Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

THESIS / THÈSE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

En dé-couvrant la présence
Essai à partir de l'ontologie de Totalité et infini

Wolfs, Simon

Award date:
2021

Awarding institution:
Universite de Namur

Link to publication

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 03. Jul. 2025

Université de Namur
Faculté de Philosophie et Lettres

En dé-couvrant la présence

Essai à partir de l'ontologie de *Totalité et infini*

Simon Wolfs

Thèse doctorale en Philosophie
dirigée par le Pr. Nicolas Monseu

février 2021

Cette thèse de doctorat serait déjà manquée si je ne consacrais pas son incipit à quelques trop brefs mais néanmoins sincères remerciements. Car les visages qui m'ont entouré ces années passées comme assistant à l'Université de Namur auront été, chacun, de vrais présents – si le sujet de cette recherche m'autorise le jeu de mots.

Mes premiers remerciements vont à Nicolas Monseu, promoteur de cette thèse, pour l'attention constante avec laquelle il m'a accompagné depuis mes premiers jours passés au Département de Philosophie de l'UNamur. Toujours soucieux que je m'épanouisse dans les travaux que j'entreprenais, il sut aussi m'indiquer régulièrement des lectures pertinentes et m'aiguiller avec beaucoup de délicatesse dans mes activités de recherche. Ses nombreux encouragements, la qualité de ses relectures et la richesse de ses remarques furent incontestablement revigorants .

Que soient aussi remerciés les membres de mon jury et de mon comité d'accompagnement, Mylène Botbol-Baum, Joëlle Hansel, Michel Dupuis, Sébastien Laoureux et Raoul Moati. Chacun d'eux a su depuis longtemps, au gré de cours ou de publications, nourrir mon goût pour la philosophie, éveiller ma curiosité, puis donner aux thèmes de mes recherches plus de profondeur que je ne pouvais explorer. Je ne pourrais trop les remercier d'avoir accepté de prendre le temps de lire ces pages, nonobstant un emploi du temps que j'imagine tout autant chahuté que bien chargé.

Viennent ensuite mes remerciements à tous les membres du Département de philosophie : Laura Rizzerio, Sébastien Laoureux, Nicolas Monseu, Louis Carré, Antoine Masson, Amaury Delvaux, Salomé Frémineur et Dominique Lambert. Leurs qualités tant humaines que philosophiques ont forgé dans une inconditionnelle amabilité un environnement de recherche que je ne pourrai oublier. Parmi ces personnes, je tiens à remercier tout particulièrement Amaury, en compagnie de qui ce fut un vrai plaisir de travailler, discuter, déjeuner, etc., pendant toutes ces années.

Je tiens encore à remercier Raoul Moati pour la grande affabilité avec laquelle il a accueilli mon invitation à l'UNamur. Sa rencontre a indéniablement donné vie à certaines des intuitions de ce travail.

Trop nombreux pour être chacun mentionné, il me faut remercier les étudiants du baccalauréat de philosophie qui ont suivi mes exercices. Je ne peux ici ignorer combien leur intelligence, leur curiosité et leur indulgence m'ont constamment éveillé à penser autrement, m'obligeant à appréhender ce que bientôt j'allais disposer en certitude comme des questions nouvelles…

Il y a quelques années, alors que je terminais une courte formation en théologie à l'Université catholique de Louvain, Dominique Jacquemin, qui présidait alors la Commission Éthique du Réseau Santé Louvain, m'a proposé avec beaucoup d'attentions d'assister à ses réunions. Durant quelques années, j'ai ainsi eu l'opportunité d'écouter et de suivre dans leurs questionnements, leurs difficultés et

leurs réflexions quelques membres du personnel soignant de ce réseau hospitalier. Qu'il soit ici très sincèrement remercié pour ces rencontres qui allaient m'apprendre, peut-être en premier lieu, combien les concepts et leur cohérence peinent à dire le réel – s'ils ne risquent pas, parfois, de le rendre difficile à vivre.

J'adresse encore mes remerciements à tous ces amis qui ont offert à ce temps de thèse son lot de divertissements, de projets musicaux, d'éclats de rire… Parmi eux, je remercie tout particulièrement Julien et Carole pour les heures de relecture, leur accueil si généreux, leurs encouragements, leur compréhension et leur soutien à chaque fois que l'exercice de la thèse m'était plus difficile. Je veux encore exprimer toute ma gratitude à Antoine qui a relu et corrigé ce travail avec une extrême générosité.

Depuis un travail de fin d'études commis encore sur les bancs de l'école, mon grand-père a toujours lu mes travaux avec une extrême attention. Je ne peux dire combien lui doit celui-ci, auquel aboutissent aujourd'hui tant de nos échanges. Je le remercie infiniment de m'avoir transmis son goût pour la pensée. Je remercie aussi M. Rouvroy d'avoir marqué tant d'intérêt pour ce travail.

Enfin viennent mes parents, mes frère, beau-frère et sœurs, mes beaux-parents et leurs enfants qui n'ont jamais cessé de me soutenir. Je les remercie du fond du cœur pour leurs relectures, leur confiance bienveillante, pour les longues conversations, les bons repas, les journées « sans enfant ». Les attentions constantes dont ils m'ont gâté ont été d'une générosité qu'on ne saurait surestimer.

Et puisque ces lignes de remerciements closent la rédaction du « gros livre » commencé voilà sept ans, je veux finalement dire infiniment merci à mes enfants, Célestine et Théophile, et à Alice : quelle ne fut pas leur patience, en particulier ces derniers mois, alors que je doublais le confinement en me confinant au bureau ! J'en prends d'autant plus mal la mesure qu'Alice a été d'un soutien indéfectible. Toujours disposée à lire ou relire, à entrer dans les dédales conceptuels et à nourrir de précieuses discussions, elle fut encore constamment soucieuse d'offrir à mon travail les meilleures conditions et tout le temps dont j'avais besoin. Sans sa présence, ses attentions, sa compréhension, ses encouragements si nécessaire et sa confiance, rien de tout ceci n'aurait vu le jour.

Liste des abréviations

AE LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1974.

DÉ LEVINAS, E., *De l'évasion*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2011.

DL LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2012.

DMT LEVINAS, E., *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2010.

DQVI LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 1982.

EDE LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010.

EE LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2013.

ÉI LEVINAS, E., *Éthique et infini*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2012.

EN LEVINAS, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

HAH LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 1987.

IH LEVINAS, E., *Les imprévus de l'histoire*, Saint-Clément, Fata Morgana, 1994.

MC HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Levinas), Paris, Vrin (coll. « bibliothèque de textes philosophiques »), 2014.

Œ1 LEVINAS, E., *Œuvres 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.

Œ2 LEVINAS, E., *Œuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.

Œ3 LEVINAS, E., *Œuvres 3. Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Paris, Grasset/IMEC, 2013.

PT MARION, J.-L. (dir.), *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2000.

TA LEVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2014.

THI LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010.

TI LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2008.

Excepté les ouvrages précédemment abrégés, nous avons préféré ne mentionner dans les références en notes de bas de page que les auteurs, titres et pages auxquels il est fait référence. S'il y a lieu, ces indications sont toutefois enrichies de l'édition ou de l'année de parution, pour éviter d'éventuelles confusions. Nous répétons ces informations pour limiter les risques d'éventuelles incompréhensions et les recherches inévitables lors de renvois successifs aux notes précédentes. Pour les références détaillées, le lecteur peut consulter la bibliographie reprise à la fin de ce travail.

La vie n'est qu'une ombre en marche, un pauvre acteur

Qui s'agite pendant une heure sur la scène

Et alors on ne l'entend plus ; c'est un récit

Conté par un idiot, plein de son et furie,

Ne signifiant rien.

SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, V, 5.

Que l'angoisse de la mort hurle « Je, Je, Je […] », point n'en chaut à la philosophie. Que l'homme se terre comme un ver dans les plis de la terre nue, devant les tentacules sifflants de la mort aveugle et impitoyable […], que son *Je* ne serait qu'un ça s'il venait à mourir, et que chacun des cris encore contenus dans sa gorge puisse clamer son *Je* contre l'Impitoyable qui le menace de cet anéantissement inimaginable –, face à toute cette misère, la philosophie sourit de son sourire vide et, de son index tendu, elle renvoie la créature, dont les membres sont chancelants d'angoisse pour son ici-bas, vers un au-delà dont elle ne veut absolument rien savoir. En effet, l'homme n'a pas envie du tout de s'évader de quelques liens que ce soit : il veut subsister, il veut… vivre.

…

Que la philosophie doive exclure du monde le singulier, cette exclusion […] est aussi la raison pour laquelle elle ne peut être qu'idéaliste. Car l'idéalisme, avec sa négation de tout ce qui distingue le singulier du Tout, est l'outil qui permet à la philosophie de façonner la matière rebelle jusqu'à ce qu'elle cesse d'opposer une résistance à la brume où l'enveloppe le concept de l'Un et du Tout. Une fois toutes choses prises dans la toile de cette brume, la mort serait certes engloutie, sinon dans la victoire éternelle, néanmoins dans la nuit une et universelle du néant. Et voici l'ultime conclusion de cette sagesse : la mort serait… néant.

ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la rédemption*, p. 19-21.

« C'est là ma place au soleil. » Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.

PASCAL, B., *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. 64-295.

Introduction

C'est naïf, non moins réel. Cela tient de ces évidences qu'on oublie de penser : les difficultés écologiques que nous commençons à ressentir et celles surtout qui s'annoncent modifient notre rapport au monde. Plus particulièrement, elles renouent les destins des hommes les uns aux autres parce que, écologiquement, il n'y a pas de rapport au monde exempt de rapports aux autres. Qu'est-ce signifier, sinon que la perspective écologique ne connaît qu'un seul monde qui ne supporte plus d'être partagé, d'être découpé ? Tous, nous nous nourrissons de la même terre. Écologiquement, le monde n'est pas séparé en continents, pays, régions et individus. Ceux-ci se façonnent de leur contiguïté : les écosystèmes ont noué leurs équilibres, ils alimentent leurs spécificités. À sa façon, la conscience écologique nous enseigne que « chacun de nous est coupable devant tous pour tous, et moi plus que les autres »[1] parce que j'ai la connaissance des problèmes qui s'annoncent, parce que je ne suis plus un « boomer » et que, pourtant, j'ai encore le luxe de choisir mes besoins, jusqu'à celui du jeûne.

Le 20e siècle a excellé dans l'exercice du partage : les frontières, dans un tumultueux remue-ménage, se sont stabilisées en Union, les empires ont conquis des colonies et fragmenté durablement les continents et leurs peuples. S'imposait ensuite une paix fondée sur l'équilibre des forces : on restituait quelques territoires aux uns, on rendait quelques richesses aux autres. Au partage entre le Vieux Continent et le Nouveau Monde allaient se substituer les Blocs de l'Est et de l'Ouest, puis s'ajouter les tiers-monde et, bientôt, quart-monde. Ce fut l'occasion de rappeler que la paix supposée des nations a besoin que soient rectifiés les partages inégaux et qu'aux droits du mérite devait être ajoutée une juste proportion de la distribution des richesses et des services. Les « riches » découpaient pour se servir, partageaient pour rassurer leur bonne conscience. Les « pauvres » se révoltaient, demandaient que le partage de la terre soit revu à leur avantage. Le ciel, jusqu'alors vierge de frontières, deviendrait le nouvel eldorado des puissants.

Et si, derrière l'évidence écologique, la philosophie devait s'inquiéter de cet ordre du monde ? Et si être la dupe de la morale consistait à penser le bien comme une opération de partage équilibré, commandée par des règles de réciprocité, plutôt que par une attention à ce qui est commun ? Et si nous étions dupés chaque fois que c'était sous les principes de la propriété et de l'accès aux ressources que l'on entendait rendre compte de ce qui est et de notre propre existence ? Et si la duperie consistait à penser notre rapport à l'être depuis l'unité – de celle des

---

[1] DOSTOIEVSKY, *Les Frères Karamazov*, Livre VI, IIa. Cité par Levinas notamment dans *AE*, p. 186.

nations à celle des individus – plutôt qu'à partir de la pluralité ? Ce début de 21e siècle serait-il l'occasion d'un moment de lucidité, comme celle qui commanda au lendemain de 1945 de croire en l'Union européenne et en l'ONU – lucidité qui engage certes à agir, mais qui, malgré l'urgence du moment, ne peut oublier de philosopher ?

Car ce que rappelle l'écologie, qui n'a cure des frontières, c'est d'abord le pluralisme. En effet, le monde n'est pas commun parce qu'il serait *le même* pour tous, mais parce qu'il est essentiellement non-in-différent : il diffère structurellement du sens que mon existence peut lui prêter. Le pluralisme qu'il nous faut penser n'est donc pas celui, douteux, qu'on atteindrait une fois le monde partagé adéquatement entre les hommes. Celui-là appartient encore à l'unité du quant-à-soi et déjà se résout en univocité. C'est qu'aucun pluralisme réel ne saurait se satisfaire d'une addition d'individus indifférents les uns aux autres et repus – satisfaits de leur bonheur. Dans leur indifférence, dans leur solitude, ceux-ci, fussent-ils des milliards, ne fixent qu'un sens unique à l'être, celui de l'individualité. Sinon, déchus de leurs droits d'homme, ils se complaisent dans un monde taillé à leur mesure s'ils ne souffrent pas de sa vanité. De l'être, s'ils n'ont pas été assourdis par la barbarie, ils ne connaissent qu'une seule « logie », qu'un seul langage, celui dont le noyau est leur *ego* et qui dit l'être selon la distance qu'ils doivent parcourir pour le com-prendre.

À côté de ce monisme des égoïsmes, n'avons-nous pas encore la tâche de penser un pluralisme qui se déploie dans la non-indifférence à l'égard d'autrui ? Encore, il le faut parce que, une nouvelle fois, l'histoire paraît embrasser une destinée indifférente à l'égard des hommes. L'être dont on a confisqué le pluralisme a raison des idéaux et des connaissances : le tumulte des opinions, libres dans leur indifférence aux autres, l'a assourdi. La voix des savants ne porte pas. Les décisions politiques ne viennent pas. Les initiatives citoyennes ne suffisent pas.

Chacun éprouve alors l'anonymat d'une existence qui n'a plus prise sur l'être et tantôt s'en accommode, tantôt renoue avec le besoin d'évasion[2].

Pourtant, en refusant que l'ontologie s'écrive au crépuscule, l'actualité de Levinas n'est-elle pas d'abord d'avoir enseigné que « être » ne pouvait s'entendre sans l'idéal ni l'espérance qu'éveille l'horizon d'une présence étrangère à mon existence ? Que mes rêves, mes idées, mes intentions et mes actions avaient un interlocuteur et devraient se justifier non quant à moi, mais à l'égard d'autrui ? L'ontologie de l'extériorité que cherche *Totalité et infini* ne trouve pas seulement sa légitimité et sa vérité dans les conflits des nations, dans les bombardements, dans la Shoa. Elle a su trouver dans ces circonstances une pensée qui ne ressasse pas les événements, ne rétrécit pas l'histoire, mais produit et ouvre du sens. Elle est celle qui enseigne aux hommes que l'être n'est pas indifférent à leur liberté. Elle est celle dont ont besoin les hommes pour garder foi en ces « petits pas » qui, silencieusement, écartent les mailles de la totalité, en récusent l'ontologie.

***

Ces vues actuelles, aussi sincères soient-elles, paraîtront peut-être maladroites ou surfaites. À notre connaissance, Levinas n'a jamais pensé le défi écologique et climatique. Pour autant, outre ce sentiment que notre époque manque d'ontologies qui ouvrent l'être à d'autres destinées que celle où nous l'avons engagée, que le lecteur y voie à tout le moins la marque de notre reconnaissance pour une pensée que nous n'avons pas pu lire indifférente à nos préoccupations, à nos questions. Aussi voulons-nous, à notre tour, rappeler ces lignes déjà mises en exergue par François-David Sebbah qui disent, infiniment mieux qu'on ne pourrait le faire, notre rapport – trop peu instruit, pas assez patient – à cette œuvre qui a nourri nos questions et nos pensées plus qu'elles ne pouvaient questionner et penser.

---

[2] On se souvient, symptomatique d'une telle situation, de la démission de Nicolas Hulot, alors ministre d'État en charge de la Transition écologique et solidaire, annoncée en direct le matin du 28 août 2018 dans le « Grand Entretien » de France Inter, dont nous retranscrivons ici dans sa forme orale quelques passages dans leur forme orale. Après avoir souligné son incompréhension face à l'apathie générale quant aux bouleversements écologiques qui s'annoncent, il déclare : « je ne veux pas donner l'illusion que ma présence dans ce gouvernement signifie que l'on est à la hauteur sur ces enjeux-là. […] Je me surprends tous les jours à me résigner, à m'accommoder des "petits pas". […] Et je sais que si je repars pour un an, nous aurons quelques avancées, mais ça ne changera pas l'issue. […] Petit à petit on s'accommode de la gravité et l'on se rend complice de la tragédie qui est en cours de gestation. […] Je n'y crois plus. […] Et je ne veux pas donner, une fois encore, ce sentiment que si je repars, c'est parce que j'y crois. » Et de conclure : « Oui, j'ai ressenti de la souffrance ces 12 derniers mois, sauf à basculer, ce que peut-être j'allais devenir, cynique – c'est-à-dire, pour finir, à avoir une forme d'indifférence sur les échecs […]. Je me suis surpris parfois, par lassitude, à baisser les bras. »

> À côté des recherches savantes qui situent un grand penseur au carrefour des influences qu'il a subies et de celles qu'il a exercées, il y a une place pour une question modeste et grave : qu'est-il pour nous ?
>
> La valeur d'une vraie philosophie ne se place pas dans une éternité impersonnelle. Sa face lumineuse est tournée vers les êtres temporels que nous sommes. Sa sollicitude pour nos angoisses fait partie de sa divine essence. L'aspect véritablement philosophique d'une philosophie se mesure à son actualité. Le plus pur hommage qu'on puisse lui rendre consiste à la mêler aux préoccupations de l'heure[3].

D'aucuns estimeront aussi notre usage des commentaires et autres travaux sur Levinas parcimonieux. Ils auraient raison de nous le reprocher. Il y va néanmoins d'un choix que nous voulons d'emblée assumer. On n'aborde plus une pensée qui est reconnue parmi les plus grandes[4] avec à l'esprit l'idée de *faire connaître* ce qui n'est pas connu ou reconnu. Fût-il nécessaire de lire, puis relire et bientôt, peut-être, lire encore un essai comme *Totalité et infini*, cette nécessité ne saurait suffire à justifier notre travail. Bien des commentateurs avisés et qui, pour beaucoup, ont connu Levinas peuvent mieux que nous décortiquer les paradoxes, documenter les inédits ou faire résonner les ambiguïtés de ses textes… Sans aucunement négliger leurs travaux[5], il nous fallait occuper une autre place que celle des discussions expertes et rigoureuses, engagées de longue date, suivant méticuleusement les derniers travaux parus et leurs avancées dans l'interprétation de l'œuvre. Pour nous, il s'agissait d'aborder l'œuvre de Levinas, non pour parfaire des analyses et commentaires par ailleurs déjà si richement menés, mais pour lui adresser une question ; comme celui qui, à la fin d'un séminaire, encore tout ébloui par l'enseignement qu'il a reçu, risque quelques mots et veut encore entendre l'exposé se développer. Et peut-être, pour cette raison, avons-nous pu lire Levinas autrement et notre travail occupe-t-il une place qu'il n'aura pas usurpée ? La pensée de Levinas nous a séduit, a nourri comme aucune autre nos études en philosophie, notre perception de la philosophie et de ses rôles. Pourtant nous ne pouvions que nous demander s'il y avait encore seulement une place à

---

[3] « Levinas à propos de Maïmonide », cité par SEBBAH, F.-D., *Levinas*, p. 11.

[4] Cf. notamment ces remarques de Simon Critchley formulées en 2006 lors du colloque « Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée » au Collège international de Philosophie : « Nous assistons depuis quelques années à une véritable explosion d'intérêt pour la pensée d'Emmanuel Levinas. […] Il est aujourd'hui un grand philosophe dont l'influence s'étend bien au-delà du cercle restreint des philosophes professionnels. […] En cette année du centenaire de sa naissance et dix ans après sa mort, la pensée de Levinas fait l'objet de multiples commémorations partout à travers le monde, du Chili à la Chine, en passant par le Canada. » [CRITCHLEY, S., « Cinq problèmes de la conception lévinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », dans COHEN-LEVINAS, D., et CLÉMENT, B., *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 307].

[5] Déjà, nous entendons qu'une pléthore de parutions eut à enrichir notre travail tant « Levinas » a prêté son œuvre à de nombreux penseurs.

occuper parmi les innombrables publications que cumulent les rayons de bibliothèque consacrés à Levinas. Surtout était-ce là une place que nous voulions prendre ?

Notre projet de recherche allait donc adopter une autre perspective que la recherche d'une voie méconnue. Pour nous, il s'est agi d'écrire pour partager la façon dont nous avons fréquenté cet essai sur l'extériorité qu'est *Totalité et infini* : lecture d'abord enthousiaste qui découvrait une pensée « ordonnée » à autrui, lecture ensuite inquiète que la transcendance de sa posture, la hauteur de son visage, n'empêche toute proximité et amitié, et n'oblige à confondre ceux que j'aime avec des quidams – insupportable exigence éthique. À cette inquiétude répondrait la nécessité d'y revenir, de lire encore et d'y chercher cette présence que nous avions tout d'abord pressentie. Il fallait fouiller l'œuvre, peut-être moins là où la présence d'autrui était apparue manifeste qu'en des endroits où nous voulions l'y voir : il allait falloir se pencher sur le thème de l'art, reprendre les descriptions de l'éros, s'attacher à la spatialité – et, lorsque la stricte fidélité du commentaire ne suffirait pas, penser la présence d'autrui *depuis* cette œuvre qui, plus qu'aucune autre à n'en pas douter, sut prêter l'oreille à sa voix et en scruter les traces.

***

Les citations en exergue de ce travail annoncent une philosophie lourde et grave, pétrie de l'absurdité des guerres et dégoûtée de l'être, pour laquelle il n'y a plus d'autre salut que l'évasion, *à moins qu'elles n'engagent à une pensée « revancharde », qui a le courage de croire, par-delà les traumatismes qu'elle a subis, que le sens de l'être n'est pas livré par l'histoire et ne se tient pas au-delà des hommes – mais sourd lorsque quelqu'un prête l'oreille à autrui et entend sa détresse, fût-elle seulement prévisible*. Alors l'ontologie se noue au pluralisme et *exige* que le monde ne s'entende plus comme la scène de la conscience ou l'envahissement de l'exister, mais qu'il reçoive son extériorité d'autrui. Il faudra donc qu'autrui et moi nous tenions aux côtés l'un de l'autre pour que s'ouvre, devant nous, le spectacle du monde – sa beauté, son étendue, sa vocation à l'hospitalité.

Or cette ontologie en quête de laquelle Levinas se mit à philosopher a-t-elle reçu l'attention que notre époque commande qu'on lui porte ou a-t-elle été le plus souvent perçue comme un moment, à l'évidence conséquent, mais néanmoins inabouti, d'une pensée qui devait éveiller la conscience à une éthique résolument *diachronique*, tout entière vouée à altérer l'être jusqu'à sa moelle ? Dès les années qui suivirent la parution de *Totalité et infini*, Levinas se rendit attentif à « laisser se dire ce qui vient briser l'être en sa totalité »[6]. Au projet d'une ontologie de l'infini

[6] SEBBAH, F.-D., *Levinas*, p. 20.

allait se substituer un partage définitif – exigeant un langage violent sinon pamphlétaire à l'égard de toute « ontologie » – entre ce qui relèverait d'une part de l'être, toujours lié à la totalité et incapable de se prêter à quelques altérations que ce soit, et d'autre part ce qui s'annoncerait comme éthique, laquelle commandait d'emblée un langage pétri d'ambiguïtés, de métaphores, d'adverbes… Autant d'effets qui devaient permettre au texte de « désubstantiver » en permanence ce qui s'y dit néanmoins et de préserver ainsi le *dire* du *dit*. Ce déplacement, dont on découvrira déjà des amorces dans *Totalité et infini*, fut sans nul doute encouragé par le commentaire décisif qu'allait produire Derrida : le projet commencé dans cet ouvrage exigeait que la recherche se poursuive vers une « pensée de la non-présence »[7]. En atteste non seulement l'écriture d'*Autrement qu'être*, mais également, déjà et de façon explicite, le seul texte nommément adressé à Derrida que produisit Levinas.

> La métaphysique occidentale – et probablement toute notre histoire en Europe – auront été, à travers un appareil conceptuel que Derrida démonte ou déconstruit, l'édification et la préservation de cette présence : […] présence du présent, rassemblement et synchronie. […] Dans *La Voix et le Phénomène*, se dénonce ce simulacre métaphysique de la présence[8].

On peut vraisemblablement imputer à cette lecture critique de *Totalité et infini* une note comme cette parenthèse de Attila Szigeti : « La métaphysique de la présence dans la *révélation* phénoménale ou langagière d'autrui était précisément l'un des points problématiques de *Totalité et infini* »[9]. Surtout, Levinas et Derrida, selon des voies qui leur sont propres, auront orienté la phénoménologie vers *le réfractaire à la présence*. Avec Derrida encore, on ré-habiliterait Husserl :

> La nécessité de recourir à l'apprésentation analogique, loin de signifier une réduction analogique et assimilante de l'autre au même, confirme et respecte la séparation, la nécessité indépassable de la médiation (non-objective). Si je n'allais pas vers l'autre par voie d'apprésentation analogique, si je l'atteignais immédiatement et originairement, en silence et par communion avec son propre vécu, l'autre cesserait d'être l'autre[10].

On privilégierait à l'intuition la phénoménologie génétique ou l'herméneutique du sens. On relirait saint Augustin et cette intimité d'une altération à soi. Se découvrirait alors « le lieu où une altérité peut se manifester »[11]. Contre une pensée de la présence, il faudrait défaire l'*ego* de

---

[7] DERRIDA, J., *La voix et le phénomène*, p. 70.

[8] LEVINAS, E., « Jacques Derrida. Tout autrement », dans *NP*, p. 67.

[9] SZIGETI, A., « Temps par l'autre ou temps de l'autre ? Temporalité génétique et métaphysique de l'absence chez Levinas », p. 60.

[10] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, p. 182.

[11] HOUSSET, E., *Intériorité d'exil*, p. 15.

son assurance et chercher dans « l'expérience de son néant »[12], « ce qui au plus intime de lui-même l'altère »[13]. On engagerait encore la phénoménologie sur les traces de ce que la présence déchoit[14].

Dans ce « paysage » phénoménologique, il est un ouvrage qui tranche par son projet et le parti *ontologique* qu'il veut délibérément assumer. En préfaçant le travail que Raoul Moati a consacré à *Totalité et infini* en 2012, Jocelyn Benoist y découvrait « sans nul doute, un tournant dans l'exégèse levinassienne »[15] puisque cet essai s'était donné pour tâche de re-lever et placer au cœur de son analyse « le caractère *ontologique* du projet de Levinas dans *Totalité et Infini* »[16], sans rien y ôter de son éthique – mais en marquant du sceau de cette dernière jusqu'au cœur de ce qu'*être* signifie. Que Jocelyn Benoist parle d'un *tournant* dans l'exégèse levinassienne, n'est-ce pas l'attestation la plus manifeste que *la portée ontologique de l'extériorité a fait long feu* ? N'est-ce pas reconnaître qu'il y a lieu de ré-entendre le sens de l'être que voulut alors penser Levinas ? Nous y avons, du moins, perçu une invitation qui devait rencontrer nos questions d'alors, et particulièrement celles-ci que nous risquons en une formule sibylline : que je ne puisse vivre autre chose que mon existence signifie-t-il inversement que mon existence ne connaisse que ma présence ? Ou, étrangère à cette présence qui usurpe toute la terre et dont Levinas a tôt cru devoir s'évader, étrangère aussi à cette présence qui se brise pour l'extériorité jusqu'à la persécution, – entre dégoût et défection –, ne pouvons-nous pas penser une présence qui se donne et se reçoive, qui ne nous appartienne pas, mais dont nous serions pourtant responsables ? Une présence qui nous dé-pose là où, seuls, nous ne pourrions jamais être ? Alors le pluralisme pourra écrire une ontologie dont les contours sont inconnus, ne sont pas même à connaître – mais seulement à *fréquenter* pour mieux en percevoir la porosité. Car le pluralisme ontologique ne connaît pas le sens de l'être qu'il cherche à décrire. Il le nourrit et le creuse. Ainsi ne cherche-t-il pas à lever les ambiguïtés, mais plutôt à en écrire les significations. Ainsi voudrions-nous encore que cette recherche que nous avons entreprise ne soit pas perçue comme une espèce de « résolution » qui viendrait combler une supposée lacune, mais soit lue comme

---

[12] HOUSSET, E., *Intériorité d'exil*, p. 17.

[13] HOUSSET, E., *Intériorité d'exil*, p. 21.

[14] Nous pensons notamment à cet ouvrage de Sophie Nordmann, *Phénoménologie de la transcendance*, dont elle exprime le projet comme une exploration des phénomènes où se signalent la transcendance, mais sous le mode spécifique de l'absence. C'est que, montre-t-elle, il n'est pas sûr que ce qui transcende la subjectivité puisse se donner à la conscience. (Cf. NORDMANN, S., *Phénoménologie de la transcendance*, Paris, Écarts (coll. « Diasthème »), 2012.)

[15] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 7.

[16] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 8.

une *fréquentation de l'ambiguïté du visage*, fréquentation qui aura moins cherché son expression *que sa présence*.

Pour nous, le caractère définitivement novateur de *Totalité et infini* est d'avoir vu dans l'*idée de l'infini* la *présence* de la transcendance et d'y avoir noué la possibilité de la phénoménalité. Et pourtant, parce que son œuvre elle-même s'est ensuite rendue méfiante à l'égard de l'être, la portée ontologique du rapport à la transcendance – sous-tendu par la relation à autrui – n'a été que peu travaillée pour elle-même. Le pluralisme recherché par *Totalité et infini*, très souvent signalé, n'avait pas encore fait l'objet d'une exploration systématique – laquelle exige en effet que soit pris pour principal objet d'étude le concept de *présence*. En effet, la thèse que nous avons cherché à développer à partir de *Totalité et infini* est qu'il ne peut y avoir de pluralisme effectif qu'à condition que la présence se dise en différents sens : il faut que la présence se dise en même temps d'une chose et d'une autre selon des modalités essentiellement distinctes pour que l'être ne puisse être dit selon un unique principe. Nous prétendons donc que le pluralisme ne peut être seulement le fait d'une pluralité d'êtres : ceux-ci, en dépit de leurs différences, pourraient fort bien tenir leur être d'un principe unique. Ce n'est pas la multiplicité des choses qui justifie le pluralisme, mais la multiplicité des présences. S'impose donc comme corollaire principal du pluralisme la distinction entre *être* et *présence*. L'être n'accédera à la pluralité qu'à condition que la présence ne soit pas une propriété de l'être, pas même la principale. Si « être » signifiait déjà « être présent », la structure de l'être tournerait à la tautologie. Toute ontologie serait redevable à Parménide.

C'est cette pluralité qu'a pour but de réaliser la séparation entre le *même* et *l'autre*, dont l'un se dira comme jouissance du *vivre de* et l'autre comme *nudité et pauvreté*. Aux côtés de ma présence se tient celle d'autrui, et si, en effet, la présence d'autrui ne m'est pourtant pas indifférente, alors au cercle du *même* se substitue l'ellipse d'un monde qui connaît plusieurs foyers – qui, précisément, co-naît depuis ce que nous désignerons plus tard comme « l'extériorité de l'intime ».

⁂

Ce projet de recherche exigeait que l'on tienne assidûment la *séparation* entre le *Même* et l'*Autre*. C'est dire qu'il ne pouvait être question, pour atteindre au pluralisme que nous visions, d'approcher autrui comme celui qui « s'est glissé en moi *à mon insu,* aliénant ainsi mon identité »[17]. Le corpus levinassien que nous avons travaillé va donc jusqu'à *Totalité et infini*, non

[17] *HAH*, p. 102.

pas que nous y voyions un moment de rupture dans la pensée de Levinas, mais que l'essai sur l'extériorité s'est imposé comme l'aboutissement[18] chez Levinas d'un « pluralisme ontologique »[19], pour reprendre ici l'expression de László Tengelyi. Il fallait pourtant justifier que le caractère ontologique de cette œuvre ne tenait pas à un usage de la langue philosophique, comme le dira plus tard Levinas, mais participait fondamentalement du projet philosophique qu'il menait alors.

C'est ainsi que l'objet de notre premier chapitre, nuançant les thèses avancées dans *De l'évasion* par l'enthousiasme de Levinas pour la pensée lavellienne, est de montrer que la présence peut s'entendre comme une thématique centrale de son questionnement philosophique jusque dans les années 1960, au moment de l'écriture de *Totalité et infini*. Un article de 1960, paru dans l'*Âge Nouveau* et jamais réédité, devait nourrir cette idée selon laquelle l'essai sur l'extériorité gagnerait à se lire dans le sillage d'un travail phénoménologique soucieux, encore, de fonder l'intuition et de justifier le rationalisme depuis une pensée originale de la présence. Pour Levinas, le pluralisme devenait la seule voie praticable pour un rationalisme qui ne croyait déjà plus ni à l'*ego* ni en Dieu. Sa force fut d'y avoir vu le dernier bastion de cet esprit français auquel il devait rester attaché, bien que Heidegger lui eût appris qu'aucune pensée n'était étrangère au monde et à l'homme qui la voyaient naître.

Nos deuxième et troisième chapitres sont consacrés au déploiement des *sens de la présence* qu'a construit *Totalité et infini*. Parce que la séparation est absolument déterminante, il fallait procéder en deux temps. Le premier des deux, suivant la trame de *Totalité et infini*, est consacré à la présence du *Moi*. En risquant quelques fois d'interpréter le texte au-delà de la formule, en frottant surtout les époques les unes aux autres, notre intention principale est de distinguer de toute présence l'anonymat d'un *être* résolument verbal. Le second, après avoir souligné les préoccupations communes de *De l'évasion* et *Totalité et infini*, puis en avoir relevé les déplacements majeurs, cherche spécifiquement à qualifier les présences que thématise l'essai, animé en son centre par la *présence expressive*.

Pourtant, n'est-il pas connu qu'à la question *Qui ?* que le lecteur adressera à autrui, la réponse se fera toujours attendre ? Surtout, n'y a-t-il pas dans *Totalité et infini* un rapport assumé à autrui *au-delà* de la présence expressive ? Dans notre quatrième chapitre, nous nous voulons

---

[18] Cf. notamment BREZIS, D., *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2013.

[19] TENGELYI, L., « Le langage ontologique de *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 23.

vigilant : le pluralisme promis s'est-il effectivement réalisé ? Fallait-il ajouter à la présence expressive l'évanescence féminine ou la fécondité ? Ces thèmes participent-ils d'une pluralité des présences ou déportent-ils le pluralisme au sein du *Moi* pour le penser depuis la diachronique et troubler son identité ? Est-ce, *in fine*, le monde qui est libéré du solipsisme de mon existence ou mon existence – encore – qui s'est découverte plus grande qu'elle ne l'eût espéré, capable grâce au silence de l'éros d'un autre destin que le sien ?

C'est avec ces questions que notre dernier chapitre opérera comme un « retour en arrière » dans l'essai pour penser à nouveaux frais la *nudité* où s'est révélée la présence d'autrui. C'est là peut-être l'audace de notre essai – qui suivra donc Levinas jusqu'à *un certain moment* de *Totalité et infini*, où déjà transparaît dans la fécondité la défection de la séparation entre le *Même* et l'*Autre* et à nos yeux le pluralisme que l'extériorité devait fonder : penser qu'il ne suffit pas qu'autrui soit pour qu'il soit présent, croire qu'il me faut encore couvrir sa nudité pour qu'il y livre sa présence et délivre le monde *où pourtant je me tiens encore* de ma présence.

Chapitre I : Entre Husserl et Heidegger.
Une généalogie de la « présence » chez Levinas

Lorsque Levinas découvre à Fribourg-en-Brisgau la phénoménologie, il ne se trouve pas face à une pensée établie, assurée de ses principes et qu'on pourrait décrire de l'extérieur, mais il est d'emblée pris et emporté dans un courant philosophique qui redessine, à la force des écrits de Husserl, les berges d'un rationalisme désuet d'un côté, et qui, de l'autre, creuse, plein de cette enthousiasmante fraîcheur qu'apportait Heidegger, les berges d'une existence tout entière vouée à l'être. Or cette situation allait enjoindre Levinas à prêter une attention décisive à la question de la *présence*, laquelle allait déployer dans la phénoménologie transcendantale de Husserl une *ontologie* empreinte de cet « esprit français » qui avait attiré le jeune Levinas jusqu'à Strasbourg et auquel il allait rester profondément attaché.

Comme l'a très justement remarqué Rudolf Bernet en ce qui concerne la temporalité, il ne s'agit pas dans le chef de Levinas d'une simple « oscillation entre Husserl et Heidegger »[1], à moins d'entendre par là que Levinas va mobiliser le second pour réhabiliter en un certain sens – précisément en un sens ontologique – la phénoménologie de Husserl. C'est là l'intention qui préside à ce chapitre : montrer que la voie heideggerienne permet de faire droit à un concept de la présence qui doit réhabiliter le projet husserlien au-delà du champ théorique où, aux yeux de Levinas, il est demeuré enclavé. Très tôt, Levinas nous paraît donc avoir été sensible au fait que le rationalisme husserlien est d'une actualité incomparable et nous voulons lire ses œuvres, jusqu'à *Totalité et infini*, avec, à l'esprit, cette note de Jocelyn Benoist, selon laquelle

> la naïveté de Husserl, dernier grand rationaliste de l'histoire de la pensée et en cela seul et unique dépositaire en notre siècle de cette illusion fondatrice qu'on nomme la *philosophia perennis*, pourrait se révéler d'une radicalité critique insoupçonnée[2].

Selon notre hypothèse, il s'agirait donc pour Levinas de fonder l'intuition, que suppose et exige le rationalisme, dans un champ élargi à l'ontologie et dès lors d'offrir à la phénoménologie ce qui, à ses yeux, lui fera nécessairement défaut tant que l'*intuition* de la conscience ne sera pas fondée dans l'extériorité du monde, mais restera comprise de façon immanente : la possibilité de penser le phénomène sur un autre plan que le plan théorique. En effet, aux yeux de Levinas, Husserl sera resté, jusqu'au bout et malgré toutes les promesses de la phénoménologie, un

---

[1] BERNET, R., « L'autre du temps », dans *PT*, p. 148.

[2] BENOIST, J., « Le choix du métier : sur le "rationalisme" de Husserl », p. 68.

penseur de la *theoria*. Il n'aura pas su remettre en question cette idée selon laquelle la conscience est essentiellement *théorique*. Et c'est bien là la raison qui l'aura conduit à manquer l'extériorité.

L'originalité de la voie qu'emprunte Levinas tient donc au fait qu'il interprète d'emblée le projet phénoménologique de façon *unitaire*, comme une pratique philosophique ouvrant à une nouvelle conception de l'être. Nous verrons donc que les critiques adressées à Husserl ou celles envers Heidegger peuvent être lues *déjà* comme l'amorce de son propre itinéraire philosophique.

Un court article de 1960, « Le permanent et l'humain chez Husserl »[3], nous paraît confirmer la prégnance de ces projets sur la pensée de Levinas jusqu'à *Totalité et Infini* au moins, œuvre dont le sous-titre, « Essai sur l'extériorité », ne souligne d'ailleurs pas tant l'aspect éthique du rapport à autrui – développé par ailleurs dans l'essai – que la vocation de celui-ci à chercher ce qui, *dans l'être*, pourrait briser l'immanence de la conscience et ainsi justifier l'intuition. Car il faut entendre cet appel husserlien à retrouver – contre le psychologisme – cette espèce de « naïveté » pour laquelle « les choses signifient par leur propre clarté »[4], sont « redevenues par elles-mêmes enseignantes »[5]; car il faut répondre à cette exigence husserlienne de restaurer – contre le naturalisme – un accès aux choses mêmes « à partir de leur essence éternelle »[6].

Suivant cette hypothèse de lecture, nous voudrons d'abord reprendre ce que Levinas nous a laissé percevoir de son voyage à Fribourg. Car la rencontre de Heidegger a sans conteste bouleversé le déroulement philosophique de la découverte de la phénoménologie à sa source. Dans un deuxième temps, il faudra montrer d'une part que Levinas a retenu des enseignements de Heidegger une philosophie *de la présence* à même de congédier toute espèce d'idéalisme, et d'autre part qu'il a très tôt éprouvé les limites d'une philosophie qui agglomérait la subjectivité à son existence. Le troisième point décrit le retour à Husserl et prête attention à la façon apparemment paradoxale dont Levinas mobilise le langage de Heidegger contre Husserl, non pour en disqualifier la pensée, mais *pour la susciter en des lieux qui lui sont, aux yeux de Levinas, étrangers*. Or si la pensée de Husserl doit être entendue comme une *ontologie*, alors se pose la question du solipsisme – et peut-être que tout le travail engagé par Levinas jusqu'à *Totalité et infini* pourrait être rapporté à cette difficulté que devra résoudre la *présence de l'extériorité*.

---

[3] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 51-56.

[4] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 54.

[5] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 54.

[6] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 55.

1.1 Voyages à Fribourg-en-Brisgau

Les commentateurs de l'œuvre de Levinas mentionnent souvent son attachement à la phénoménologie en insistant sur l'enthousiasme que souleva Heidegger chez le jeune philosophe, en voyage à Fribourg pour découvrir la pensée de Husserl[7]. Ils retiennent au premier chef, parmi les articles que Levinas consacre à Husserl, sa critique d'un privilège de la théorie et de la connaissance dans le projet phénoménologique du maître de Fribourg. Levinas répète, il est vrai, que la conscience, chez Husserl, est essentiellement un acte de connaissance, ou que le rapport entre le monde et moi qu'effectue ma conscience comme *intentionnalité* est essentiellement un rapport théorique. Il conclut par exemple sa thèse sur la théorie de l'intuition par ces termes : « l'attitude supra-historique de la théorie étaye, d'après Husserl, toute notre vie consciente »[8]. Ou affirme ailleurs, dans un langage pourtant résolument heideggerien :

> La présence dans le monde est avant tout un certain sens de notre pensée. […] Une relation d'intellection s'établit entre nous et les choses en premier lieu. Avant de nous comporter à l'égard des choses, nous les comprenons. Le comportement est une façon de comprendre, de poser et d'identifier. Certes […] tous les engagements de l'homme dans le monde font partie de sa vie spirituelle ; mais pour Husserl la vérité consiste précisément à retourner ces engagements en pensées […], à découvrir en eux la spontanéité d'un esprit non engagé, le jeu d'évidences dont ils sont faits[9].

Là contre, Heidegger, par son analytique existentiale, donnerait à la phénoménologie sa signification profonde : le sujet et l'intentionnalité de la conscience sont toujours déjà embarqués dans le monde, pris dans une histoire et des saveurs, des inquiétudes et des affects.

De fait, ces commentaires qui relèvent une telle perception dans le chef du jeune Levinas ne s'y trompent pas. Levinas lui-même est probablement le premier à faire de nombreuses remarques en ce sens lorsqu'il évoque ses années en Allemagne.

Par exemple, commentant son voyage à Fribourg, Levinas rapporte : « La grande chose que j'ai trouvée fut la manière dont la voie de Husserl était prolongée et transfigurée par Heidegger »[10]. Ou plus loin : « Tout semblait inattendu chez Heidegger, les merveilles de son analyse sur l'affectivité, les nouveaux accès au quotidien, la différence entre être et l'étant, la

---

[7] Cf. notamment ces remarques de J.-F. Lavigne : « La fréquentation directe de Husserl n'atténue pas, au contraire, l'enthousiasme de Lévinas pour l'originalité puissante de la problématique heideggerienne » [LAVIGNE, J.-F., « Lévinas avant Lévinas », dans *PT*, p. 53-54], d'où il suit que « Lévinas privilégiait évidemment ce qui, de Husserl, avait été le plus ostensiblement repris et radicalisé par Heidegger » [*Ibidem,* p. 57].

[8] *THI*, p. 221.

[9] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE,* p. 71-72 [50].

[10] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 78.

fameuse différence ontologique. »[11] Dans un article consacré à Husserl et à la phénoménologie, cette remarque au sujet de Heidegger : « Son enseignement et ses œuvres donnent la meilleure preuve de la fécondité de la méthode phénoménologique. »[12] Ou dans ses entretiens avec Philippe Nemo en 1981 : « J'ai découvert en effet *Sein und Zeit* […]. J'ai eu très tôt pour ce livre une grande admiration. C'est un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie – je le dis après plusieurs années de réflexion. Un des plus beaux parmi quatre ou cinq autres… »[13] Et lorsqu'on s'enquiert des motivations qui étaient les siennes dans son travail sur la théorie de l'intuition chez Husserl, une fois encore s'impose la figure de Heidegger, puisqu'il présente son travail comme cherchant à montrer que ce dernier accomplit la voie ouverte par Husserl et que la théorie de l'intuition husserlienne a préparé *Sein und Zeit*[14].

Pourtant, comme le mentionne Alain David, qui suivit bon nombre de ses séminaires, « c'est bien davantage sur Husserl qu'il a écrit ou fait cours (presque chaque année) que sur Heidegger »[15]. Alors comment comprendre cet apparent paradoxe ? Il convient, pour répondre à cette question, de prendre le temps de se représenter le cours des événements qui jalonnent ces années où émerge la pensée de Levinas.

D'après ses souvenirs sur son séjour de jeunesse auprès de Husserl[16] et son témoignage donné à François Poirié[17], Levinas commence à lire Husserl à la fin de sa licence en 1927, sous l'influence de Gabrielle Peiffer – avec qui il traduira quelques années plus tard les *Méditations cartésiennes* – puis par la fréquentation de ce professeur excentrique de la Faculté de théologie

---

[11] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 79-80.

[12] LEVINAS, E., « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », dans *IH*, p. 104.

[13] *ÉI*, p. 27.

[14] On consultera à ce propos l'introduction de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, en particulier *THI*, p. 14-15.

[15] DAVID, A., « Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté », p. 111. Jacques Colette formule une remarque similaire dans une lettre adressée le 9 juillet 2003 à Smadar Bustan, puisqu'un court extrait confie que « les Séminaires de cette époque […] ne visaient qu'à expliquer les textes de Husserl ». [BUSTAN, S., « Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique », p. 43.] Enfin, dans la postface qu'il propose à *Dieu, la mort, le temps*, Jacques Rolland remarque le statut particulier de Husserl avec qui, contrairement aux autres penseurs qui ont marqué sa pensée, Levinas aura éprouvé « le besoin d'entrer dans un débat explicite ou dans un dialogue réel » [ROLLAND, J., « De l'autre homme », *Postface à DMT*, p. 265].

[16] LEVINAS, E., « Séjour de jeunesse auprès de Husserl. 1928-1929 », dans *PT*. Cet article est d'abord paru en allemand en 1988, avant que Levinas ne le traduise pour *Le Nouveau Commerce*, cahier 75 (automne/hiver 1989). Comme le titre l'atteste, l'intention de cet article n'est plus de discuter de la phénoménologie husserlienne. Son contenu relève en effet du récit autobiographique.

[17] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*. L'entretien proprement dit date de 1986 et l'ouvrage a été publiée une première fois en 1987 à La Manufacture.

protestante de Strasbourg qu'est Jean Hering. C'est d'ailleurs ce dernier qui l'enverra en 1928 à Fribourg où, « en vue d'une thèse que je devais soutenir à Strasbourg sur la *théorie de l'intention dans la phénoménologie de Husserl* », écrit Levinas, « j'allais puiser à la source »[18].

Levinas se rend ainsi à Fribourg durant un premier semestre de mars à juillet 1928, puis un second semestre d'octobre 1928 à février 1929. Or, d'une certaine façon, rien ne se passe comme prévu. Le maître « limite le nombre de ses cours hebdomadaires »[19] pour se consacrer à ses méditations cartésiennes – les Conférences qu'il allait tenir en février 1929 à la Sorbonne. À ce propos, il faut ici souligner l'importance pour Husserl de ce travail dans l'ensemble de son œuvre. En atteste cette lettre adressée à son disciple Ingarden en avril 1929, soit à peine deux mois après les conférences proprement dites :

> je décidai de faire un travail complet, et je donnai une description de la structure complète de la théorie transcendantale de l'expérience de l'étranger, etc. Ainsi, c'est devenu maintenant un développement complet, celui de nouvelles "Méditations cartésiennes" (c'est le titre actuel). […] Je tiens cela pour mon écrit principal.

Et sur le même ton, un an plus tard, alors qu'il est décidé à en refaire le développement en allemand en vue d'une nouvelle édition :

> Ce sera le maître-ouvrage de ma vie, un abrégé de la philosophie que j'ai élaborée, un ouvrage fondamental pour la méthode et la problématique philosophique. Au moins *pour moi* une conclusion et l'ultime clarté à laquelle je puis parvenir, après quoi je pourrai mourir en paix[20].

On comprend mieux alors ces « impressions » probablement pas « aussi vraies que sincères »[21] que Levinas a conservées de ces voyages. S'agissant de Husserl, « il y avait dans son enseignement oral […] comme quelque chose d'achevé »[22], et « pour la méthodologie des horizons ouverts, il n'y avait plus de surprise » mais « des confirmations de ce qui avait été suggéré et pressenti à un certain moment »[23]. Même auprès de « ses étudiants d'élite – déjà ses collaborateurs, sinon ses assistants : Heinrich Rodolph et Eugen Fink […] – j'ai l'impression, confie-t-il, que, dans la discussion qui se soulève autour des formules de la phénoménologie des

---

[18] LEVINAS, E., « Séjour de jeunesse auprès de Husserl. 1928-1929 », dans *PT*, p. 3.

[19] LEVINAS, E., « Séjour de jeunesse auprès de Husserl. 1928-1929 », dans *PT*, p. 4.

[20] HUSSERL, E., *Breifwechsel*, t. 3, Kluwer, 1994, pp. 241-283. Cité et traduit par LAVIGNE, J.-F. (éd.), *Les* méditations cartésiennes *de Husserl*, pp. 13-14. Voir aussi DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, p. 9.

[21] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 79.

[22] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 79.

[23] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 79.

Ideen, s'entend un bruit ou une tonalité venant d'ailleurs. Il y a déjà l'autorité d'Heidegger en l'air ! »[24].

On ne s'en étonnera pas. À la fin de l'année 1928, la chaire de Husserl a passé à Heidegger, « son disciple le plus original, et dont le nom est maintenant la gloire de l'Allemagne »[25], écrit Levinas en 1931. Et quand on connaît le succès qui fut le sien auprès du monde entier[26], il n'est pas compliqué d'imaginer comment Levinas – subjugué par le prolongement qu'opère Heidegger de la phénoménologie husserlienne – poursuit sa thèse sur *la théorie de l'intuition* en y injectant autant de Heidegger que possible.

Partant de ce constat et contre la chronologie des publications de Levinas, nous faisons l'hypothèse qu'une généalogie du concept de « présence » chez Levinas doit commencer par examiner la façon dont il saisit ce concept dans la pensée de Heidegger, pour n'aborder *le rapport entre intuition et présence* dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* que dans un second temps. Ce faisant, nous estimons en même temps prendre le plus au sérieux cette remarque de Levinas à l'entame de sa thèse :

> Conformément à notre but, nous ne craindrons pas de tenir compte aussi de problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur, et, en particulier, M. Martin Heidegger, dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre. En accentuant certaines apories, en soulevant certains problèmes, en précisant certaines vues et en s'opposant à d'autres, la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl. L'influence d'une pensée sur des disciples de valeur permet, semble-t-il, d'en faire une mise au point plus exacte que ne le permettrait sans doute l'étude laborieuse d'un consciencieux commentateur[27].

1.2. Qualifier la présence : Heidegger et l'existence

La pensée de Heidegger sur la question du rapport entre *être* et *présence* est d'une complexité dont le présent travail ne pourra faire écho que sommairement. Il y s'agit

---

[24] LEVINAS, E., « Séjour de jeunesse auprès de Husserl. 1928-1929 », dans *PT*, p. 4.

[25] LEVINAS, E., « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », dans *IH*, p. 105.

[26] Levinas rapporte, toujours avec le même enthousiasme : « Au séminaire, où seuls les privilégiés étaient admis, toutes les nations ont été représentées, par des professeurs des facultés, pour la plupart : les États-Unis et l'Argentine, le Japon et l'Angleterre, la Hongrie et l'Espagne, l'Italie et la Russie, même l'Australie. En regardant cette brillante assemblée, j'ai compris cet étudiant allemand que j'avais rencontré dans le rapide Berlin-Bâle, lorsque je me rendais à Fribourg. Interrogé sur son lieu de destination, il me répondit sans sourciller : "Je vais chez le plus grand philosophe du monde." » [« Fribourg, Husserl et la phénoménologie », dans *IH,* p. 105-106.]

[27] *THI*, p. 14-15.

modestement d'indiquer comment c'est autour de cette question de la présence que la pensée de Heidegger structure le rapport de Levinas à la phénoménologie – présence où il verra la force foncière et presque aussitôt la difficulté la plus viscérale de cette nouvelle méthode, de « ces nouvelles possibilités de penser »[28].

Puisqu'il s'agit pour nous de chercher en premier lieu comment les enseignements de Heidegger ont marqué la lecture levinassienne de l'œuvre d'Edmond Husserl – et ce déjà dans le cadre de sa thèse sur la théorie de l'intuition, publiée en 1930 –, l'article de 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie »[29], apparaît d'emblée comme la référence principale. C'est en effet le premier travail, du moins publié, que Levinas consacre à la pensée de Heidegger. Toutefois, nous montrerons dans la foulée comment l'enthousiasme suscité par la découverte de Heidegger aura rapidement cédé le pas à « un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie »[30] – besoin dont *De l'évasion*[31] sera la manifestation la plus nette. On découvre alors une continuité fondamentale entre cet article sur Heidegger, les réflexions sur les pensées allemande et française, puis sur l'hitlérisme et enfin sur le besoin d'une rupture. Ce parcours allant de 1932 à 1936 peut encore être enrichi de cette recension de 1935 sur *La présence totale* de Louis Lavelle[32], qui met particulièrement en lumière la trajectoire que prend la pensée de Levinas et explicite sous un nouvel angle son conditionnement autour du problème de la présence. Les lectures qui suivront ne chercheront donc pas tant à présenter fidèlement la pensée de Heidegger qu'à laisser percevoir la façon dont Levinas l'a lue. Il en va donc d'un rapport en un sens infidèle à Heidegger, par fidélité à Levinas.

---

[28] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 76.

[29] D'abord publié dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 113, n° 5-6, mai-juin 1932, pp. 395-431 ; puis repris en forme modifiée et abrégée dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* : LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 77-109 [53-76]. C'est à cette édition que nous nous référons, sauf mention contraire.

[30] *EDE*, p. 18 [p. 19 de l'introduction de l'édition de 1947.]

[31] LEVINAS, E., *De l'évasion*, Paris, *Le livre de poche* (coll. « biblio essais »), 2011. Notons que ce texte paru dans le tome V (1935-1936) des *Recherches philosophiques*, ici généreusement complété d'un commentaire de Jacques Rolland, est habituellement considéré comme la première parution originale de Levinas. (Cf. notamment GREISCH, J., « Levinas Emmanuel (1905-1995) », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté en janvier 2020.). Cette considération, si elle nous paraît discutable, n'est toutefois pas sans confirmer l'importance que revêt la problématique de la présence dans le rapport de Levinas à la phénoménologie – sinon à l'existence même.

[32] LEVINAS, E., « Recension de *La présence totale* de Louis Lavelle », p. 392-395.

1.2.1. L'ontologie de l'existence

Les premières lignes de « Martin Heidegger et l'ontologie » suffisent déjà à rendre compte de l'écart fondamental que Levinas décèle entre les pensées de Heidegger et de Husserl :

> La notion de sujet, – l'opposition du sujet à l'objet et son rapport avec lui, la spécificité de ce rapport, irréductible aux relations comme ressemblance, égalité, action, passion, causalité – caractérise la philosophie moderne. Pensant jusqu'au bout la notion du sujet, la philosophie transcendantale, à travers ses variations, affirme que la condition de l'être n'est pas un être à son tour[33].

Cette philosophie pose en prémisse de ses conceptions la séparation entre le sujet d'une part et ce qui est d'autre part. Demeure pourtant une difficulté : le fait que *le rapport* du sujet à l'objet s'accomplisse « dans l'actualité du *cogito* et, par là, s'insère dans la trame du temps »[34], continue à participer de l'*être*. Or il revient à l'idéalisme, poursuit Levinas, d'avoir « cherché à épurer le sujet de cette dernière contamination par le temps, de ce dernier mélange d'être au sein de l'évènement appelé à fonder l'être »[35]. S'accomplirait ainsi dans l'idéalisme une pensée du sujet *hors de l'être* : « Le sujet n'est pas distingué de la chose par telle ou telle autre propriété […]. La différence concerne l'*existence*, la manière même d'*être là* […]. Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être. Et c'est pour cela qu'*il ne peut pas y avoir d'ontologie du sujet idéaliste*. »[36] Cette différence qui concerne la manière d'être, l'existence du sujet ou de la chose, gagne à se dire en termes de présence : si l'on peut dire d'une chose qu'elle est présente, la présence en revanche n'est pas le mode d'être de la subjectivité, précisément parce qu'elle est cela même que porte le sujet idéaliste : être, c'est *être présent* au *cogito*.

À l'opposé de cette voie, Levinas identifie le projet philosophique de Heidegger comme la tentative de mettre fin à l'*idéalisation* du sujet, d'où cette recherche conjointe du « fondement *ontologique* de la vérité et de la subjectivité »[37] que réalise *Être et temps*. Comme le note si parfaitement Françoise Dastur,

> cela a pour conséquence la modification de la notion même d'être, qui ne renvoie plus alors au seul rapport d'attribution de son rôle de copule, mais à la structure transitive qu'il acquiert par analogie avec celle de la pensée, *l'acte d'exister se concevant désormais comme une intention*[38].

---

[33] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 77 [53].

[34] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 77 [53].

[35] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 77 [53].

[36] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 78 [53]

[37] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 80 [55].

[38] DASTUR, F., « Réception et non réception de Heidegger en France », p. 43. (Nous soulignons.)

C'est en ce sens que, tout en proposant une philosophie de la subjectivité, on peut soutenir que ce qui commande sa pensée et en infléchit la courbe, c'est en premier lieu le redéploiement de cette question trop fondamentale pour ne pas être tombée en désuétude : « qu'est-ce qu'être ? »[39] – question à laquelle seul l'*acte d'exister en tant qu'intention* peut répondre – dès lors que la pensée, encore dans la perspective husserlienne, est dirigée vers l'étant. C'est en ce sens que l'histoire de la philosophie, sous l'apanage de la pensée, ne pouvait faire autrement que de progressivement s'attacher aux attributs de ce qui est, traçant son itinéraire, à revers du fondement ontologique qu'elle recherchait, parmi les essences et délaissant ainsi l'être lui-même : « en déterminant les attributs de l'étant on dit *ce* qu'il est, on aboutit à son *essence* »[40]. La métaphysique s'efforçait alors de définir les attributs d'un Dieu transcendant ou de tout autre nature susceptible de rendre compte du réel, au point de confondre ce que Kant nous a depuis lors appris à distinguer : que l'existence ne peut être un attribut ou, en d'autres termes, qu'il n'y a pas d'essence qui puisse fonder l'existence. Aussi, tout retour à la question de ce qu'est *être* devra commencer par distinguer entre une pensée de ce qui est et le fait qu'il y a de l'être, devra donc différencier

> ce qui est "*l'étant*" (*das Seiende*) et "*l'être de l'étant*"(*das Sein des Seienden*). Ce qui est, l'étant – recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L'être de l'étant – c'est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes *sont*. Il ne s'identifie avec aucun de ces étants, ni même avec l'idée de l'étant en général[41].

La pensée idéaliste, qui ne distingue pas l'être de ce qui est présent, repose donc effectivement sur un partage entre la subjectivité et l'« étant », partage qui produit ce que Merleau-Ponty qualifie avec justesse d'« ontologie de l'En soi »[42] ou d'« ontologie naïve » comme « sublimation de l'Étant »[43]. Selon Heidegger, c'est encore à cette *ontologie de l'en soi* qu'appartiendrait en un certain sens la phénoménologie de Husserl, qui « par cette saisie pour la première fois radicale du concept d'intuition […] a pensé jusqu'à sa fin la grande tradition de la philosophie occidentale »[44]. Et si Heidegger est presque adulé par le jeune Levinas, c'est pour avoir trouvé dans la méthode phénoménologique un point de départ absolument neuf, renouant

---

[39] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 81 [55].

[40] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 82 [56].

[41] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 81 [56].

[42] MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, p. 275.

[43] MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, p. 238.

[44] HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, 1976, p. 114 – cité et traduit par BRISART, R., « Présence et Être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger », p. 46.

avec les origines les plus anciennes de la philosophie – proposant « un nouvel aboutissement de la pensée grecque, laquelle n'apparaissait pas uniquement comme aube de la science moderne mais comme l'éveil de la question de l'être […]. Une passion de l'origine du sens dans une direction différente de l'orientation cartésienne et kantienne »[45].

Une des marques fondamentales de la différence ontologique est son impact décisif sur le sens même de la *présence,* qui, sous ce nouveau schème – nous y reviendrons – noue être et étant, ou pour utiliser un terme heideggerien, fait le « pli » de l'être de l'étant. « Nous devons d'abord avoir considéré ce *qu'Être* veut dire : présence du présent : pli. »[46] Or, si Levinas n'insiste pas sur cette question, ce pli de l'être est précisément ce qui éconduit la recherche métaphysique : il est de l'être même de se replier derrière l'étant. C'est dire que l'histoire de la métaphysique, par son oubli de l'être, ne fait que le suivre et, en ce sens, lui reste fidèle. Cet « oubli » de l'être n'est pas une distraction de la pensée – mais appartient encore à l'être. Il est de l'être de se retirer, d'être voilé par cela même qui est : « l'être, dans ce qui le différencie de l'étant, n'est rien d'autre que cette dimension de retrait, cette dimension insondable à laquelle puise la présence des étants en sa profusion »[47]. L'oubli de la recherche métaphysique n'est autre que l'indice de ce pli de la présence qui se retire derrière l'étant présent. En ce sens, il n'y a, dans l'interdit kantien de ce qu'on peut nommer une métaphysique de l'existence, rien d'autre que la meilleure indication à la fois de la différence entre l'être et l'étant et de ce retrait de l'être derrière ce qui est.

La discussion que Heidegger engage avec Kant en 1929 dans *Kant et le problème de la métaphysique* est sur ce point essentielle[48] et Levinas a raison d'indiquer que « le néo-kantisme […] est le mouvement auquel Heidegger s'oppose avec le plus de violence »[49]. Mais cette opposition va plus loin. C'est toute forme d'idéalisme ou de théorie de la connaissance prétendument dégagée de la subjectivité que Heidegger remet en cause. « C'est en

---

[45] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, p. 83.

[46] HEIDEGGER, M., *Vortrüge und Aufsütze*, S. 42, 45 et 48. Cité par MARION, J.-L., « Du pareil au même. Ou : comment Heidegger permet de refaire de l'"histoire de la philosophie" », dans HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, p. 188.

[47] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 12.

[48] Précisons que l'article de Levinas dans sa version originale fait référence à plusieurs endroits à cette publication de Heidegger, ainsi qu'à celle plus récente : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1929). Ces références données en début d'article ont disparu de la parution chez Vrin de 1949.

[49] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, p. 396.

"surinterprétant" la *Critique de la raison pure* de manière à renverser depuis l'intérieur l'idéalisme kantien que Heidegger va renverser l'idéalisme de la phénoménologie husserlienne. »[50] C'est en effet sous l'angle de l'objet transcendantal considéré comme un néant sur fond duquel toute perception d'objets repose que Heidegger propose une nouvelle phénoménologie[51].

Avant de développer le mode existentiel de cette ouverture au néant, il faut donc insister sur le fait que Heidegger récuse, bien avant ce travail sur Kant, l'impossibilité d'une détermination de la signification de l'être. D'abord parce que le problème philosophique commun de la différence entre essence et existence fait « état de l'irréductibilité de l'être à un attribut de l'étant »[52] ; puis surtout parce que notre incapacité à définir l'être, à l'appréhender « per genus et differentiam specificam » ou à en constituer une science qui ne soit pas déjà celle des essences, n'est que la manifestation *négative* du caractère général de l'être. Autrement dit, que l'être en sa verbalité soit trop général que pour être appréhendé comme un objet ne signifie pas qu'« être » soit quelque chose d'absolument occulte et dénué de sens, au contraire. Si Heidegger a pu, très tôt, trouver dans la pensée présocratique une authentique pensée de l'être, c'est que celle-ci a justement éprouvé la *plénitude* de l'être, comme une omniprésence – « la merveille des merveilles : *que* l'étant *est* »[53]. *Positivement*, cette généralité est la meilleure preuve « que nous en comprenons la signification à chaque moment »[54]. Si l'être en sa verbalité est trop général pour être pris comme le genre spécifique d'une science, c'est qu'il est ce « lieu commun » toujours déjà entendu d'où toute étude, toute discussion, tout travail puise sa possibilité. Ce qui signifie derechef qu'une attention portée à cette entente spontanée – et de ce fait étrangement invisible – doit pouvoir *a minima* expliciter les traits saillants de cette compréhension de l'être, sinon porter une nouvelle ontologie. Partant de cette spécificité, plutôt que de viser l'être en son sens générique, dans une tentative de l'arracher à toutes les déterminations qui en dissimuleraient les contours, cette nouvelle ontologie portera sur *l'être humain*, en tant que « la compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine »[55].

---

[50] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 22-23.

[51] Cf. notamment BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence,* p. 25-26.

[52] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 82 [56].

[53] HEIDEGGER, M., *Postface de « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*, cité dans HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, p. 224.

[54] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 82-83 [57].

[55] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 83 [57].

Qu'est-ce qui autorise Heidegger à lier comme il le fait l'existence de l'homme à la compréhension de ce qu'est *être* dans sa dimension verbale ? En quoi exister, pour l'homme, est-il un acte de compréhension ? Qu'est-ce qui, dans son existence, le met aux prises avec cet objet transcendantal particulier qu'est l'horizon du néant ? La réponse à ces questions repose sur ce trait foncier de l'être humain qui conditionne son existence, trait que déploie la seconde section d'*Être et temps* : « l'essence du *Dasein* comme constituant la liberté propre à un être marquée par une finitude radicale »[56]. C'est dire ici que deux épreuves fondamentales conditionnent l'existence du *Dasein*. D'une part, celle d'être jeté dans le monde : son propre commencement lui échappe toujours, il est d'abord livré au passé. C'est ce que Heidegger nomme *Geworfenheit*, que Levinas traduit par *déréliction*. D'autre part, celle d'être d'emblée ouvert, dans l'angoisse, à la mort et d'anticiper sous cette forme la possibilité du néant. Ainsi, « il se délivre son existence comme se tenant toujours dans l'entre-deux, entre l'abîme qu'ouvre cette rupture qu'est la naissance, et le néant de la mort »[57]. C'est à partir de cette tension existentielle propre au *Dasein* que

> sa transcendance vers le monde se trouvera fondée. Et ainsi la finitude de l'existence humaine rendra compte de la notion de sujet telle que nous l'avons depuis Descartes. […] C'est parce qu'il y a une *existence* finie – le *Dasein* – que la *conscience* elle-même se trouvera possible[58].

Le phénomène devient alors le trait caractéristique d'une existence ouverte au monde depuis sa finitude.

Ce serait par contre un contre-sens d'en conclure que l'être est l'inaccessible à jamais enfui sous les phénomènes. Précisément, la finitude de l'homme est la clef qui ouvre à une entente de l'être. L'être humain, parce qu'il est fondamentalement *ouvert* à la mort comme étant la « possibilité de l'impossibilité »[59] – parce qu'il est travaillé par cette possibilité transcendantale – est *au monde* dans une temporalité ek-statique – *être-pour-la-mort*. De sorte que c'est bien parce que la mort guette son existence que son existence est *transitive*.

> En tant que *Sein-zum-Tode*, il se tient donc toujours *a priori* ouvert, dans l'angoisse, au néant qui fonde et borde son existence, laquelle apparaît ainsi comme « transie » par une « précarité constante » [HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*][60].

---

[56] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 23-24.

[57] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 24.

[58] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 89 [61].

[59] *TA*, p. 92.

[60] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 24.

Vis-à-vis de cette possibilité qui traverse son existence, le *Dasein*, dans son activité même d'exister, « va pouvoir alors dévoiler, dans la perception, l'étant déjà là dans son ensemble *comme tel* et comme ce au sein de quoi il est jeté »[61]. On comprend alors comment la finitude du *Dasein* est la condition du *phénomène*. Face à la finitude d'une existence jetée dans le monde, « le phénomène […] apparaît, en sa profusion, comme se déployant "sans fond", comme pure venue en présence, épuisant son sens à "être" »[62]. Il faut néanmoins reconnaître à cette profusion gratuite une tonalité tout autre que celle d'un heureux avènement du monde. Cette gratuité de l'être, c'est dans l'angoisse de son être pour la mort que le *Dasein* la comprend. « L'angoisse est une manière d'être où la non-importance, l'insignifiance, le néant de tous les objets intramondains devient accessible au *Dasein*. »[63] Elle fait accéder à l'être par-delà les étants avec lesquels nous sommes ordinairement aux prises.

L'élément suivant est déterminant – et, comme nous le montrerons ultérieurement, c'est l'une des raisons de la future cassure entre la pensée de Heidegger et celle de Levinas : la possibilité de la mort à partir de laquelle se temporalise l'existence du *Dasein* est en même temps une ouverture aux possibles. La liberté du *Dasein* est celle d'une existence qui mesure ses possibilités à l'horizon de sa finitude. Réciproquement, il ne peut y avoir de liberté que finie, puisque c'est la possibilité de l'impossibilité qui ouvre les possibles de la liberté du *Dasein*. D'où le fait du *souci* : c'est parce que sa liberté et les possibilités auxquelles son existence est ouverte se fondent dans sa finitude que l'existence du *Dasein* ne peut être authentiquement que soucieuse d'elle-même. Le souci est cette manière d'exister où l'être humain ne se disperse plus parmi les choses du monde, mais où il est ramené à sa propre existence, « à la possibilité de son existence, à son effectivité pure et simple »[64]. Que cette ouverture originaire s'estompe dans notre quotidien derrière le tissu que composent les objets et nos fonctions les plus diverses ne retire rien au fait que « le souci angoissé doit fournir la condition ontologique de l'unité de la structure du *Dasein* »[65]. C'est à partir de cette unité que le *Dasein* se trouve jeté dans cet « entre-deux » de la liberté et de sa finitude :

---

[61] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 25.

[62] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 28.

[63] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 106 [73].

[64] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 106 [74].

[65] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 107 [74].

> Le souci comprend sa possibilité en tant que possibilité où l'on est *d'ores et déjà* jeté. Le *projet-esquisse* et la *déréliction – l'être-au-delà-de-soi* et *l'être d'ores et déjà dans* sont concrètement réunis dans le souci compris par l'angoisse[66].

Le souci unit donc les deux dimensions de l'existence. Cette unité, c'est celle d'une existence qui se comprend à partir des possibilités dans lesquelles elle se trouve jetée. Ce sont ces possibilités qui conditionnent tous nos rapports au monde – et c'est en ce sens que l'existence authentique est en soi *compréhension*.

> Il [le souci] comprend sa possibilité fondamentale d'être dans le monde. En esquissant cette possibilité, il est au-delà-de-soi. Non pas en rapport avec les objets, mais avec sa propre possibilité d'exister. Le rapport avec l'objet extérieur […] se trouve lui-même possible grâce à l'anticipation du souci qui est en vue de soi[67].

La compréhension dont il est ici question est dès lors tout autre chose qu'une

> faculté cognitive qui s'ajouterait à l'existence pour lui permettre de prendre connaissance de ses possibilités. […] Ce qui était prise de conscience devient prise tout court et, par là, l'événement de l'existence même[68].

Comprendre, pour le *Dasein*, c'est exister au rythme des possibilités qui sont les siennes et qui dévoilent à chaque fois ce qui demeure en retrait de l'*étant*, la présence même à laquelle chaque moment de son existence appartient nécessairement. Au soubassement des étants dont peut se saisir la conscience pour en proposer des théories *se trouve d'abord le fait de la présence*, présence dans laquelle notre existence est d'emblée engagée et qu'on ne peut comprendre que sur ce plan existentiel – en tant que « la base de l'existence ne peut […] être qu'un pouvoir de saisir ou de manquer ses propres possibilités »[69]. En ce sens, le souci de soi, « cette attitude initiale prise à l'égard de sa propre existence – attitude qui n'a rien d'une contemplation dégagée, mais qui est l'événement essentiel de l'existence humaine – »[70], est ce que l'on pourrait nommer le "moteur" de la compréhension de l'être. Ce que réfute donc la philosophie du *Dasein*, c'est l'idéalisme en tant que c'est un leurre que d'imaginer une conscience pure, détachée du tissu de l'existence, tissu dont les mailles se nouent au rythme de notre existence. Au contraire, c'est à l'existence qu'appartient la « phénoménalité » : c'est elle qui lie irrémédiablement l'être humain au monde des étants. Il faut cette expérience de la finitude – comme *être-jeté*, mais aussi comme *être-pour-la-mort* – pour faire encontre avec le monde, en même temps que c'est par ce monde dans lequel toute existence est d'emblée inscrite que la finitude s'expérimente. Sous cet

---

[66] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 107 [75].

[67] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 107 [74].

[68] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 97-98 [67].

[69] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 96 [66].

[70] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 96 [66-67].

angle d'une *phénoménologie de l'existence*, c'est donc *de facto* dans le souci de soi – et toutes les formes affectives que peut prendre cette destinée dans laquelle, comme *êtres humains*, nous sommes d'emblée jetés – que s'érige une compréhension de l'être, une ontologie ; non plus sur les modes de la conscience et de l'examen contemplatif, mais sur ceux de « la bonne ou la mauvaise humeur, la joie, l'ennui, la peur, etc. Pour Heidegger, ces dispositions ne sont pas des états, mais des *modes de se comprendre* c'est-à-dire, puisque cela ne fait qu'un, *d'être ici bas* »[71]. Parce que notre existence nous précède et que ce passé s'ouvre à un destin dans l'angoisse de la mort, il ne peut y avoir d'existence qui ne soit pas marquée d'une épaisseur affective. « L'affectivité n'est possible que là où l'existence est livrée à son propre destin. »[72] Or c'est là, dans cette épaisseur de l'existence, qu'une saisie de l'être ou que la compréhension ontologique *se fait*, précisément parce que la structure sur laquelle repose cette existence affective "connaît" par l'angoisse la possibilité du néant – et *a contrario* la merveille des merveilles qu'est l'être.

L'angoisse, qui saisit l'être en sa plénitude en même temps que le néant, n'est qu'un moment possible de la trame affective de l'existence du *Dasein* ; et l'être demeure habituellement en retrait des objets parmi lesquels notre existence s'affaire naturellement. Ces activités sont néanmoins conduites par le souci de soi induit par notre finitude. Ce souci confère ainsi au monde une teneur spécifique. Comme nous existons *en vue de notre existence*, les objets qui font le monde sont pris dans une structure d'asservissement à notre existence. « L'en-vue-de-soi » conditionne jusqu'à notre rapport au monde – monde qui se déploie alors comme un ensemble d'outils et dont l'unité tient aux renvois conditionnels de leurs utilisations. La phénoménologie existentielle, contre toute forme d'idéalisme, invite donc à penser la compréhension comme *prise et maniement* de ce qui est. C'est dans ces derniers gestes que la dynamique de l'être s'éveille. En effet, le souci de soi n'est pas un état mais « le dynamisme même de cette existence »[73] :

> « Être-dans-le-monde » est un mode d'existence dynamique. Dynamique, dans un sens très précis. Il s'agit de la δύναμζ, de la possibilité. Non de la possibilité au sens logique et négatif […] mais de la possibilité concrète et positive, de celle qu'on exprime en disant qu'on *peut ceci ou cela*, qu'on a des possibilités envers lesquelles on est libre[74].

Or ces possibilités seraient nulles – elles ne lui préexistent pas même – si le monde où l'existence se déploie ne se prêtait pas à la prise et au maniement : « Le règne des ustensiles que

---

[71] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 99 [68].

[72] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 99 [68]

[73] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 98 [67].

[74] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 95 [66].

nous découvrons dans le monde, ces ustensiles utilisables et propres à quelques chose, ont trait à nos possibilités – saisies ou manquées – de les manier. »[75] L'ontologie prend alors un accent particulier, puisque suivant cette analytique de l'existence, « le monde n'est rien d'autre que cet "en vue de soi-même" où le *Dasein* est engagé dans son existence et par rapport auquel peut se faire la rencontre du maniable »[76]. Tenir comme le fait Heidegger qu'il n'y a pas de « conscience extérieure au destin et à l'histoire de l'homme concret »[77], c'est du même coup refuser l'existence d'un objet qui ne serait pas déjà pris dans la structure du souci de soi propre au *Dasein*. Le sens du monde appartient ainsi fondamentalement à l'existence du *Dasein* : « la révélation de l'être, c'est la condition humaine elle-même »[78].

Avant d'en venir au sens qu'une telle ontologie prête au monde, il importe de souligner – contre l'impression que pourrait laisser le caractère analytique de cette lecture – que la condition humaine, comme *Dasein*, n'est pas tantôt compréhension de l'être, tantôt oubli de l'être et soucieuse d'elle-même. L'angoisse qui fournit au *Dasein* le mode existentiel sous lequel la possibilité du néant révèle l'étant est comme la pierre d'achoppement de toute l'existence. Pour cette raison même, elle est de l'existence au même titre que la peur, la faim ou tout autre mode d'exister. Ce point du rapport de l'angoisse à l'étant est capital car c'est lui qui permet de penser jusqu'au bout une *existence intentionnelle* et le dépassement de l'espèce d'idéalisme qu'induisait encore le *sujet transcendantal* husserlien. Le texte de 1929 « Qu'est-ce que la métaphysique » apporte un complément précieux à *Être et Temps* pour comprendre la « nature » du néant auquel l'angoisse a affaire. Suivant les précisions de ce texte, « l'étant n'est […] pas anéanti par l'angoisse, pour ainsi laisser place au rien. […] Bien plutôt le rien se déclare-t-il en propre avec l'étant et tenant à lui, comme à ce qui dérive dans son ensemble »[79]. Mais ce que l'angoisse manifeste – parce qu'avec elle « l'étant dans son ensemble devient chancelant »[80], c'est « cet étant dans sa pleine étrangeté jusqu'alors cachée, comme l'absolument autre – vis-à-vis du rien. » Et Heidegger poursuit : « Dans la claire nuit du rien de l'angoisse, c'est là seulement que s'élève l'ouverture originelle de l'étant comme tel à savoir : qu'il est étant – et non pas rien »[81]. C'est donc la phénoménalité de l'étant – l'être – que l'angoisse dévoile. C'est dire que « sans

---

[75] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 95-96 [66].

[76] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 94 [65].

[77] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 98 [68].

[78] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 94 [66].

[79] HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique », dans HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, p. 52.

[80] HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique », dans HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, p. 52.

[81] HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique », dans HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, p. 52.

cette ouverture *a priori* de l'imagination au néant, c'est-à-dire à cette dimension abyssale sous-jacente à l'étant […], jamais l'étant n'aurait pu se montrer comme tel, comme phénomène »[82]. Le phénomène, à partir de cette existence d'elle-même intentionnelle, est *la présence* elle-même, le fait de la présence des étants. Et dans le vis-à-vis du néant, l'existence « a laissé faire encontre l'étant en totalité comme tel, c'est-à-dire comme ce règne *englobant* du monde phénoménal »[83].

L'éveil à l'être comme tel qu'Heidegger offre à penser se déploie derechef comme une totalité et la signification ontologique du monde lui appartient. En effet, tout objet, ce qui est, est maintenant doté d'une signification ontologique par contraste avec le *néant* et comme tel appartient au tout du monde. Or c'est à l'existence du *Dasein* qu'il revient de *faire sens*. L'ontologie ou la vérité de l'être sont l'œuvre de « l'existence effective se comprenant de par son effectivité »[84], « "l'être-dans-le-monde" présente la forme précise sous laquelle se réalise cette compréhension de l'être »[85]. Cette effectivité, c'est le souci-de-soi qui la conditionne et l'oriente. La totalité qui se fait jour dans l'expérience de l'angoisse se confirme alors par le mode d'existence des objets qui font le monde de l'être humain. L'*en-vue-de-soi* lie les objets les uns aux autres comme autant d'outils, dont la caractéristique fondamentale est le « renvoi » :

> *Un* outil, en tout rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement « quelque chose pour... ». Les diverses guises du « pour... » comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d'outils. Dans la structure du « pour... » est contenu un *renvoi* de quelque chose à quelque chose[86].

Ou, plus loin,

> L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose. *Avec* lui, il retourne *de* quelque chose. Le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la *tournure*. La tournure inclut ceci : laisser retourner de quelque chose avec quelque chose. Le rapport indiqué par cet « avec » et ce « de », voilà ce que le terme de renvoi est chargé d'indiquer. La tournure, tel est l'être de l'étant intramondain, l'être vers lequel il est à chaque fois déjà de prime abord libéré[87].

L'importance de cette structure n'a pas échappé à Levinas qui note d'une part au sujet de l'étant qu' « il appartient même à son mode d'être de céder le pas à la totalité de l'*œuvre* par rapport à

---

[82] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 29.

[83] BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, p. 31.

[84] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 109 [75].

[85] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 89 [61].

[86] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §15. L'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant, p. 73 [68].

[87] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §18. Tournure et significativité ; la mondanéité du monde, p. 85 [84].

laquelle il est »[88] et d'autre part que cette œuvre ne peut être autre que celle d'*exister*, que le *Dasein* : « C'est là une série des renvois qui ne peut s'achever que dans un "ce en vue de quoi" qui n'est plus en vue d'autre chose, mais en vue de soi-même. Nous reconnaissons dans cette structure le *Dasein* lui-même. »[89] En effet, le souci qui fait le dynamisme de l'existence est cet *en-vue-de-soi* qui prête au monde sa signification ; cette « totalité en est la condition ontologique »[90].

1.2.2. Vers un retour « en France »

Levinas est particulièrement sensible à l'originalité de la démarche heideggerienne, lui accordant – par la géniale différenciation ontologique entre *être* et *étant* – d'avoir su inverser le rapport du sujet à la connaissance. En effet, ce travail sur la notion même qu'est « être », commente Levinas, n'offre-t-il pas de mieux comprendre « le voisinage des caractères ontologiques de la subjectivité – chute, enchaînement, devenir – avec son aspect gnoséologique d'une immanence aspirant à se transcender ? […] La théorie de la connaissance ne s'absorbe-t-elle pas dans l'ontologie, la connaissance dans l'existence »[91] ? Ce qui est donc remarquable ici, c'est bien le déplacement total qui s'opère – par ce retour à la question même de l'être – de la conscience à l'existence. À partir de la finitude du *Dasein*, c'est toute la pensée de la subjectivité qui est réédifiée et, avec elle, celle du monde, puisque « la compréhension de l'être sous la forme de "il y va de l'existence" – apparaîtra à Heidegger au terme de ses analyses, comme la caractéristique fondamentale de la finitude du *Dasein*. C'est donc sur la finitude de l'existence du *Dasein* que sa transcendance vers le monde se trouvera fondée »[92]. *A contrario*, « l'analyse du Monde […] va […] permettre de rattacher la subjectivité à la finitude, la théorie de la connaissance à l'ontologie, la vérité à l'être »[93]. Ainsi Heidegger fonde-t-il la conscience – et par suite le phénomène – dans l'« existence finie » de cet existant particulier qu'est le *Dasein*. Il propose donc de substituer à l'intentionnalité de la conscience la finitude de l'existence, de sorte qu' « on ne dira plus seulement "nous sommes une pensée, mais une pensée finie" – la finitude contiendra le principe même de la subjectivité du sujet »[94]. C'est en ce sens que Levinas peut

---

[88] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 92 [63].

[89] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 93 [64].

[90] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 93 [64].

[91] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 80 [55].

[92] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 89 [61].

[93] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 89 [61].

[94] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 89 [61].

noter en conclusion de son article que « ces trois éléments : être-au-delà de soi – avoir d'ores et déjà été dans le monde – être auprès des choses [trouvent] leur unité [dans] celle du phénomène concret du souci révélé par l'angoisse »[95].

Ces déplacements, il ne peut s'agir ici d'en jauger ou résumer les effets. En revanche, ce que les travaux de Levinas, tout juste rédigés dans la foulée, donnent à apercevoir, c'est le « terrain philosophique » qu'ils drainent, le paysage vers lequel l'existence comme *Dasein* semble conduite. Par effet miroir, les mêmes travaux ont la particularité de faire ressortir ce que Levinas entend en un sens maintenir de Husserl par-delà les développements heideggeriens qui l'ont tant séduit. Ce « retour » à Husserl est connu, mais il a souvent été perçu comme étant plus tardif[96], sauf par Jacques Taminiaux, qui décèle dans la conférence de 1940 à la Sorbonne[97] une « première réplique à l'ontologie fondamentale »[98]. Il est vrai que par rapport à la présentation de 1932, la tonalité du texte de 1940 se fait plus dramatique. Les traits de la facticité heideggerienne – que Levinas, déjà précédemment, entendait de façon grave, comme l'atteste le choix de traduire "geworfenheit" par déréliction[99] – se sont assombris jusqu'à ce que perce dans sa conclusion cette remarque qui présage si bien la suite de son œuvre :

> En posant le problème de l'ontologie où à juste titre Heidegger voit l'essentiel de son œuvre il a subordonné la vérité ontique, celle qui se dirige sur l'autre, à la question ontologique qui se pose au sein du Même, de ce soi-même qui, par son existence a une relation avec l'être qui est son être. […] La philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être en renonçant à tout appui dans l'éternel. […] Par là, l'ontologie de Heidegger rend ses accents les plus tragiques et devient le témoignage d'une époque et d'un monde qu'il sera peut-être possible de dépasser demain[100].

Or il nous paraît que la tonalité de cette note, si elle résonne effectivement parfaitement avec les écrits postérieurs de Levinas, peut déjà être entendue dans les écrits antérieurs qui, peut-être davantage qu'il ne sera possible de le percevoir plus tard, révèlent l'attachement de Levinas au rationalisme, à cet esprit français – par rapport auquel Levinas a voulu nettement distinguer la

---

[95] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 108 [75].

[96] Jean Greisch oppose ainsi les premiers écrits de Levinas à ceux du « dernier Lévinas, portant l'empreinte d'un regret, d'une déception, voire d'une irritation croissante » [GREISCH, J., « Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité », dans *PT*, p. 187.].

[97] La conférence est reprise sous le titre « L'ontologie dans le temporel » dans *EDE*, p. 111-128 [77-89].

[98] TAMINIAUX, J., « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans CHALIER, C. et ABSENSOUR, M. (dir.), *Emmanuel Levinas,* p. 275-284.

[99] Sur ce choix de traduction, le lecteur consultera notamment le deuxième chapitre – « Difficile abandon » de l'ouvrage de CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, p. 47-84.

[100] LEVINAS, E., « L'ontologie dans le temporel », dans *EDE*, p. 128 [89].

philosophie heideggerienne, mais non celle de l'auteur des *Méditations cartésiennes*. En effet – et les paragraphes qui suivent étaieront cette thèse –, pour Levinas,

> l'engagement de l'homme dans l'existence ne lui retire pas sa liberté. Aussi totalement qu'il y soit « embarqué », il a la possibilité de garder ses distances en exerçant ce pouvoir de retrait que Husserl a pensé sous le nom de « réduction ». Bien qu'il ait fait siennes certaines des nouveautés heideggeriennes, Levinas est donc resté bien plus « husserlien » qu'on ne le pense »[101].

Le premier texte à considérer dans cette optique, texte que ne pouvait connaître Jacques Taminiaux en 1991[102], cherche précisément à distinguer entre les esprits allemand et français deux traditions philosophiques distinctes.

1.2.2.1. 1933 ou l'attachement à la rationalité

En juillet-août 1933, l'été qui suit le discours du rectorat de Martin Heidegger, Levinas rédige un petit essai sur ce qui distinguerait les cultures française et allemande. S'il semble impossible d'ignorer l'influence du discours de Heidegger sur le contenu de ce texte[103], celui-ci ne renie pas pour autant l'analyse philosophique proposée dans « Martin Heidegger et l'ontologie », mais il présente comme le versant opposé du terrain qui se découvre à partir de cette refonte de l'ontologie opérée par *Être et Temps* – et la pente y est d'autant plus vertigineuse que l'analytique existentiale de l'*être-là* est un sommet.

On ne dispose pas d'éléments probants qui permettraient d'avancer des raisons circonstancielles à cette publication. On peut cependant imaginer que le discours du rectorat de Martin Heidegger et le sentiment d'une nette différence entre les mentalités française et allemande ne sont pas étrangers à l'intention de cet essai de « souligner ce qui caractérise le plus nettement les cultures spirituelles française et allemande », afin de « présenter les idéaux individuels et collectifs, et de mieux en pénétrer le mystère intime »[104]. Par-delà ce projet de compréhension, nous voulons montrer que dans cette étude se fait jour, certes de façon encore ténue, une première distanciation critique par rapport à l'analytique existentiale – ou peut-être à l'inverse une première forme encore très peu définie de résurgence de cartésianisme. De fait,

---

[101] HANSEL, J., « Emmanuel Levinas, "la philosophie de l'hitlérisme" », p. 315.

[102] Ce texte, « la compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande », écrit en lituanien par Levinas en 1933 pour une revue aujourd'hui disparue, « Varias », ne fut retrouvé, fortuitement, parmi les périodiques de l'université de Vilnius, qu'en 1994. Il fut d'abord traduit en anglais en 1998 ;;;;;;;; la première traduction française, utilisée ici dans l'édition Rivages poche / Petite bibliothèque (2014), date, elle, de 2000.

[103] Le lecteur pourra consulter sur ce sujet, et plus généralement sur cette période de la pensée de Levinas la préface de Danielle Cohen-Levinas : COHEN-LEVINAS, D., « Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas », dans LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, p. 7-49.

[104] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 59.

alors que « la philosophie de Heidegger exerce […] une influence exceptionnelle sur les étudiants des universités allemandes »[105], « l'analyse conduite ici par le jeune philosophe est soumise à l'exigence de dépassement de l'existence phénoménale »[106]. Dire que l'enthousiasme de Levinas en 1932 a fait long feu relève presque de la litote. En 1932, il écrivait dans les premiers paragraphes de « Martin Heidegger et l'ontologie » : « Par hasard, la Gloire ne s'est pas trompée et, malgré toutes ses habitudes, n'était pas en retard »[107]. Inutile de dire que la formule fait partie des paragraphes dont l'édition de 1949 fut amputée, à l'instar d'autres commentaires tout aussi élogieux à l'adresse de Heidegger. Si on pourrait être tenté d'attribuer ce changement de regard aux années de captivité, il apparaît en réalité qu'il n'a pas fallu attendre le traumatisme existentiel de la guerre pour que Levinas s'inquiète philosophiquement de ce qu'une pensée adhérant à l'être signifie, et qu'il laisse déjà percevoir comme un continuum entre une telle adhérence – déployée pour elle-même dans « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » – et les résolutions politiques de l'Allemagne en ces années 1930[108].

Le texte commence donc par affirmer la place fondamentale qu'occupe la philosophie de Descartes dans ce qu'on va nommer, à l'instar du traducteur, la « spiritualité »[109] française. Aussi Descartes laisse-t-il sur la pensée française l'empreinte de « sa célèbre théorie de la distinction entre corps et esprit »[110], suivant laquelle toute communication entre ces deux substances se produit comme une « corruption de l'esprit par le corps »[111]. À l'instar de Descartes qui « crée

---

[105] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 75.

[106] COHEN-LEVINAS, D., « Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas », dans LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 10-11.

[107] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), p. 395.

[108] Il s'agit donc d'être attentif. Comme le souligne Joëlle Hansel, notamment au départ du texte que Levinas publie en 1988 dans *Le nouvel Observateur* (LEVINAS, E., « Comme un consentement à l'horrible », dans *Le Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1988, p. 48-49), « si l'on sait, parce qu'il l'a dit lui-même, que Levinas connaissait déjà le ralliement de Heidegger, rien ne permet d'affirmer qu'il ait été alors en possession des éléments qui auraient pu lui permettre d'établir plus que des similitudes entre les thèmes heideggeriens et les idéaux hitlériens […]. Il faut donc se garder de commettre les anachronismes qui grèvent si souvent les lectures rétrospectives ». [HANSEL, J., « Emmanuel Levinas, "la philosophie de l'hitlérisme" », p. 317.] C'est pourquoi le passage par ce texte de 1933 sur les spiritualités allemandes et françaises est important : parce qu'il permet de repérer la rupture et la continuité de la « philosophie de l'hitlérisme » avec la spiritualité allemande, spiritualité dans laquelle se fonde la philosophie existentielle.

[109] À propos de la pertinence du terme « spiritualité » pour traduire le terme lituanien de « dvasiskumas » employé par Levinas, le lecteur consultera COHEN-LEVINAS, D., « Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas », dans LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 15-17.

[110] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 60

[111] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 60.

ainsi la géométrie analytique par soupçon à l'égard de l'imagination, et même de la géométrie d'Euclide qui se sert de figures »[112], l'esprit français s'enracine dans une forme de méfiance à l'égard de tout ce qui ne relèverait pas strictement de la raison. Ce qui relève du corps, de la matière et des passions est étranger à la « vraie vie de l'esprit […]. L'esprit – et c'est là un trait caractéristique de la culture française jusqu'à présent –, c'est la pensée pure, au-delà de l'imagination, des sensations et des passions »[113], lorsque « l'individualité concrète »[114] disparaît derrière l'idéalité des théories.

Un visage en particulier domine cet héritage cartésien en France alors que Levinas écrit ces lignes, c'est celui de Léon Brunschvicg, au sujet duquel il confesse en 1949, quelques années après sa mort, une profonde admiration :

> On aimerait dire, à ceux qui n'auront pas connu Léon Brunschvicg, ce qu'il représentait d'humanité achevée ; à toute une jeunesse éprise – souvent glorieusement – d'action, dédaigneuse du connaître […], ce que comportait de cœur et d'attention à la vie *une Raison intégralement raison*[115].

Mais que faut-il entendre par cette raison intégralement raison ? De quoi est-elle épurée si elle reste néanmoins attentive à la vie, aux actions ? En réalité, il ne s'agit pas tant d'épurer l'esprit de ce qui ne relèverait pas de la rationalité que d'étendre la rationalité, non seulement à l'esprit, mais à l'ensemble du monde. « Le Français ne se contente pas d'identifier esprit et raison ; il croit aussi que le monde est essentiellement rationnel. »[116] Et Levinas de renchérir en opposant au matérialisme de Marx le matérialisme français du XVIIIe siècle, qui pose au moteur du changement non un contexte matériel mais « l'universalité de la raison qui fait que les mêmes vérités éternelles s'imposent à tous les hommes »[117]. Influencer revient alors à éclairer, et pour

---

[112] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 61.

[113] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 62.

[114] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 62.

[115] LEVINAS, E., « L'agenda de Léon Brunschvicg », dans *DL*, p. 69. (Souligné par nous.) Cet article a d'abord paru en février 1949 dans le second numéro de la revue « Évidences ». On prend plaisir à lire ces lignes où se dit d'un ton empreint de cette ironie héritée de Léon Brunschvicg ces « *manières* françaises ». Levinas rapporte par exemple un échange entre Gabriel Marcel et Léon Brunschvicg lors du Congrès Descartes de 1937 : « Au cours d'une séance, Gabriel Marcel attaque avec fougue ces penseurs "dépourvus de tout don de vie intérieure", aveugles pour Dieu, aveugles pour la mort. Alors Brunschvicg, toujours avec cet air de ne pas avoir l'air : "Je pense que la mort de Léon Brunschvicg préoccupe moins Léon Brunschvicg que la mort de Gabriel Marcel ne préoccupe Gabriel Marcel." Ni la tristesse du vieillissement, ni la pensée de la mort ne sont absentes de l'Agenda de Brunschvicg. Mais toute cette tristesse est tempérée par l'ironie, et *un sourire de sage lui défend les portes de la philosophie*. » [*DL*, p. 77. (Nous soulignons.)]

[116] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 64.

[117] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 66.

ceux qui reconnaissent que « c'est dans le raisonnement impersonnel et théorique que s'exprime la personne vraiment humaine »[118], il s'agira d'apprendre « à influer sur la raison humaine de façon à tendre tous vers le même but, et non plus à rechercher leurs intérêts propres ou à ne prêter attention qu'à leur situation personnelle »[119]. Il y a une pudeur, un anonymat inhérent à la spiritualité française. Même dans le réalisme romantique de Balzac, Stendhal ou Flaubert, ressort davantage la tentative « de mettre de l'ordre dans le chaos psychologique […], d'en comprendre l'origine et les mécanismes à partir d'un certain type de passion ou d'idée »[120]. Pour la spiritualité française, l'individu ne peut se retrancher dans son épaisseur subjective et se dédouaner d'un travail rationnel : au chaos de l'âme doit répondre une explication logique[121].

C'est le romantisme, bien plus que Kant ou l'École de Marbourg, qui fait la spécificité de la pensée allemande – mais un romantisme non-édulcoré, qui s'attache « au drame intérieur, cette agitation opiniâtre, aveugle à la raison »[122]. Et si Brunschvicg pouvait railler l'inquiétude existentielle de Marcel si petite eu égard à la grandeur des vérités universelles dont il était en quête, la spiritualité allemande du 20e siècle perçoit de son côté la séparation entre « le "corps" et l'"esprit" […] comme de simples abstractions »[123]. La raison, dans ses exercices abstraits, lui inspire dès lors plus de défiance qu'elle ne représente la liberté de l'âme conquise par-delà les circonstances de son existence. « Dissimuler derrière la lumière de la raison [les abîmes et les péchés de la vie] serait périlleux. »[124] Comment pourrait-il en être autrement dès lors que « c'est le domaine de la vie et tout ce qui l'exprime au plan psychologique qui constituent l'essence de l'esprit »[125] ? La pensée allemande se construit donc à partir de l'existence et particulièrement de la trame affective sur fond de laquelle elle se déploie : « Amour, haine, passions et déceptions s'unissent pour composer un ensemble dramatique. C'est ce drame qu'exprime l'esprit »[126]. La destinée humaine n'est plus tournée vers la connaissance rationnelle dégagée de tout subjectivisme. Elle est celle de l'homme en tant que « "je" concret, soucieux de son sort et

---

[118] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 63.

[119] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 65.

[120] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 69.

[121] Cf. LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 69.

[122] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p.69.

[123] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 68.

[124] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 70.

[125] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 68.

[126] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…*, p. 69.

inquiet de la mort »[127], si bien que la compréhension de « l'esprit de l'homme ne signifie pas en connaître l'âme à partir de la raison, mais plutôt vivre sans essayer d'échapper à la vie »[128].

Les phénoménologues allemands modernes, écrit Levinas avant de citer Husserl, Scheler et Heidegger, ont su penser « l'importance spirituelle des données élémentaires de la conscience »[129]. Pour la phénoménologie et sa théorie de l'intentionnalité, la façon dont la conscience se porte sur le monde ou la façon dont le monde se donne à la conscience sont structurellement imprégnées de l'épaisseur de l'existence. C'est d'ailleurs une évolution marquante entre la pensée de Husserl et celle de Heidegger, qui substitue à l'idée d'une conscience intentionnelle celle d'une existence. « Lorsque Heidegger parle de la réalité spirituelle, il n'utilise pas le mot "conscience", mais plutôt celui d'"existence" »[130], inscrivant résolument sa philosophie dans le sillage desdites « "philosophies de la vie" », telles que celles de « Nietzsche, Simmel, Dilthey, [ou] Scheler » ou de la psychanalyse freudienne[131]. Le déplacement de l'intentionnalité vers l'existence qu'opère Heidegger est donc particulièrement significatif : il souligne « les aspects concrets et dramatiques de l'esprit »[132] et tourne résolument le dos à toute forme d'idéalité. On comprend alors d'une part que Levinas ne perçoive pas la pensée de Husserl comme participant de ces « formes de l'idéal spirituel allemand »[133], trop orientée qu'elle est vers cet idéal d'une connaissance stable et régulatrice de l'esprit humain, et d'autre part qu'il fasse déjà preuve de cette clairvoyance quant aux accointances entre une philosophie résolument tournée vers l'existence et la défiance vis-à-vis de cette raison incapable d'entendre la misère ambiante dans l'Allemagne des années 1920-1930. Anticipant sur ses analyses de l'hitlérisme, Levinas écrit ainsi à la fin de son analyse de l'idéal spirituel allemand :

> 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 ». Les Allemands estiment que la souffrance est plus vraie que la raison […] et que la vérité ne consiste pas à observer impartialement les idées éternelles mais qu'elle est le terrible cri d'une existence qui lutte pour sa survie[134].

---

[127] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 68.

[128] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 70.

[129] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 71.

[130] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 73 *sv*.

[131] Cf. LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 74.

[132] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 75.

[133] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 74-75.

[134] LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité*…, p. 75.

Pour ce qui nous intéresse, ce dernier paragraphe est particulièrement évocateur de l'écart devenant quasi abyssal entre les pensées de Husserl et de Heidegger, dès lors que la philosophie du second est perçue par Levinas comme celle qui accomplit, après Nietzsche ou Scheler, le « drame » de la spiritualité allemande, commencé dans le romantisme. C'est Heidegger plus qu'aucun autre qui a su, grâce aux outils de la phénoménologie, penser jusqu'au bout *la vie de l'esprit* sous l'apanage de l'existence.

Or, comme le relève à juste titre Danielle Cohen-Levinas dans son introduction, le lecteur de ce bref article ne peut manquer d'y percevoir, déjà, « l'exigence de dépassement de l'existence phénoménale »[135]. Ce que celle-ci, plus qu'aucune autre pensée, a su le mieux relever de l'être et ainsi révéler dans l'être, c'est « la brutalité irrémissible de la suffisance d'être, dans l'inamovibilité de la présence […] »[136]. En d'autres mots, contre l'idéalisme transcendantal ou d'autres arrières-mondes, ce vers quoi la spiritualité allemande a cheminé n'est autre que l'originaire de la présence dans laquelle l'humain est d'emblée jeté.

1.2.2.2. 1934 ou la crainte d'une spiritualité du « corps »

L'article de Levinas sur la philosophie de l'hitlérisme[137] atteste encore la nature phénoménologique de l'existence, mais un pas supplémentaire et non des moindres est franchi. Comme nous le montrerons, l'« élémentaire radical » auquel l'hitlérisme accorde l'exclusive produit un bouleversement fondamental sur le plan de la culture occidentale. Le texte de 1934 montre ainsi que, quand la pensée devient l'apanage absolu de l'*existence,* cette dernière refoule au plan de chimère toute prétention de la pensée à un ordre qui l'excéderait, de sorte qu'une telle existence se condense, se restreint à ses aspects les plus élémentaires. Dès lors, une telle « philosophie » de l'existence verse irrémédiablement vers une forme de *totalitarisme*. Le totalitarisme hitlérien est, à ce titre, philosophique avant d'être politique. Autrement dit, les tonalités philosophiques qui se cachent derrière la « phraséologie misérable »[138] d'Hitler, portées sur le corps, conduisent d'elles-mêmes à un ordre totalitaire. En ce sens, ce que l'article de Levinas met en lumière, c'est que le totalitarisme politique du régime hitlérien procède d'abord d'un renversement philosophique où l'esprit occidental en quête d'idéal de liberté s'atrophie

---

[135] COHEN-LEVINAS, D., « Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas », dans LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…,* p. 11.

[136] COHEN-LEVINAS, D., « Vers une analytique de l'esprit chez Emmanuel Levinas », dans LEVINAS, E., *La compréhension de la spiritualité…,* p. 10.

[137] On sait qu'il regrettera cette terminologie associant Hitler à la philosophie.

[138] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 27.

dans le corps. Pour l'hitlérisme, il s'agit d'abord de faire pleinement droit à l'irrémédiable union de l'être humain à son corps, contre les siècles de pensées qui s'étaient efforcées, jusqu'à Husserl, de justifier la liberté spirituelle, sinon politique de l'homme.

La « philosophie » de l'hitlérisme que décrypte Levinas oblige à redessiner les contours de l'article de 1933 sur les spiritualités française et allemande. Si Levinas lit l'avènement de l'hitlérisme comme une prolongation politique de la spiritualité allemande, il prend soin de souligner – c'est là précisément tout l'intérêt de son article – la radicalité philosophique sur laquelle se fonde cette prolongation. Il y a en ce sens continuité et rupture. C'est la raison pour laquelle il ne faut plus simplement opposer à la philosophie de l'hitlérisme la spiritualité française. La rupture que produit l'hitlérisme l'oppose non plus à la seule spiritualité française, mais à ce qui forge l'esprit même de la civilisation occidentale : la liberté vis-à-vis du cours du monde. La façon dont Levinas pose cette liberté, avant d'en examiner quelques développements philosophiques marquants de l'histoire occidentale, mérite ici quelques mots.

Ce qui nous intéresse dans cette mobilisation de la liberté contre le *totalitarisme hitlérien*, ce n'est pas tant que Levinas puisse unir sous cet idéal les racines judéo-chrétiennes de l'Occident au marxisme du 19e siècle, en passant par le libéralisme, que la conceptualisation même qu'il propose de cette liberté. C'est là l'enjeu des premiers paragraphes, dans lesquels il n'est pas encore question d'une lecture historique de la notion. Le philosophe y avance une définition originale qui traversera toute son œuvre. En effet, déjà en 1934, la thématique de la liberté s'élabore d'abord autour de la question de la temporalité, puisque Levinas la fait coïncider avec la possibilité d'interrompre le cours de l'histoire. Il n'a donc pas fallu attendre la tragédie des années qui suivirent pour que, dans le chef de Levinas, l'histoire apparaisse comme l'irrémédiable fatalité d'un temps sur lequel le *Moi* n'a plus de prises, d'un jeu de forces anonymes qui mobilise les *individus* par-delà leur être.

> Le temps est surtout condition de l'irréparable. Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l'emprise de l'homme, mais pèse sur son destin. Derrière la mélancolie de l'éternel écoulement des choses, de l'illusoire présent d'Héraclite, il y a la tragédie de l'inamovibilité d'un passé ineffaçable qui condamne l'initiative à n'être qu'une continuation[139].

Le point est capital : la liberté est conditionnée à la réalité du présent. Ou, pour le dire autrement, le seul présent réel qui soit est celui où un *individu* peut agir *en propre*. « La vraie liberté, le vrai

---

[139] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 29.

commencement exigerait un vrai[140] présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement »[141]. Or c'est là ce que, depuis le judaïsme, l'Occident s'est efforcé de penser : la possibilité tout humaine d'un affranchissement du flux temporel qui peut rendre au présent sa réalité, sa profondeur. Le *vrai* présent est celui où quelque chose peut commencer pour de bon, et si la liberté est typiquement européenne, c'est que son enracinement judéo-chrétien lui a fourni ce moment du repentir, du pardon qui brise l'irréparable, qui modifie le passé, c'est-à-dire donne au présent un commencement, en vérifie la qualité.

> Le judaïsme apporte ce message magnifique. Le remords – expression douloureuse de l'impuissance radicale de réparer l'irréparable – annonce le repentir générateur du pardon qui répare. L'homme trouve dans le présent de quoi modifier, de quoi effacer le passé[142].

D'où cette idée d'apparence si étrange selon laquelle l'Homme européen, « à parler absolument, n'a pas d'histoire »[143]. Car de liberté réelle, il ne peut en être question dans la trame temporelle où les choix ne font que répondre aux temps qui précèdent et où déjà leur concrétisation dans l'action en spolie les intentions les plus profondes. Il faut retenir dès à présent cette distinction entre un présent réel qui échappe à l'histoire et le présent fuyant, déjà perdu, où personne ne se tient. C'est tout le sens du totalitarisme qui se glisse dans cette différence : ma personne est-elle un lieu de commencement ou doit-elle prendre part à la trame de l'histoire pour y jouer son rôle ? Comment penser l'identité sans entretenir ce rapport à l'histoire où pourtant je suis jeté ? Y a-t-il un existant qui tienne derrière l'existence ? Plus tard, dans *Totalité et Infini*, c'est la thématique de l'eschatologie et, conséquemment, du jugement éthique qui s'annonce déjà ici : y a-t-il quelqu'un qui puisse répondre de ses actes ? *A contrario*, c'est quand l'histoire prend le pas sur ce vrai présent – qui va dès lors devenir l'indispensable à penser – que je me retrouve contraint à accomplir des actions dans lesquelles je ne me reconnais pas. La mobilisation des peuples, le totalitarisme, c'est précisément retirer aux individus d'une société tout réel présent, ce que – subrepticement – réalise l'hitlérisme. C'est là un paradoxe, et non des moindres, de la

---

[140] Le terme n'a rien d'anecdotique. En parlant de *vrai* présent plutôt que de présence réelle, Levinas pense certainement au terme allemand « wahr » qui préfixe « wahrnehmen » (*percevoir*, *prendre la vérité de la présence*, voire *saisir*). L'usage du terme « vrai présent » peut ainsi laisser entendre qu'il faut à la phénoménologie un présent particulier pour fonder l'intuition, fondation qu'une pensée qui entend la présence seulement comme l'indéfectible lien du sujet au corps ne peut fournir. L'article fait ainsi déjà la distinction, clandestinement (l'expression « vrai présent » y est un hapax), entre un vrai présent [p. 20], la présence comme identité [p. 30 not.] – ici restreinte au fait de la corporéité – et la présence des choses [p. 37] – qui évoque déjà celle que *Totalité et infini* entendra comme présence phénoménale.

[141] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 29.

[142] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 30.

[143] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 29.

spiritualité allemande. Alors que, contre les idéaux d'abstractions universelles d'une raison désincarnée, elle esquissait un mouvement vers le Soi et l'intériorité, vers la vie vécue et ses dimensions les plus concrètes, une fois poussée en sa radicalité comme le fait l'hitlérisme, les forces élémentaires de l'existence abdiquent dans l'anonymat devant l'histoire des civilisations et le totalitarisme des guerres.

Mais ce que montre Levinas, c'est que cette abdication n'est pas le fait d'une faiblesse de l'existence individuelle concrète, mais qu'elle lui appartient pleinement. Les forces auxquelles cette « philosophie de l'existence » fait pleinement droit, dès lors qu'elle hôte du siège de la pensée tout autre gouverne, ne peuvent que succomber à la tentation totalitaire – celle-ci leur est consubstantielle. En ce sens, l'hitlérisme, que Levinas perçoit comme un accomplissement *politique* de la « spiritualité allemande », permet de penser sur le plan philosophique les soubassements totalitaires de cette glorification du drame de l'existence contre l'esprit de liberté. Autrement dit, qu'Hitler n'ait pas proposé de philosophie n'empêche pas de dégager la radicalisation philosophique que produit son régime politique sur la spiritualité allemande. Cette radicalisation consiste à réduire la profondeur de la vie ou les cris de l'existence dont se faisait l'écho la culture allemande à l'unique fait de la corporéité. Mais cette radicalisation produit un bouleversement fondamental vis-à-vis de toute la civilisation occidentale. Ce que traduit la corporéité, c'est une situation face à laquelle aucune libération n'est possible.

> Une conception véritablement opposée à la notion européenne de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne s'ajoutait pas à lui mais faisait le fond même de son être. Exigence paradoxale que l'expérience de notre corps semble réaliser[144].

De fait, et l'on sent dans la façon dont Levinas décortique cette conception tout l'héritage heideggerien,

> le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – *son adhérence au Moi vaut par elle-même*. C'est une adhérence à laquelle *on n'échappe pas* […], c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif[145].

Sous cet angle, la prétendue liberté de l'esprit, ses jeux conceptuels et sa quête de vérités apparaissent comme autant de balivernes. C'est une chimère que d'organiser la vie sociale sur l'espoir d'une harmonie des volontés sur fond d'une rationalité commune.

---

[144] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 35.

[145] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 37.

> Toute structure sociale qui annonce un affranchissement à l'égard du corps et qui ne l'engage pas devient suspecte comme un reniement, comme une trahison. Les formes de la société moderne fondée sur l'accord des volontés libres n'apparaîtront pas seulement fragiles et inconsistantes, mais fausses et mensongères[146].

Il s'agit donc d'abord de faire droit à l'inéluctable, à cet essentiel qu'est le corps. Lui faire droit, ce n'est plus y voir une contrariété à la liberté de l'esprit, c'est reconnaître dans le corps l'essentiel de l'être humain. Se voir imposer un corps n'est pas une imposture contre la liberté, mais la posture originaire du *Moi*. Ce n'est pas la liberté qui est structurante pour l'esprit, mais le *biologique*, et dès lors on peut saisir à la fois le désamour de l'hitlérisme pour les corps meurtris et la célébration de la *race* comme héritage d'une identité. Les passages suivants sont d'une clairvoyance saisissante et le paragraphe entier dont ils sont extraits aurait mérité d'être ici rappelé :

> L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. […] Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre […]. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps ; c'est surtout accepter cet enchaînement[147].

Or, toujours selon Levinas, le caractère totalitaire d'une telle conception ne provient pas seulement du fait qu'elle anéantit toute promesse de commencement, tout présent réel. Cette restriction de l'esprit allemand au seul fait de la corporéité bouleverse la façon même dont nous nous rapportons aux autres.

Une idée se propage, elle cherche l'assentiment des autres vis-à-vis de ce point neutre sur lequel elle prétend reposer. Elle n'appartient à personne. Son universalité est celle de la vérité[148]. « Convertir ou persuader, écrit Levinas, c'est se créer des pairs »[149]. En revanche, la force qui se substitue à la vérité quand l'étalon devient *mon existence propre* s'étend comme expansion et conquête, elle asservit. « La force ne se perd pas parmi ceux qui la subissent. Elle est attachée à la personnalité ou la société qui l'exerce, elle les élargit en leur subordonnant le reste. »[150]

---

[146] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 38.

[147] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 38.

[148] Cf. LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 40-41.

[149] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 41.

[150] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 41.

L'idéal du corps sain, d'une race qui vit authentiquement son rapport au monde « apporte en même temps sa forme propre d'universalisation : la guerre, la conquête »[151].

En ce sens, l'hitlérisme n'est pas une philosophie. La valeur qu'il accorde au corps ne se traduit pas par une « idée qui se propage, se détache essentiellement de son point de départ »[152]. La chute d'Hitler à la fin de la guerre est là pour en témoigner : l'hitlérisme tenait viscéralement à la personne d'Hitler. Pourtant, et c'est là peut-être toute l'œuvre de Levinas, si l'on s'accorde avec Heidegger sur le fait que la phénoménologie permet de penser jusqu'à la portée métaphysique de l'existence, il faut aussi que l'ouverture au monde ne soit pas le fait d'une conscience étrangère au cours des choses, mais d'une existence déjà embarquée – et l'on ne peut dès lors congédier de l'intentionnalité aucune dimension de la dramatique existentielle. En ce nouveau sens, Levinas souligne à raison que « les sentiments élémentaires recèlent une philosophie »[153], et c'est dans cette brèche que, par la place qu'il accorde à la corporéité, l'hitlérisme s'engouffre tout entier, comme pour proposer une phénoménologie du corps :

> La philosophie d'Hitler est primaire. Mais les puissances primitives qui s'y consument font éclater la phraséologie misérable sous la poussée d'une force élémentaire. Elles éveillent la nostalgie secrète de l'âme allemande. […]

Et Levinas poursuit au sujet de ces sentiments élémentaires, comme pour mieux en souligner la dimension phénoménologique :

> Ils expriment l'attitude première d'une âme en face de l'ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l'aventure que l'âme courra dans le monde[154].

Dès lors, plus encore que *De l'évasion*, cet article de 1934 montre la voie que devra suivre la pensée de Levinas. Celle-ci se trouve balisée par la nécessité de maintenir une séparation entre les individus et l'histoire dans laquelle leur existence est d'emblée plongée, tout en faisant droit au fait de la corporéité – d'abord – et plus globalement au concret de l'existence comme seul originaire pour la conscience. C'est ce que devra réaliser une pensée du *présent réel*, arraché à la temporalité anonyme de l'histoire. Et à en croire cet extrait de *Totalité et Infini*, ni l'enjeu ni la difficulté ne diffèrent en 1961.

> Folle prétention […] alors qu'une expérience aiguë de l'humain enseigne, au vingtième siècle, que les pensées des hommes sont portées par les besoins, lesquels expliquent société et histoire; que la faim et la peur

---

[151] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 41.

[152] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 40.

[153] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 27.

[154] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 27.

> peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté. De cette misère humaine – de cet empire que les choses et les méchants exercent sur l'homme – de cette animalité – il ne s'agit pas de douter. Mais être homme, c'est savoir qu'il en est ainsi. La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité[155].

Reste alors un dernier point d'importance à mentionner au sujet de ce travail sur l'hitlérisme. Car l'entreprise qui veut restaurer une certaine liberté de la conscience, le fasse-t-elle au sein de l'existence comme le programme Levinas, doit prendre la mesure du risque auquel elle s'expose. À tout le moins, les écrits futurs de Levinas devront être travaillés à l'aune de cette difficulté interne à toute forme de rationalisme que son travail sur l'hitlérisme révèle. Si les causes de l'histoire sont toujours multiples, rarement suffisantes, Levinas s'efforce malgré tout de comprendre la possibilité de l'hitlérisme à partir du contexte philosophique. Comment l'hitlérisme et la philosophie allemande dont il s'est volontiers réclamé, en en reniant des pans entiers, ont-ils pu s'imposer sous la forme politique qu'on lui connaît ? Comment se fait-il, osons poser la question, qu'aucun idéal de vérité n'ait pu avoir raison – le mot est important – de la barbarie qui se préparait ? Puisque « ce qui caractérise la structure de la pensée et de la vérité dans le monde occidental […], c'est la distance qui sépare initialement l'homme et le monde d'idées où il choisira sa vérité »[156], la pensée occidentale laisse la possibilité de ne pas opérer un choix. « Le scepticisme est une possibilité fondamentale de l'esprit occidental. »[157] Cette possibilité, commente encore Levinas, est d'une certaine façon la posture la plus confortable. Elle permet certes de ne pas se soumettre entièrement à une vérité, mais cette liberté cache ce qu'on pourrait nommer l'envers du fanatisme : « Ne pas s'enchaîner à une vérité devient pour lui ne pas vouloir engager sa personne dans la création des valeurs spirituelles. »[158] La crainte d'un enchaînement à un ordre transcendant se retourne en perte d'engagement, la liberté devient celle, superficielle, « des intérêts et de de la mode »[159]. D'où cette conclusion :

> C'est à une société qui perd le contact vivant de son vrai idéal de liberté pour en accepter les formes dégénérées et qui, ne voyant pas ce que cet idéal exige d'effort se réjouit surtout de ce qu'il apporte de commodité – c'est à une société dans un tel état que l'idéal germanique de l'homme apparaît comme une promesse de sincérité et d'authenticité[160].

---

[155] *TI*, p. 23.

[156] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 39.

[157] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 39.

[158] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 39.

[159] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH,* p. 39.

[160] LEVINAS, E., « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH,* p. 39.

Suivant ces analyses que l'histoire accentuera dramatiquement, la restauration de la liberté dans laquelle Levinas entend engager sa pensée ne pourra donc se jouer sur ce plan où guette le scepticisme – ou du moins aura-t-il à en prévenir le risque. Aussi cette liberté ne pourra-t-elle se conquérir à partir de la théorie. Il devra *d'abord* s'agir d'un acte d'engagement de soi, impliquant *de facto* ce que « cet idéal exige d'effort ». Suivant cette nouvelle disposition, ce n'est rien moins que l'inversion de l'esprit occidental qui se joue ici : ce n'est plus la quête de la vérité et sa sphère de neutralité qui précèdent l'engagement du soi vers ce qui ne peut dans cette perspective se révéler que comme idéalité. L'engagement du *Moi* doit précéder la vérité. Pour le dire en des termes plus familiers aux lecteurs de Levinas, la réflexion sur l'esprit occidental menée par le jeune Levinas à partir de l'hitlérisme prépare ce nouvel ordre qu'il n'aura de cesse d'explorer : la distance devra susciter mon propre engagement, et ce sera sous cet engagement qui *m'impose* que devra s'établir la vérité. Avant d'être théorique, la vérité devra relever de la justice – l'éthique s'impose comme nouvel ordre ontologique. Par suite, la liberté n'est plus seulement celle d'un *Moi* qui peut revenir sur son engagement ou s'abstenir. Elle est tout entière subordonnée à cette distance où le *Moi* se trouve d'abord engagé ; elle consiste essentiellement à *répondre de* cet engagement. Elle est viscéralement éthique.

1.2.2.3. 1934 (bis) ou l'espoir d'une vraie présence

Parmi les recensions de ces années 1930, celle consacrée à l'œuvre de Louis Lavelle occupe une place toute particulière. D'une façon plus franche que nulle part ailleurs, Levinas fait du *présent* – non celui, idéal, qui ne connaît pas le contexte actuel – un motif philosophique, et démontre qu'il est effectivement sollicité philosophiquement par *son présent*.

Levinas a d'abord lu la *Dialectique de l'éternel présent : de l'être* (1928), qu'il n'hésite pas à qualifier d'« ouvrage capital », dont « *La présence totale* reprend sous une forme à la fois plus concise et moins technique les idées principales »[161]. Or si l'ouvrage parle à la « sensibilité moderne »[162], comme l'écrit Levinas, c'est d'abord parce qu'il fait droit au sentiment aigu d'une existence transie de cette situation historique particulière du début du 20e siècle.

> Dans les époques troublées, la plupart des hommes ne se laissent ébranler que par une philosophie qui justifie leur gémissement devant le présent, leur anxiété devant l'avenir, leur révolte devant une destinée qu'ils sont obligés de subir, sans être capables de la dominer[163].

---

[161] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La Présence totale* », p. 392.

[162] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 392.

[163] LAVELLE, L., *La présence totale*, p. 7.

C'est dire que l'histoire elle-même récuse l'idéalisme. « Le réel qui se volatilisait sous le souffle subtil de l'intelligence, qui se dissipait en un jeu de relations, se dressa brusquement devant l'homme comme un bloc solide. »[164] De cette souffrance, de cette misère, l'existence ne peut s'extraire. La patence de la guerre, c'est « cette masse du réel dont l'idéalisme, ébloui par l'œuvre scientifique de l'homme, avait chargé ses épaules comme d'un doux fardeau »[165]. Les idées où la pensée s'engage ne font plus œuvre de refuge pour la conscience. Le fait est celui du réel lui-même, fait auquel la conscience est entièrement soumise. Alors, note Lavelle dans une tonalité toute levinassienne,

> pour l'en affranchir, on ne peut lui demander que de se renoncer elle-même, d'écouter la voix du groupe, de devenir la servante de l'instinct de domination, et de collaborer à une tâche temporelle qui, en lui permettant de se dépasser, lui fait oublier le souci de sa vocation éternelle[166].

C'est donc dans une grande fidélité à Lavelle que Levinas commente son travail sur la présence totale, comme s'il paraphrasait ses propres réflexions : « Dans son présent, il est déjà projeté vers l'avenir, mais cet avenir est déjà le désespoir de la mort. Aussi l'homme n'a-t-il pas de présent vrai […]. »[167] S'en suit une forte affinité entre le projet de Lavelle et celui de Levinas :

> L'originalité de la philosophie de M. Lavelle réside dans une nouvelle conception du rapport entre l'homme et l'être, à la fois contraire à l'idéalisme qui pose la pensée avant l'être et à la philosophie allemande contemporaine qui enferme l'homme dans un être fini. Aussi ne se réfugie-t-il pas dans un optimisme serein qui ignore le poids de l'être et ne sombre pas dans le tragique désespoir de l'existence heideggerienne[168].

Ce qui ouvre à ce rapport entre l'homme et l'être sans verser ni dans l'idéalisme ni dans ce qu'on devrait nommer ici l'existentialisme fini, c'est le *vrai présent* ou, dans les termes de Lavelle, la *présence totale*. Il ne s'agit pas ici d'un truisme. Parler de vrai présent ou de présence totale, c'est conduire à une meilleure saisie de la conscience elle-même. Suivons Levinas dans sa recension pour saisir la moelle de cette compréhension lavellienne où Levinas a vu une ontologie qui sort du fini en réhabilitant la présence. La présence totale doit dire le fait que « ce n'est pas *devant* la conscience que se dresse l'être, comme le supposent le réalisme naïf et même le réalisme critique ; il se trouve en quelque manière derrière la conscience et il la supporte »[169].

---

[164] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 393.

[165] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 393.

[166] LAVELLE, L., *La présence totale*, p. 8.

[167] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 393.

[168] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 393.

[169] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 393-394.

C'est auprès de Descartes[170] et du *cogito* que Lavelle trouve l'accès le plus ferme à cette *présence totale*. Ce passage est particulièrement édifiant :

> Lorsqu'on insiste, comme on le fait surtout depuis Descartes, sur l'intérêt que présente la découverte de la pensée par elle-même, on méconnaît la véritable portée de cette découverte, qui est moins de donner à notre être propre un caractère purement subjectif, que de *lui ouvrir une place, grâce à cette forme subjective, à l'intérieur de l'être absolu dont la présence nous est alors révélée par la révélation de l'existence même de notre moi*[171].

Levinas commente :

> la vraie signification de la situation exceptionnelle que révéla le *cogito* cartésien ne consiste pas dans le primat de la conscience par rapport à l'être, ni dans la transformation de la conscience en un foyer de l'être, mais dans une *participation à l'être total* conçu comme "acte pur"[172].

Cette définition de l'être comme *acte pur*, coupant court à toute substantialisation de l'être, fonde la présence infrangible de l'être : « Il faudra donc qu'il [l'être] soit un acte pur. Seule cette idée nous permettra d'expliquer pourquoi l'être est toujours présent au moi, sans que la réciproque soit toujours vraie. »[173] Revenons une nouvelle fois au commentaire de Levinas : « Le présent, c'est la participation même à l'acte pur de l'être total. Dès lors, l'avenir et le passé qui écrasaient le présent se trouvent dépassés. C'est le présent qui devient le mode fondamental de l'existence humaine. »[174]

Les points de ralliement entre le jeune Levinas et Lavelle sont nombreux et convergent vers « la réhabilitation du présent […], seul moyen de briser le jeu tragique du temps »[175]. Mais l'exercice paraît encore inabouti aux yeux de Levinas. S'il salue la voie qu'ouvre la philosophie de Lavelle, le présent qu'il découvre demeure essentiellement lié à la *totalité*. C'est parce que la présence est *totale* qu'elle me saisit et que ma conscience ne peut qu'y participer. Le moment cartésien est, selon la lecture de Lavelle, un moment de présence totale – et, comme telle, intemporelle. « Bien que l'être qui supporte le sujet soit un acte pur et nullement une substance,

---

[170] Il faut d'emblée relever la proximité entre ce moment lavellien et le futur travail de Levinas sur la *pensée de l'infini*. Une proximité qui ne se limite pas à l'évocation du maître cartésien, mais qui se pose dans le cœur de l'intuition du *cogito* – puisque c'est à partir de celle-ci que l'un et l'autre, sous une perspective distincte, trouveront à fonder la vraie présence.

[171] LAVELLE, L., *La présence totale*, p. 68-69. (Nous soulignons.)

[172] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 394.

[173] LAVELLE, L., *La présence totale*, p. 124.

[174] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 394.

[175] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 395.

le présent de M. Lavelle est intemporel. »[176] Mais dès lors, Levinas ne peut manquer de s'interroger sur le succès du projet de Lavelle à se tenir sur cette crête où lui-même tente de progresser entre l'intemporel d'une conscience apparemment libre et la trame d'une existence soumise à son destin :

> La réhabilitation du présent […] doit-elle nous conduire fatalement à la rencontre de l'éternité si difficilement séparable de la froideur impersonnelle d'une vérité mathématique ? Le présent de M. Lavelle n'est-il pas une éternité présente, débarrassée de la richesse vivante du temps concret, plutôt qu'un présent éternel où le temps lui-même fournit de quoi briser les chaînes du passé?[177]

Il n'empêche. *La présence totale* sera apparue à Levinas comme l'expression d'une pensée qui « permet un dépassement du pessimisme allemand, comme elle donne au sujet la maîtrise de son destin dans la conquête du présent »[178]. Il restera, pour Levinas, non plus à penser le rapport de l'homme à l'éternité du présent, mais à construire l'intrication de l'existence humaine au présent éternel[179].

1.2.2.4. 1935 ou l'aversion de l'existence

Il y aura fort à dire sur *De l'évasion* dans un prochain chapitre[180]. Pour ce qui concerne notre démonstration actuelle, ce qui ressort d'abord de cet essai de Levinas, c'est à nouveau cette idée selon laquelle c'est contre « le fait brutal de l'être qui la heurte »[181] que s'est construite la philosophie traditionnelle – opposition qui fut d'abord celle de la spiritualité française, puis de la pensée occidentale. Le sceau de cette pensée traditionnelle est son idéal de liberté. Si le romantisme dessine un tournant dans l'histoire de la pensée occidentale, il n'en reste pas moins empreint de cette marque d'authenticité, puisque, comme le note Levinas, l'importance qu'il octroie à l'individu et à sa propre réalité est une façon de poursuivre cet idéal de liberté. Contre un monde de plus en plus perçu comme un carcan, « l'individu est appelé à desserrer l'étreinte

---

[176] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 395.

[177] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 395.

[178] GALABRU, S., « La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Levinas », p. 55.

[179] Ayant pris le parti d'une lecture « anachronique » de cette recension, Sophie Galabru commente de façon édifiante ces deux formes de présent et suggère de façon très pertinente que la *présence* deviendra un pivot de la future pensée levinassienne. « Ces deux présents sont dérivés de deux formes de présence : la présence de l'être est sans distance, la présence de l'étant exprime une distance d'avec l'être. La présence de l'être est éternelle et désincarnée, tandis que le présent est temporel parce que concret et changeant. En somme, commencer, c'est assumer l'existence comme sienne à chaque instant. » [Galabru, S., « La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Levinas », p. 58.]

[180] Cf. notre premier moment du chapitre III « 3.1. L'être ou l'évasion », et particulièrement le point « 3.1.1. Se départir de l'être ».

[181] *DÉ*, p. 91.

de la réalité étrangère qui l'étouffe […] pour assurer le plein épanouissement de sa réalité propre »[182].

Le concept heideggerien de *geworfenheit* fait d'une certaine façon coïncider mon existence avec le fait d'être. Il n'y a plus, comme c'était le cas dans l'idéal romantique, une espèce d'*ego* retranché du monde qui devait y trouver les moyens d'y épanouir sa liberté. Et l'authenticité ici n'est plus à chercher du côté de la liberté ou d'une certaine "personnalité" : pour le *Dasein*, vivre authentiquement consiste à exister cet *être*. Dans un article paru en 1976, la formule est d'une limpidité remarquable : « l'ipséité humaine épuise son sens *à être* là, à être-le-là, se déroulant comme être-au-monde. Mais être-là est une façon qui revient à avoir-à-être »[183]. Et de poursuivre quelques lignes plus loin : « la propriété indiquée dans l'*avoir* de l'avoir-à-être mesure tout l'irrécusable […] de l'astriction à être »[184]. Il y a donc une perception claire du fait que la philosophie de Heidegger accomplit le « drame » de la spiritualité allemande commencée dans le romantisme. Elle correspond à ce que Levinas perçoit comme la *totalisation* de l'être : tout est livré à l'existence, rien n'en échappe. J'y suis astreint !

Ceci étant, si Levinas voyait, dans cette irrémissible obligation à être, le seul effet d'une pensée – a fortiori celle de Heidegger –, il ne serait pas besoin d'*évasion*. De fait, la trajectoire philosophique qui irait de l'esprit cartésien jusqu'à Heidegger, en passant par le romantisme ou Husserl, n'est pas l'effet d'un égarement de la pensée. Elle signifie surtout l'impossibilité demeurante de « la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être »[185], en ce compris sous ses modes les plus abstraits. « Lorsqu'elle découvrit au-delà des choses – modèle premier de l'être – les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir, elle fut incapable de les priver d'existence, car tout le bénéfice de sa découverte consistait précisément à la leur attribuer. »[186] Il faut pourtant nuancer ce constat d'échec. En dépit de l'infléchissement vers l'être que prend irrémédiablement son itinéraire, « dans les aspirations de l'idéalisme, sinon dans sa voie, consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne : dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être »[187]. Sous cette perspective, la philosophie de Heidegger

---

[182] *DÉ*, p. 91.

[183] LEVINAS, E., « De la déficience sans souci au sens nouveau », dans *DQVI*, p. 81.

[184] LEVINAS, E., « De la déficience sans souci au sens nouveau », dans *DQVI*, p. 82.

[185] *DÉ*, p. 124.

[186] *DÉ*, p. 124.

[187] *DÉ*, p. 127.

apparaît alors à la fois comme celle qui est la plus *sérieuse*[188] – ayant pris acte jusqu'au bout de l'irrécusabilité de l'être – et, pour cette raison-même, comme celle à laquelle le besoin d'évasion devra d'abord répondre. L'évasion dont Levinas se met en quête est donc celle qui donnera « satisfaction aux exigences légitimes de l'idéalisme », tout en mesurant « sans crainte tout le poids de l'être et son universalité »[189]. Nous aurons par la suite à interroger le rapport de l'évasion et du même coup de l'être à la présence. En particulier, *De l'évasion* est considéré comme la première pierre d'un système philosophique qui se serait mis en quête dès l'origine d'un *autrement qu'être*. Si les liens entre le monument de 1974 et l'essai de 1935 sont évidents, on peut néanmoins s'interroger sur ce qui apparaîtrait peut-être trop rapidement comme une homogénéité – que les œuvres contemporaines de *De l'évasion* prêtent à nuancer. Le besoin d'évasion n'attesterait-il pas d'abord un inconciliable, où la pensée du jeune Levinas se trouve figée, entre l'appel de l'*idéalisme*, d'une part, et le fait de l'existence auquel la philosophie de Heidegger a su le rendre extrêmement sensible, d'autre part ? Ce besoin d'évasion n'est-il pas pour Levinas celui d'une « légèreté », d'un vrai présent qui puisse briser le fait même de notre existence astreinte à « l'inamovibilité même de notre présence »[190] ?

1.3. Penser la présence : Husserl et l'intuition

La pensée de Husserl se présente alors ici comme la crête entre les deux versants de la pensée occidentale, et engage d'une certaine façon Levinas sur un sentier étroit entre un existant livré à l'existence, d'un côté, et une pensée trop épurée que pour être *sérieuse*, de l'autre. Si le lecteur de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* ne peut aucunement ignorer les reproches d'un intellectualisme excessivement théorique à l'adresse de la pensée husserlienne, il faudrait peut-être tout autant, sinon d'abord, reconnaître dans les premiers travaux de Levinas une fidélité à l'aspiration première du Maître de la phénoménologie : le maintien, face à la subjectivité, d'une transcendance vis-à-vis de laquelle se justifie l'existence. Or la recherche d'une telle transcendance a pour enjeu *la présence*, car seule une *présence* est susceptible de fonder l'intuition, est susceptible de justifier l'existence. C'est donc sous ce

---

[188] Dans *De l'évasion*, Levinas définit précisément ce terme : « L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même du sérieux », que Levinas dit aussi en ces mots : « tout ce qu'il [l'être] comporte de grave et, en quelque manière, de définitif » [*DÉ*, p. 95].

[189] *DÉ*, p. 127.

[190] *DÉ*, p. 95.

prisme spécifique que nous abordons ici ce travail fondateur de Levinas qu'est sa thèse sur Husserl.

L'influence de la pensée de Heidegger sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* n'est plus à démontrer. Qu'il suffise ici encore d'évoquer le début de la thèse pour se le rappeler : l'originalité de la méthode phénoménologique, énonce d'emblée Levinas, tient au fait qu'elle entend l'être en différents sens, et que ces sens distincts forment le fondement sur lequel doit reposer toute recherche de l'essence de la vérité.

> Il ne suffit pas de se faire une idée purement formelle [*Ideen*, p. 322 *sv*.] et universellement valable de l'essence de la vérité pour déterminer les moyens qui nous rendent à même de la découvrir dans les différentes sphères de l'être [*Ideen*, 144, 200]. Afin d'avoir accès à des domaines de l'être, – tel est au moins l'avis de notre auteur lui-même – il faut avoir une vue anticipée du « sens » de l'être qu'on aborde [*Philos. als strenge Wissenschaft*, p. 308-309][191].

Cela étant, il faut y insister, ce n'est pas la présence de l'être qui fait le phénomène, mais le *sens* de ce qui se présente. Par suite, la phénoménologie repose sur « cette distinction entre l'étude de l'être et l'étude du sens de l'être ou ontologie »[192]. Cette étude de l'intuition husserlienne est ainsi de part en part habitée par une critique ontologique. Or cette critique ontologique que Levinas réalise à partir de Husserl permet d'établir les fondements qui seront ceux du *présent réel* ou *vrai présent*. Autrement dit, la lecture "heideggerienne" que Levinas impose à la pensée de Husserl lui permet d'y appréhender *le sens que l'intuition prête à la présence*. En concentrant ses recherches sur l'intuition, Levinas place donc le problème de la *présence* au centre de sa présentation de la phénoménologie. Et, de fait, c'est à celui-ci, tel qu'il est engendré par le naturalisme, que cette méthode répond ; c'est celui-ci que la voie théorétique prise par Husserl laisse pour héritage. C'est *in fine* la nécessité de revenir sur *le sens de l'être présent* qui impose une théorie de l'intuition, une phénoménologie. En effet, avoir l'*intuition de*, ce n'est pas simplement avoir le sentiment ou l'idée ou la représentation d'un objet. C'est être dans un rapport d'immédiateté à cet objet. L'énoncé d'une intuition n'use donc pas du verbe « être » comme d'une simple copule exprimant l'adéquation entre la chose et un prédicat qu'on serait en droit de lui attribuer. Le verbe « être » signifie cette donation en vérité : que *c'est*. « L'évidence elle-même […] s'appelle être au sens de la vérité ou aussi vérité. »[193] Penser la présence sous

---

[191] *THI*, p. 11-12.

[192] *THI*, p. 12.

[193] HUSSERL, E., *Recherches logiques*, t.3 – Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI), p. 122.

l'intuition, c'est concevoir la possibilité d'une connaissance qui ne prête pas le flanc au relativisme d'un subjectivisme clos sur lui-même.

1.3.1. Critique du naturalisme

L'intuition à laquelle Levinas prête son attention accompagne une ontologie qui s'oppose à la conception psychologiste de l'être[194]. Cette notion d'intuition est centrale car c'est elle qui, contre ce psychologisme, rend présent à la conscience tout objet *de façon à en préserver un sens objectif*. En opposant au psychologisme cette nouvelle théorie de l'intuition qu'est la phénoménologie, Husserl n'a donc pas pour seul dessein de produire une nouvelle théorie de la connaissance. Il reconnaît d'ailleurs sans hésitation les formidables progrès des sciences dans leur compréhension de la réalité. Si sa philosophie s'en prend néanmoins aux sciences empiriques, c'est précisément pour en réfuter le modèle ontologique, lequel – et c'est ce qui anime au premier chef notre lecture – perd la présence des objets et du monde qu'il entend décrire.

> La raison profonde pour laquelle Husserl se dirige contre le psychologisme, raison qui explique toutes les autres, c'est que le psychologisme présuppose une théorie de l'être. À son insu peut-être, le psychologisme est lui-même fondé sur une philosophie plus générale, sur une philosophie qui interprète d'une façon déterminée la structure de l'être, bref, il est fondé sur une ontologie, et cette ontologie c'est le naturalisme[195].

D'une façon générale, les sciences naturelles ont pour projet la description du monde à partir du principe de *causalité*, ce principe s'entendant comme la façon d'objectiver mathématiquement ce qu'elles décrivent, soit en faire à proprement parler des *objets*. Ces objets des sciences naturelles sont donc distincts des choses dont nous faisons l'expérience concrète : en se tournant résolument vers la causalité dont elles entendent décrire les lois, les sciences naturelles enchaînent leurs objets les uns aux autres pour former une espèce de toile de relations qui se développe parallèlement aux vécus subjectifs.

> Tandis que, dans le monde concret mais *subjectif* de l'expérience, nous avons affaire aux choses, dans le monde idéal mais *objectif* de la science, ce sont les séries de causalité dont l'entrecroisement constitue la chose, la substance de ses propriétés[196].

---

[194] L'influence des *Ideen I* sur la lecture qu'offre ici Levinas est évidente. Pour Levinas, il a fallu attendre l'idéalisme transcendantal comme nouvelle conception de l'être – cette avancée ontologique des *Ideen* – pour que Husserl congédie réellement le psychologisme. C'est qu'il fallait lui opposer une recherche sur la signification de *l'existence* de l'être. Sur ce point, le lecteur pourra se reporter à l'étude de N. Monseu : « La thèse ontologique des Ideen I », dans MONSEU, N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Peeters (coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain »), 2005, p. 174-181.

[195] *THI*, p. 18.

[196] *THI*, p. 27.

Que cette construction idéale n'a rien d'arbitraire mais repose sur une observation minutieuse du monde concret, cela va de soi. Ce que l'on oublie pourtant trop vite, c'est que cette construction d'un monde objectif répond à la façon même dont le monde concret et subjectif de l'expérience apparaît. « La série des *phénomènes subjectifs*, si changeante et si mobile qu'elle soit […], annonce une *chose* stable et objective qui a la prétention d'avoir une existence indépendante, de dépasser, de transcender le courant mobile de la perception. »[197] C'est à définir cette unité que travaillent les sciences de la nature. Il serait donc perfide de laisser entendre que les objets dont elles traitent sont fortuits. Nous y insistons :

> les faits de stabilité, de changement et de rapports de changement, saisissables par les sens, donnent toujours à la connaissance le fil conducteur et exercent, par rapport à celle-ci, la fonction de vague milieu où se trouve représentée la nature vraie et objective, la nature exacte de la physique, milieu à travers lequel la pensée scientifique […] détermine et constitue le vrai [198].

Pour autant, une difficulté surgit dans le procédé par lequel est constitué cet objet. Car chaque objet est déterminé, nous l'avons vu, à partir d'un faisceau de relations aux autres objets. Mais un tel procédé construit *de facto* des ensembles de relations qui se lient à d'autres ensembles – de sorte que la connaissance par les sciences naturelles ne constitue pas seulement des objets, mais aussi, comme ce qui sous-tend toute description objective, *un monde objectif* d'où les séries causales tirent leur sens. Les objets ne prennent de consistance qu'au sein du *système des lois de la nature* :

> Tout être corporel est soumis aux lois des transformations possibles et ces lois concernent l'objet identique, non la *chose pour elle-même*, mais la chose dans le lien *unique* réel et possible de la nature *unique*. Chaque chose a sa nature… par le fait qu'elle est le point d'union de séries causales à l'intérieur d'une nature totale et une[199].

La confusion point alors quand ce monde objectif se substitue au monde concret, reléguant ce dernier à la sphère du pur subjectivisme ou relativisme – lui ôtant donc toute consistance en le présentant comme un monde d'apparences aussi confuses que subjectives, confuses parce que subjectives. C'est là le fait du naturalisme. Le naturalisme n'est donc pas une science, mais un mouvement philosophique qui confine l'être à sa seule dimension causale, formalisée mathématiquement. Le naturalisme est donc une *ontologie* qui confine le sens de l'être à la causalité formelle mathématisable.

---

[197] *THI*, p. 24.

[198] HUSSERL, E., *Ideen*, p. 73, cité dans *THI*, p. 26. Voir aussi HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse,* p. 43 [311].

[199] *THI*, p. 27 (Souligné par nous.)

Une remarque de Husserl dans *La philosophie comme science rigoureuse* – reprise par Levinas dans sa thèse – mérite un détour. Ce que la science de la nature fait, écrit Husserl,

> c'est ce qu'elle appelle bien confusément : « mettre hors circuit les qualités secondaires », « neutraliser l'aspect purement subjectif du phénomène » en « s'en tenant aux qualités premières existantes ». Or c'est là plus qu'une expression confuse, c'est la mauvaise théorie d'une démarche correcte[200].

Pour ce qui est de rechercher l'objectivité des phénomènes, la science naturelle remplit adéquatement son rôle. En revanche, la distinction sur laquelle elle fait reposer sa recherche relève d'une ontologie que Husserl ne saurait faire sienne. La distinction entre qualités premières et qualités secondes[201] propose d'attribuer certaines qualités à la chose elle-même, tandis que d'autres seraient liées à l'observateur. Seules les qualités premières appartiennent à la chose. Les qualités secondes, elles, sont liées à la perception de cette chose. Suivant cette théorie, la surface d'une table appartiendrait ainsi à la table et demeurerait, que la table soit perçue ou non, tandis que la couleur de cette table, elle, serait une qualité seconde car la couleur appartiendrait à la perception. Or ce que traduit au mieux cette théorie, c'est l'idée moderne une première fois exprimée par Galilée selon une formule qu'on ne se lasse pas d'entendre.

> La philosophie est écrite dans ce grand livre qui est continuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire l'univers), mais elle ne peut être comprise si l'on ne s'efforce pas d'abord d'apprendre la langue et de connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles et les autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un seul mot[202].

Sans doute appartient-il aux succès scientifiques de cette théorie le fait qu'elle soit apparue sous des aspects différents, non seulement dans le rationalisme de Descartes, mais aussi dans l'empirisme de Locke. Et c'est encore, comme le mentionne Husserl, sous cette distinction que progressent les sciences de la nature, ou celle-là que Quentin Meillassoux entend développer à nouveau frais dans son *Essai sur la nécessité de la contingence* :

> La thèse soutenue est donc double : d'une part on admet que le sensible n'existe que comme rapport d'un sujet au monde ; mais d'autre part on considère que les propriétés mathématisables de l'objet sont exemptées

---

[200] HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 43 [311]. Partiellement repris dans *THI*, p. 28.

[201] Nous faisons ici ce développement car nous voyons dans cette distinction entre qualités premières et secondes l'annonce d'un partage implicite, mais, à notre avis, prépondérant dans l'histoire de la philosophie, entre la sphère de l'espace – petit-à-petit abandonnée aux sciences de la nature – et la sphère du temps – que s'appropriera massivement la phénoménologie dès lors qu'elle aura placé le problème du temps au cœur de la conscience. Nous verrons jusqu'à dans la conceptualisation éthique de la pensée de Levinas des résurgences de ce partage pourtant déclaré ici obscur et fallacieux.

[202] GALILÉE, *L'essayeur* (trad. et annoté par Chauviré, C.), p. 141.

> de la contrainte d'un tel rapport, et qu'elles sont effectivement en l'objet telles que je les conçois, que j'aie rapport ou non à cet objet[203].

Répétons qu'il n'est pas question pour Husserl – ni *a fortiori* pour Levinas – de remettre en cause la démarche consistant à appréhender le monde par l'entremise des mathématiques. Néanmoins « le savant se trompe dès qu'il veut, par ses propres moyens, interpréter ce qu'il fait [*Ideen*, 44, 97 et ailleurs] »[204]. Et l'erreur tient au fait d'extrapoler de la méthode des sciences de la nature une *ontologie* que l'on pourrait, sous la perspective présentée ici, qualifier d'ontogéométrologie, dénuant par là de tout sens ce qui appartiendrait à la subjectivité, c'est-à-dire ne se laisserait pas décrire mathématiquement. Le naturalisme, en sa formalisation mathématique des objets, est la continuation du vieil empire de la géométrie. Et si le scientifique d'aujourd'hui sera plutôt enclin à sourire devant cette division entre qualités premières et secondes, c'est plutôt parce que la science a su étendre son empire aux domaines les plus enfouis de la subjectivité que parce qu'elle a questionné l'origine et le principe de ce partage. Ainsi, il revient à Husserl d'avoir montré comment la surface miroitante des mathématiques, où se réfléchit le monde, aveugle de sa clarté la philosophie jusqu'à laisser advenir le naturalisme. Et la séduction est d'autant plus grande que tout y apparaît sans ombre, sans relief ou recoin qui se refuseraient aux nombres des sciences. Les surfaces de cette épure sont si séduisantes qu'on resterait volontiers à les regarder et les décrire, plutôt qu'à retourner vers le nocturne de notre monde.

En effet, le naturalisme procède d'un aveuglement, puisqu'il va jusqu'à produire un sens de l'être impropre à ses prétentions mêmes. Il oublie en effet que son idéal d'objectivité appartient à l'« expérience naïve » des choses et se construit à partir de la façon dont le monde nous apparaît spontanément. C'est ce que souligne le §59 des *Ideen*, auquel Levinas fait ici allusion. « Par principe, une chose et précisément la chose dont parle le physicien ne peut être donnée que d'une façon sensible et dans des *modes d'apparaître* sensibles. »[205] Le monde des sciences et ses chaînes de causalité trouvent leur origine dans l'expérience du « monde fuyant et changeant de la perception »[206]. Concevoir le schéma inverse et considérer le monde tel qu'il est spontanément perçu comme étant *dérivé* de la nature *physique* objective : voilà l'abus et le fourvoiement du naturalisme. « Par conséquent, là où la science de la nature a encore raison, le naturalisme a déjà

---

[203] MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, p. 16.

[204] *THI*, p. 28.

[205] *THI*, p. 29.

[206] *THI*, p. 30.

tort »[207], puisqu'il « essaie d'exclure du réel [le monde subjectif] en qualité de pure apparence conditionnée par la nature empirique de l'homme, nature qui serait incapable d'atteindre directement le monde des *choses en soi* [*Ideen*, p. 97-98] »[208]. Il en vient donc à dénier le principe même sur lequel il repose, il trahit « le sens interne de cette expérience », celle de la perception qui se déploie par essence sur le double niveau du flux concret subjectif et de la stabilité idéale objective. Un tel appauvrissement conduit nécessairement à revoir le statut même de la perception subjective. En effet, s'il faut conférer une quelconque réalité à l'expérience perceptive subjective, celle-ci ne pourra être que l'apparence d'une réalité objective, c'est-à-dire d'une réalité appartenant au « monde physique ». « Une existence spirituelle ou idéale doit faire partie de la nature, si elle prétend véritablement à l'être. »[209] Le dernier geste du naturalisme, pour conjurer toute résurgence subjectiviste, consiste donc, toujours selon sa nomenclature mathématique, à déceler dans ce monde subjectif des apparences les structures causales qui rendent compte des vécus de conscience subjectifs. Il procède alors à une ultime réduction : les faits psychiques doivent encore appartenir à la nature ou sont des chimères. À s'être proclamé comme la seule alternative au relativisme et à son rejeton sceptique, le naturalisme ne peut plus concevoir l'existence que sur le seul mode objectif des sciences de la nature.

> Penser quelque chose d'existant, résume Levinas, c'est penser quelque chose dans la nature physique, par conséquent comme ayant le même mode d'exister qu'elle. L'objectivité, la réalité, l'existence disparaîtraient si on enlevait au phénomène psychique son appartenance à la nature[210].

De ce fait, le naturalisme conduit au psychologisme : puisque le seul mode d'exister réel est celui de « la matière inerte »[211] – l'étendue –, il faut que lui appartiennent les essences *et* les phénomènes subjectifs. La compréhension de la conscience doit s'opérer selon les mêmes techniques que celle des objets de la nature, leur existence étant sinon de même nature, accessible selon les mêmes modalités. « Aussi longtemps que l'existence de la conscience ne pourra être conçue différemment, la *naturalisation* des idées, le psychologisme sera inévitable. »[212]

Quelles sont alors les implications de cette dernière réduction ? Non seulement la réduction du double niveau des phénomènes au seul niveau de l'ontologie objective des mathématiques a

---

[207] *THI*, p. 30.

[208] *THI*, p. 29.

[209] *THI*, p. 30.

[210] *THI*, p. 31-32.

[211] *THI*, p. 32.

[212] *THI*, p. 33.

fait perdre au naturalisme la présence initiale du monde subjectif dont il procède. Mais il réitère encore cette perte une seconde fois car le psychologisme inscrit la conscience à son tour dans « un espace et un temps idéal […] dont la vie concrète n'est qu'une manifestation subjective, derrière laquelle on aurait à chercher les éléments qui la constituent [Voir *Philosophe als str. Wiss*., 310.] »[213]. La ligne que suit le naturalisme en se hissant hors des choses concrètes singulières et changeantes se courbe et se retourne contre ses propres principes. En naturalisant la conscience, il doit aussi *naturaliser* toute la nomenclature avec laquelle travaillent les sciences naturelles. Ne voyant dans la nature ni essences géométriques, ni nombres, ni lois mathématiques, les essences qu'atteignent les sciences naturelles ne peuvent dès lors qu'appartenir à la conscience elle-même, et à ce titre devront être individuelles. « Le général ne peut donc être qu'un contenu de la vie consciente, objet individuel par conséquent et ayant des propriétés individuelles [*Ideen*, 41, 116]. »[214] À unifier les modes d'être de la nature et de la conscience, le naturalisme produit un cercle où toute tentative de fonder l'objectivité à laquelle prétendent les sciences se mue en échec. Mais dans son fourvoiement, le naturalisme prive aussi les sciences de la nature de leurs fondements éidétiques et

> finira même nécessairement par compromettre les progrès des sciences de l'expérience. La raison de ce péril est que cette hostilité fait échec aux efforts encore totalement inachevés pour donner un fondement éidétique à ces sciences, et à l'élaboration, qui peut s'avérer nécessaire, de nouvelles sciences éidétiques que leurs progrès rendraient indispensables[215].

Tout l'enjeu pour Husserl sera donc d'une part de fonder l'idéalité sur laquelle reposent nécessairement les mathématiques[216] et d'autre part de légitimer l'accès à cette idéalité : l'intuition. Pour sortir de l'impasse où s'est enfermé le naturalisme, Husserl doit poser au principe de ses recherches qu'être ne *signifie* pas partout la même chose et qu'il faut ajouter aux sciences de la nature une science de l'intuition. Or l'intérêt pour notre recherche de cette science de l'intuition tient au fait que la légitimation de l'*idéalité* qu'elle entreprend passe par une restauration de la présence. Briser le cercle dé-réalisant du naturalisme par l'intuition, c'est en un certain sens ramener au fondement de la connaissance la présence même de cela sur quoi elle

---

[213] *THI*, p. 34.

[214] *THI*, p. 35.

[215] HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, §18 – Introduction aux discussions critiques, p. 63 [34].

[216] Rappelons que le point de départ de Husserl est sa réflexion sur le statut du nombre et par suite des lois logiques formelles. « Il s'agit pour Husserl de rendre compte de l'idéalité du nombre, de produire la fondation *philosophique* de son concept, et donc de faire la *philosophie* de l'arithmétique. » [DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, p. 19]

porte – à savoir le *sens* du phénomène. De fait, ce qui anime la recherche philosophique de Husserl visant à fonder la possibilité de la connaissance, c'est l'énigme de « la présence des objets de connaissance dans la connaissance »[217]. C'est à cette énigme que doit répondre l'intuition. Et comme nous le verrons, présence et intuition se constituent mutuellement comme *signification*. C'est donc une compréhension précise de la présence que convoque la phénoménologie dans la perspective d'une théorie de la connaissance.

1.3.2. La phénoménologie transcendantale comme renversement du rapport entre évidence et être

1.3.2.1. L'intuition comme mise en présence

Nous avons vu les difficultés de l'optique naturaliste dès qu'elle essaie de se légitimer selon ses propres principes. À restreindre l'être à son ontologie de l'objectivité mathématique, le naturalisme rapporte l'évidence sur laquelle reposent les connaissances à l'être lui-même. C'est l'être comme *étendue mathématique* qui est évident. Puisque ce qui est, ce sont des surfaces et les lois de la causalité, le scientifique doit suivre l'évidence que dicte l'être, se dégager du flux subjectif qui dissimule ce qui est. Connaître, c'est s'abstraire de sa subjectivité pour atteindre l'évidence de l'être même. L'intuition n'est possible qu'à condition de s'être extrait du flux subjectif de l'existence. Là contre, ce qui fait toute l'originalité de la phénoménologie – au-delà du nouveau rationalisme qu'elle oppose à l'empirisme – c'est précisément de renverser le rapport entre l'évidence et l'être et de fonder ainsi l'intuition d'une façon absolument renouvelée.

> Pour dépasser définitivement le naturalisme […], il faut creuser […] jusqu'à la signification même de la notion de l'être, et montrer que l'origine de tout être, y compris celui de la nature, se détermine par le sens intrinsèque de la vie consciente et non inversement[218].

Il s'agit donc bien d'une inversion et non d'une négation.

> Si Husserl se rencontre avec M. Goblot dans la description des procédés de la science, il les interprète différemment. C'est le monde *subjectif* qui sera réel pour Husserl et le monde de la physique a une réalité d'un autre degré. L'idée d'intentionnalité permet à Husserl d'attribuer une « objectivité » à ce monde « subjectif »[219].

Qu'en est-il ? Il s'agit comme le note Levinas par ailleurs de fixer le *sens* de l'être à partir des perspectives où il apparaît au sujet. L'intentionnalité permet ainsi de dépasser le partage entre le

---

[217] HUSSERL., E., *L'idée de la phénoménologie*, p. 41 [20].

[218] *THI*, p. 40.

[219] *THI*, p. 26-27.

monde d'un côté et la conscience de l'autre, pour découvrir, dans la vie même de la conscience, des unités objectives. La dimension noétique de la conscience est donc constitutivement corrélée au noème, c'est-à-dire au sens qui s'y donne. Toute unité objective s'atteint donc en un certain sens – sens que la description phénoménologique doit expliciter.

Autrement dit, ce n'est qu'à partir d'un examen des vécus de la conscience que la façon dont apparaît le monde objectif peut être distinguée des rêves ou des lois de la causalité. Les différents modes d'être qui font le monde ne peuvent s'atteindre que dans la description des actes intentionnels, et c'est parce que le *sens* du donné diffère entre un rêve, une loi de la nature ou la perception d'une table que l'on peut reconnaître une différence entre ces réalités. Pour le cas qui nous intéresse, à savoir celui de la présence, partir de l'objet matériel constitue le meilleur point de départ. Prenons donc la perception d'un objet matériel quelconque, tel qu'une table. La table ne m'est pas seulement donnée comme une image fixe et définitive, selon une certaine perspective, mais son noème contient aussi sa permanence, ses différentes faces qui ne sont actuellement pas présentes, mais pourraient l'être, etc., de sorte que, phénoménologiquement, l'acte de perception d'une table est complété d'une série d'actes potentiels qui enrichissent le sens de cette perception et permettent, pour le cas d'un objet comme une table, de lui conférer notamment le sens d'être « en soi », d'exister indépendamment de l'acte de perception actuel. L'examen phénoménologique découvre ainsi bien plus que l'acte actuel de la conscience.

> Les « horizons » comme les appelle Husserl, sous forme de phénomènes marginaux ou sous la forme encore plus indéterminée de possibilités implicites de la conscience, accompagnent ce qui est donné d'une façon claire et explicite. Nous pouvons promener notre regard dans ces horizons, en éclaircir certains moments, et en laisser tomber d'autres dans l'obscurité. *Le caractère d'« en soi » du monde des choses ne veut dire rien d'autre que la possibilité de revenir sur le même et de l'identifier* [*Ideen*, 84, 89][220].

La conscience n'est donc jamais un acte simple et unique, mais elle est un déroulement qui va de l'actuel au potentiel, et la façon spécifique selon laquelle le monde matériel apparaît est que les potentialités que la conscience y active peuvent être réactivées. C'est cette possibilité de la perception, la perceptibilité de la chose matérielle, qui lui confère un certain sens d'être, celui d'être une chose matérielle appartenant au monde. Si la série des phénomènes subjectifs au départ tant des sciences naturelles que du naturalisme se perçoit d'emblée comme une unité – en dépit donc des variations inhérentes à toute perception, c'est que la façon dont la corrélation noético-noématique se réalise confère à cette série une unité.

---

[220] *THI*, p. 44.

Cette explicitation de la saisie intentionnelle d'un objet physique permet de dégager le fait que c'est encore à l'acte intentionnel qu'est corrélée la *présence* du monde physique. « Le monde physique n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience […]. Tout son sens universel et particulier, toute sa validité existentielle, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*. »[221] C'est donc dire que la *présence* « n'est rien d'autre qu'un sens intentionnel de la conscience, elle n'est rien d'autre que la signification de présence, que le *cogitatum* d'une *cogitatio* »[222]. La présence est donc le fait de l'intentionnalité : « Le monde objectif qui existe pour moi, […] avec tous ses objets puise *en moi-même* […] tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon *moi transcendantal*. »[223] Puisque la phénoménologie transcendantale husserlienne – soit celle que Levinas perçoit comme l'aboutissement de l'œuvre husserlienne – comprend « la présence comme sens intentionnel de la conscience, comme sens prêté par la conscience à son objet intentionnel »[224], on comprend alors l'importance que prend pour Levinas la description de cet acte intentionnel spécifique au sein duquel la présence est constituée. C'est lui en effet qui ouvre à « une nouvelle théorie de l'être »[225].

« Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contact avec l'être, est un acte d'une structure déterminée et, – disons-le tout de suite, – c'est l'intuition. »[226] Celle-ci est « comprise comme l'acte théorique de la conscience qui nous rend présent l'objet »[227]. Or pour bien comprendre la nature de l'intuition, il faut la distinguer de cet autre acte de la conscience qui vise son objet sans l'atteindre, c'est là le fait spécifiquement de tout acte significatif – en premier lieu du langage. « Pour que le mot ait un sens, il suffit seulement que l'objet soit visé. »[228] L'acte significatif ne contient pas de représentation, pas même imaginative, mais seulement un sens qu'une représentation peut remplir. « L'intention significative ne possède rien de son objet : elle le pense. »[229] À ce titre, la signification ne peut

---

[221] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, p. 47 [18].

[222] AUBAY, F., « Conscience, immanence et non-présence. E. Levinas, lecteur de Husserl », p. 299.

[223] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 54 [22]

[224] AUBAY, F., « Conscience, immanence et non-présence », p. 300.

[225] *THI*, p. 19.

[226] *THI*, p. 101.

[227] *THI*, p. 19.

[228] *THI*, p. 102.

[229] *THI*, p. 103.

« rien décider sur l'objet – ni sur sa nature, ni sur son existence »[230]. C'est par le vide de l'acte intentionnel même que l'intention significative se distingue de l'*intuition* – et non par une espèce de confusion ou par un type d'objet spécifique. Conformément au principe transcendantal, « la différence ne concerne pas l'objet, *mais son mode d'être donné, d'être vécu*. »[231] Si l'acte intentionnel significatif est *vide*, celui de l'intuition est plein. « La notion de plénitude exprime ce fait que les déterminations de l'objet sont présentes à la conscience. »[232] Mais l'objet présent à la conscience l'est-il sur le mode de l'imagination ou est-il réellement là devant elle ? Autrement dit, comment l'intuition et le caractère plein de l'objet qui y est corrélé permettent-ils de distinguer entre un objet imaginé et un objet effectivement là ? C'est là tout l'apport de la chose en soi qui se donne comme pouvant être réidentifiée. L'acte intuitif se fait ici perception : « dans la perception, la *plénitude* réalise pour nous l'objet tel qu'il est en soi »[233], « directement devant mes yeux, […] présent en personne »[234], écrit ailleurs Levinas. Le point est alors déterminant : c'est cette perception de l'*en soi* que réalise l'intuition qui « donne l'être ; c'est en réfléchissant sur l'acte de la perception qu'il faut chercher l'origine de la notion même de l'être [*Ideen*, 89] »[235].

Cette distinction entre la perception (que Husserl nomme aussi intuition originaire) et la *signification* est le fondement à partir duquel quelque chose comme la « vérité » peut être pensé. Car, si l'acte significatif est « vide » et ne peut donc être assuré de son adéquation parfaite à la chose signifiée, l'acte perceptif qui se réalise dans l'intuition donne l'être de cette chose, non au sens où il le proposerait, mais au sens où résulte de l'intuition la perception de l'*en soi*. La question de la vérité se posera à chaque fois qu'un acte significatif encore vide – mais qui vise néanmoins déjà un objet avec une certaine manière ou un certain sens – est rempli par l'acte perceptif. Le remplissement sera plus ou moins adéquat et en ce sens, la signification donnée dans l'acte perceptif sera plus ou moins vraie, compte tenu de son adéquation à la chose en soi. Le sens de l'intuition perceptive n'est donc pas seulement de prêter à l'objet perçu la présence comme fait d'être en soi. D'emblée, Husserl saisit cette intuition comme essentiellement liée à la connaissance : toute perception est d'abord *théorique*. « Être-en-soi », cela signifie être évident,

---

[230] *THI*, p. 112.

[231] *THI*, p. 105.

[232] *THI*, p. 107.

[233] *THI*, p. 108.

[234] *THI*, p. 113.

[235] *THI*, p. 108.

certain. « L'évidence se définit, précisément, par le fait d'être la présence de la conscience devant l'être. L'origine même de la notion de l'être est là. »[236] Cela signifie donc – et le point est capital – que, pour Husserl, être, c'est être donné en vérité.

Pour ce qui concerne la façon dont Levinas comprend la présence chez Husserl, le sens d'être spécifique à l'acte perceptif suffit. Néanmoins, la pensée de Husserl et la thèse de Levinas seraient ici trahies si l'exposé présent laissait entendre que le sens de l'être se réduit à celui donné dans la perception. Retenons simplement que, l'intuition perceptive servant de modèle, les conclusions avancées ci-dessus seront confirmées sur divers types d'objets (énoncés logiques, synthèses catégoriales, ect.), en leur reconnaissant néanmoins d'autres modes d'être.

> Si la théorie de l'intuition met la vérité et la raison dans la présence originaire de l'objet devant la conscience, l'idée de l'objet est prise dans un sens large du terme, qui admet différents plans de l'être. L'être n'est pas réduit, par là, au monde de la perception sensible[237].

Mais cette dernière remarque est encore instructive. Puisque ce que *être* signifie varie d'un acte à un autre, mais que néanmoins l'intuition perceptive où l'objet est présenté est le modèle de toute intuition, ce n'est pas comme un *sens d'être* déterminé qu'il faut comprendre la présence, mais dès lors comme le fait d'être donné à la connaissance. Dans le cadre de la phénoménologie transcendantale de Husserl, le fait de la présence, c'est l'évidence et non l'être en un sens univoque d'être là en soi. Il faut donc procéder à un retournement. Le sens de l'être découvert à partir de l'intuition perceptive, l'être présent, n'est pas réductible à l'intuition perceptive, car pour la phénoménologie transcendantale, tout objet donné de façon évidente dans l'intuition est présent – présent sous un certain mode d'être. La présence, c'est l'évidence, et c'est en elle que les différents modes d'« être présent » doivent se comprendre. Levinas cite alors les *Recherches logiques* : « Il est évident que, si quelqu'un a l'évidence A, personne d'autre ne peut avoir la conscience de l'absurdité de ce même A ; car le fait que A est évident, *signifie* que A n'est pas seulement pensé, mais aussi véritablement donné, et tel qu'il a été pensé ; il est présent lui-même, au sens le plus rigoureux du terme. »[238]

---

[236] *THI*, p. 114.

[237] *THI*, p. 125.

[238] HUSSERL, E., *Recherches logiques*, t. 3 [p. 127]. Cité et traduit par Levinas. Cf. *THI*, p. 114.

1.3.2.2. Critique du privilège husserlien de la théorie

Pour celui qui suivait assidûment les cours de Martin Heidegger, cette compréhension de l'être fondée dans l'évidence ne peut qu'apparaître comme excessivement restrictive[239]. De fait, même si Levinas reconnaît que les *Idées directrices pour une phénoménologie* ont sensiblement enrichi les sens de la donation tout en en accomplissant la portée ontologique, si donc

> l'intuition se présente, d'une part, comme une notion très large, qui ne préjuge en rien du mode d'existence de son objet, il ne faut pas oublier, de l'autre, que l'intuition est, chez Husserl, un acte théorique.

Levinas poursuit :

> Dans chaque position de l'être (thèse), est incluse une thèse représentative, doxique. Il faut donc relever tout de suite que l'être se présente, chez Husserl, comme corrélatif de la vie intuitive théorique, de l'évidence d'un *acte objectivant*. C'est par là, que le concept husserlien de l'intuition est entaché d'intellectualisme et, peut-être, trop étroit[240].

Il s'agit d'être attentif : que l'être soit toujours sous-tendu par un acte intentionnel intuitif ne signifie pas que le concret dont partait l'intuition, avec son degré d'obscurité et d'incertitude, soit congédié ou écarté de l'intuition husserlienne. Au contraire, la théorie de l'intuition transpose si l'on peut dire *dans l'idéalisme phénoménologique* la naïveté du scientifique qui cherche la stabilité *à partir du flux changeant de sa perception*. En ce sens

> la description de l'aspect *inexact* du monde concret […] servira toujours de fondement à la connaissance scientifique. […] Pour respecter la signification intrinsèque de notre vie, il faut attribuer un primat à l'être du monde de la perception dans toute son inexactitude [*Ideen*, 98][241].

Si « le monde de la science est postérieur au monde concret et vague de la perception, et dépend de lui »[242], où se situe alors la difficulté ? C'est que, pour Husserl, ce monde concret demeure d'abord un ensemble d'objets perçus et que toute perception a initialement – et sous-tendant tout autre sens – un sens *théorique*. C'est parce qu'il y a une certaine présentation objective de ce sur quoi porte l'intuition que cet objet existe. Nous l'avons vu plus haut, qu'*être* puisse prendre différents sens n'empêche pas que ce soit dans l'acte intuitif de l'évidence que quelque chose comme l'existence se trouve fondé. C'est pourquoi, en reconnaissant que cette lecture procède davantage d'une mise en relief qu'elle ne suit la lettre de la doctrine de Husserl, Levinas peut

---

[239] L'ouvrage que Raoul Moati a consacré à Levinas, ne serait-ce que par ce titre d'« Événements nocturnes » si bien choisi, témoigne de l'importance pour Levinas de penser l'être hors l'évidence de la connaissance. Cf. MOATI, R., *Événements Nocturnes. Essai sur* Totalité et Infini, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2012.

[240] *THI*, p. 141.

[241] *THI*, p. 174.

[242] *THI*, p. 174.

écrire que « c'est dans la mesure où nous connaissons *théoriquement* l'objet que, pour ce philosophe, nous avons accès à lui en tant qu'existant »[243]. En effet, le sens même de l'idéalisme husserlien est « l'affirmation que tout objet […] est perméable à l'esprit ; ou inversement, que l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre. L'être ne saurait jamais heurter l'esprit parce qu'il a toujours un sens pour lui »[244]. Avec cette dernière notion de "heurt", on sent toute l'influence de la pensée de Heidegger et de la dramatique de l'existence *jetée dans l'être*, on sent encore comme une critique de cet esprit trop *français* que serait celui de la phénoménologie idéaliste de Husserl.

Cependant, retenir du rapport de Levinas à Husserl ce « reproche » d'intellectualisme sans plus de nuances tient de la mauvaise caricature[245]. Ne serait-ce que la critique, si brève soit-elle, que Levinas adresse à Chestov, permet déjà d'enrichir ce point[246]. Tout en soulignant, en 1937, dans sa recension de « Kierkegaard et la philosophie existentielle »[247], sa proximité avec le projet d'une philosophie de l'existence qui veut restaurer la singularité des sujets, anéantie dans l'universalité d'une vérité objective et déliée de leur existence, Levinas note au sujet de Chestov dans les dernières pages de sa thèse que les critiques qu'il adresse à « l'intellectualisme husserlien […] semblent viser un point, par où l'intellectualisme de Husserl résiste le mieux : ses arguments contre le psychologisme naturaliste et sceptique »[248]. Car Levinas voit précisément dans la phénoménologie le moyen de dépasser cette alternative entre la quête d'une vérité *sub specie aeternitatis* et un relativisme sceptique qui serait seul apte à faire la part belle

---

[243] *THI*, p. 192.

[244] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 46 [32].

[245] Sur ce sujet précis, on ne peut que recommander le travail conduit par Smadar Bustan dans « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique », en mentionnant néanmoins une courte réserve : même si l'auteur reconnaît une espèce de « réhabilitation possible du théoricisme husserlien » [BUSTAN, S., « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique », p. 41], sa perspective nous paraît marquer trop faiblement l'attachement de Levinas au rationalisme et sa fidélité à l'esprit husserlien dont le *désir métaphysique* déployé dans *Totalité et infini* est encore, en un sens, une marque franche. Levinas peut notamment écrire que « le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son *én-ergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. » [*TI*, p. 213.] Cette fidélité de *Totalité et infini* à l'intellectualisme de la raison est par contre notifiée comme différence significative entre *Autrement qu'être* et *Totalité et infini* par Didier Franck (Cf. FRANCK, D., *L'un-pour-l'autre*…, p. 27.).

[246] Pour une étude plus complète du rapport de Levinas à Chestov, dans leur rapport à la phénoménologie husserlienne, le lecteur pourra se reporter au travail de MONSEU, N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, en particulier aux chapitres 3 « Chestov et l'accusation de rationalisme. Une contestation appréciée par Husserl » (pp. 79-162) et 4 « Levinas et l'interprétation ontologique de l'intentionnalité. Un prolongement à nouveau rejeté par Husserl », (pp. 163-234).

[247] LEVINAS, E., « Recension de L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* », p. 139-141.

[248] *THI*, p. 220.

aux individus subjectifs. En ce sens, l'apologie d'une forme de scepticisme subjectif, tel que Chestov est amené à le construire, ne serait en fait que l'envers d'une philosophie calquée sur l'idéal d'objectivité et se produirait donc encore sur le terrain philosophique de l'universel rationnel. Elle n'aurait pas perçu la vraie richesse de la phénoménologie. Et si, précisément, Levinas voit dans la phénoménologie de Husserl une « nouvelle façon de penser », c'est avant tout que celle-ci doit permettre, à ses yeux, de dépasser cette alternative entre intellectualisme et sentimentalisme, entre objectivité et subjectivité, vérité et scepticisme. Ce dépassement, c'est sans conteste sous l'influence des cours de Heidegger[249] que Levinas le voit et le veut fonder au-delà de ce que Husserl ne sera prêt à admettre – comme en témoigne la lettre de 1933 rédigée à E. Parl Welch où Husserl note que Levinas « place [sa] phénoménologie sur le même plan que celle de Heidegger, et la prive ainsi de son sens authentique »[250]. Il n'empêche. C'est la phénoménologie, comme méthode qui doit conférer à la raison toute sa dignité, que retient Levinas et c'est d'elle qu'il se réclamera jusqu'au bout – jamais de l'existentialisme heideggerien[251]. Plus qu'on n'est habitué à l'entendre, Levinas est d'abord l'héritier de cette *présence* qui, parce qu'elle est théorique, rompt avec ma sphère propre, échappe à l'intrigue de mon existence et la transcende. Même une chose physique, parce que celle-ci s'annonce en une multiplicité d'aspects qui n'en épuisent jamais le sens, « n'est jamais totalement connue : sa perception se caractérise essentiellement par le fait d'être inadéquate [*Ideen*, 10, 80-81, 286-287

---

[249] La place centrale de Heidegger dans les travaux de Levinas sur Husserl n'est plus à démontrer. Et l'a-t-elle seulement été, alors que, déjà dans *La théorie de l'intuition*, on compte pas moins de treize occurrences du nom de Heidegger, notamment lorsque Levinas ne cache pas, dès l'introduction, l'empreinte de ce dernier sur son travail ? « Conformément à notre but, nous ne craindrons pas de tenir compte aussi de problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur, et, en particulier, M. Martin Heidegger [Voir Heidegger « Sein und Zeit », dans le *Jakrbuch* VIII.], dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre. En accentuant certaines apories, en soulevant certains problèmes, en précisant certaines vues et en s'opposant à d'autres, la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl. L'influence d'une pensée sur des disciples de valeur permet, semble-t-il, d'en faire une mise au point plus exacte que ne le permettrait sans doute l'étude laborieuse d'un consciencieux commentateur. » [*THI*, p. 14-15]

[250] HUSSERL, E., *Briefwechsel*. Band VI, p. 458, cité par MONSEU, N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, p. 227.

[251] L'illustration la plus nette de cet attachement au rationalisme husserlien se situe à n'en pas douter dans *Totalité et infini* qui répète, plus que ne le pouvait *La théorie de l'intuition,* son attachement à l'intellectualisme. Cf. notamment *TI,* p. 112, p. 128, p. 213 et p. 14. lorsqu'il écrit une première fois : « L'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, "laisser être" constitue la vérité. Elle anime ce travail et atteste sa fidélité à l'intellectualisme de la raison. Mais la pensée théorique, guidée par l'idéal de 1'objectivité, n'épuise pas cette aspiration. Elle reste en deçà de ses ambitions. »[*TI*, p. 14.].

et ailleurs] »[252]. La présence phénoménale est donc originairement une présence ouverte sur la transcendance du monde. Et cela, jusqu'à la présence du sujet à lui-même, comme l'indique le §57 des *Idées directrices*.

Ainsi, à la fin de son chapitre sur l'intentionnalité, Levinas trouve d'une certaine façon chez Husserl ce qui deviendra l'un des enjeux les plus fameux de son œuvre : que le *sens* d'être un *ego* ne puisse s'atteindre qu'au départ d'une transcendance. Il va de soi que, dans le texte husserlien – surtout dans la littérature travaillée par Levinas – rien ici n'évoque une vocation éthique du *Moi*. S'en tenant aux principes de sa phénoménologie, la transcendance invoquée par Husserl ne peut être autre que celle qui est commune à tout acte intentionnel. Ce qui paraît donc notable – Levinas entend insister sur la question –, c'est le maintien de la structure intentionnelle sur le *Moi* lui-même.

> Le moi paraît être là constamment, même nécessairement, et cette permanence n'est manifestement pas celle d'un vécu qui s'entête stupidement, d'une « idée fixe ». Il appartient plutôt, à tout vécu qui survient et s'écoule ; son « regard » se porte sur l'objet « à travers » (durch) tout cogito actuel[253].

En vertu du principe de l'intentionnalité d'une part, mais du fait que le *Moi* « n'est pas une partie réelle [Réel a ici le sens de « constitutif de la réalité de quelque chose ».] de la cogitation, comme les sensations par exemple »[254], d'autre part, Husserl doit concevoir « sa présence dans la conscience comme une "certaine transcendance dans l'immanence de la conscience" [*Ideen,* 109] »[255]. C'est dire, et Levinas ne s'y trompe pas, que le *Moi* ne préexiste pas à la conscience, que celle-ci est intentionnelle jusqu'au bout. C'est dire enfin que l'immanence du rapport à soi est d'emblée et irrémédiablement ouverte.

> La conscience ne redevient pas, avec l'introduction du moi, une « substance qui repose sur elle-même » et qui aurait besoin de l'intentionalité pour se transcender – elle est intentionalité avant tout. […] On peut parler d'un moi, d'un point d'où les actes sortent, seulement comme d'une caractéristique interne de l'intentionalité. […] La notion du moi […] la présuppose[256].

S'il y a un sens à parler d'un *solipsisme* dans la pensée de Husserl, ce n'est pas tant que la conscience se bornerait à elle-même et construirait un *Moi* forteresse incapable du moindre échange avec l'extériorité. Tout du contraire. Ce serait seulement dans la modalité *théorique* de cette transcendance qu'une forme d'isolement de la conscience se ferait jour, singulièrement

---

[252] *THI*, p. 45.

[253] HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 189 [109].

[254] *THI*, p. 84.

[255] *THI*, p. 84.

[256] *THI*, p. 84-85.

parce que, comme nous devons maintenant le montrer, une compréhension de l'intentionnalité fondée sur la connaissance ne peut jamais être en présence d'autrui[257]. Comment pourrait-il en être autrement si « la conscience est l'origine de tout être, lequel se détermine par le sens intrinsèque de celle-là »[258] et que ce sens intrinsèque est, d'une façon privilégiée, théorique ?

On comprend donc l'importance que prend pour Levinas la description des actes intentionnels qui donnent effectivement l'objet sans nécessairement le comprendre de prime abord, à la façon d'une évidence théorique. Un passage de sa recension des *Ideen*, déjà, est particulièrement éclairant :

> La joie, le désir, le jugement etc, sont eux-mêmes des intentions : *dans chacune d'elles l'objet est différemment donné*, le rapport à l'objet lui-même est différent. Et si, comme M. Husserl le croit, l'acte de pure représentation est le fondement nécessaire des actes de joie, de valorisation, de volonté etc., cela veut dire que ces actes sont complexes, qu'ils se composent d'une multiplicité d'intentions liées entre elles. Mais chacune de ces intentions et non seulement l'acte de représentation, a la fonction de donner l'objet. C'est précisément pour cela que le problème de la connaissance – l'étude du rapport à l'objet – présente un champ infini de recherches ; sans nous borner à l'indication générale du sens de l'intentionalité, nous devons étudier pour chaque genre d'intention le mode spécial dont la conscience possède son objet et, par conséquent, le sens de l'objectivité de l'objet dans chacun d'entre eux[259].

Une dernière remarque s'impose alors sur cette richesse de l'être. Le privilège que Levinas accordera dans la suite de son œuvre à autrui n'a pas la vocation de « remplacer » l'importance que Husserl accorde à la contemplation théorique. Chacun sinon pourrait identifier un « type » d'être prioritaire, plus en phase avec son existence et ses vécus. Chaque « phénoménologie » aurait ainsi son intentionnalité privilégiée : pour l'un la chair affective, pour l'autre l'épreuve de la liberté, pour un troisième l'angoisse de la mort ou encore l'expérience de la corporéité, etc.

---

[257] Ce n'est pas seulement ce diagnostic qui fait l'intérêt de la pensée de Levinas, mais encore le fait d'avoir vu dans l'altérité d'autrui la source même, la justification première de tout sens intentionnel. L'ouverture de la conscience comme intentionnalité par où l'être advient en ses sens multiples repose, soutiendra Levinas, sur l'ouverture originaire à autrui. C'est en ce sens qu'autrui justifie la présence chez Levinas – justifie l'*expérience de l'extériorité* selon les termes de la préface de *Totalité et infini* ou, justifie, en termes husserliens, l'intentionnalité.

[258] *THI*, p. 51.

[259] LEVINAS, E., « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », p. 253. On retrouve un paragraphe quasi similaire dans *La théorie de l'intuition*, dont nous reprenons les traits les plus saillants : « La vie concrète – source de l'existence du monde – n'est pas purement *théorie*, quoique celle-ci ait, chez Husserl, une dignité toute spéciale. Elle est une vie d'action et de sentiment, de volonté et de jugement esthétique, d'intérêt et de désintéressement, etc. Dès lors, le monde corrélatif de cette vie est, certes, objet de contemplation théorique, mais aussi monde voulu, senti, monde d'action, de beauté et de bonté, de laideur et de méchanceté. […] Là se révèle une des conséquences les plus intéressantes de l'attitude husserlienne. […] Parce que volonté, désir, etc. sont des intentions qui constituent, autant que la représentation, l'existence du monde […], l'existence elle-même du monde a une structure riche, différente selon les différents domaines. » [*THI*, p. 75-76]

Levinas reconnaît dès ses premiers pas dans la phénoménologie l'espèce d'irréductible polysémie de l'être. Ce qui le préoccupe alors, c'est de donner une signification au fait même de l'ouverture intentionnelle. Qu'est-ce qui ouvre à l'extériorité ? Comment rendre compte, justifier l'intentionnalité de la conscience – par-delà toute sa richesse et la richesse du monde ? Cette quête d'un originaire à l'intentionnalité, il faut la saisir à partir d'un double écueil : celui de l'intuition d'autrui telle qu'elle apparaît chez Husserl, d'une part, et celui de l'existence heideggerienne qui se prive de toute transcendance, d'autre part. C'est ce double écueil que nous désignons du terme quelque peu vagabond de *solipsisme*, étant entendu qu'*in fine*, dans un cas comme dans l'autre, c'est la présence originaire d'autrui qui fait défaut. Sans cette métaphysique que veut élaborer Levinas, chacun creuserait l'être et le déploierait dans un sens qui aurait sa faveur, chacun vivrait son monde ; sans l'assurance que l'ouverture initiale à l'être procède d'une même expérience, sans l'assurance que ce monde soit d'abord *le nôtre* avant d'être le mien, le scepticisme aura alors raison de l'être aussi longtemps que ne sera pas *fondée dans l'extériorité* l'intentionnalité et les sens de l'être qui lui sont corrélés.

1.4. Vivre la présence : le solipsisme

1.4.1. Solipsisme de la conscience

Le cadre de la pensée husserlienne et le caractère naturellement objectivant de toute perception l'oblige à concevoir le rapport à autrui d'une façon très spécifique, laquelle doit articuler une perception immédiate du corps de l'autre à une espèce de médiateté qu'il faut maintenant expliquer.

Dans le cadre du contexte général du rapport de Levinas à Husserl qui est le nôtre, les *Méditations cartésiennes*, et tout particulièrement la *Cinquième* portant sur la question de l'intersubjectivité, constituent ici la référence majeure. Or quel motif anime le cœur de cette méditation ? Il s'agit pour l'essentiel de « résoudre les problèmes transcendantaux du monde objectif »[260]. Ces problèmes ont trait à la réduction à l'*ego* pur et à la sphère de la conscience transcendantale. Si celle-ci et l'*epoche* permettent de garantir, par le recentrement sur l'*ego transcendantal*, une objectivité des vécus intentionnels, le succès de la méthode ne sera assuré qu'à condition que le monde qui se découvre au sein de cet *ego transcendantal* soit commun, qu'y fasse jour l'intersubjectivité.

---

[260] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 148 [74].

> Lorsque moi, le moi méditant, je me suis réduit par l'e*poche* phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas [75] devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice « phénoménologique » j'effectue une explicitation de moi-même ?[261]

Compte-tenu de la portée *ontologique* que Levinas prête à la phénoménologie husserlienne, ce risque du *solipsisme transcendantal* qu'évoque Husserl ne peut qu'être avivé. Quel sens prendrait un *être* n'existant que *pour moi* ?

> La réduction phénoménologique, comme nous l'avons interprétée jusqu'à présent, ne nous découvre pas la vie concrète et les objets dans leur signification pour la vie concrète. La vie concrète n'est pas la vie solipsiste d'une conscience enfermée sur elle-même ; l'être concret n'est pas ce qui existe pour une seule conscience. Dans l'idée même d'être concret, est contenue l'idée d'un monde intersubjectif. Si nous nous bornons à décrire la constitution de l'objet dans une conscience individuelle, dans un « ego », nous n'aboutirons pas à l'objet tel qu'il est dans la vie concrète, mais à une abstraction. La réduction sur l'*ego*, la *réduction égologique*, ne peut donc être qu'un premier pas vers la phénoménologie. Il faut aussi découvrir les « autres », le monde intersubjectif[262].

La question husserlienne de la cinquième méditation est donc celle des *autres ego*, lesquels ne peuvent être « de simples représentations et des objets représentés en moi »[263], mais doivent se manifester comme des *alter ego*. Déjà dans *La théorie de l'intuition*, Levinas livre les moments clefs de cette « phénoménologie de la vie d'autrui » que propose Husserl. Le premier moment tient dans la « perception de notre corps et son analogie avec le corps d'autrui », le second dans la manifestation d'« un type d'existence analogue au mien », et le troisième moment dans « la constitution propre à cette intersubjectivité »[264].

Puisque la recherche à laquelle Husserl s'évertue doit fonder l'objectivité, il faut encore refuser « ce sens d'objectivité, inhérent à tout ce qui est "monde", en tant que constitué par l'intersubjectivité et accessible à l'expérience de chacun »[265] pour ne conserver que l'immanence de la conscience. Dans cette sphère d'appartenance où plus rien ne peut avoir de sens objectif, « je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais […] dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes »[266]. Par le fait même des organes qui composent mon corps propre, je peux encore agir et percevoir. « Puis, par mon

---

[261] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 148 [74-75].

[262] *THI*, p. 214-215.

[263] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 149 [75].

[264] *THI*, p. 215.

[265] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 158 [80].

[266] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 159 [80-81].

activité perceptive, j'ai l'expérience […] de toute "nature", y compris celle de mon propre corps qui par une espèce de "réflexion" se rapporte à lui-même. »[267] Ce dernier point est capital. Cette "nature" qui se constitue au gré de mon activité perceptive – donnée strictement subjective donc, que Husserl désigne comme une « nature pure et simple »[268] – n'est pas la seule résultante de cette activité. La constitution de cette nature pure et simple se double d'une « *aperception de moi-même* […] *qui me transforme en un être du "monde"* »[269]. C'est cette *aperception* de l'ego lui-même qui va alors guider Husserl vers la perception d'autrui. Car cette aperception de mon propre *ego* – toujours sur fond d'un rapport immédiat à moi-même – permet à Husserl de comprendre le rapport à autrui comme « apprésentation », c'est-à-dire aperception par analogie. En effet, percevoir autrui signifie d'abord percevoir un corps (*körper*). Comment celui-ci peut-il alors se donner lui aussi comme un *organisme* afin d'être apprésenté comme s'agissant d'un autre *ego* ? « Il faut que cet autre corps […] tienne ce sens d'*une transposition aperceptive à partir de mon propre corps* »[270]. Ce qui garantit alors que « ce n'est pas l'autre "moi" qui nous est donné en original, non pas sa vie, […] rien de ce qui appartient à son être propre »[271], mais le *Moi* comme *autre*, c'est-à-dire un *alter ego* ; ce n'est pas qu'autrui se distingue positivement de mon *ego*, mais que l'intention par laquelle il est perçu demeure médiate. S'il y a lieu de parler d'*alter ego*, c'est que l'*ego* dont il est ici question,

> c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière [93] unique, comme unité psycho-physique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial ; par ailleurs, sujet d'une vie intentionnelle concrète[272].

Quant à l'altération de ce *Moi personnel*, elle provient de cette médiateté de l'intention par laquelle cet *ego* ne se donne pas « en personne »[273] mais seulement par une analogie, laquelle est fondée sur « une ressemblance reliant […] cet autre corps avec le mien »[274]. Cette analogie, à

---

[267] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 159 [81].

[268] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 158 [80].

[269] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes,* p. 163 [83].

[270] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 180 [93].

[271] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 177 [91].

[272] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 179 [92-93].

[273] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 178 [92].

[274] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 180 [93]. Voir aussi §51, p. 185 [96] : « Si dans ma sphère primordiale apparaît, en tant qu'objet distinct, un corps qui "ressemble" au mien, c'est-à-dire avec une structure grâce à laquelle il doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement, il *semble* immédiatement clair qu'il doit aussitôt acquérir la signification d'organisme qui lui est transférée par le mien. »

son tour, ne tient en rien à la spécificité d'autrui, mais est commune à « notre expérience quotidienne »[275] ; c'est déjà celle-ci qui est en jeu à chaque fois qu'un sens peut être transféré d'une perception à une autre en vertu de leur ressemblance.

Néanmoins, Husserl insiste sur la différence foncière entre ces analogies disons « statiques » et celle, spécifique, par laquelle j'appréhende autrui. Car à la différence de toute autre chose, le sens que je peux prêter au corps d'autrui comme s'agissant d'un organisme (*Leib*) ne peut être transféré comme tel dans ma sphère propre : seul mon corps « *est toujours là*, distinctement présent *pour ma sensibilité* »[276]. À défaut de cette constance, le corps d'autrui n'est donné comme organisme qu'à condition que ses comportements permettent de confirmer son analogie au corps propre de l'*ego*.

> L'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son « comportement » changeant, mais toujours concordant. […] C'est sur ce « comportement » que porte l'expérience originelle, qui se vérifie et se confirme dans la succession ordonnée de ses phases[277].

Autrui n'est donc jamais disponible à l'intuition, mais c'est dans cette accessibilité indirecte de la vérification que « se fonde […] l'existence de l'autre »[278]. C'est en ce sens qu'on peut tenir qu'

> autrui ne se manifeste que comme une certaine absence – échappant ainsi à la « donnée en personne » (*Leiblich*) propre à l'objectivation de la donnée perceptive. […] La saisie d'autrui s'effectue donc, paradoxalement, à partir d'une saisie de soi, l'absence de l'autre sur le fondement de cette présence fournissant à l'analyse husserlienne son fil conducteur[279].

Comme le notait déjà Michel Henry, c'est bien « l'impossibilité de la perception » et donc l'impossibilité de la « présence » d'autrui qui serait ici « la condition de l'être en commun »[280]. Et comment aurait-il pu en être autrement, dès lors que la présence se fonde dans l'intuition, laquelle est originairement un acte de pleine saisie, d'entière évidence, et prête à l'être un sens originairement *théorique* ?

---

[275] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 181 [93].

[276] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 184 [95].

[277] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 186-187 [97].

[278] HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, p. 187 [97].

[279] JEAN, G., POPA, D., « Le temps avec les autres », p. 38.

[280] HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, p. 153-154.

Levinas, dans son commentaire sur l'œuvre d'Edmond Husserl ne dit pas autre chose. Il relève d'abord que c'est nécessairement sur fond du solipsisme de la conscience que Husserl veut fonder l'intersubjectivité[281]. À ce titre,

> la relation sociale […] est le sens d'une pensée. Le commerce avec autrui se constitue dans un jeu d'intentions. Moi-même en tant qu'homme concret, historique, je suis le personnage d'un drame qui se constitue pour une pensée. Il y a en moi une possibilité de solitude malgré ma socialité effective et la présence du monde pour moi. En tant que pensée précisément, je suis une monade, une monade toujours possible dans un recul toujours possible à l'égard de mes engagements[282].

C'est ce caractère monadique et ce privilège de la pensée sur l'existence que refusera une première fois Heidegger. Pour lui, « le sujet n'est ni libre ni absolu […]. Il est dominé et débordé par l'histoire […] puisqu'il est jeté dans le monde et que cette déréliction marque tous ses projets, tous ses pouvoirs »[283]. C'est encore ce privilège qu'il s'agira pour Levinas de discuter, lui qui perçoit dans l'*intentionnalité husserlienne* un « manque de radicalité *phénoménologique* […] en ce qu'elle maintient […] l'égalité à soi et la présence à soi de la conscience comme être, comme l'être par excellence même, qui ne se connaît aucun dehors, aucune extériorité en son absoluité »[284]. Or cette extériorité, Levinas l'a d'abord voulu concevoir comme la présence même d'un étant qui enseigne l'être, avant de la chercher en-dehors même de l'être.

1.4.2. L'autre voie

Pour Levinas, les deux propositions phénoménologiques qu'il a côtoyées ont chacune leur écueil. Pour ce qui a trait à Husserl, si le privilège accordé à l'intuition lui permet de proposer « une philosophie de la liberté […] qui ne caractérise pas seulement l'activité d'un être, mais qui se place avant l'être, et par rapport à laquelle l'être se constitue »[285], cette liberté est néanmoins conditionnée au fait déjà signalé à l'entame de ce chapitre, que « la présence dans le monde est avant tout un certain sens de notre pensée. Une relation […] d'intellection s'établit entre nous et les choses en premier lieu »[286]. Si l'apport des développements heideggeriens permet à Levinas d'enrichir ce que *comprendre* signifie et que, sous cette perspective, « tous les engagements de l'homme dans le monde font partie de sa vie spirituelle », il reste que « pour Husserl la vérité

---

[281] Cf. LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 68 [48].

[282] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 69 [48].

[283] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 69 [49].

[284] SEBBAH, F.-D., *Levinas*, p. 126.

[285] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 70 [49].

[286] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 71 [50].

consiste précisément à retourner ces engagements en pensées […], à découvrir en eux la spontanéité d'un esprit non engagé, le jeu d'évidences dont ils sont faits »[287]. Pour ce qui concerne Heidegger, cette fois, c'est dans sa philosophie « que la séparation de la notion du sens de celle de l'objectivité s'accomplit d'une manière particulièrement nette. […] Comprendre n'est pas se représenter »[288]. Mais cet élargissement ne ruine-t-il pas du même coup le rapport à un *temps* qui échappe à l'histoire ? À quoi la liberté peut-elle s'arrimer ? Qu'est-ce qui l'assure – dès lors que toute signification ressortit à une existence à laquelle *on est d'abord livré* ?

Ce sont ces questions qui font le cœur de l'article de 1961 consacré à Husserl. Le fait le plus marquant de ces lignes tient à ce que Levinas y place la pensée de Husserl « au-delà » du romantisme allemand et, à entendre la terminologie choisie par Levinas, de son aboutissement en la pensée d'Heidegger. L'article prend pour point de départ l'impossible réconciliation entre la quête des vérités éternelles, d'une part, et le fait de l'existence concrète, d'autre part.

> L'âme […] apprenait, dans Platon, que les Idées étaient sa patrie. Mais une participation à l'éternité impersonnelle des idées altère la saveur d'absolu que prend, pour l'homme, la morsure sur l'existence périssable, son engagement dans l'expérience, dans le particulier, dans l'historique, dans « l'humain rien qu'humain ». […] Quand la science pénètre ce monde humain, elle le pulvérise en atomes pour mieux le mathématiser, l'étouffe pour mieux l'éterniser[289].

Mais l'idéalisme historique initié par Hegel devait apporter ce message nouveau « qu'est humain, non seulement l'œil qui perçoit l'image du monde, mais aussi la lumière qui l'éclaire. […] Les coordonnées de l'être sont livrées à l'histoire »[290]. Et, dans un vocabulaire jamais très éloigné de l'analytique existentiale, Levinas poursuit cette voie jusqu'au romantisme d'un Ivan Karamazov. Reprenons ces lignes où l'existentialisme heideggerien croise le romantisme de Dostoïevski.

> L'être apparaît […] dans l'histoire et non dans la conscience, naguère encore capable de percer les circonstances de sa situation concrète, brisant ses chaînes, sortant de la caverne. La puissance de la vision qui transportait le regard du mortel jusqu'à la sphère des étoiles fixes, n'est plus que le rêve dont se console un être réduit à l'inaction. […] La valeur de l'authentique se substitue à la valeur du vrai. L'art, l'amour, l'acte précèdent la théorie, et le talent la sagesse. Il s'agit d'attendre l'heure périssable, mais unique, de se tenir à la hauteur du temps qui échoit, de deviner, dans une conscience extrême de soi, l'appel qu'il vous adresse. Répondre à l'appel du temps, cela domine le bien et la morale.

---

[287] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 72 [50].

[288] LEVINAS, E., « L'œuvre d'Edmond Husserl », dans *EDE*, p. 73 [51].

[289] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 51.

[290] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52.

> L'homme moderne se reconnaît dans cette philosophie sans éternité. Oh ! la fraîcheur des printemps dans un devenir qui s'élance vers la mort, la beauté de l'acte gratuit, les « tendres pousses au printemps » qu' « en dépit de la logique » aime Ivan Karamazov, mais aussi la noblesse de l'entreprise sans espoir et de la persévérance dans l'échec, la chaleur de la « terre des hommes »[291].

C'est encore ce romantisme que nourrirait la pensée de Husserl, en particulier l'idée d'intentionnalité : « l'idée d'intentionalité conduit ainsi plus profondément encore que la réflexion sur les sciences mathématiques, vers une humanisation de l'univers et de la raison »[292]. Et, en 1960, quand Levinas décrit l'intentionnalité, celle-ci est enrichie de sa dimension historique – méconnue de ses premiers travaux :

> l'intention de la conscience qui vise un objet, se tient en fait, dans un contexte de pensées qui, à la fois, débordent le thème visé et lui confèrent un sens. […] Ces « pensées » ne sont pas nécessairement jugements ou perceptions, à leur tour. […] Le fait de disposer d'une main, de tendre ses muscles, de marcher, de se poser sur une terre, la sédimentation dans le Moi pensant, d'une certaine histoire, ont été nécessaires pour que se forme seulement la représentation d'un espace, d'un temps, d'une causalité physique[293].

Ce faisant, « personne n'a mieux que Husserl combattu la déshumanisation du Réel, qui se produit lorsqu'on étend à la totalité de notre expérience les catégories qui conviennent à la matière mathématisée, lorsqu'on érige le scientisme en savoir absolu »[294]. Car, avec cette intentionnalité enrichie de toute l'histoire du sujet, « la phénoménologie n'a pas seulement permis de "dé-choséifier", de "dé-réifier" l'homme, mais d'humaniser les choses »[295].

Cependant, le génie de Husserl tient peut-être avant tout au fait d'avoir su maintenir dans cette humanisation du réel une « ultime référence à un sujet absolu, dégagé de l'histoire et, dans ce sens, à un sujet qui n'est plus humain, […] ce sujet que Husserl appelle *Ego transcendantal* »[296]. Pourquoi cette référence est-elle si remarquable aux yeux de Levinas ? Parce qu'elle pose une altérité vis-à-vis des existences. Par là, la conscience garde « une possibilité de se retirer de l'engagement, de se dégager de l'histoire ». Par là, la conscience est « déjà libre par conséquent à l'égard du monde où elle s'engage »[297]. Cette exigence de se dégager de l'histoire,

---

[291] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52.

[292] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 54.

[293] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 53-54.

[294] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52-53.

[295] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 53.

[296] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 55.

[297] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 56.

> Husserl n'hésite pas à en attendre la réponse aux problèmes que nous pose « l'effondrement de l'ensemble des temps modernes » et à attribuer, dans une lettre de 1936, la *philosophie de l'existence*, et le *relativisme historique* à « l'abdication lamentable d'une humanité sans vigueur »[298].

Levinas considère ainsi que « l'un des aspects les plus significatifs de la phénoménologie husserlienne aura précisément consisté à réunir les deux motifs de la conscience contemporaine, sa quête de l'essentiel et sa certitude de l'importance du monde concret où la vie se déroule »[299].

Néanmoins, comme c'était déjà le cas dans ses premiers travaux, une difficulté persiste aux yeux de Levinas dans le fait que cette transcendance dans laquelle se fonde notre liberté est comprise avant tout dans « *la théorie,* avec laquelle coïncide la liberté de l'homme à l'égard du monde. […] Toute position d'être par la conscience, toute thèse, qu'elle procède de la volonté ou du sentiment, contient une modalité théorétique, une *doxa*, comme Husserl l'appelle »[300].

On en resterait là si, au détour de son analyse, Levinas ne glissait pas cette remarque – qui engage à aborder son chef d'œuvre sur le point de paraître en un sens bien déterminé : « peut-être une autre voie que celle de la Réduction [transcendantale] reste-t-elle aux disciples de Husserl pour répondre à cette nostalgie »[301], celle qui fait « la crise du monde moderne » et qui rappelle que « l'appartenance à un ordre éternel qui déborde l'humain »[302] lui est essentielle. À l'évidence, l'analytique existentiale d'*Être et temps* ne peut offrir une telle transcendance – mais Levinas y voit néanmoins les matériaux et la manière d'élaborer à son tour une conception de l'*ego où une transcendance non plus théorique*, mais *existentielle* pourrait se réaliser. Contre le maintien d'une sphère de pures évidences, il s'agirait alors de construire une ontologie où s'inscrive une transcendance comme interrompant le cours de mon existence. À la suite de ce premier chapitre, nous suggérons alors que le projet de Levinas jusqu'à *Totalité et Infini* est de renverser la chronologie entre Heidegger et Husserl. Plus qu'il ne chercherait à dépasser Husserl dans Heidegger, comme il l'avait amorcé dans *La théorie de l'intuition*, l'hypothèse que nous formulons est que, dès 1933, sinon plus tôt, le projet de Levinas est d'accomplir un aspect de la pensée husserlienne à ses yeux déterminant : le rapport de l'esprit à la transcendance. Mais pour être sûr de le faire sur le plan de l'existence, et non « théoriquement », il doit penser ce rapport à la transcendance avec les outils que lui a transmis Heidegger. Les concepts heideggeriens sont

---

[298] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 55.

[299] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52.

[300] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 56.

[301] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 56.

[302] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52.

ainsi omniprésents – non plus pour assister à l'éveil de l'être dans l'existence –, mais cette fois pour éveiller l'existence à la transcendance dont elle a besoin, *à cette « vraie présence » dans laquelle le drame est interrompu et un commencement possible*.

Levinas est donc, si l'on peut dire, plus conciliant avec la phénoménologie de Husserl que ne l'ont été Heidegger ou, plus tard, Derrida. S'il fallait résumer d'un mot la critique majeure de ces derniers, celle-ci tient à « la détermination implicite […] de l'être comme présence »[303] ou, du moins, au primat de la présence quant à toute connaissance. La posture de Levinas est sensiblement différente. Le problème ne tient pas au privilège de la présence, mais à celui de la connaissance. En effet, Levinas tient à ce privilège accordé à la présence – que fonde l'intuition. Il y trouve la garantie d'une certaine objectivité et, comme telle, de la vérité. Comme nous l'avons vu de façon très nette dans ses études sur la spiritualité allemande, il faut une pensée de la présence – avec tout ce que celle-ci draine de métaphysique – pour assurer l'homme de sa liberté. Le reproche à l'adresse de Husserl ne s'en tient alors *in fine* qu'à la compréhension de cette présence comme *pure évidence donnée à l'intuition*. Et si d'aucuns ont engagé la phénoménologie à « dépasser » la métaphysique de la présence, nous voulons penser le projet de Levinas, du moins, jusqu'à *Totalité et infini*, comme la recherche d'un autre fondement à la vraie présence – ou à la transcendance – que l'*intuition*, donc d'une présence métaphysique qui puisse fonder tous les sens de l'être, en premier lieu desquels les moins évidents, ceux qui relèvent le plus d'*événements nocturnes*. Nul doute qu'il entend alors suivre les pas de Lavelle :

> Solution inattendue. Le tragique désespoir des philosophes allemands est vaincu non pas par un retour à l'idéalisme, mais par une affirmation de l'être. Aussi la réhabilitation du présent par M. Lavelle dépasse-t-elle les cadres d'une théorie. Elle s'élève à la sagesse[304].

---

[303] JEAN, G., POPA, D., «Le temps avec les autres », p. 35.

[304] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 395.

Chapitre II : D'une analytique existentiale de l'*ego*

> « Je suis en cage », « je suis en cage, et il ne me manque donc rien, imbéciles ».
> « J'ai tout ce qu'il me faut en moi ».
>
> Vincent van Gogh, *L'oiseau en cage*

La littérature précédemment évoquée – « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » sans doute mieux qu'aucun autre texte – dit la nécessité de quitter la voie ouverte par la philosophie du romantisme allemand, particulièrement en son accomplissement dans la pensée de Heidegger. Pour autant, cette dernière recèle un acquis définitif dont Levinas ne pourra jamais s'abstraire : l'originaire est l'existence – son indigence et ses aspirations, ses inquiétudes et enthousiasmes, les douleurs, les joies, ce fait fondamental d'*être là*. L'intellectualisme et les privilèges accordés à la conscience théorique, depuis Platon jusqu'à Husserl en passant par Descartes et toute la « pensée française » ne répondront jamais aux besoins des corps, les mots de la pensée ne seront jamais les derniers. D'où le point de départ qui s'impose à Levinas : celui de l'expérience de la corporéité et de son inscription dans le monde. Et si transcendance il y a, celle-ci ne saura réellement concerner l'existence qu'à s'être affranchie de toute idéalité, qu'à prendre sens en vis-à-vis de l'économie de l'existence à laquelle il faut, d'abord, être attentif.

Il y a donc dans l'œuvre de Levinas un double travail qu'on ne peut ignorer, sous peine de perdre la moelle de sa pensée. Pour maintenir la présence d'une transcendance dans une philosophie de l'existence, il lui faut d'une part décrire dans sa matérialité la vie du sujet et d'autre part en briser les contours, rendre cette existence perméable à un *au-delà* d'elle-même. Ce double but est au cœur de la première conférence donnée par Levinas en 1946-1947 au Collège philosophique créé par Jean Wahl[1]. En effet, *Le temps et l'autre* annonce tout particulièrement cette tension qu'il ne s'agit pas de résoudre, mais dont il faut faire entendre le sens – entre la quête de l'essentiel et l'importance du monde concret[2]. Il s'agit pourtant d'être attentif. Lorsque, en 1979, Levinas préface la réédition de ses conférences, il est mois préoccupé par les pensées de Husserl ou Heidegger que par la volonté de montrer comment le temps, déjà

---

[1] Pour une liste des conférences qu'y donna Levinas, le lecteur consultera le second tome des œuvres complètes : *Œ2*, p. 385-386.

[2] Cf. LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 52.

envisagé comme *diachronie,* touchait au cœur de son œuvre à venir. Et il est vrai que se prépare dans *Le temps et l'autre* une pensée de l'

> in-adéquation – à l'Infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un événement tel que la coïncidence. Impossibilité de coïncider, in-adéquation, qui ne sont pas des notions simplement négatives, mais qui ont un sens dans le *phénomène* de la non-coïncidence *donné* dans la dia-chronie du temps[3].

Néanmoins, si la présence d'une *préface* de l'auteur a tout pour séduire le lecteur et l'aider dans sa compréhension des conférences, il faut ici se souvenir qu'en 1947, la construction de cette in-adéquation ne peut faire l'économie d'une description de l'existence du *Moi*, que Levinas aborde à partir de la « notion de solitude »[4].

Heidegger le premier a voulu rendre compte du rapport à autrui en quittant le modèle husserlien – certes aussitôt enrichi d'intentionnalités médiates – de la saisie immédiate. Il s'agit alors pour lui de ne plus chercher à *fonder* le rapport à autrui ou à identifier le type d'acte intentionnel propre à l'intuition d'autrui : le déplacement qu'il effectue de la pensée vers l'existence lui permet de libérer autrui d'une recherche ciblée sur sa phénoménalisation spécifique, pour le penser conjointement au monde. C'est ainsi qu'autrui s'annonce avec le monde. Pour le *Dasein*, en effet, être-au-monde signifie être « tout aussi originairement *avec les autres* sans que les autres *eux-mêmes* aient à se phénoménaliser, corps ou âmes »[5].

Ce qui est remarquablement bien observé de la part de Levinas, c'est le fait qu'aussi longtemps qu'on comprendra concomitamment l'existence et l'existant, on ne pourra penser une singularité que sur fond de société – et par là même priver l'*ego* de sa pure singularité. Le fait ontologique de la *Mitsein* avancé par Heidegger repose, pour Levinas, sur le privilège fait à l'existence et sur la mobilisation de l'existant en tant que *Dasein*. Or ce privilège occulte la singularité de ceux-là qui existent comme *Dasein*, de sorte que ni l'*ego* ni autrui n'ont à être pensés en tant que tels : *on* participe de l'être. D'une part, le fait de la *Mitsein* « ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentiale. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé »[6]. D'autre part, l'insignifiance du rapport à autrui, qui repose sur l'évidence du lien entre existence et existant, fait manquer la singularité de tout *ego*. Pour Levinas, appréhender le

---

[3] *TA*, p. 10.

[4] *TA*, p. 17. La parution des *Carnets de captivité* permet de confirmer la prégnance de la solitude dans l'élaboration de la pensée de Levinas (Cf. notamment *Œ1*, p. 52 et p. 53).

[5] JEAN, G., POPA, D., « Le temps avec les autres », p. 43.

[6] *TA*, p. 18.

Moi à partir de sa seule existence, c'est déjà l'inscrire dans une histoire parmi les choses et les autres où toute singularité est réduite au sens historique des actes réalisés – mise à mort.

> L'historiographe est défini par sa position dans l'être : il est celui qui survit aux volontés individuelles, celui qui décide en leur absence de la signification de leurs œuvres. Lorsque la volonté a disparu, n'est plus là pour répondre de ses faits et gestes, pour défendre ses œuvres, c'est-à-dire parler, il revient à l'historiographe d'attribuer aux destinées singulières leur signification ultime en les intégrant au grand récit totalisant de l'Histoire universelle[7].

La *Mitsein* heideggerienne, comme un « catégorial » du *Dasein*, comprend d'emblée le *Moi* dans une histoire commune, où les choses se prennent et s'utilisent sur fond d'un monde commun :

> Par exemple, le champ le long duquel nous marchons « dehors » se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui ; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par..., etc. Le bateau à l'ancre sur le rivage renvoie en son être-en-soi à un familier qui s'en sert pour ses excursions — mais même en tant que « bateau inconnu » il manifeste autrui. Ces autres qui nous font ainsi « encontre » dans le contexte d'outils à-portée-de-la-main, intérieur au monde ambiant ne sont point par exemple ajoutés par la pensée à une chose de prime abord sans plus sous-la-main, mais ces « choses » font encontre à partir du monde où elles sont à-portée-de-la-main pour les autres[8].

En ce sens, comprendre l'existence à partir de l'ustensilité, c'est l'intégrer dans une chaîne qui dépasse et lie les existants : ceux-ci deviennent les maillons d'un processus anonyme, le temps n'est plus celui de personne, mais une totalité – l'histoire – où chacun se trouve plongé, pour un temps. Si Heidegger est d'à-propos lorsqu'il conçoit que « par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres »[9], il semble ne pas remarquer que

> toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif. […] Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister[10].

Il s'agit alors, non de penser un *ego* désincarné, mais de porter le regard sur ce lien indéfectible entre l'*exister* et l'existant. Pour le dire autrement, la question est de savoir *comment il se fait que toute existence est en propre*.

Cette attention à l'*ego* produit une inversion aux implications déterminantes : en substituant à l'existence l'existant et en partant ainsi du fait ontologique de la solitude, la relation à autrui devra nécessairement produire une signification ontologique neuve – le questionnement éthique

---

[7] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 82.

[8] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §26. L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien, p. 108-109 [118].

[9] *TA*, p. 21.

[10] *TA*, p. 21.

s'inscrira au cœur même de ce qu'être signifie. Substituer à l'existence l'existant en propre, c'est refuser une ontologie de la totalité de l'être pour penser un monde comme étant toujours celui d'un sujet. Que ce sujet soit, dans le principe même de son identité, séparé d'autrui[11], c'est là toute l'originalité de l'ontologie levinassienne, grâce à laquelle une inadéquation peut être conçue. Cette séparation radicale de tout et de tous qui fait l'identité est la condition fondamentale d'une ontologie *disposée* à se renouveler dans la rencontre de l'altérité. En revanche, aussi longtemps que mon existence est livrée à l'être et ne m'appartient pas, toute rencontre d'autrui est impensable et l'éthique ne saurait renouveler le sens de l'être – mais elle flotterait entre les hommes comme autant de « bonnes manières », ces exigences ne me concernant pas en tant que je suis, mais seulement de façon secondaire.

2.1. La solitude ontologique

On connaît les descriptions d'un Hobbes ou d'un Rousseau sur l'état de nature. Il y a chez Levinas une certaine « fable » non pas de la société originaire, mais de l'*ego* originaire. En effet, la quête d'une transcendance authentique exige que le *Moi* s'identifie dans son existence sans se poser contre l'autre ou par différenciation de l'autre. Plus essentiellement, autrui et le *Moi* doivent échapper à toute forme de synthèse. La rupture que réalise autrui sur mon existence suppose ainsi déjà une première rupture, celle de mon existence sur le cours impersonnel des choses, l'apparition d'une *identité*.

> Les "moments" de cette identification – le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie – ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme. […] Si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre[12].

La « fable » de l'ego originaire concerne donc cette existence suffisante qui se produit dans le monde. Si autrui est l'existant par excellence et ne s'appréhende jamais dans le texte levinassien à partir de son existence, il en va tout autrement du *Moi*, dont le caractère egoïque se conquiert dans l'existence sur le mode d'être particulier de l'identité que Levinas désigne par le terme de « mêmeté ». Les descriptions de l'*ego* originaire ne supposent donc plus la contraction entre *existence* et *existant* comme allant de soi, mais consistent au contraire à montrer comment l'existence devient celle d'un existant et comment ce dernier est en prise avec son existence. S'y

---

[11] Plus tard, Levinas appellera *athéisme* cette situation particulière où le *Moi* vit pour lui-même, dans cette économie de la *mêmeté* à laquelle le présent chapitre est consacré.

[12] *TI*, p. 27.

déploie donc la conquête que le *Moi* fait de son identité, sans que celle-ci ne présuppose quelque forme de société[13].

2.1.1. L'exister sans existant

Afin de saisir ce que signifie « être soi-même » à partir du fait brut que l'on existe, il convient d'abord de considérer le caractère intransitif de l'existence pour lui-même. À cette fin, Levinas fait l'exercice de penser l'existence à la limite, dans une espèce de pureté absolue : une existence sans existant, sans que rien n'existe. Cette pensée-limite permet alors de saisir pleinement l'« événement ontologique où l'existant contracte l'existence »[14]. Un tel événement est d'une importance capitale, puisqu'il révèle le sens de cette « unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister »[15]. En négatif, il indique ce qui se joue ultimement au contact d'autrui. En effet, comme nous le découvrirons tout de suite, le sens de l'hypostase n'est autre que l'irrémissibilité de la présence *comme présence à soi*[16]. Or c'est celle-ci, cette identité dont on ne peut jamais se défaire, qu'autrui viendra surprendre, suspendre.

Penser le fait de l'exister sans le moindre existant paraît absurde. Pourtant, en lisant *Être et temps* déjà, Levinas voit dans le *fait-d'être-jeté-dans…* comme le signe que « l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède. […] Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant. »[17] Mais peut-on penser cette précédence de l'existence sur l'existant ? Est-ce que l'expression a seulement un sens ? Et Levinas de remarquer que la pensée de la fin de toute chose, de tout ce qui est, ne peut conduire à un pur néant, lequel d'ailleurs relèverait plus que tout autre chose d'une négation formelle, plutôt que d'un contenu. Mais au contraire, « dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être »[18]. C'est ainsi « le fait qu'*il y a* »[19] – sans qu'on ne puisse rien dire de ce qu'il y a, puisqu'il n'y a rien – qui s'impose. Il n'y a rien, mais ce rien « retourne

---

[13] Dans les *Inédits*, Levinas propose bien de distinguer du rapport à autrui la camaraderie (le camarade est celui avec lequel j'œuvre) comme une relation qui élargit la mêmeté aux autres en tant qu'ils participent de ce que je suis (Cf. *Œ3*, p. 169, notamment). À notre connaissance, il ne reprendra pas cette idée dans ses œuvres publiées.

[14] *TA*, p. 22.

[15] *TA*, p. 22.

[16] C'est cette présence, déjà, comme le fait le plus foncier de l'existence, que Levinas remarquait à partir de la honte dans *De l'évasion* en 1935. (Cf. notamment *DÉ*, p. 113.)

[17] *TA*, p. 25.

[18] *EE*, p. 23 [26].

[19] *TA*, p. 26.

comme une présence : comme […] le murmure du silence »[20] selon la jolie formule de Levinas. Cette présence originaire qu'on ne peut seulement qu'effleurer est une présence des *absents*, une présence que rien n'habite et que personne n'appréhende – et pourtant demeure le fait brut de l'être, « existence sans monde »[21].

> Il n'y a plus *ceci*, ni *cela* ; il n'y a pas « quelque chose ». Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. […] *Il y a* forme impersonnelle, comme il pleut ou il fait chaud. Anonymat essentiel. […] La disparition de toute chose, la disparition du moi, ramènent à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel *on* participe, bon gré mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement[22].

C'est par le prisme de l'insomnie que Levinas examine la temporalité de cette « irrémissibilité de l'exister pur »[23]. Le brouillard tant sonore que visuel qui nous enveloppe dans la légèreté qui précède l'endormissement, dans l'insomnie s'alourdit : le temps a cessé de s'écouler et ce moment d'évanescence s'appesantit en une « vigilance sans aucun but ». « L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu »[24]. Cet exister sans existant relève d'une première temporalité : présent sans avenir qui se prolonge et en lequel le passé s'égalise. Le présent de l'exister brut est éternel au sens le plus lassant qu'on puisse attribuer à ce terme : impossibilité de tout événement, asphyxie de l'existant dans l'être. « Le présent soudé au passé, est tout entier héritage de ce passé ; il ne renouvelle rien. C'est toujours le même présent ou le même passé qui dure »[25] – l'anonymat de l'être est l'éternité. Cet anonymat ne s'interrompt qu'à condition qu'il y ait une identité – ou un nom – qui prenne pied. À ce titre, l'insomnie par où l'*il y a* se laisse appréhender n'est évidemment qu'une forme seconde de cet anonymat : elle reste l'expérience subjective de l'éternité. Mais, comme telle, il n'en demeure pas moins qu'elle laisse entrevoir ce que serait une existence sans sujet. À l'inverse,

> être conscience, c'est être arraché à l'*il y a*, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle est sujet d'existence c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être, déjà nom, dans l'anonymat de la nuit. L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa

---

[20] *TA*, p. 26.

[21] Formule éloquente qui titre le troisième chapitre de *De l'existence à l'existant*. [Cf. *EE*, p. 70.]

[22] *EE*, p. 82 [94-95].

[23] *TA*, p. 26.

[24] *TA*, p. 27.

[25] *TA*, p. 27.

> « subjectivité » même. Non pas en l'apaisant dans l'inconscient, mais en la précipitant dans une *vigilance impersonnelle*, dans une *participation*[26]

à l'être où les identités sont perdues, les initiatives impossibles.

2.1.2. Présence et identité

Cet anonymat ne peut s'interrompre que dans la mesure où une *présence* se fait. Si l'identité chez Levinas a d'ordinaire mauvaise presse[27], le passage par l'ontologie du *Même* et la description de la subjectivité à partir de son existence *en propre* sont indispensables à l'éthique levinassienne si celle-ci doit être davantage qu'une éthique formelle qu'on se hasarde à vouloir traduire concrètement sans en avoir préalablement mesuré le *sens*. Les réflexions de Levinas sur l'existence du *Moi* sont d'ailleurs loin de répéter seulement ce qu'on trouverait chez un Heidegger, par exemple. Au contraire, la notion même d'identité se veut être une restitution de la présence à la subjectivité, bientôt une réappropriation. Si, en effet, la présence est centrale chez Heidegger, elle l'est sur le mode de la fuite de soi : avant d'être un *ego*, une existence est jetée dans le monde où tout vient lui faire encontre… de sorte que la présence est toujours déjà celle du surplus du monde sur ce que je suis – la présence chez Heidegger est celle du fait qu'il y a de l'être, et non celle du *Dasein* à lui-même. Chez Levinas, cette présence-là, le fait qu'*il y a* de l'être, devient celle, totalisante, d'un monde où il n'y a personne qui se tient en propre. Dans son expérience singulière, elle se fait éternité, dans sa forme ordinaire, histoire. Il faut alors y opposer la *vraie présence* – celle où le temps suspend son vol et *me laisse du temps*[28].

Ce qui importe alors, c'est d'affranchir le sujet de la totalité en ne le pensant plus à partir du monde (comme *Dasein*), mais en le pensant à partir de lui-même, ce que doit accomplir l'identité. Celle-ci est donc en premier lieu un *affranchissement*, une séparation d'avec l'être anonyme. En ce sens, elle est la naissance d'un temps nouveau – pléonasme s'il en est, dès lors que l'être dans sa pureté anonyme est éternité. En effet, ce que Levinas veut penser ici, c'est un sujet qui, comme *Moi*, « existe par rapport à une totalité, mais demeure ici, séparé de la totalité, moi »[29]. Il revient au terme d'*hypostase* de désigner ce commencement, cette naissance d'une

---

[26] *EE*, p. 85 [98].

[27] En tant qu'elle apparaîtra dans la suite de l'œuvre comme le « moment » à dépasser, comme ce qui doit se fissurer face au visage d'autrui, l'identité est souvent perçue comme secondaire et, sitôt évoquée, oubliée pour laisser pleine place au thème de l'éthique qui, comme philosophie première, pourrait être dispensée de toute fondation ontologique.

[28] Ce n'est d'ailleurs que sur fond de cette présence à soi, où je vis d'abord pour moi, que la rencontre d'autrui est susceptible de renverser le sens de l'être.

[29] LEVINAS, E., « Le Moi et la Totalité », dans *EN*, p. 27.

subjectivité. « J'appelle *hypostase* l'événement par lequel l'existant contracte son exister »[30]. Deux états affectifs permettent à Levinas de décrire la teneur de cet événement inaugural qu'est l'hypostase : la lassitude et la paresse. En effet, rompre l'anonymat de l'être consiste à s'y engager, à y prendre pied. Mais cet engagement dans l'être est en même temps un engagement de soi. La lassitude est alors l'indice du caractère réel de cet engagement :

> Il existe une lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi. Ce qui lasse alors, ce n'est pas une forme particulière de notre vie […], la lassitude vise l'existence même. […] Au lieu de s'oublier dans la légèreté essentielle du sourire, où l'existence se fait innocemment, où dans sa plénitude même elle flotte comme privée de poids et où, gratuit et gracieux, son épanouissement est comme un évanouissement, l'existence dans la lassitude est comme un rappel d'un engagement à exister[31].

La paresse qui répond à cette lassitude est quant à elle une forme de retenue devant l'existence. Dans sa plénitude, elle est celle d'un Alexandre du film éponyme d'Yves Robert ou, plus probablement aux yeux de Levinas, celle du héros Oblomov d'Ivan Gontcharov : elle désigne pour l'existant sa retenue devant l'existence et consiste à ne rien commencer – comme si, en elle, le sujet pouvait se délester de son être. Elle signifie *a contrario* que l'existant ne peut jamais s'engager dans son existence sans que cet engagement soit un poids : il y a une lourdeur d'exister. C'est cette lourdeur qui ancre l'existant, le pose, tandis que la paresse est l'évanescence de l'existence. En elle, celle-ci flotte de telle façon que le *Moi* s'égare dans l'anonymat de l'être – que le présent retourne en éternité.

Si « la paresse en tant que recul devant l'acte est une hésitation devant l'existence »[32], s'engager dans l'être et s'y poser, pour l'existant, consiste au contraire à *se charger* de son existence. La fatigue inhérente à toute activité signale que, en se joignant à son existence, l'existant n'est pas simplement, il *s*'est – c'est-à-dire qu'il a en même temps affaire à lui-même. Contrairement au magicien qui ne touche l'acte que du bout de sa baguette et qui « ne s'engagera pas dans l'instant où l'œuvre se fait véritablement »[33], l'existant habite chacun de ses vécus. « Son mouvement d'existence qui pourrait être pur et droit s'infléchit et s'embourbe en lui-même, révélant dans le verbe *être* son caractère de verbe réfléchi : on n'est pas, on *s'est*. »[34] Ainsi y a-t-il un *présent* car le mouvement de l'hypostase n'est pas un pur *exister* déjà évanoui comme éternité, mais une *involution*. L'hypostase est ce retour à soi : l'existence se fait présence

---

[30] *TA*, p. 22.

[31] *EE*, p. 28 [31].

[32] *EE*, p. 32 [37].

[33] *EE*, p. 41 [46].

[34] *EE*, p. 33-34 [38].

dans l'existant. Le commencement dont il est question avec l'hypostase s'infléchit. Déjà il fait retour sur lui-même et de ce fait prend consistance. L'identité est cette charge de soi, ce présent premier, un commencement ! C'est donc *en deçà* de *ce qu'il est*, de son histoire, de son caractère ou de particularités physiques, que l'existant est un *ego*. Son identité – qui ne se laisse ainsi pas définir, mais qui, en même temps, n'est en rien formelle – est le fait de son entrée dans l'existence : elle est ce présent originaire.

Remarquons d'emblée qu'une telle conception de l'identité permet à Levinas de définir le *Moi* dans une totale indépendance – athéisme de l'existence – de sorte que rien ni personne ne peut jamais prétendre fixer le *Moi* dans une espèce de définition identitaire. Rien d'extérieur au *Moi* ne saurait assurer son identité, sans quoi celui-ci se trouverait déjà inscrit dans l'existence comme dans une totalité – sa vie virerait en destinée, et son identité tomberait déjà dans l'anonymat. C'est en ce sens que Levinas affirme, contre toute tentative de définir l'identité de quiconque, que

> personne n'est identique à soi. […] Nous cherchons derrière les visages qui nous parlent et auxquels nous parlons l'horlogerie des âmes et ses ressorts microscopiques. Sociologues, nous cherchons les lois sociales comme des influences intersidérales auxquelles obéissent les clins d'œil et les sourires d'autrui ; philologues et historiens, nous contesterons à chacun jusqu'au pouvoir même d'être auteur de son discours. Ce n'est pas la parole seulement que démolissent ainsi la psychanalyse et l'histoire. Elles aboutissent en réalité à la destruction du *je*, s'identifiant du dedans[35].

Avec la pensée de l'identité à partir de l'hypostase, Levinas libère donc la subjectivité de la culture, de l'environnement social ou de l'histoire. Ce retournement, qui interdit de fixer l'identité du sujet, mais l'établit comme un commencement – comme l'œuvre même du présent – esquisse déjà une ontologie où l'existant, avant toute initiative en propre, retourne le neutre de l'existence en présence. Cette présence n'a rien d'une égalité formelle entre moi et l'existence qui se fait être mienne. Suivant un tel formalisme, aucune réponse ne serait apportée à l'éternité et la présence du *Moi* ne pourrait qu'être une abstraction. La présence dont il est ici question avec l'hypostase est tout autre : elle est un commencement qui s'enfonce dans son acte même de commencer. Et l'existence en propre est de ce fait toujours aussitôt une charge : le présent ne se tient comme présent qu'en vertu de ce retour à soi, de cette nécessité de s'occuper de soi. La présence est *la matérialité* du *Moi*, sa position dans l'être et la nécessité de s'occuper de lui. Autrement dit, la présence est d'abord cette omniprésence du soi à lui-même. Au formalisme de la réflexivité, il faut ainsi substituer la matérialité : c'est elle, et la nécessité de s'occuper de soi

---

[35] LEVINAS, E., « Le Moi et la totalité », dans *EN*, p. 36.

qu'elle implique, qui donne au *Moi* une consistance – consistance qui verse bientôt dans la lourdeur et l'encombrement de soi, mais qui est aussi la chance d'une « maîtrise sur l'exister »[36]. Parce que l'éternité de l'être se résorbe dans le présent de son identité, le *Moi* est un commencement – son présent est celui qui n'a aucune dette envers le passé – présent comme liberté. Mais ce commencement se retourne en obligation de commencer. L'identité est l'inaltérable de ma présence. Et c'est en ce sens spécifique que, « par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude »[37]. Celle-ci est le fait de l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister. La solitude n'est pas l'épreuve d'un manque de société. Elle est cette nécessaire présence de soi par laquelle seulement l'anonymat de l'être est dépassé. « Le *Moi* est ainsi la façon selon laquelle, concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité […]. Il est solitude par excellence »[38].

On aurait tort de ne pas compléter cette description de la présence comme fait d'être soi-même par quelques mots sur la tendance naturelle des enfants à jouer. Dès *De l'évasion*, en 1935, Levinas mobilise l'enfance pour définir le sérieux comme le fait foncier de l'inamovibilité, de l'inaltérabilité de l'être. « L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même de sérieux. »[39] Dans le jeu, rien n'engage *pour de bon*. L'enfance est cette existence pour laquelle par-delà ce qui est, tout reste possible. « Le jeu *commence* aussi, mais son commencement manque de sérieux. Il est la légèreté même. On peut, à tout instant, en tirer son épingle. »[40] Les enfants, en jouant leur existence, se déchargent du poids d'exister, leur présent manque de sérieux… Pour un temps, leur identité est comme congédiée. Aussi leur liberté est-elle innocente car elle ne se double pas d'un engagement : la liberté de l'enfant est celle d'un acte qui se délie de lui-même, car le jeu ne cesse d'altérer la réalité – et l'enfant de devenir princesse ou chevalier, une poussette un carrosse, ou un bout de tuyau un bébé dont il faut s'occuper… En jouant des existences, l'enfant se joue de l'hypostase : il en ajourne le sens et se préserve de son sérieux. Dans ses *Carnets de captivité*, Levinas note l'illusion au cœur du jeu qui préserve de toute responsabilité : « Illusion – ludo – jeu. Le fond du jeu – pas de responsabilité. Liberté sans

---

[36] *TA*, p. 31.

[37] *TA*, p. 31-32.

[38] *TI*, p. 122.

[39] *DÉ*, p. 95.

[40] *EE*, p. 30 [34].

responsabilité […]. Liberté à l'égard de soi »[41]. Mais c'est là la magie de l'enfance, à laquelle bientôt on ne peut plus croire. *De l'existence à l'existant* reprend par exemple cette approche du jeu pour l'appliquer à la scène théâtrale, où le jeu des acteurs « n'entretient pas avec lui-même une relation de possession. Il n'a rien, ne lègue rien après son évanouissement. […] Et il peut si magnifiquement finir parce qu'il n'a jamais commencé pour de bon »[42]. Ici, le jeu est cadré, défini par la scène, et Cyrano ne survit pas à la tombée de rideau finale. Et si cette façon de jouer de soi est aussi, parfois, la tentation de se défaire de soi, de briser son identité, déjà elle manque son but en tant qu'elle reste elle-même l'œuvre du Soi et, comme telle, identification du moi :

> Le moi qui repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui sont des modes de la conscience de soi et reposent sur l'indéchirable identité de *moi* et de soi. L'altérité du je, qui se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même : la négation du moi par le soi est précisément l'un des modes d'identification du moi[43].

De l'hypostase, pourrait-on dire, on ne peut que se jouer ; mais jamais on ne peut s'en défaire.

Retenons qu'au travers de l'hypostase apparaît donc dans toute sa profondeur l'unité entre le Moi comme sujet, la présence comme un présent où le *Moi* peut commencer – mais présent qui déjà se fait en même temps présence à soi – et ce commencement verse dans la solitude, de sorte que je ne peux jamais me défaire de moi-même, la présence est cet attachement du Soi à lui-même, *ego* – solitude. Elle réalise la matérialité du sujet.

2.1.3. Présence et art

2.1.3.1. L'art et le destin ou l'obscurité de l'être

Nous venons d'associer le jeu à la scène où montent les comédiens, soulignant l'illusion des existences qui s'y montrent. Est-ce à dire que le théâtre – ou l'art en général – procède d'une perte ou d'un retrait hors de l'existence ? Si poser la question, c'est en un sens déjà y répondre – car on comprend bien que les personnages des romans ou ceux que jouent les comédiens n'ont pas d'autre consistance que l'illusoire du médium qui leur prête une existence, les réflexions que mène Levinas sur l'art dans ces mêmes années obligent à complexifier cette première conclusion, notamment pour ce qui se joue spécifiquement dans l'expérience esthétique. Quel est l'impact de l'œuvre esthétique qui se joue de la réalité sur le monde et quelle place y occupe le spectateur ? Quelle est la nature de ce jeu esthétique ?

---

[41] *Œ1*, p. 185. À l'inverse, précise Levinas dans la même note, la liberté à l'égard des autres implique la responsabilité.

[42] *EE*, p. 30-31 [34-35].

[43] *TI*, p. 26.

« La réalité et son ombre »[44], paru dans *Les temps modernes* en 1948, est d'ordinaire retenu comme l'article principal de Levinas sur la question de l'art. Cette reconnaissance, toute légitime qu'elle soit, serait néanmoins dommageable, si l'article était tiré de son contexte de pensées pour être trop rapidement rattaché à la question éthique de l'altérité – faisant alors l'impasse sur la réflexion ontologique qu'y conduit Levinas et à laquelle il consacre alors l'essentiel de ses travaux. Face à ce risque, c'est tout le mérite de Jacques Taminiaux d'avoir proposé deux études[45] sur la question de l'art chez Levinas au travers du prisme de ses relations à Husserl et surtout Heidegger. Car, ce faisant, il touche au cœur de la problématique levinassienne de l'œuvre d'art, son ontologie.

Ce qu'il convient alors de repérer au premier chef, c'est que Levinas prend le contre-pied absolu de Heidegger et aussi, comme le montre très bien Taminiaux, des héritages de sa pensée auprès de Sartre et Merleau-Ponty. Car ce que veut penser Levinas, c'est « la désincarnation de la réalité »[46] qui a lieu dans la production artistique. Mais il ne s'agit pas d'une désincarnation qui irait vers la connaissance, d'une formalisation du monde en concepts. En effet, pour Levinas, « l'art tranche sur la connaissance », et de poursuivre quelques lignes plus loin : « le procédé le plus élémentaire de l'art consiste à substituer à l'objet son image. Image et non point concept »[47]. Et « c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique »[48]. Il y a là un fort héritage de l'esthétique poétique et une réelle sensibilité aux œuvres les plus contemporaines, en lesquelles Levinas voit la volonté « d'enlever aux objets représentés leur servile destinée d'expression »[49], notamment lorsqu'elles confondent « les divers plans de la réalité en introduisant un objet réel au milieu d'objets ou de débris d'objets peints »[50]. Ici, « l'intention est commune de présenter la réalité dans une fin du monde et en soi »[51]. D'ailleurs, pour Levinas, s'il y a à *parler* des créations artistiques, si elles suscitent la parole, c'est

---

[44] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 123-148.

[45] Cf. « Exotisme, esthétique et ontologie », dans *Cités*, n°25, Paris, 2006 et « Art et destin. Le débat de Levinas avec la phénoménologie dans "La réalité et son ombre" », dans HANSEL, J., *Levinas, de l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006. Ces deux contributions sont reprises dans l'ouvrage suivant : TAMINIAUX, J., *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de phénoménologie et de politique*, Paris, PUF (coll. « Fondements de la politique »), 2009, respectivement p. 225-241 et 243-262.

[46] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 131.

[47] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 126-127.

[48] *EE*, p. 74 [85].

[49] *EE*, p. 78 [89].

[50] *EE*, p. 78 [90].

[51] *EE*, p. 78 [90].

précisément qu'il s'agit de suppléer au fait qu'elles ne disent rien. Il est besoin de parler car, sans parole, l'œuvre échappe à notre monde. Et ainsi, en un sens, Levinas donne à la critique d'art un rôle plus fondamental qu'elle n'en aurait, si elle avait seulement à expliciter l'implicite contenu dans les œuvres. Parce que la critique n'appartient pas à l'œuvre, mais reste *du monde*, il lui revient de réparer la « blessure ontologique » que produit la création artistique. C'est déjà ce que suggère le début de son article de 1948 :

> Si l'art n'était originellement ni langage, ni connaissance – si, par là, il se situait en dehors de l'« être au monde », coextensif à la vérité – la critique se trouverait réhabilitée. Elle marquerait l'intervention nécessaire de l'intelligence pour intégrer dans la vie humaine et dans l'esprit l'inhumanité et l'inversion de l'art[52].

Suivre Levinas, c'est donc accorder à l'art un statut ontologique à part entière ; il n'y a pas dans cette réflexion menée par Levinas une dévaluation de l'art, comme on se le représente trop souvent, au point notamment de le rapprocher de Platon. Car l'ombre de la réalité qui apparaît dans la création artistique n'est pas un degré d'être inférieur. Et ce, d'abord parce que, note Levinas, l'œuvre créée existe à part entière.

> La désincarnation de la réalité par l'image n'équivaut pas à une simple diminution de degré. Elle ressort d'une dimension ontologique qui ne s'étend pas entre nous et une réalité à saisir mais là où le commerce avec la réalité est un rythme[53].

L'œuvre créée a quitté le champ d'une ontologie qui aborde l'être comme *ce qui est à comprendre*. L'artiste n'est pas le médiateur de l'intellect vers une réalité qui, sans son intercession, se refuserait à la compréhension. Ce qu'il crée est un rythme et c'est à cette ontologie du rythme que *La réalité et son ombre* essaie de prêter sa voix.

Les traits saillants de cette ontologie du rythme[54] obligent-ils à comprendre la nature de l'œuvre d'art comme relevant de l'anonymat de l'être, de l'*il y a* ? Ou l'obscurité, à laquelle l'ombre de la sensation conduit, apporte-elle conjointement un mode spécifique de présence – laquelle s'intercalerait alors entre le fait brut qu'il y a de l'être et la clarté des concepts par laquelle l'être est à la disposition de la connaissance ?

La première caractéristique de cette ontologie du rythme, qui se laisse appréhender au travers de l'œuvre d'art, est sa temporalité propre : l'immuable de l'œuvre l'arrache au temps du monde – et si Levinas parle de rythme, c'est tout autre chose qu'une séquence temporelle organisée qu'il faut ici concevoir.

---

[52] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 124.

[53] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 131.

[54] Cf. en particulier TAMINIAUX, J., « Art et destin. Le débat de Levinas… », p. 256-260.

> On sous-estime l'achèvement, sceau indélébile de la production artistique, par lequel l'œuvre demeure essentiellement dégagée ; l'instant suprême où le dernier coup de pinceau est donné, où il n'y a plus un mot à ajouter, ni un mot à retrancher au texte et par lequel toute œuvre est classique. […] L'artiste s'arrête, parce que l'œuvre se refuse à recevoir quelque chose de plus, paraît saturée[55].

Et Levinas permet peut-être de mieux saisir encore ce rapport entre achèvement et dégagement, quand il prête à l'artisanat ou à toute autre œuvre humaine une dimension qui les rapproche des œuvres d'art. Précisément, interroge-t-il, ne faut-il pas

> reconnaître un élément d'art à l'œuvre artisanale elle-même, à toute œuvre humaine, commerciale et diplomatique dans la mesure où, en plus de sa parfaite adaptation à son but, elle porte le témoignage de son accord avec un je ne sais quel destin extrinsèque au cours des choses, et *qui la place en dehors du monde* ?[56]

Être en dehors du monde, c'est être dégagé. Or qu'est-ce qu'un engagement, sinon le fait d'anticiper sur l'avenir pour en déterminer un aspect ? Qu'on s'engage sur une route ou qu'on fasse gage auprès de…, le mouvement qu'esquisse l'engagement est toujours un mouvement qui va du présent vers le futur et qui, comme tel, le prédispose. *A contrario*, c'est parce qu'elle est finie, achevée, que l'œuvre est dégagée. Et si Levinas ne précise pas le lieu ou le cours dont elle est dégagée, c'est que ce dégagement est total : c'est du cours du monde que l'œuvre est dégagée. Son temps est d'emblée déjà révolu, elle n'engage à rien – et certainement pas à comprendre le monde. Cet arrachement au monde, qui ne va pas vers la compréhension, mais retourne à l'obscurité, est l'œuvre de l'art. Levinas insiste sur la question : ce qui définit l'art, c'est « le commerce avec l'obscur, comme événement ontologique »[57]. Et il poursuit : « Nous voudrions montrer dans l'art cet événement. […] Il est l'événement même de l'obscurcissement, une tombée de la nuit, un envahissement de l'ombre »[58].

Le second trait à mentionner doit éclairer l'utilisation du terme même de "rythme". Pourquoi Levinas en fait-il usage alors même que l'achèvement de l'œuvre la retire du temps, la plonge dans une temporalité *propre* qui ne saurait être celle du monde ? C'est ici l'expérience de la poésie, particulièrement sa musicalité, qui guide Levinas. C'est en effet la rythmique qui fait la spécificité de la poésie ; ce n'est pas qu'il y aurait une règle interne d'agencement des sons, mais que son rythme est ce qui nous envahit :

---

[55] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 125.

[56] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 125. (Nous soulignons.)

[57] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 126.

[58] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 126.

> l'idée de rythme […] indique la façon dont l'ordre poétique *nous affecte* plutôt qu'une loi interne à cet ordre. De la réalité *se dégagent* des ensembles fermés dont les éléments s'appellent mutuellement comme les syllabes d'un vers, mais qui ne s'appellent qu'en s'imposant à nous[59].

À parler proprement, il n'y va pas seulement d'une *imposition*. Le rythme des vers ou des notes ne nous contraint pas, ne nous oblige pas, mais « notre consentement à eux s'invertit en participation »[60]. S'en suit une expérience paradoxale où, à la fois, on passe « de soi à l'anonymat » et où « la situation et toutes ses articulations, dans une obscure clarté, sont *présentes* »[61]. C'est cette *présence* sans aucune portée conceptuelle, cette présence qui *défait* le pouvoir de la conscience, le retourne en participation – que veut indiquer le terme de « rythme ». « C'est en pensant à ce renversement du pouvoir en participation que nous allons employer ici les termes de rythme et de musical »[62]. Et ce renversement par lequel on perd pied, qui nous fait tantôt pleurer de tristesse sans que l'on soit triste, tantôt sourire de joie sans rien de réjouissant, Levinas l'explicite très rigoureusement comme *extériorité de l'intime*. Il écrit :

> Le sujet est parmi les choses, non seulement par son épaisseur d'être, exigeant un « ici », un « quelque part » et conservant sa liberté ; il est parmi les choses, comme chose, […] extérieur à lui-même ; mais d'une extériorité qui n'est pas celle d'un corps, puisque la douleur de ce moi-acteur, c'est moi-spectateur qui la ressens […]. Extériorité de l'intime, en vérité[63].

Il est étonnant que Jacques Taminiaux ne se soit pas arrêté sur l'expression, non seulement en raison de la syntaxe de la phrase qui semble lui prêter une importance particulière, mais surtout en connaissant la destinée du vocable d'extériorité chez Levinas et, déjà, ce que les scènes de l'intime doivent offrir à penser. Arrêtons-nous donc un moment sur cette expression qui ouvre à une présence inédite.

L'expression témoigne par elle-même de la nature paradoxale de l'expérience esthétique. Elle fait signe vers une expérience qui a lieu dans le monde, mais qui se refuse à la clarté. En ce sens, il s'agit bien d'un « être *parmi* les choses […] distinct de l'"être-au-monde" heideggerien »[64]. Distinct parce que se dérobant à la clarté des concepts, à la clarté du travail ou des discours. Sa temporalité qui la retranche du monde, son caractère d'image, fournissent à cette extériorité de l'intime sa teneur, laquelle s'éprouve dans la *sensation* – et non comme une

---

[59] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 128. (Nous soulignons.)

[60] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 128.

[61] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 128.

[62] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 129.

[63] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 129.

[64] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 129.

perception où le perçu se donne avec clarté et se soumet par là à l'initiative du sujet. L'ontologie du rythme ne saurait donc s'appréhender frontalement. On y pénètre par effraction, de sorte que, aussitôt, on est pénétré de la scène où l'on s'est infiltré. Comme lorsqu'on s'aventure sur un chemin interdit et que notre attention tout alerte – qui se voulait active et prévenante – se retourne en tension et passivité, jusqu'à ce que le bruit même de nos pas devienne étrangement inquiétant, jusqu'à ce que nous soyons surpris de notre propre présence. L'intime extériorité, c'est cette étrange présence « où le commerce avec la réalité est un rythme »[65]. C'est dire s'il s'agit d'une présence qui se livre, ou plus précisément à laquelle le spectateur est livré, dans l'ombre, « par énigmes, par allusions, par suggestion, dans l'équivoque »[66].

Pour ce qui concerne *La réalité et son ombre*, les conclusions sont alors sans appel : le présent de l'art est un présent privé de son évanescence, un présent tenu en échec qui a perdu son effectivité – c'est-à-dire un destin[67]. Il faut alors lui ajouter tout le génie de la critique, pour que l'art soit « réintroduit dans le monde intelligible »[68], pour substituer à son « irresponsabilité »[69] une parole qui cherche à dire l'être depuis l'intervalle qui s'est creusé entre la clarté de la vérité et l'ombre de l'art, puisque « la non-vérité n'est pas un résidu obscur de l'être, mais son caractère sensible même par lequel il y a dans le monde ressemblance et image »[70].

Il n'est pas certain que ces dernières conclusions sur la nécessité de restaurer le temps par la parole portant sur l'art animaient déjà Levinas lors des années de captivité, ni qu'elles donnent sa pleine signification au rythme qui emporte l'intime à l'aventure de l'extériorité. Nous décelons plutôt dans les *Carnets* une strate que l'anonymat de l'être et le destin qui lui est afférent n'ont pas encore couverte. Celle-ci d'ailleurs demeure structurante dans *la réalité et son ombre*, mais y a néanmoins perdu sa propre économie. Pour le dire d'emblée, la parution des *Inédits* de Levinas est l'occasion d'appréhender la question de l'art sous un nouveau plan. Singulièrement, nous voulons montrer comment les *Carnets de captivité* laissent entrevoir dans la production artistique une *économie de la sensation*, laquelle sera plus tard non plus approchée en tant que telle, mais comprise comme l'intervalle entre d'une part l'anonymat de l'être et d'autre part la parole adressée comme soubassement moral à toute connaissance. Autrement dit, là où l'extériorité sera

---

[65] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 131.

[66] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 148.

[67] Cf. LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 138-139.

[68] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 147.

[69] Cf. LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 146.

[70] LEVINAS, E., « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 135.

de plus en plus construite comme relevant de la parole et du face à face des visages, les *Carnets de captivité* permettraient de mieux saisir la signification propre de l'extériorité de l'intime telle qu'elle transparaît dans l'expérience artistique. C'est cette dernière signification, dont certains éléments ont déjà été relevés dans la lecture de *La réalité et son ombre*, que nous voulons à présent étudier.

2.1.3.2. L'extériorité de l'intime dans l'art

Les publications d'inédits de Levinas ont révélé à tous sa tentation littéraire. S'il fut sans doute le premier à reconnaître ses difficultés à devenir un romancier, il n'empêche que cet attrait pour la littérature l'a non seulement rendu très attentif aux mécanismes littéraires, mais l'a aussi poussé à définir le style qu'il aurait souhaité adopter dans ses œuvres littéraires. Or ce style reprend certains des thèmes qu'il développait dans *La réalité et son ombre* sur le plan philosophique. Autrement dit, on trouve, dans les essais littéraires de Levinas, non seulement la confirmation que sa *théorie esthétique* n'est pas une dévaluation de l'art, mais aussi un nouvel accès à cette théorie, par une espèce de vue de l'intérieur. La pertinence de cette vue inédite est évidente dès lors que Levinas conçoit l'art comme l'expérience de la participation. En effet, les essais romanesques tentent de réaliser ce que la philosophie, suivant les principes de sa conceptualité, ne devrait jamais pouvoir réaliser : « On ne peut pas contempler le spectacle de la participation, le vrai spectacle de la participation, c'est la participation du spectateur au spectacle. »[71] Adopter une vue intérieure, c'est ainsi prendre au sérieux l'idée même de participation. Or la "participation" – sans que Levinas ait jamais proposé une définition précise du terme – est centrale, on le sait, chez lui : c'est elle qui doit être à l'œuvre au-delà des jeux conceptuels et des métaphores, pour mettre en présence de ce qui ne peut jamais être présenté. On comprend alors qu'en 1942, Levinas conçoive l'achèvement de sa philosophie dans la littérature. Il écrit dans ses carnets :

> Mon œuvre à faire
>
> Philosophique : 1) L'être et le néant
>
> 2) Le temps
>
> 3) Rosenzweig
>
> 4) Rosenberg
>
> Littéraire : 1) Triste opulence
>
> 2) L'irréalité et l'amour

[71] *Œ3*, p. 199-200.

> Critique : Proust[72]

Une note en particulier confirme que Levinas conçoit son œuvre littéraire comme relevant de l'art :

> Roman.
>
> Une existence où il n'y a pas d'enracinement dans la terre mais où la vie se passe au milieu de courants chauds ou froids, d'émotions. Telle figure vous ramène à telle région, vous plonge dans tel courant. L'existence comme installée dans une région où passent ces effluves – les êtres vous approchent d'abord ~~com~~ avec leur nuage d'atmosphère, comme une musique. Comme un leitmotiv wagnérien[73].

Il y a fort à dire à propos de cette note. D'abord, le roman tel qu'il est ici envisagé par Levinas se situe bien dans un *en deçà* du monde, dans les courants et les effluves, là où l'être reste en retrait, dissimulé dans ce nuage d'atmosphère. En ce sens, le roman réalise l'*il y a*, y fait pénétrer le lecteur par son rythme. Et si Levinas évoque le leitmotiv wagnérien, ce n'est pas qu'il voit dans le leitmotiv l'expression d'un personnage ou d'une émotion particulière – cela, c'est le texte chanté qui le réalise –, mais plutôt que le leitmotiv plonge immédiatement l'auditeur dans une ambiance particulière, qui fait que le texte du livret se trouve enrobé d'un rythme auquel l'auditeur ne peut que participer : déjà, les notes instrumentales qui précèdent le chant et son texte plongent l'auditeur dans une présence singulière. C'est encore ce qui se joue dans la scène, évoquée à de nombreuses reprises par Levinas, de la débâcle d'Alençon. Dans une espèce de mise en abîme, le roman qui, comme tel va déjà en deçà de l'être, raconte cette ruine de l'être, sa mise à nu, où les choses se passent comme si le monde était encore là alors que la guerre l'a défait : débâcle du réel auquel la musicalité de la narration doit faire participer le lecteur.

La tentation est grande de projeter sur les fragments littéraires retrouvés le projet d'une œuvre autobiographique et d'accorder à ces fragments une valeur historique. Si on peut imaginer que Levinas était alors sensible à l'idée de proposer, sous forme romanesque, les sensations qui furent les siennes, cela ne signifie en aucun cas que le contenu des descriptions littéraires qu'il réalise ait une correspondance avec ce qu'il a effectivement vécu. La thèse qui voudrait prêter à la tentation littéraire de Levinas un essai narratif de ce qu'il a vécu autour de la seconde guerre mondiale et de la Shoa suppose des concepts de l'art littéraire et de l'art en général tout autres que ceux définis par Levinas. Aussi importe-t-il de montrer l'écart entre ce qu'il a effectivement

---

[72] *Œ1*, p. 74.

[73] *Œ1*, p. 102.

vécu[74] et ce qu'il écrit pour souligner l'intention artistique de ses essais littéraires. Rappelons succinctement d'abord les faits qui ont précédé sa captivité en Allemagne[75], puis situons par rapport à ces derniers la scène de la débâcle d'Alençon.

Alors citoyen français, Levinas est mobilisé en août 1939 comme traducteur pour le russe. Il est fait prisonnier dans la Somme et amené, comme des dizaines de milliers d'autres prisonniers français, à Rennes, entre juin et novembre 1940 – date de la première lettre retrouvée qu'il adresse à sa femme durant sa captivité[76]. Ce que l'on nomme carnet de captivité ne couvre pas exactement cette période. D'abord, parce que le premier carnet est commencé en septembre 1937. Ce même carnet ne contient pas d'éléments qui permettent d'en dater la fin de rédaction, sinon cette dernière et unique note se rapportant immédiatement aux événements de l'époque : « Lt C^{el} Mermet. Région de Paris »[77]. Le caractère lacunaire de la note ne permet évidemment aucune conclusion. Néanmoins, l'existence d'un Lieutenant-Colonel nommé Armand Mermet, décédé à Paris en 1948, permet d'imaginer que cette dernière note est liée à l'engagement militaire de Levinas. Le second carnet est, quant à lui, daté et Levinas y mentionne les lieux où il se trouve. Ce second carnet couvre sa captivité à Vesoul (1942), puis en Allemagne, de juin 1942 à mai 1945. C'est seulement là-bas[78] que ses notes philosophiques et ses analyses littéraires se trouvent régulièrement enrichies, à la fois d'évocations de ce qu'il vit dans le camp de Fallingbostel et de notes en vue de sa future œuvre littéraire. La scène d'Alençon, qui évoque le moment où la ville est prise par l'Allemagne, et l'espèce d'interruption du temps qui s'en suivit, n'est jamais évoquée explicitement que sous forme littéraire, et la première fois seulement au

---

[74] Levinas n'a jamais été très enclin, précisément, à l'exercice autobiographique. Pour nous, cela implique une connaissance excessivement partielle des événements qui ont marqué ces années.

[75] Levinas a toujours fait preuve d'une extrême pudeur quant à ce qu'il a vécu entre 1939 et 1945, n'évoquant guère plus que l'ambiance – est-ce un hasard ? – de sa captivité en Allemagne : l'accueil du chien "Bobby", indifférent aux origines de chacun, et les nombreux livres qu'il eût l'occasion de lire.

[76] Cf. *Œ1*, p. 50. Outre les nombreux commentaires de Rodolphe Calin qui accompagnent la parution des inédits, le lecteur pourra consulter, au sujet de ce moment particulier de la vie de Levinas, la courte enquête de GUITTON, G., « Emmanuel Levinas. Prisonnier de guerre à Rennes », dans *Place publique. La revue urbaine – Rennes/Saint-Malo*, n°33, Janvier-Février 2015, p. 103-107, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.placepublique-rennes.com/>

[77] *Œ1*, p. 60.

[78] Hormis la dernière note avant la mention « Allemagne », que nous reproduisons ici : « Toute cette captivité – avec les longs loisirs qu'elle a procurés, les lectures qu'on n'aurait jamais faites – comme une période de collège où les hommes mûrs se trouvent, où l'exercice devient l'essentiel, où l'on découvre qu'il y avait beaucoup de choses superflues – dans les relations, dans la nourriture, dans les occupations. La vie normale pourrait donc elle-même être organisée autrement. La crise de notre vie d'avant-guerre apparaît dans cette simplicité »[*Œ1*, p. 70].

printemps de l'année 1943[79]. Ces détails biographiques importent peu ici, sinon qu'ils permettent néanmoins de ne pas céder à la tentation de prêter aux notes de Levinas, en particulier ici à la « scène d'Alençon », ce qu'elles n'entendent de tout façon pas être : un récit journalistique ou biographique. Ce n'est en effet qu'une fois que se multiplient les notes préparatoires à l'écriture d'un roman que l'évocation sous forme romancée de la prise de la France par l'Allemagne apparaît dans les inédits. Et c'est spécifiquement, comme nous le verrons, sous la forme du rêve que ces éléments sont évoqués, comme pour mieux en rendre compte au niveau des sensations – et non à un niveau historico-descriptif.

Parallèlement aux développements philosophiques que F.-D. Sebbah a accordés à la « scène d'Alençon »[80], notre intention est de revenir sur sa dimension esthétique, déjà évoquée par le seul emploi du terme « scène ». Reprenons-en la description la plus aboutie, celle donnée dans le roman « Triste opulence ».

> W. retrouvait son rêve d'Alençon. La chute de toutes les draperies après que le capitaine de réserve a demandé du champagne aux pilleurs du château. La réalité l'a prolongé presque sans discontinuer.
>
> Ce rêve est venu la nuit suivante à Rennes – on avait entendu la veille le discours de celui qui dans la guerre perdue ne voyait qu'une première bataille malheureuse. La chute de draperie a repris son mouvement de dénudement. Derrière les boiseries magnifiques apparaissent des choses en carton et en stuc, des murs nus, des vilaines portes faites de planches clouées grossièrement, des baquets de linge sale, des grabats couverts de literie usée, les matelas troués – la salle magnifique et resplendissante tout à l'heure où la chute lente des draperies conservait encore un certain rythme triste, mais majestueux, se transforma en un vaste taudis. Et puis un froid impitoyable arrivé par une bise qui entrait à travers les carreaux cassés de l'immense taudis qui ressemblait à un grand atelier de peintre mais affreusement délaissé[81].

La description que propose ici Levinas a bien un contenu : elle vise la perte des choses. Mais s'agit-il dans cette perte d'un retour à l'anonymat de l'être brut, ou d'un « en-deçà » qui n'est pas encore en même temps la perte de soi ? Il faut ici faire la distinction entre « l'*il y a* – c'est la chute dans l'abîme telle qu'on la connaît dans le rêve ou dans le vertige – vertige –

---

[79] Cette datation approximative est justifiée par les événements auxquels Levinas fait référence dans les notes de son carnet qui précèdent et suivent de peu cette note, à savoir l'arrestation à Paris de sa belle-mère en 1943 et le « Discours de Laval du mois de juillet 1943 » [*Œ1*, p. 105.].

[80] Pour une très belle étude de cette scène et de sa portée philosophique, le lecteur pourra consulter SEBBAH, F.-D., « La débâcle ou le réel sous réduction. La "scène d'Alençon" », dans *Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des* Carnets de captivité *à* Totalité et Infini, Caen, Presses universitaires de Caen (coll. « Cahiers de philosophie de l'Université de Caen »), 2012, p.181-196.

[81] *Œ3*, p. 52.

dépersonnalisation »[82] et le retour à cette solitude totale qui se produit lorsque les choses perdent leur sens de choses :

> Les draperies qui tombent dans ma scène d'Alençon concernent aussi les choses. Les choses se décomposent, perdent leur sens : les forêts deviennent arbres – tout ce qui signifiait forêt dans la littérature française – disparaît. Décomposition ultérieure des éléments – des bouts de bois qui restent après le départ du cirque ou sur la scène […]. Mais je ne veux pas simplement parler de la fin des illusions ; mais plutôt de la fin du sens {Le sens lui-même comme une illusion}.

Et il achève :

> Forme concrète de cette situation : les maisons vides. […] Creuser cette idée de la « perte de sens » par les choses. Et la solitude qui en résulte[83].

L'espèce de double-jeu ici mis en œuvre par Levinas mérite une attention particulière. D'abord, la description de Levinas est celle d'un monde défaillant, qui ploie sous la brutalité de l'être et verse vers l'impersonnalité de l'*il y a*. Or cette fin du sens qui annonce la fin du monde, lorsque subsiste encore le rythme triste de la chute des draperies, est un retour aux sensations. Mais n'était-ce pas là aussi l'effet de l'art ? N'y a-t-il pas une mise en abîme dans l'exercice même de décrire de façon littéraire cette chute dans l'être ? Ici, le rythme de l'écrit littéraire recouvre la chute dans le rythme même de l'être, reflète l'expérience même de la ville qui s'évanouit. Le rythme répète cette image des « villes qui ressemblent à des cirques qui partent »[84]. Et, en effet, Levinas s'était donné pour tâche de « décrire dans la scène d'Alençon le *rythme* de cette chute »[85]. Ainsi, la sensation qui demeure lorsque le monde s'évanouit est aussi la matière de l'esthétique. Et, en de nombreux endroits, Levinas croise les deux dimensions de la sensation, comme lorsqu'il projette ces scènes où le train traverse les villes la nuit, alors que subsiste encore la sensation d'être en ville mais que plus rien n'en paraît, que la ville est vidée de son contenu[86].

---

[82] *Œ1*, p. 397.

[83] *Œ1*, p. 132.

[84] *Œ1*, p. 104.

[85] *Œ1*, p. 112. (Nous soulignons.) Il y aurait d'ailleurs lieu d'examiner par ailleurs cette question relative à la littérature dans l'usage que veut en faire Levinas : n'a-t-elle pas pour mission, lorsqu'elle est encore un projet de Levinas, de réaliser ce que la philosophie ne permettrait que d'indiquer ? Ce n'est pas seulement l'organisation de son œuvre à faire qui suggère une telle idée. Le début du cinquième carnet de captivité abonde en ce sens, jusqu'à conclure que « la métaphysique est en fin de compte un art, le sens de l'existence est un art ? – l'existence un art ? » [*Œ1*, p. 132]

[86] Cf. notamment *Œ1*, p. 97.

Or toujours dans les *Carnets de captivité*, Levinas projette une dialectique de la nuit où il y va d'une mise en contact, d'une connaissance obscure[87]. Ainsi sommes-nous tentés de reprendre notre distinction précédente entre la nuit de l'*il y a* et la solitude de la sensation. En effet, quel peut être l'objet de cette sensation si celle-ci porte sur le résidu du monde, son ombre, sur le nocturne de l'être ? C'est ici qu'une dernière étape est cruciale : examiner les procédés littéraires dont entend user Levinas. À ce sujet, il sera remarquable de constater que ces procédés relèvent *in fine* d'une *mise en présence à la limite* – anticipant sous une forme littéraire la future métaphysique du visage.

Nous avons montré jusqu'ici comment l'expérience esthétique et l'œuvre d'art ont un statut ontologique propre : il ne peut de fait s'agir seulement d'un obscurcissement de la réalité dès lors que le monde lui-même comporte une part d'ombre, une espèce de résistance aux desseins des hommes, aux concepts de leurs connaissances, à moins que l'art ne double cette obscurité inhérente à l'être et tende une espèce de voile total – apporte de l'ombre à l'obscurité. Mais une telle situation peut-elle correspondre à l'expérience esthétique ? Compte-tenu des distinctions précédentes entre le rythme de la sensation et l'anonymat de l'*il y a*, peut-on soutenir que l'expérience artistique est de l'ordre de l'angoisse, de la déréliction ou du bruissement indéfini de l'être ? Ne faut-il pas plutôt penser que le dégagement viscéral de l'art offre à la sensation le rythme de l'être pour lui-même, et met ainsi le spectateur en contact avec ce qui autrement demeure absent – parce que caché par la clarté du monde ? L'expérience esthétique n'est-elle pas une mise en présence de ce qui se dérobe nécessairement dans *l'engagement de notre existence* ? Nous prétendons donc qu'entre l'anonymat de l'*il y a* et la perception qui déjà recherche l'adéquation des concepts, l'art déploie une présence qui se tient dans un extérieur qu'aucune compréhension ne peut éclairer. Nous entendons donc montrer qu'en un sens l'art produit une présence que seul un *dégagement* radical peut préserver.

Un premier trait de l'art, déjà mentionné, confirme une telle lecture. D'abord, l'œuvre est essentiellement achevée, mais de ce fait même, elle est *limitée*. Elle occupe un espace ou un temps défini (le cadre du tableau, la salle de concert, le salut, les applaudissements ou le socle de la statue, etc.). Un second élément nourrit encore cette approche, c'est le fait – si simple soit-il – que l'art se montre, s'expose. Enfin, le socle d'où émerge la statue n'est pas la statue. Ce qu'il y

---

[87] Cf. *Œ1*, p. 103. La note est d'autant plus remarquable qu'elle accorde à cette dialectique de la nuit à la fois d'interrompre le cours de l'être et d'être en même temps connaissance d'autrui. Nous la reproduisons ici : « La dialectique de la nuit – connaissance obscure, connaissance d'autrui. La nuit est contact – relation à elle. […] Il y a = la nuit de l'être, etc. »

a ici de remarquable, c'est que la statue – et Levinas est sur ce point particulièrement attaché aux œuvres de Rodin – émerge d'une masse informe, comme si elle s'arrachait à l'*il y a*, comme si elle était le mouvement même de cet arrachement. « La statue naît et sort d'un fragment, d'un morceau, d'un monde cassé. »[88] Mais cet arrachement à l'*il y a*, qui ne va pas au monde mais demeure *en deçà*, est-il propre à la statue ? Comment l'art le peut-il ? Que donne-t-il ?

Ces questions trouvent en partie leur réponse dans ce que Levinas a identifié comme ses procédés littéraires repris sous cinq principes généraux.

> Mes procédés littéraires :
>
> - Décrire tout au niveau de la "sensation" dans l'élémentaire, dans cet élémentaire où tout le complexe est déjà présent.
> - La situation réelle est décrite sobrement. (On y accède à travers une porte largement ouverte.) Mais une petite image finale, sur laquelle il ne convient jamais d'insister (comme un vasistas qu'on entrouvre pour un instant), y fait circuler comme un courant d'air rapide dans le fantastique. Toute la "situation réelle" apparaît au-dessus d'un précipice.
> - Giraldisme d'images – très sobre –
> - Procédés du film – montage de mots pour éviter ces lourdes descriptions pour lesquelles ma main ne se lève pas.
> - Effet recherché dans (2) peut être obtenu par ce que j'appelle le souci de l'« aufmachung »[89].

Que les descriptions se fassent au niveau de la sensation, cela semble acquis depuis que nous avons vu le rang qu'occupait l'art. Ce qui est plus étonnant, c'est que la "situation réelle", comme l'écrit Levinas, apparaisse au-dessus d'un précipice, comme si l'art laissait entrevoir la réalité en la plaçant au bord du gouffre de l'*il y a*, de l'être. Or pour obtenir un tel résultat, Levinas recourt à l'*aufmachung*[90] – le terme qui n'apparaît pas dans ses écrits publiés est essentiel pour notre réflexion. L'*aufmachung* s'oppose à la connaissance. Il s'agit plutôt d'une espèce de mise en présence dans la sensation. « La description des paysages non dans la connaissance parfaite qu'on peut avoir d'eux, mais dans leur *Aufmachung* »[91], note par exemple Levinas. L'*aufmachung* fait apparaître le paysage comme un défilement devant nous : « Les paysages viennent *partant devant nous* »[92], écrit-il en allemand. Le troisième carnet de captivité mentionne encore : « Le cinéma est un art propre : c'est l'art de l'*Aufmachung* et du point de

---

[88] *Œ1*, p. 58.

[89] *Œ1*, p. 194-195.

[90] Pour une explication plus détaillée de l'usage de ce terme par Levinas dans les *Carnets*, le lecteur pourra consulter la note 9 en commentaire du troisième carnet. [Cf. *Œ1*, p. 484.]

[91] *Œ1*, p. 81.

[92] *Œ1*, p. 82.

vue »[93], tout comme la photographie, ajoute le texte. Et, si l'*aufmachung* est l'art d'offrir des plans, comme dans un film : « une voiture, une jeune fille, un jeune homme qui passe »[94], c'est bien parce qu'il procède en détachant des morceaux du fond anonyme de l'être ou du cours des choses. Suivant les principes littéraires que Levinas entend adopter, la réalité est évoquée comme elle se donne dans l'ordinaire du va-et-vient des portes qu'on ouvre et ferme, sans étrangeté. Mais une vue légèrement décalée, par le vasistas, remet ce monde en perspective pour en révéler l'évanescence. Car ce qui est ainsi mis en évidence et s'impose depuis l'œuvre, c'est l'ombre ou l'obscurité que la clarté de notre monde nous fait oublier. Si l'art n'exprime rien, c'est que ce qu'il révèle n'est pas de l'ordre de l'expressif mais de l'étrange. L'objet de l'art est même précisément l'étrangeté de l'être. Avec l'*aufmachung*, « les choses apparaissent dans leur étrangeté »[95]. Dans *De l'existence à de l'existant*, un court passage semble décrire l'*aufmachung* : « à un espace sans horizon, s'arrachent et se jettent sur nous des choses comme des morceaux qui s'imposent par eux-mêmes… »[96]. Et, de fait, l'art se propose à chaque fois de figer un élément de l'être, d'aller *en deçà* de celui-ci en laissant apercevoir un de ses soubassements. Il est une focalisation, une limitation qui s'oppose à la *totalité* et à l'*il y a*. En attestent les notes suivantes qui prêtent aux différents arts leur propre qualité ontologique : « la lumière chez les impressionnistes »[97], le point de vue pour le cinéma et la photographie, ou encore cette remarque à propos, toujours, de l'œuvre de Rodin. « L'essentiel dans ces statues est leur position. C'est ce qu'il y a de position en elles qui est souligné. »[98] À chaque fois, l'œuvre dessine un contour dans l'*il y a*. Ce faisant, elle rompt son étendue indéfinie et offre à la sensation de se maintenir en elle-même, l'instant du spectacle – et c'est dans cette temporalité du maintien et de la position qu'il faut maintenant comprendre les développements sur le destin qui achèvent *La réalité et son ombre*. Quant à la musique, art du rythme par excellence, selon ce schéma, il faut lui accorder de donner précisément et pour lui-même le maintien en soi de la sensation : dans la succession des tensions et détentes qui rythment le morceau de musique, la sensation se maintient, se déploie et se condense en restant cependant toujours close sur elle-même.

---

[93] *Œ1*, p. 102.

[94] *Œ1*, p. 92.

[95] *Œ1*, p. 82.

[96] *EE*, p. 91.

[97] *Œ1*, p. 102.

[98] *Œ1*, p. 58.

L'image artistique se situe ainsi bel et bien en deçà du monde, mais ne plonge pas dans l'*il y a*. Avec la focalisation artistique, le bruissement s'interrompt et, avec lui, l'anonymat s'estompe. L'art place *en présence, dans une présence qui rompt l'indéfini et la totalité de l'être à la fois*[99]. Celle-ci ouvre une stabilité où la sensation peut devenir celle d'un sujet ; face à l'œuvre un sujet peut se dresser et prendre *position* – dans une position qui n'exige pas d'emblée d'aller à l'aventure dans le monde et qui n'est pas davantage une lourdeur de soi, parce qu'elle n'est pas close sur elle-même, mais déportée dans l'œuvre : extériorité de l'intime. Comme telle, l'œuvre d'art est donc, comme l'hypostase, une interruption de l'économie de l'existence[100] – qui ne va ni au sommeil, ni dans la brutalité de la totalité[101]. Mais l'extériorité où elle exhibe l'intime a pour effet de décharger pour un temps l'existant de son poids.

Suivant cette nouvelle perspective, l'œuvre d'art procéderait davantage d'une *intériorisation* que d'une extériorisation. Ce que l'artiste opérerait alors, c'est une brèche dans l'indéfini du monde, de telle sorte qu'un élément de ce surplus puisse être vécu *en propre*, intériorisé ; que l'on puisse éprouver le dehors sans s'y perdre. À l'inverse d'un schéma henryen qui comprendrait l'art comme l'expression de l'excédence de l'autoaffection, l'excédence qui commande l'œuvre serait ici à chercher du côté de l'extérieur de soi. L'œuvre d'art répond ainsi au dehors – comme *il y a*, avec tout ce qu'il véhicule d'indéfini et de flou, dans le vacarme incessant d'un être sans limite, où rien ne peut demeurer et face auquel apparaît en premier lieu notre futilité et notre inconsistance, notre propre évanescence et notre difficulté à prendre pied, notre finitude. Peut-être que la difficulté de la philosophie à penser l'art sur un autre plan que celui de l'art abstrait tient à cette conception dominante selon laquelle l'artiste pose dans le monde sa création. La même philosophie n'appréhenderait alors l'œuvre que comme une expression de l'intime qui irait au-dehors – et non comme le fait de l'extériorité qui se livrerait à l'intimité. Pourtant, dans ce second cas seulement, le fait que l'œuvre s'inscrive toujours et nécessairement dans le monde n'est plus secondaire – comme un « moyen d'expression » – mais primordial : pour produire son œuvre, l'artiste doit faire sien quelque chose de l'excédence qui

---

[99] Est-ce un hasard si l'histoire nous apprend que les œuvres sont en premier lieu des copies du dehors, comme un apprivoisement de ce qui échappe ? La prise sur l'excédence du monde n'est-elle pas au centre du rapport de l'artiste avec son œuvre, dans un jeu d'appropriation et de dessaisissement ?

[100] Cf. *Œ1*, p. 142.

[101] En extrapolant à partir de ce modèle, il y aurait à montrer que l'espace en présence qui se produit dans l'expérience artistique n'est jamais un espace d'esseulement, réservé. L'œuvre ne s'adressant par elle-même à personne, n'étant pas une expression – libère immédiatement un espace qui ne m'est pas réservé, qui n'a rien de propre. Et l'on comprend alors la *critique* – comme parole sur l'art – comme la façon d'acter le caractère collectif de cet espace où l'œuvre me place.

est d'abord au-dehors de lui-même, et c'est dans ce travail d'appropriation, ou plus précisément d'« intimisation » de l'excédence – qui va du bruit à la musique, de la matière à la sculpture, etc. –, que se fait l'œuvre. Les sons de la musique sont plus essentiels que leur partition et l'artiste n'est pas un créateur mais un compositeur[102]. L'œuvre composée découpe dans l'être un espace où l'on peut demeurer, elle donne au monde son hospitalité. L'art instaure un espace dans l'anonymat de l'être, grâce auquel celui-ci peut être intériorisé. C'est par ce mouvement d'intériorisation que l'art contribue à rendre le monde hospitalier[103]. Est-ce cette hospitalité d'un monde offert que visait Michel Henry dans cette formule elliptique : « "Dunes si belles qu'il faut être deux pour les regarder." Telle fut sans doute la raison d'être d'Ève : que parce qu'elle se tenait à ses côtés, Adam puisse lever les yeux vers le ciel sans en être écrasé »[104] ? Peut-être cette Ève-là était-elle en effet une artiste.

2.2. L'identité et l'existence

Le moment inaugural de l'identité comme hypostase se poursuit d'une manière précise : aux outils du monde ambiant, Levinas oppose la nourriture. Le rapport premier du *Moi* au monde, dans la matérialité de son existence dont témoignaient déjà la paresse ou la lassitude, est celui des besoins et de la jouissance qui y répond. Vivre, c'est « vivre de… »[105], écrit Levinas. Mais pas simplement au sens où la vie assure sa possibilité dans sa dépendance à ce dont elle vit. Cette dépendance nourrit la vie elle-même, en fait la teneur, au sens où « à la fois, il y a rapport avec un objet et rapport avec ce rapport qui, lui aussi, nourrit et remplit la vie. On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies »[106]. La jouissance est précisément « cette façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même »[107]. La pesanteur par laquelle je prends position dans l'être s'effectue concrètement dans « le dépassement du plan de l'être par son couplage à celui de l'*avoir*. […] C'est dans la mesure où le *Moi* sensible jouit – qu'il est un étant *chargé ontiquement* – que son être ne revient pas, comme chez Heidegger, à "la

---

[102] Levinas est très rigoureux sur ce point puisqu'il refuse le statut de création à l'œuvre artistique. (Cf. « La réalité et son ombre », dans *IH*, p. 126.)

[103] On peut alors comprendre que l'art s'adresse à tous : non pas qu'il serait l'expression d'un affect fondamental dans lequel chacun pourrait se retrouver, mais simplement qu'il est en son essence un lieu hospitalier pour les hommes. En cet espace où le monde s'apaise, que ceux-ci puissent recouvrer leurs émotions et sentiments, cela ne retire rien à l'hospitalité de l'œuvre, mais cela la confirme plutôt.

[104] HENRY, M., « Extrait Ms C 9-471-2922/2923 », p. 104.

[105] *TI*, p. 112.

[106] *TI*, p. 114.

[107] *TI*, p. 114.

volonté nue d'être" »[108]. Et sur ce point, la critique de Levinas est vive : le maniement de l'outil qui cherche un effet se double du plaisir ou du déplaisir de ce maniement. « Le marteau procure par lui-même une satisfaction sensible qui n'est en rien tributaire de son inscription dans un réseau de renvois pratiques »[109]. Sans cette teneur affective de la jouissance ou de la peine qui double toute activité, « réduite à la pure et nue existence, comme l'existence des ombres qu'aux enfers visite Ulysse – la vie se dissout en ombre »[110], et replonge dans l'anonymat de l'être. Reprenons les différents moments de cette économie de l'existence, à commencer par le fait de la *position* dans l'être.

2.2.1. Bonheur et position

La fatigue manifeste le fait que l'existant s'engageant dans son existence réalise un effort. L'existant n'est pas un magicien. « Il est aux prises avec l'instant en tant que présent inévitable où il s'engage sans retour. Au milieu de l'écoulement anonyme de l'existence, il y a arrêt et position. »[111] C'est donc dire que le sujet se pose comme *Moi* dans l'effort : il s'y enracine dans un *ici* – l'effort de s'exister inscrit le sujet dans son lieu : le « ici »[112].

Ce dernier point est fondamental. La possibilité d'un *ici*, en son caractère déictique, est intrinsèque à l'identification de soi. Elle est la marque, dans le monde, de l'hypostase : il faut s'être posé et avoir pris sa place pour être « ici ». En ce sens, on peut tenir que l'identité interrompt l'anonymat de l'être et l'*ici* son évanescence – et c'est là le même acte d'engagement. L'*ici* où le *Moi* prend place interrompt l'*il y a* en le situant par rapport à une origine : le monde prend forme, il est alors un environnement qui se présente, où les choses ont une face, où les êtres peuvent être nommés, où le sujet va et vient, occupe l'espace. Il ne s'éparpille pas dans son existence mais se retrouve en chaque activité lui-même, toujours ici. Dans cette possession de soi sourd la jouissance première de l'existence : elle s'existe comme existant. Mais il ne s'agit ici en aucun cas d'une jouissance immanente de soi par soi ou d'une auto-affection ! Cette possession de soi n'advient qu'en vertu de l'engagement dans le monde, sans que celui-ci en soit le terme.

---

[108] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 95.

[109] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 89.

[110] *TI,* p. 115.

[111] *EE*, p. 42 [48].

[112] L'importance du lieu dans ces premiers développements de Levinas nous a paru essentielle. Comme la suite de ce travail voudra laisser l'entendre, une difficulté à penser la *présence* d'autrui semble correspondre à la prévalence du temps sur l'espace dans les analyses phénoménologiques de l'altérité, prévalence qui serait comme inversée à l'endroit du *Moi*.

Cet engagement ne conduit pas l'existant à l'être – celui-ci est d'ailleurs déjà présent dans l'*il y a* – mais au bonheur d'être, au *Moi*. « Être moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur. »[113] En effet, interrompre le bruissement anonyme de l'être en s'y engageant, c'est-à-dire se lever, se nourrir, travailler, c'est jouir du monde. Le sujet qui s'engage dans son existence ne connaît pas l'être de façon neutre. « Ce rapport ne se dessine pas sur le plan du pur être. L'acte lui-même qui se déploie sur le plan de l'être entre […] dans notre bonheur. Nous vivons d'actes – et de l'acte même d'être. […] Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce dont je vis. »[114] Précisément, *vivre de*… n'est pas se représenter quelque chose, c'est en jouir. L'essence de l'homme

> consiste tout entière dans ce *surcroît* par rapport au plan anonyme de l'être que représente le bonheur sensible. Celui-ci implique en effet le dépassement du plan de l'être par son couplage à celui de l'*avoir*. L'être que je suis est un étant dont l'être *n'est pas dissociable des contenus dont il jouit*, c'est-à-dire qu'il *a*. Être en rapport sensible avec le monde, c'est *avoir* ces choses dont je jouis. C'est dans la mesure où le moi sensible jouit – qu'il est un étant *chargé ontiquement*[115].

Aussi est-il nécessaire de décrire la vie économique du sujet pour l'atteindre en son identité. Le Soi ne s'identifie pas abstraitement. Il advient seulement comme *Moi* dans la jouissance du *vivre de*. Se représenter une chose ou l'utiliser, ce ne sont que les formes secondes du rapport à l'être ; l'expérience première est nécessairement située dans la jouissance – ou, de façon générique, dans la sensation. « Par la sensation, l'individu n'existe plus à titre d'élément, de maillon, de moyen appartenant à un processus totalisant et téléologiquement orienté qui l'engloberait, mais s'affirme comme une singularité irréductible. »[116] Cette affirmation du Soi comme *Moi* – son identification – à l'occasion de la sensation est transitive : la sensation n'est jamais seulement une sensation de soi, mais toujours aussi de ce dont le Soi vit – ce qui nous conduit derechef à la description de son existence économique. En effet, par la transitivité de la sensation, c'est l'altérité de l'*il y a* qui se dissipe dans la possession produite par la jouissance. « La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord »[117], signe l'engagement de l'existant dans son existence. « Il faut prendre au sérieux ce

---

[113] *TI*, p. 124.

[114] *TI*, p. 115-116.

[115] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 94-95.

[116] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 81.

[117] *TI*, p. 27.

revirement de l'altérité du monde en identification de soi » dont les moments, poursuit Levinas, sont « le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie »[118].

2.2.2. Habiter le monde

La façon dont le sujet advient comme *Moi* à partir de son poids d'exister qui le situe ici par rapport à son environnement, en particulier dans la sensation, est l'expérience même de la corporéité : l'acte de se nourrir, le pouvoir de préhension, l'épreuve de la fatigue et le poids même du corps. Le *vivre de…* inhérent à l'acte par lequel l'existant s'installe dans son existence « s'accomplit par le corps dont l'essence est d'accomplir [sa] position sur terre »[119]. Or la corporéité introduit dans l'existence le manque et le besoin : la faim du corps, la nécessité de prendre la nourriture, la fatigue qui suit l'effort du travail… Pourtant, le fait d'être un existant vivant au gré de ses besoins fait le bonheur de cette existence qui redouble l'être en s'y rapportant de façon jamais neutre, mais toujours située, à partir d'un lieu, de la position d'un existant. Ce rapport appétitif originaire qui marque l'être du sceau de la jouissance est néanmoins affecté par la nécessité de rompre l'imminence de l'anonymat qui persiste aussi longtemps que le sujet ne s'installe dans le monde et n'y demeure. De fait, sans une forme de stabilité où viendrait se fixer l'être, la possibilité pour le manque de ne pas être comblé pervertit la jouissance qu'il suscite en inquiétude du lendemain, en proximité du manque.

Particulièrement manifeste dans l'effort inhérent à toute activité, en ce compris le fait même de répondre de sa condition corporelle, la fatigue qui saisit l'existant le pousse au sommeil. Or se reposer, l'acte de « se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu. […] En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu – il devient notre refuge »[120]. Ce lieu où le Soi se repose[121] et advient comme *Moi* est ce qui définit

---

[118] *TI*, p. 27. Remarquons au sujet de l'expérience esthétique que, comme rythme auquel on participe, elle n'est pas à proprement parler un moment du procès de l'identification du *Moi*.

[119] *TI*, p. 134.

[120] *EE*, p. 102.

[121] Il est d'ailleurs tout à fait marquant que ce soit à partir de l'*ici* produit dans l'acte de se reposer – où la position s'émancipe de l'être pour se retrouver elle-même – qu'apparaisse pour Levinas la conscience comme « "relation" préalable avec la base, avec le lieu que dans le sommeil, elle épouse exclusivement. En se posant sur une base, le sujet encombré par l'être se ramasse, se dresse et devient le maître de tout ce qui l'encombre ; son *ici* lui donne un point de départ » [*EE*, p. 104]. Dans *Totalité et infini*, la conscience advient alors à partir de l'habitation qui concrétise la position, telle qu'elle fut pensée par Levinas dans *De l'existant à l'existence*. À ce propos, lire notamment *Totalité et infini*, p. 175 *sq*. et *Événements nocturnes,* p. 185-190.

fondamentalement le fait d'habiter. Dans les notes philosophiques sur *Éros*, Levinas est explicite sur ce point :

> L'espace, sous forme d'habitation est une modalité de la position. Un pays, une région, une ville, une maison est une manière d'être installé c'est-à-dire d'exister et de commencer […]. L'habitation, l'abri – n'est pas un objet maniable, mais l'accomplissement de la position, c'est-à-dire de l'existence et du je. Habiter n'est pas faire, c'est être[122].

D'où l'importance de l'habitation dans *Totalité et Infini* : la corporéité qui positionne l'existant dans l'être *s'accomplit* dans ce lieu singulier. « Le corps n'est pas seulement ce qui baigne dans l'élément, mais ce qui demeure, c'est-à-dire habite et possède »[123]. En effet, sans une certaine stabilité, la jouissance d'éprouver la faim, conjointe à celle d'y répondre, se métamorphoserait en inquiétude et en dépérissement du sujet dans une existence où il ne se retrouverait plus – il courrait, au-devant du manque, à sa perte. C'est d'ailleurs là ce qui guette toute existence qui ne trouverait un lieu pour s'isoler de l'élémental – c'est-à-dire de l'être ambiant d'où émergent les choses qui se présentent à la possession[124] – et pour l'aborder à partir d'un point de vue. À l'encontre d'un tel scénario, l'habitation est « la façon même de *se tenir* […] comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, *se* tient et *peut* »[125]. C'est donc dire que la maison est le lieu à partir duquel un environnement se déploie ; les choses à distance de la maison apparaissent selon une face s'offrant au *Moi*, et la maison lui permet de prendre possession d'objets issus de l'élément, de les ramener chez lui. À partir d'elle, la sortie dans le monde est une préhension : elle consiste fondamentalement à tendre le bras pour aller saisir les choses émergeant de l'élément où elles baignent : « les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles* »[126]. Cependant, « il faut ces murs pour qu'il y ait ces portes et ces fenêtres. Parce que le *Moi* est chez soi, il peut recevoir et posséder »[127]. C'est pourquoi, si l'élément est un milieu où l'on baigne et au sein duquel on s'oriente, les choses, elles, s'offrent selon leurs faces et peuvent être orientées. Être chez soi consiste d'ailleurs à s'installer avec ce que l'on possède – et quand bien même le foyer où l'on séjournerait serait déjà meublé et décoré, en prendre possession,

---

[122] *Œ3*, p. 169.

[123] *TI*, p. 145.

[124] Levinas explique l'élémental de la façon suivante : « le milieu à partir duquel [les choses] me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à "personne" : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental » [*TI*, p. 138].

[125] *TI*, p. 26.

[126] *TI*, p. 138.

[127] LEVINAS, E., « Les Nourritures », dans *Œ1*, p. 166.

n'est-ce pas entre autres tourner et retourner le vase qui siège sur l'appui de fenêtre pour l'orienter d'une façon nouvelle ? Le chez-soi est ce lieu approprié à partir duquel seulement le monde n'est plus l'indéfini de l'élémental. Par une espèce d'évocation du §26 d'*Être et Temps*[128], Levinas insiste sur l'importance première de l'origine d'où le monde se déploie seulement comme champ, comme bateau, etc.

> L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issues par le domicile […]. Il prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié : un champ par moi cultivé, la mer où je pêche et où j'amarre mes bateaux, la forêt où je coupe du bois et tous ces actes, tout ce travail se réfèrent au domicile[129].

Pour décrire plus avant le fait de l'habitation, il faut toutefois revenir un instant sur un trait propre à la jouissance et aux besoins qui la suscitent.

En effet, une dimension propre aux besoins est leur caractère insatiable. Plus précisément, la jouissance ressentie en se nourrissant du monde est toujours furtive : elle est rattrapée par un manque et un besoin nouveaux : c'est là l'indigence du besoin. En appréhendant son environnement seulement à partir de la sensation, comme nourriture, le Soi se pose et prend position, mais de façon instable seulement.

> La transitivité du « vivre de », constitutive de la maîtrise souveraine du moi, implique en même temps la précarité de celle-ci, toujours menacée, par sa propre dépendance à l'égard du non-moi, de se dégrader en dépendance totale, c'est-à-dire en indigence[130].

Dans la façon dont le Soi s'empare de son existence, « dans la sensibilité même et indépendamment de toute pensée, s'annonce une insécurité »[131]. Cependant, l'habitation permet de prévenir le manque en faisant des provisions. Si ces provisions sont gardées dans l'habitation, cette anticipation du manque n'est pas tant permise par l'espace privé qu'elle définit que par l'écart et la distance qu'elle instaure entre le *Moi* et l'élément où s'éparpillent les nourritures.

---

[128] Pour rappel : « Tout de même, dans le matériau employé, celui qui l'a produit ou "livré" fait encontre comme quelqu'un qui "sert" bien ou mal. Par exemple, le champ le long duquel nous marchons "dehors" se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui ; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par..., etc. Le bateau à l'ancre sur le rivage renvoie en son être-en-soi à un familier qui s'en sert pour ses excursions — mais même en tant que "bateau inconnu" il manifeste autrui. » [HEIDEGGER, M., *Être et Temps* - §26. L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien, p. 108-109 (p. 117-118)]

[129] *TI*, p. 138-139.

[130] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 161.

[131] *TI*, p. 145.

> Par l'habitation, une distance se creuse entre les nourritures et moi. […] Elles ne s'offrent pas toutes prêtes à la consommation – il faut les prendre, c'est-à-dire les travailler. Dans ce sens, [… dans] la jouissance même, le monde me dépasse. Non pas comme un infini, mais comme non-consommable et sollicitant le travail[132].

Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre que l'habitation est bordée de champs où l'on se rend pour cultiver, est en bordure de mer que l'on gagne en bateau pour pêcher. Aucune de ces "entrées" dans l'élément ne serait possible sans la porte de l'habitation que l'on ouvre et ferme quotidiennement. Elle est l'enracinement de tout travail, en tant qu'elle aménage dans le monde un espace à partir duquel on peut aller et venir.

La distance qu'instaure l'habitation vis-à-vis des nourritures permet d'en ajourner la consommation. L'élément n'est plus simplement le milieu d'où tirer sa nourriture, il devient habité par des choses définies et stables dont, séjournant dans une habitation, je suis séparé. C'est ce dont témoigne si justement Raoul Moati, lorsqu'il écrit, dans un chapitre qu'il consacre à la demeure, que

> la représentation objective du monde n'est jamais le fait d'une subjectivité abstraite. […] Elle est le fait d'une subjectivité séparée qui *habite* une demeure, en ce qu'une telle habitation lui permet d'obtenir un recul sur le monde à rebours de l'immersion de la sensibilité dans l'élément. […] La possibilité constante de quitter le monde des éléments pour se retirer en sa demeure ouvre la distance *nécessaire* au travail et à la possession comme possibilités d'exercer une prise et une maîtrise sur l'avenir incertain de l'élément[133].

Le trait remarquable du foyer tient ainsi au fait que la mise à distance des nourritures qu'il réalise se double des possibilités, par le travail, d'ajourner le manque et le besoin. En travaillant la terre, en pêchant parmi les eaux des mers, je peux prévenir le manque en ayant fait des réserves. « La main *comprend* la chose […] parce qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité […]. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison »[134]. Par là, et c'est l'une des conséquences clés du travail, sur laquelle nous aurons à revenir, l'être de la chose, son statut d'aliment, est un temps suspendu dans l'avoir. Par là encore, le procès d'identification ne s'accomplit pas seulement au travers de la corporéité ; il gagne le monde et les choses qui le composent : être soi-même est indissociable de la possession. Toute connaissance est à son tour tributaire de cette distance sans laquelle la chose ne pourrait s'observer comme un objet à l'égard duquel je peux tenir une distance. Il faut en effet s'être séparé – avoir son lieu propre – pour

---

[132] LEVINAS, E., « Les Nourritures », dans *Œ1*, p. 166-167.

[133] MOATI, R., *Événements nocturnes,* p. 172-173.

[134] *TI*, p. 173-174.

percevoir l'élément comme autant de choses et d'interactions, y déceler une certaine stabilité et ainsi être disposé à la connaissance comme activité théorique.

2.2.3. Le travail, la possession et l'argent

Alors que « posséder en jouissant, c'est aussi être possédé et être livré […] à l'inquiétant avenir de l'élément »[135], le travail qui fragmente l'élément pour en prélever quelque chose suspend l'inquiétude que l'élément génère en le fixant comme chose. « L'élément se fixe entre les quatre murs de la maison, se calme dans la possession. Il y apparaît comme chose »[136]. Par l'emploi du terme "chose", Levinas entend désigner un fragment de l'élément soumis – au moins potentiellement – à la possession. Celle-ci se réalise à travers le travail qui « suscite les choses et transforme la nature en monde »[137]. Ce nouveau rapport du *Moi* avec la chose sur laquelle il a mis la main suspend par là même sa dépendance à son égard. En effet, contrairement à la nourriture qu'on tire de l'élément pour manger, la possession, comme nous le signalions, est l'effet d'une mise à distance. « Fermer la fenêtre signifie pouvoir suspendre toute relation avec l'élémental, et ainsi charger d'indépendance le regard qui s'ouvre sur le monde »[138]. Nous entretenons dès lors avec les choses que nous pouvons posséder et possédons un rapport marqué par une forme de neutralité. Aussi la chose se distingue-t-elle substantiellement de l'élément et de la nourriture qui s'y tapit. Tandis que le rapport à l'élément n'est pas neutre – puisqu'il se déploie à partir d'un existant qui, depuis son lieu, va à l'aventure et aborde l'élément selon ses besoins en s'y engageant et en étant aussi « possédé et […] livré à la profondeur insondable […] de l'élément »[139] –, le travail qui postpose la consommation libère le *Moi* de l'élément en y définissant les choses. Par là, l'être de l'élément est suspendu. « La chose, c'est l'être en tant qu'il est désormais non plus *en soi*, illimité, mais *pour moi* »[140]. C'est que la possession retire à l'élément ce en quoi il excède le *Moi*. Si « la relation adéquate à l'essence [de l'élément] le découvre précisément comme un milieu [où l'on] baigne »[141], alors la chose consiste tout entière dans la neutralisation de son être par la possession, par l'*avoir*. « La chose, en tant qu'avoir, est

---

[135] *TI*, p. 169.

[136] *TI*, p. 169.

[137] *TI*, p. 168.

[138] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 176.

[139] *TI*, p. 169.

[140] MOATI, R., *Événements nocturnes,* p. 181.

[141] *TI*, p. 138.

un étant ayant perdu son être »[142]. Cet arrachement qui définit la chose en la circonscrivant et en la fixant dans la durée signifie en même temps que, en tant que chose, ce que je possède peut être déplacé, emporté, transformé, donné et échangé. La chose a donc cette caractéristique paradoxale d'être à la fois définie, fixée – on peut la ranger, l'orienter ou même la détruire (ce qui n'est possible que pour une chose stable) –, tout en étant inconsistante ontologiquement.

> De par la coïncidence de la substance avec la suspension de l'être anonyme, le monde substantiel auquel aboutit le travail est un monde faussement substantiel car sans autonomie ontologique, bref *pour-moi* à défaut d'être *en-soi*[143].

Or c'est dans ce paradoxe que réside la possibilité du commerce. Le commerce est l'activité qui consiste à échanger ce que l'on possède. En tant que l'être de la chose s'efface dans le fait qu'elle est possédée, toute chose peut être monnayée. Aux choses possédées, il est possible de fixer un prix. « Parce qu'elle n'est pas en soi, la chose peut s'échanger et par conséquent se comparer, se quantifier, et par conséquent, déjà perdre son identité même, se refléter dans l'argent »[144] et ainsi tomber à nouveau dans l'anonymat pécuniaire.

Pour autant, le travail qui conduit à la possession est aussi une activité ayant une consistance propre que ne sauraient voiler les choses qu'il produit. En tant que la demeure où le *Moi* prend concrètement position est l'énergie du travail, celui-ci ne saurait être défini à partir de sa seule utilité. Si le labeur est une façon de prévenir l'inquiétude du manque, il est aussi constitutivement une activité où, à l'instar de la jouissance, le *Moi* est tout entier engagé. Le *Moi* n'est pas extrinsèque à sa tâche – à moins que les nourritures dont il jouit tirent leur unique valeur de leur aptitude à nourrir le travailleur en vue de sa force de travail, puisque, poursuit Levinas, explicitement contre Heidegger, « la nourriture ne peut s'interpréter comme ustensile que dans un monde d'exploitation »[145]. En effet, pour le *Moi*, ce dont il vit, en ce compris son travail, est toujours l'occasion de s'installer dans son existence – source de contentement. « On vit de son travail qui assure notre subsistance ; mais on vit aussi de son travail, parce qu'il remplit (réjouit ou attriste) la vie »[146]. C'est donc marquer ici le fait que le travail qui cherche à suspendre l'indigence et à garantir la jouissance en produisant les *choses*, réintègre sa finalité en devenant lui-même source de satisfaction. Cela étant, il s'agit ici d'une satisfaction dérivée, en

---

[142] *TI*, p. 170.

[143] MOATI, R., *Événements nocturnes,* p. 184.

[144] *TI*, p. 174-175.

[145] *TI*, p. 142.

[146] *TI*, p. 114.

ce qu'elle repose essentiellement sur la demeure qui offre au travailleur ce refuge à partir duquel il peut prendre pied dans l'élémental. *C'est pourquoi il faut tenir que la demeure est l'espace fondamental d'identification de l'existant*, identification qui s'accomplit néanmoins dans la relation au monde où le *Moi* s'expose, façonne les choses, les vend et les achète avant de les ramener chez lui.

Ce commerce avec le monde ne le laisse cependant pas intact. Les traces que le *Moi* laisse derrière lui constituent les reliquats du procès de son identification. Si ces traces y sont étrangères, elles n'en demeurent pas moins inévitables : chaque activité que le *Moi* entreprend marque le monde. Les empreintes que nous y laissons constituent, selon les termes de Levinas, nos œuvres[147]. Ces œuvres résiduelles sont les traces non-voulues et anonymes de tout travail. « En entreprenant ce que j'ai voulu, j'ai réalisé tant de choses dont je n'ai pas voulu – l'œuvre surgit dans les déchets du travail. L'ouvrier ne tient pas en main tous les fils de sa propre action »[148]. Les œuvres qui restent dans l'élément sont intrinsèques au travail, si bien que « plus l'homme travaille, plus l'œuvre paraît le condamner à l'anonymat de l'élément qu'il prétendait suspendre *justement par son travail* »[149]. En même temps, ces traces ne sont pas égales à l'élément, elles s'y tiennent en y étant repérables, identifiables. Leur anonymat doit ainsi être distingué de celui de l'élémental en tant qu'il expose le *Moi* dans le monde à la façon du "on" de la rumeur ; l'anonymat dont il est ici question « ne signifie donc pas l'extinction du moi dans la matière, mais atteste le fait que le moi a un *dehors* qui échappe à sa volonté »[150].

> Aborder quelqu'un à partir des œuvres, c'est entrer dans son intériorité, comme par effraction ; l'autre est surpris dans son intimité, où il s'expose, certes, mais ne s'exprime pas, comme les personnages de l'histoire. Les œuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne[151].

Les œuvres sont la part neutre qui résulte du procès par lequel le *Moi* s'identifie et réalise son identité. Elles sont l'identité figée qu'il fallait commencer par dépasser pour approcher l'identité en sa qualité subjective. Pourtant, les œuvres ne condamnent pas le *Moi* à l'anonymat, au silence. Elles produisent dans le monde ces objets dont on parle. L'œuvre constitue ainsi un point limite de la *mêmeté*, où il est encore question de moi, mais sans que je n'y participe – et par là même, paradoxalement en un sens, elle m'engage, au-delà de l'économie du Même, à prendre la parole.

---

[147] Si les œuvres du travail ont de nombreuses similitudes avec les œuvres de l'art, cela tient d'abord à leur matérialité, plutôt qu'à une quelconque proximité du processus qui en est la cause.

[148] *TI*, p. 191.

[149] MOATI, R., *Événements nocturnes,* p. 191.

[150] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 193.

[151] *TI*, p. 62.

2.3. L'irrémissible de la présence

2.3.1. L'espace du moi

Ces derniers développements inscrivent au cœur de l'économie de l'existence une espèce de *dialectique de l'espace* qui prend le pas sur la dimension temporelle de l'existence. À tout le moins, le temps comme médium où se déroule notre existence paraît réduit à la structure de la jouissance : attente, présence ou ajournement de ce qui vient combler le besoin. Là contre, c'est à partir de l'espace que Levinas pense l'identité, l'élément ou la chose. Cette prévalence mérite une attention d'autant plus grande que, dès *Le temps et l'autre*, Levinas pose explicitement le rapport à autrui comme instauration du temps[152]. Y a-t-il dans l'œuvre de Levinas une espèce de partage entre le Même et l'Autre qui se ferait sur fond de deux transcendantaux, à savoir respectivement l'espace pour la *mêmeté* et le temps pour l'*altérité* ? Où serait-ce là la marque d'un héritage phénoménologique plus général qui confinerait l'espace au monde pour penser le temps comme le lieu de l'intersubjectivité ?

Revenons un bref instant sur la distinction historique entre qualités premières et qualités secondes. On se souviendra que la science objective doit s'attacher exclusivement aux premières – les secondes n'appartenant pas à l'objet des descriptions. Or le prototype même de ces qualités premières, c'est l'étendue – qu'étudie et connaît la géométrie. Les sciences qui héritent de ce partage – jusqu'au naturalisme ou au psychologisme – laisseraient-elles pour compte la dimension *temporelle* ? S'il faut ici laisser cette question ouverte, on peut en revanche être certain que Levinas trouve en Bergson celui qui a libéré le temps de l'emprise des sciences. Et Levinas de se placer dans les sillages des auteurs d'une « phénoménologie de la conscience intime du temps » et d'une « ontologie du temps ». Ainsi, la liberté du sujet sur les sciences, annoncée par Bergson, puis conquise par la phénoménologie, se confirme-t-elle dans l'opposition du temps à l'espace, comme si la philosophie s'était trouvé, avec le temps, l'objet qu'elle préserverait de la géométrie. Mais pour celui qui a vu dans *Être et Temps* une condamnation du temps dans l'être, l'enjeu n'est plus seulement de libérer le temps de l'emprise des sciences ou de l'espace, mais de l'être lui-même – pour en faire le lieu de l'intersubjectivité, de la métaphysique. Si *Le Temps et l'autre* annonce un temps offert depuis l'intersubjectivité et, spécifiquement, depuis la transcendance d'autrui, les conférences reprennent d'abord les développements de la Mêmeté qu'on retrouve dans les parutions qui en sont contemporaines. Or

---

[152] Cf. en particulier *TA*, p. 68-69, où l'on peut lire : « La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps. »

il est marquant que ces développements se structurent autour de l'espace. Reprenons-en les points principaux.

L'hypostase marque un arrêt dans l'être qui, dans son pur anonymat, n'a aucune coordonnée ni spatiale ni temporelle : pour ce qui concerne ce mode d'être anonyme, il est *éternité* et brouillard que rien ne tranche, où rien ne se présente. Mais l'économie de l'existence commence précisément avec l'hypostase comme interruption ou irruption d'une *position*. Être *Moi*, c'est prendre place dans l'être, y occuper une position dont l'effectuation concrète est le recueil de l'habitation. Depuis sa demeure, le *Moi* prend place dans un monde qui s'organise en choses sur fond d'élément. Ainsi l'arbre de la forêt, les enseignes commerciales en ville, ou un bateau sur la mer. Et lorsque Levinas définit l'élément et la chose, c'est la géométrie qu'il convoque, certes presque aussitôt pour s'en distancer, mais sans rien renier du « jeu spatial » de l'économie du Même qu'elle représentait. Au contraire, puisqu'il apparaît ultimement que ce jeu spatial de la *mêmeté* établit la géométrie elle-même, que ce jeu est le garant de sa possibilité. Un premier passage de *Totalité et Infini* est sur ce point explicite et mérite d'être intégralement rappelé ici :

> L'élément n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme. Ou plutôt qui n'a qu'un côté : la surface de la mer et du champ, la pointe du vent, le milieu sur lequel cette face se dessine ne se compose pas de choses. Il se déploie dans sa propre dimension – la profondeur inconvertible en largeur et en longueur où s'étend la face de l'élément. La chose, certes, elle non plus, ne s'offre que par une face unique ; mais nous pouvons en faire le tour, et l'envers en vaut l'endroit. […]
>
> À vrai dire, l'élément n'a pas de face du tout. On ne l'aborde pas. […] On y baigne. À 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. Il prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié : un champ par moi cultivé […]. Par la maison notre relation avec l'espace comme distance et comme étendue se substitue au simple « baigner dans l'élément »[153].

Nettement plus loin dans son texte, Levinas revient sur l'espace sur fond duquel se déploie l'économie de l'existence. L'espace s'y présente alors comme le fond de l'être, comme l'*il y a* traversé de la lumière de la connaissance ou de la prise :

> Considéré en lui-même, l'espace éclairé, vidé par la lumière de l'obscurité qui le remplit, n'est rien. Ce vide n'équivaut certes pas au néant absolu, le franchir n'équivaut pas à transcender. Mais si l'espace vide se distingue du néant et si la distance qu'il creuse ne justifie pas la prétention à la transcendance que pourrait élever le mouvement qui le traverse, sa « plénitude » ne le ramène en aucune façon au statut d'objet. Cette « plénitude » est d'un autre ordre. Si le vide que fait la lumière dans l'espace dont elle chasse les ténèbres

[153] *TI*, p. 138-139.

> n'équivaut pas au néant, même en l'absence de tout objet particulier, *il y a* ce vide lui-même. […] La négation de toute chose qualifiable laisse ressurgir l'impersonnel *il y a*[154].

S'impose alors cette conclusion au sujet de l'espace qui, comme clair vide, laisse se présenter les choses : « L'espace au lieu de transporter au-delà assure simplement la condition de la signification *latérale* des choses dans le Même. »[155]

Cette organisation spatiale de la *mêmeté* qui se laisse découvrir dans *Totalité et infini* sera en fait restée fidèle aux intuitions de Levinas durant sa captivité. Dans ce style direct que peuvent avoir des inédits, Levinas indique vouloir construire une temporalité qui ne sera plus fondée sur l'espace, mais sur l'éros. Il distingue ainsi l'intervalle spatial qui serait celui du travail et de la connaissance – grâce auquel les choses se donnent à *moi* et l'intervalle de l'éros – qui deviendra celui d'autrui – lequel seul libère de l'anonymat et apporte un sens à l'être qui ne tienne pas à ma seule existence. Donc « il existe un temps calqué sur l'espace. C'est le temps du travail – il se mesure par l'intervalle à parcourir pour prendre »[156]. Levinas entend opposer à cet « intervalle de l'espace – besoin – appétition, [l']intervalle du temps – *éros* »[157]. Et peu de doutes sont permis, lorsqu'il évoque « ce peuple chez lequel l'espace est remplacé par le temps, et la géographie par l'histoire »[158], et qu'il projette alors de substituer à la voie du *romantisme allemand* une ontologie marquée par le Judaïsme.

En un sens donc, Levinas confirme l'importance de la géométrie dans notre rapport au monde : le monde se laisse connaître et maîtriser par le *truchement* de l'espace. Davantage même, puisque sa pensée de l'*identité* – ou du Même – lie fondamentalement être, *ego* et espace pour les comprendre comme ce qu'est la vraie présence. Si, en pensant le présent à partir du *faire*, Heidegger l'a rendu insensiblement le mien ou celui d'un autre – retirant à la présence toute consistance en propre, la vidant d'elle-même –, ce que l'économie du *Même* permet alors à Levinas de montrer, c'est que

> « l'espace qui contient », l'habitation, l'abri – n'est pas un objet maniable, mais l'accomplissement de la position, c'est-à-dire de l'existence et du je. Habiter n'est pas faire, c'est être. L'espace dans ~~Mais~~ la mesure où il est l'accomplissement de l'instant, est la définition même du présent[159].

---

[154] *TI*, p. 207.

[155] *TI*, p. 209.

[156] *Œ1*, p. 128.

[157] *Œ1*, p. 129.

[158] *Œ1*, p. 197.

[159] *Œ3*, p. 169.

Aussi « un pays, une région, une ville, une maison est une manière d'être installé c'est-à-dire d'exister et de commencer »[160]. Ce paragraphe des notes philosophiques sur *Éros* est crucial : il signifie que l'habitation ou la demeure est d'abord l'accomplissement de la position – donc ce à quoi tend notre existence et ce qui la dirige. Être *Moi*, ce n'est pas seulement avoir l'identité pour contenu, c'est encore – et identiquement en fait – habiter le monde. Mais habiter n'est pas faire, c'est être. Or une telle compréhension de l'être ressortit à la présence. Ce n'est pas dans le *faire* de l'existence ou dans ses œuvres que se livre le présent. Le présent appartient à l'instant de la position. C'est donc bien « l'espace, dans la mesure où il est accomplissement de l'instant, qui est la définition du présent »[161]. Pour le dire autrement, le vrai présent n'est pas celui du faire – où mon existence, déjà, renvoie aux autres. Un tel présent, délaissé dans ses œuvres, se laisse récupérer par l'histoire, se livre à l'anonymat des existences sans sujet. Le vrai présent est du ressort de l'hypostase ou du *Moi* comme position : il est commencement. Et toute l'existence économique qui part de l'anonymat jusqu'à la demeure comme accomplissement de la position est une description de la présence – à laquelle il faut corréler la jouissance, le travail, le commerce, etc. Mais déjà dans cette description de la présence, contre l'anonymat d'un être auquel l'existence serait livrée, apparaît l'aporie absolue d'une existence livrée à elle-même et le non-sens d'une situation où la métaphysique a quitté la demeure de l'être – le mal-être du moi ou la fatigue de la présence.

2.3.2. L'être rivé, la guerre

Il fallait pour Levinas répondre au cri de Rosenzweig, à l'insurrection de l'*ego* contre la guerre et cette ontologie qui n'a cure du singulier. Or comment ne pas déjà voir dans la *mêmeté* une réponse à cet appel ? Que fait Levinas, sinon rendre au *Moi* toute sa richesse et sa profondeur, et lier à la singularité de son existence le sens de l'être ? On sait en effet que Levinas s'inscrit à la suite de Heidegger dans sa compréhension de la phénoménologie comme recherche du sens même de ce que « être » peut signifier (les difficultés de sa lecture husserlienne tiennent d'ailleurs principalement à cette posture). Définitivement pour lui, être phénoménologue, c'est tenir que le « sens n'est pas symbole – ni ce en vue de quoi (ni causalité ni finalité) – mais intention même de l'être. Sens de la matière »[162]. Et si ses travaux jusqu'à *Totalité et infini* sont d'abord une ontologie, c'est que l'enjeu qui s'est imposé à la pensée du jeune Levinas était de

---

[160] *Œ3*, p. 169.

[161] *Œ3*, p. 169.

[162] *Œ1*, p. 55.

développer ce sens de l'être eu égard au sujet en tant que son existence est porteuse d'intentions – en prenant soin de poser, à la source du sens de l'être, non pas l'existence en tant que telle, mais l'*existant*, c'est-à-dire un *Moi*. Dès lors, l'espèce d'analytique existentiale de l'*ego* que compose Levinas est commandée par le principe de l'*identité*. Être comme être identique à soi, voilà sans doute le tronc auquel les branches de l'existence, jusqu'aux bouleversements intérieurs les plus profonds doivent toujours être ramifiées. Et Levinas de consolider cette situation qui doit prévenir de tout « neutralisme » impersonnel dans le concept d'« athéisme ». L'athéisme n'est pas ici une conviction religieuse mais renvoie au fait le plus fondamental de l'hypostase, comme une « rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi »[163]. L'athéisme est donc d'abord la revendication du *Moi* d'être étranger et libre face aux calculs des états, aux mouvements des nations, à l'histoire.

Or ce qui est tout à fait singulier, c'est que Levinas perçoit la phénoménologie comme la méthode philosophique la plus à même de penser le monde sans le construire comme une totalité, sans y légitimer la guerre. Elle est un discours sur l'être qui part de l'existence d'un *Moi*. Pourtant, ni Husserl ni Heidegger ne seront parvenus à libérer la phénoménologie de cet esprit de conquête du monde par la pensée – liberté à laquelle Levinas entend alors accéder. Ainsi, si la préface de *Totalité et infini* est une merveille de la philosophie, ce n'est pas seulement par son style saisissant, c'est d'abord parce qu'elle dessine la façon dont la congruence de l'être à la philosophie, qui se tisse au fil des siècles, fait violence aux sujets, trahit l'éthique en politique et en paix des nations, oublie les noms propres et leurs voix – souvent trop ténues pour être audibles à ceux qui se mettent au pas de la vérité et qui marchent pour la gloire de la raison. Et lorsque Levinas confie que « l'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig »[164], sans doute peut-on y voir – dans cette défiance envers l'ordre général et les grandes ontologies – les germes d'une vigilance pour laquelle « il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale »[165]. Qu'on en convienne aisément, assurément. Mais pourquoi néanmoins s'en inquiéter ? La morale n'est-elle pas ce pour quoi chacun a une intelligence spontanée ? Et puis, qu'entendre véritablement par « être la dupe *de* la morale » ? La morale n'est-elle pas précisément ce à propos de quoi on pourrait être dupé, mais non la cause de la duperie ? Peut-être, mais il n'est pas certain que cette « conscience morale » ne souffre pas d'une naïveté excessive quant à l'ordre des choses. En ce sens, il y a

---

[163] *TI*, p. 52.

[164] *TI*, p. 14.

[165] *TI*, p. 5.

duperie chaque fois qu'on s'illusionne que la guerre et le conflit sont des moments passagers entre deux moments de paix. C'est encore lorsqu'on croit que la guerre repose sur la paix des nations, comme un moment de déséquilibre de l'ordre établi, que le conflit est second dans l'histoire de l'humanité – est le temps d'une crise dans un déroulement normalement sans histoire. À cette naïveté, il faut opposer la lucidité, pour laquelle « la guerre ne se range pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire »[166]. La lucidité est alors celle d'un Hamlet, pour qui les rideaux qui bordent le monde ne dissimulent plus le désordre d'une arrière-scène où s'agitent accessoiristes, machinistes et acteurs entre deux costumes. La guerre n'est pas l'accident du réel. Comme à Alençon, elle en révèle la moelle.

> En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion[167].

Être dupé, c'est donc ne pas percevoir le jeu permanent des rapports de force qui maintiennent en fait une paix provisoire sur fond de guerre, d'animosité et de calcul. Et c'est en ce sens que Levinas peut dire de la guerre qu'elle est « la patence même – ou la vérité – du réel »[168].

La formule est célèbre. Et on a tôt fait d'y opposer l'éthique comme un « autrement qu'être ». Mais est-ce déjà « si loin » que veut conduire *Totalité et infini* ? N'y a-t-il pas encore, dans cet essai sur l'extériorité, la douce lueur d'un être qui résiste à l'empire de l'évidence et de l'objectivité ? L'extériorité en quête de laquelle l'essai chemine n'est-elle pas celle du clair-obscur de la présence réelle : celle pour laquelle *Je* et *Tu* ont une signification ? Aussi, toute philosophie – ou faudrait-il aller jusqu'à écrire toute *la* philosophie – qui entend rendre compte des vicissitudes du réel à partir de quelques principes et concepts bien ordonnés porte la voix de la violence : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). »[169]

La guerre est ce moment de fulgurance où l'empire de la totalité envahit la scène : les rôles, les habitudes, les existences sont pris dans l'être qui s'étend, anonymement, sur la face du

---

[166] *TI*, p. 5.

[167] *TI*, p. 5.

[168] *TI*, p. 5.

[169] *TI*, p. 6.

monde. L'*il y a* est alors ce qui subsiste de ces philosophies de la totalité, lorsque la guerre a réduit au silence leurs concepts. Briser la totalité revient donc en premier lieu à poser à l'amorce de la réflexion philosophique deux principes : d'une part, celui de l'identité et, d'autre part, celui de l'ombre ou du nocturne de l'être, de son débordement de la totalité. Seule l'identité brise la totalité, s'en extrait et revendique sa liberté. Mais cet affranchissement n'est que partiel. Ou plutôt, l'identité dans son principe même se concilie difficilement à l'idéal de liberté, de renouveau et de printemps. Ainsi la solitude n'est pas une issue ou une sortie du mal d'être, mais son itération. Dès sa captivité, Levinas note que la solitude n'est pas douloureuse par manque de socialité. Si la solitude est douloureuse, cette douleur tient à l'être même, dont la solitude est la première attestation. Pour Levinas, le tragique de l'existence ne réside pas tant dans la mort qui la guette ou la contingence de son commencement, mais plus radicalement dans son *identité* même : de ma naissance à ma mort, je ne serai que moi-même, toujours déjà et encore, jamais autre – jamais je ne différerai de moi. De tout ce qui fait mon quotidien à l'événement le plus inouï – demeure ce moi-même où vient se lover toute présence. Telle est la *mêmeté*, ce fait pour l'existence d'être la mienne, quoi que je me représente ou qui advienne, quoi que je fasse ou qui se passe : c'est *à moi que j'existe*. Cette ontologie au goût amer du solipsisme n'est pas seulement la description d'un sentiment que tout un chacun peut connaître au long de sa vie[170]. Elle est le fait même de l'existence d'un *Moi*. Si le *Moi* brise la totalité, c'est que, où qu'il aille et quand que ce soit, il y sera lui-même. Son identité signifie qu'il est originairement rivé à la position où s'enracine son existence et qui lui ouvre le monde. Comme telle, celle-ci pourrait bien revendiquer une place au soleil qui irait jusqu'à usurper toute la terre. Cette identité surtout signifie « l'inamovibilité même de notre présence »[171], à laquelle aucune issue, pas même celle d'un élan créateur qui s'élance à l'improviste, ne peut répondre. L'absolu de l'identité qui brise

---

[170] Il y a de bonnes raisons de penser qu'aux yeux de Levinas, qui tend à prêter à l'intentionnalité husserlienne une portée ontologique, la phénoménologie husserlienne, de par la place qu'elle accorde à l'intuition, confine la présence à la seule visée de la conscience. En effet, est constitutif de la phénoménologie le fait que « ce qui existe, c'est l'intention, la "visée" d'un objet de telle sorte, mais *non* l'objet » [HUSSERL, E., *Recherches logiques II-2*, p. 231.], comme l'écrit Husserl en 1901 dans l'appendice aux §§11 et 20 figurant dans le second tome des *Recherches logiques*, avant de préciser petit à petit la force « ontologique » d'une telle conception, suivant laquelle bientôt « l'objet est présent à la conscience en tant que sens de la visée intentionnelle, c'est-à-dire en tant que corrélat objectif de l'acte de conscience » [DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire,* p. 43.]. Ramener la présence à l'intention, c'est *quitter l'attitude naturelle* selon laquelle ces « choses qui […] nous sont données [sont] là au milieu des autres choses, animées et inanimées, douées de psychisme et sans psychisme, c'est-à-dire au milieu d'un monde » [HUSSERL, E., *L'idée de la phénoménologie,* p. 37.] au sujet duquel « l'existence et la présence vont dès l'abord de soi » [HUSSERL, E., *L'idée de la phénoménologie,* p. 38-39.], sans que soit ici saisie la nature intentionnelle de la conscience.

[171] *DÉ*, p. 95.

la totalité n'apporte pas la liberté, mais la trame dramatique de la *présence irrémissible*, de la solitude. La vraie présence qui est celle du commencement et de la liberté – la possibilité de se tenir comme *Moi*, de faire entendre sa voix – se tord sur elle-même et a « besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même »[172].

[172] *DÉ*, p. 98.

Chapitre III : Essais sur l'extériorité

> Je m'étais dit Guillaume il est temps que tu ailles
> Voyager n'est pas dans ma nature, comme tout le
> monde cependant je suis un voyageur mais de
> ceux qui bovarysent, de ceux qui surveillent ce
> que les légendes et les poètes ont déposé dans les
> boîtes-aux-lettres des gares
> C'était contre-nature
> Contre moi-même
>
> Guillaume Lohest, *Corps qui ai marché dans ces villes*

Dans les précédents chapitres, nous avons voulu montrer comment la thématique de la *présence* était centrale dans les premiers travaux de Levinas. Celle-ci y apparaît rapidement comme la source qui anime le projet phénoménologique, mais aussi, pour cette raison même, bientôt comme l'élément central de la pensée levinassienne : la réélaboration de la présence doit lui permettre en même temps de fonder l'intuition phénoménologique *et* de déborder – sans pour autant s'en détourner – l'intellectualisme husserlien. Par ailleurs, c'est encore la présence, comme restauration de la subjectivité en tant qu'*ego*, qui doit infléchir l'analytique heideggerienne vers l'existant plutôt que vers l'existence. Ce n'est donc pas fortuitement que les premiers développements de la pensée de Levinas sont consacrés à l'*ego* et à l'économie de son existence. Ils répondent, au-delà de la description des modalités par lesquelles l'*ego* vit, à cette exigence, commune à toute forme de rationalisme, d'un ancrage dans la *vraie présence*[1]. Or autant poser la subjectivité comme une *identité* était nécessaire dans la redécouverte d'une présence qui ne soit pas déjà ordonnée – et appauvrie – à un ordre du monde ou de la connaissance, autant cette nécessité s'avère-t-elle *par principe* ne pas suffire à l'éclosion d'une présence qui s'affranchisse de l'ordre où elle prend pied. Autrement dit, l'hypostase par où l'*ego* est un commencement n'est réelle qu'à déjà enrober la pureté de son présent du poids qu'être recèle *de facto*. Ainsi, le passage à l'existant n'aura pas satisfait le besoin d'évasion auquel il devait répondre. Est-ce dire pour autant que la pensée de Levinas doive abandonner sa quête d'une vraie présence pour aller vers un *au-delà de l'essence* ou de la substance ?

---

[1] Il faut d'ailleurs remarquer que Levinas eut été fort mal inspiré d'asseoir ses développements dans la notion d'*identité*, si le but qu'il avait poursuivi avait été de penser l'*ego* comme une pure liberté. La force de sa pensée est précisément d'avoir à penser les conditions d'une liberté conjointement à « la nostalgie du Permanent, la nostalgie de la Substance » [LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 51.]. En revanche, la redéfinition du *Moi* apparaît comme l'élément indispensable à la poursuite d'une recherche philosophique de la vraie présence.

Cette dernière question, c'est l'œuvre entière de Levinas qui la pose, et de façon explicite dès *De l'évasion*. Cet essai, rédigé en 1935, et donc antérieurement à l'analytique de l'existant comme *Moi*, est sans conteste un écrit capital du jeune Levinas, une première publication où les références aux autres pensées deviennent secondaires. À ce titre, il n'est pas rare qu'il soit investi comme la première ébauche du projet philosophique de Levinas, lequel trouverait son aboutissement dans *Autrement qu'être*. L'essai sur l'évasion permettrait alors de relever dès les premiers écrits de Levinas le projet d'une philosophie *au-delà* de l'être. La seule préface de Jacques Rolland qui accompagne le texte original suffit à convaincre de la pertinence d'une telle approche. Pour celle-ci, l'enjeu de l'essai sur *l'évasion* consiste au premier chef à dénoncer le mal-être que renferme toute présence, non pas simplement sur un plan moral ou psychologique, mais compte tenu du fait même de ce qu'est « être ». Suivant cette lecture, ce que déploie Levinas, n'est-ce pas précisément qu'exister, c'est essentiellement être astreint à être et que rien, pas même le suicide, n'offre d'issue à cet irrécusable – à l'irrécusable en tant que tel – qu'est l'être ? « L'identité n'est pas une propriété de l'être […]. Elle est l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif. »[2] À cet absolu et ce définitif, *Autrement qu'être* est sans aucun doute une réponse. Mais ce dernier ouvrage a paru en 1974, soit près de 40 ans après *De l'évasion*. Entre-temps, c'est vers la publication de *Totalité et infini* en 1961 que chemine la pensée de Levinas. Or on sait que le langage de *Totalité et infini* est ontologique[3]. Faut-il pour autant comprendre que le besoin d'évasion s'est trouvé mis entre parenthèses ou n'a pas d'emblée été saisi rigoureusement ? Dit autrement, est-ce que les développements de *Totalité et infini* répondent ou ne répondent pas à la nécessité de quitter le caractère absolu et définitif de l'être ? Et s'ils y répondent, faut-il nécessairement penser que la réponse n'est pas à la hauteur de l'enjeu, ayant manqué du courage requis pour quitter l'être pour de bon ? Ou la voie d'abord privilégiée par Levinas serait-elle moins tranchée, s'attachant encore à ce principe phénoménologique pour lequel l'être s'entend en plusieurs sens ?

---

[2] *DÉ*, p. 93.

[3] Levinas l'affirme sans détour dans sa préface à l'édition allemande de janvier 1987, Cf. *TI*, p. I. Par ailleurs, signalons l'excellente étude de L. Tengelyi sur le sens de ce langage ontologique dans sa contribution au colloque de 2011, organisé à Paris à l'occasion des 50 ans de la parution de *Totalité et infini*. Cf. TENGELYI, L., « Le langage ontologique de *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2015, p. 15-28.

Dans les années trente, Levinas est de plus en plus méfiant vis-à-vis de ce qu'il nomme la pensée allemande[4]. Mais son vif intérêt, au même moment, pour Louis Lavelle, laisse aussi penser que sa préoccupation demeure prioritairement de penser l'*être* et singulièrement la présence[5]. Dans cette recension, Levinas conçoit même la présence comme ce qui, sans ôter à l'être sa teneur, récuse le désespoir de l'être fini :

> Les philosophes allemands contemporains essayent de répondre au problème du rapport entre l'homme et l'être en prenant dans un sens extrêmement fort le caractère fini de l'être humain. L'homme, être fini, est […] impuissant de sortir de cet isolement. Dans son présent, il est déjà projeté vers l'avenir, mais cet avenir est déjà le désespoir de la mort. Aussi l'homme n'a-t-il pas de présent vrai, qui lui permettrait de se ressaisir, de demeurer pleinement […][6].

Faut-il alors comprendre que le *présent vrai* se constitue dans l'instant où le *Moi* se délie de son existence, laquelle d'emblée pointe sur sa finitude ? C'est peut-être ce que laisse entrevoir Levinas dans *De l'évasion*, lorsqu'il note : « L'être est : il n'y a rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on n'envisage dans un être *que son existence*. »[7] À ce titre, les développements du *Moi* et de son existence, en tant qu'elle est transie de cette identité – la *mêmeté* – constitueraient déjà un premier jalon de réponse au besoin d'évasion.

Toutefois, nous savons à présent qu'en substituant à l'identité de l'être l'identité du *Moi*, Levinas ne sera pas parvenu à *libérer un vrai présent*. En effet, l'identité assure certes d'une sortie de la totalité. En ce sens, elle est bien une réponse à la pensée de Heidegger. Mais plutôt que cette sortie soit une libération, nous avons vu qu'elle conduit derechef à une nouvelle forme d'enfermement : l'irrémissible d'une présence incapable de se renouveler, mais qui s'enlise dans sa constance. L'identité, même déployée dans la *mêmeté*, n'apporte pas le *vrai présent* dont elle était pourtant la promesse. Si l'identité de l'*ego* est une voie obligée pour rompre la totalité et y creuser l'amorce d'une différence, ce n'est là qu'un passage qui ne suffit pas pour atteindre au présent réel. Pour le dire d'une façon métaphorique, le *Moi* peut certes crier contre la totalité et espérer y faire entendre sa voix – la mêmeté faisant alors résonner cette voix dans l'être –, il n'y demeure pas moins enlisé. Il ne lui appartient pas d'échapper à la totalité, dès lors qu'on reconnaît à l'identité sa circularité. Il faudra alors affirmer que le seul présent à même de rompre la *mêmeté* ne pourra qu'*être donné* à l'*ego*, venir de l'extérieur. Tout l'enjeu à ce stade du

---

[4] Cf. notre premier chapitre, en particulier le deuxième point : « 1.2. Qualifier la présence avec Heidegger ».

[5] Cf. LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La Présence totale* », dans *Recherches Philosophiques*, IV, 1934/35, p. 392-395.

[6] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La Présence totale* », p. 393.

[7] *DÉ*, p. 93. (Nous soulignons.)

développement réside cependant dans cette différence absolument décisive – consistant à savoir si cette extériorité doit encore *être* ou si tout affranchissement de la *mêmeté* oblige à s'affranchir en même temps de l'être. Cette question du *sens* de l'extériorité est au cœur de la préface de *Totalité et infini*, qui peut alors être parcourue comme une réponse au besoin d'évasion qui s'imposait à Levinas trente ans plus tôt. Il s'agit en conséquence de montrer d'abord que l'être dont il faut s'évader est spécifiquement l'être absolu et définitif.

Si cette lecture de l'évasion se confirme, l'essai sur l'extériorité de 1961 peut se lire, parallèlement – ou préalablement – à la rétrospective qui va d'*Autrement qu'être* à *De l'évasion*, comme la première réponse globale et systématique à la nécessité de penser l'être au-delà de la finitude. Suivant cette perspective, les travaux précédents ont tous, sous une forme ou une autre, préparé cette recherche dont l'enjeu n'est autre que de libérer l'*ego* de son monisme[8] et d'offrir à la phénoménologie la justification de l'intentionnalité. *Totalité et infini*, en renouvelant le *sens de l'être* pour opposer au « concept de totalité qui domine la philosophie occidentale »[9] les paroles d'où s'adresse l'infini, réitère le « mouvement de dégagement »[10] husserlien et l'idéal rationnel d'une instance qui justifie la connaissance. Davantage, l'extériorité qu'indique l'essai apporte l'asymétrie d'où cette instance tire sa légitimité – mais cette asymétrie ne se contente pas d'apporter à la connaissance l'idéal d'objectivité dont elle a besoin, restaurant l'infini cartésien en vis-à-vis de l'*ego cogito*, elle trouble en même temps l'existence, jusqu'à l'identité de l'*ego*, pour y esquisser une autre présence décloîtrée de l'idéalisme[11].

---

[8] Cf. notamment *TI*, p. 310.

[9] *TI*, p. 6.

[10] LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain chez Husserl », p. 56.

[11] Souvenons-nous que Levinas est très sensible au fait que Husserl place son travail dans la continuité de Descartes et du rationalisme – et tout conduit à penser qu'il se situe à son tour dans ce sillon. C'est déjà ce dont il témoigne en portant son attention sur l'intuition. C'est ce qu'il confirme quand il rappelle la référence de la phénoménologie husserlienne à « un sujet absolu, dégagé de l'histoire, […] source de toute signification », et de poursuivre : « Et Husserl n'hésite pas à en attendre la réponse aux problèmes que nous pose "l'effondrement de l'ensemble des temps modernes" et à attribuer, dans une lettre de 1936, la *philosophie de l'existence* et *le relativisme historique* à "l'abdication lamentable d'une humanité sans vigueur". » [LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain… », p. 55.] Il termine d'ailleurs le même article en soulignant que « comme Descartes, Husserl entrevoit dans le "je doute", "je veux", "je sens" – un "je pense" – une attitude théorique, déjà libre par conséquent à l'égard du monde où elle s'engage ; ou, plus exactement, une possibilité de se retirer de l'engagement, de se dégager de l'histoire où cependant, d'emblée, la conscience se situe » [LEVINAS, E., « Le permanent et l'humain… », p. 56.]. Or ne sommes-nous pas ici tout près du projet de *Totalité et infini* : fonder une possibilité de retrait, mais cette fois hors du champ de la théorie, de sorte que la liberté soit aussi celle d'un engagement ? L'être reçoit alors sa signification depuis une transcendance mais, cette fois-ci, sans que cette signification éloigne le *Moi* de son existence, et sans que l'être ne trouve sa grandeur dans l'idéalisme – comme c'était encore le cas chez Lavelle.

3.1. L'être ou l'évasion

Est-ce donc si évident que l'évasion à laquelle appelle Levinas doive se départir de l'être ? Nous voulons montrer ici qu'en dépit du fait que l'essai de 1935 ne va jamais jusqu'à une telle proposition, la présence d'une extériorité est une réponse suffisante au besoin d'évasion tel que Levinas l'expose alors. La nécessité de quitter l'ontologie ne serait que la forme la plus radicale d'évasion et non l'issue privilégiée dans un premier temps par Levinas. Deux éléments encouragent cette perspective. D'abord, comme nous le notions précédemment, elle concorde davantage avec la chronologie des publications de Levinas. À cet élément externe au texte s'ajoute un second qui lui est interne : en plusieurs endroits, l'être dont il faut se défaire est compris d'une façon précise, comme « l'inamovibilité même de notre présence »[12]. C'est ce second élément qui nécessitera le plus d'attention, car il faut se demander, d'abord, si c'est l'être en général dont l'évasion entend se départir ou l'être dans son inamovibilité. Il faut encore savoir si l'être, tel qu'il se rencontre dans *De l'évasion*, a une multiplicité de significations ou s'il n'y est entendu qu'en un seul sens. *In fine*, il faudra alors demander si les faces nocturnes de l'être que révèle *Totalité et infini* requièrent à leur tour l'évasion ou si elles répondent à ce besoin, non en apportant un *au-delà de l'être*, mais plutôt en lui ôtant son absolue nécessité.

3.1.1. Se départir de l'être

Levinas commence son essai en prenant soin de distinguer, d'un côté, « la révolte de la philosophie traditionnelle »[13] – laquelle porte sur l'opposition entre l'homme et le monde et trouve son apaisement dans l'unité du *Moi* – et, de l'autre, le besoin d'évasion dont traite son ouvrage – lequel, nous aurons à le caractériser, répond à une nouvelle forme de révolte qui « n'a plus rien de commun avec celle qui opposait le moi au non-moi »[14]. Toujours négativement, l'opposition au *non-Moi* obéit à un « besoin de transcender les limites de l'être fini »[15]. Or l'évasion dont il est ici question ne trouve nulle part de salut, puisqu'elle doit s'affranchir « de ce qu'il y a de poids dans l'être »[16]. À ce titre, toute proposition qui ferait suite au besoin d'évasion

---

[12] *DÉ*, p. 95.

[13] *DÉ*, p. 91.

[14] *DÉ*, p. 95.

[15] *DÉ*, p. 96.

[16] *DÉ*, p. 96.

en ne répondant qu'à une « certaine *définition* de notre être »[17] demeurerait insatisfaisante, manquerait le sérieux de ce « thème inimitable qui nous propose de sortir de l'être »[18].

Deux remarques s'imposent d'emblée. Il s'agit premièrement de sortir de l'être sans que l'être ici visé ne soit restreint à un certain type. C'est bien l'être en général qui est visé, à tel point que penser l'évasion « permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être »[19]. On demandait si *De l'évasion* appréhendait l'être en de multiples sens. La sortie vise le fait d'être en tant que tel. L'être est donc compris de façon univoque par Levinas. Secondement, c'est pourtant l'être fini et le poids qui lui incombe qui commandent la nécessité d'une sortie de l'être. Le texte se trouve donc animé d'une certaine ambiguïté qu'il ne s'agit pas de résoudre, mais plutôt de déplier pour mieux cerner la portée ontologique du besoin d'évasion.

Lorsqu'il écrit ces lignes sur l'évasion, Levinas est pétri de phénoménologie et particulièrement des descriptions existentiales qui révèlent chaque fois un *sens* de l'être. Ce texte, qui propose de partir de l'évasion pour évoquer ensuite le besoin, la honte, ou encore la nausée, s'inscrit parfaitement dans ce contexte phénoménologique. La question qu'il faut donc poser est celle du sens de l'être qu'indique le « besoin d'*excendance* »[20]. L'être qui se révèle dans cette expérience est « au-delà de la distinction du fini et de l'infini », qui ne peut « s'appliquer au fait même de l'être, mais uniquement à ses pouvoirs et propriétés »[21]. Or, précise Levinas, les préoccupations qui animent le besoin d'évasion concerne le *Moi* qui « n'a en vue que la brutalité de son existence »[22]. Et cette existence est brutale parce qu'en elle s'accomplit l'*identité* :

> 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[23].

Même si le passage de l'existence à l'existant n'a pas encore été développé pour lui-même par Levinas, le besoin d'évasion se justifie déjà au départ de cette substitution et anticipe sur les

---

[17] *DÉ*, p. 96.

[18] *DÉ*, p. 97.

[19] *DÉ*, P. 99.

[20] *DÉ*, p. 98.

[21] *DÉ*, p. 99.

[22] *DÉ*, p. 99.

[23] *DÉ*, p. 98.

futures recherches de Levinas : « briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même »[24]. L'ambiguïté est donc produite par le passage successif de l'être au *Moi* et du *Moi* à l'être de sorte que la compréhension de l'être en général se fait à la seule aune de l'*ego*[25]. C'est d'ailleurs autour de la finitude humaine que Levinas argumente la nécessité d'une évasion qui ne soit pas seulement une quête de l'infini, mais une sortie radicale et sans visée. « Le moi qui veut sortir de soi-même ne se fuit pas en tant qu'être limité »[26], ne tente pas d'échapper à ses manques, à ses échecs. Il pourrait entièrement se réaliser que le besoin d'évasion n'en serait qu'affermi ; car « c'est l'être même, le "soi-même", que [l'évasion] fuit et nullement sa limitation »[27].

C'est pourquoi la première conclusion qui s'impose est que le besoin de se départir de l'être n'est pas commandé par l'être lui-même, mais bien par *l'être soi-même*, par la signification d'être un *Moi*. Et c'est en fait déjà la définition du *Moi* comme *identité*, qu'on rencontre au début de *Totalité et infini*, qui mène au besoin d'évasion : « Être moi, […] c'est avoir l'identité comme contenu »[28]. Cependant, dans l'essai de 1935 et en vertu de la différence ontologique, ce principe d'identité est absolu. Bien sûr, chaque être se caractérise par certaines propriétés auxquelles correspondent un certain nombre de capacités, comme le plumage des oiseaux et leur capacité à voler. Ces propriétés peuvent aussi manquer à d'autres êtres et les priver de certains pouvoirs. Mais cette privation anime plutôt une persévérance dans l'être, une quête d'infini, qu'une sortie.

> Les notions du fini et de l'infini ne s'appliquent qu'à *ce qui est*, elles manquent de précision quand on les attribue à l'*être* de ce qui est. *Ce qui est* possède nécessairement une étendue plus ou moins grande de possibilités dont il est maître. Des propriétés peuvent avoir des rapports avec d'autres propriétés et se mesurer à un idéal de perfection. Le fait même d'exister ne se réfère qu'à soi[29].

Dit autrement, l'être est un principe d'identité, pas seulement comme *copule, mais ontologiquement*, de sorte qu'être signifie être soi-même ou être absolument. « Ce qui est, est. Le fait d'être […] s'est déjà inscrit dans l'absolu. »[30] Ce caractère absolu – qui ne s'ajoute pas à l'être mais qui lui colle irrémédiablement à la peau – commande le besoin d'évasion *pour*

---

[24] *DÉ*, p. 98.

[25] Les chapitres successifs qui composent *De l'évasion* accomplissent ce mouvement. Selon une suite de modalités existentielles propres à l'*ego*, Levinas confirme les premières pages de son essai et le mal-être du *Moi* à exister sous le principe ontologique de l'identité.

[26] *DÉ*, p. 98.

[27] *DÉ*, p. 99.

[28] *TI*, p. 25.

[29] *DÉ*, p. 100.

[30] *DÉ*, p. 101.

l'existant qui éprouve le principe de cette identité. Cette dernière précision est capitale. Car il faut souligner que, si l'identité est au principe de l'être et que c'est de cette dernière que l'évasion cherche à se libérer, elle ne revêt un caractère *dramatique* que dans le chef du *Moi*. C'est pour l'*ego* que la tautologie – qui veut que tout être est ce qu'il est – pèse et est cause de souffrance. Et nous osons ici rappeler, en torturant quelque peu le texte, ce passage de *De l'évasion*, plus tôt cité : « 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 »[31]. Si tout être est en référence à soi, pour l'homme, précise incisivement Levinas, l'identité est habitée d'une dualité, et n'a donc plus pour contenu une immédiateté tautologique sans relief. Au contraire de l'être en général, qui est indifférent à son identité – être ce qu'il est lui "est égal" –, pour l'homme, « elle revêt […] une forme dramatique. Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement »[32]. Et l'on connaît déjà les descriptions de la *mêmeté,* dans laquelle le *Moi* se trouve engagé par l'hypostase, qui complètent de façon admirable la dramatique de l'*identité* et en déploient le contenu. Pourtant, nous verrons tout de suite que ces descriptions procèdent au départ d'un déplacement de l'identité qui modifie en profondeur l'ontologie qui s'annonçait avec *De l'évasion*.

En effet, l'argumentation de Levinas repose en 1935 sur l'univocité de l'être. Il faut que l'être soit compris en un sens unique pour qu'un de ses caractères – le poids dû au principe de l'identité – avec lequel un étant en particulier est aux prises – le sujet comme *Moi* – justifie la radicalité du besoin d'évasion. Tant que l'être est compris en un seul sens, fuir ce qu'il y a de définitif dans l'être, c'est fuir l'être en tant que tel. Et, de fait, c'est l'être et non le *Moi* qui est le principe de l'identité, identité que le *Moi* éprouve comme drame. Pour celui qui est en proie au besoin d'évasion, aucun refuge, aucun projet, aucun avenir ne peuvent briser le poids de son fardeau, car le caractère définitif de l'être qui cause sa souffrance est à l'essence même du fait d'être, et non le fait de la subjectivité.

3.1.2. L'identité. Entre monisme et pluralisme

Comme l'a laissé entrevoir le chapitre précédent, les futurs travaux de Levinas vont modifier le schéma de cette argumentation, et ce, autour de deux motifs. Le premier est l'abandon, dès *Le temps et l'autre*, de l'univocité de l'être. Dans la première des quatre conférences, Levinas soutient dans la continuité de ses précédentes publications, qu'il entend « présenter la solitude

---

[31] *DÉ*, p. 98.

[32] *DÉ*, p. 98.

comme une catégorie de l'être »[33]. Mais cette catégorie est enrichie de la *collectivité* pour fournir à l'être son économie – de sorte que la trajectoire développée par Levinas ne cherche plus ici l'évasion : « c'est […] vers un *pluralisme* qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer ; et, si cela peut être osé, rompre avec Parménide. »[34] L'enjeu n'est plus de fuir Parménide, mais de proposer une autre ontologie qui n'a pas oublié le drame de l'identité, mais n'y réduit pas le sens de l'être. La seconde modification substantielle, et nécessaire si l'on veut cheminer vers un *pluralisme ontologique*, est le confinement de l'identité au *Moi*[35]. La première opération pour atteindre cette dialectique ou économie de l'être est donc de penser, *a contrario* de *De l'évasion*, l'être sans l'identité.

Tant *De l'existence à l'existant* que *Le temps et l'autre* enracinent leur développement dans un être anonyme et non plus dans l'identité. Au départ de chacun des deux opuscules, Levinas reprend à son compte la différence ontologique pour distinguer l'existant du fait d'exister, de l'exister pur. Levinas voit alors dans la différence ontologique la possibilité d'un être qui n'a pas contracté son existence et qui, en ce sens, est anonyme – c'est-à-dire que cet être n'a pas d'identité. Et Levinas de distinguer – la chose est capitale car elle annonce l'importance de la temporalité dans la suite de l'œuvre – entre *identité* et *éternité*, alors même que l'une fondait l'autre dans *De l'évasion*. En 1935, l'essai s'achève en effet par ces remarques : « L'éternité n'est que l'accentuation ou la radicalisation de l'être rivé à lui-même »[36], de sorte qu'aucune issue n'est accessible au *Moi*, pas même la mort. En 1946, par contre, l'éternité coïncide avec la seule verbalité de l'être – être sans position, sans retour à soi, sans existant. Pour l'exister, aucune altération, aucun commencement n'est envisageable. « On peut aussi caractériser l'exister par la notion d'éternité, puisque l'exister sans existant, est sans point de départ. […] L'éternité […] n'a pas de sujet qui la prenne sur lui. »[37] En conséquence, le présent se trouve alors ramené à l'événement de l'hypostase – laquelle s'accomplit comme *identité*. Quand

---

[33] *TA*, p. 18.

[34] *TA*, p. 20. (Nous soulignons.) Notons déjà qu'il est remarquable que *Totalité et infini* se pose quant à lui vis-à-vis d'Héraclite, dont les fragments révèlent l'être comme guerre. C'est que, comme nous le montrerons plus loin (Cf. « 3.2.1. Le monde de ma présence »), en distinguant nettement l'identité de la tautologie, l'être, dans son remue-ménage de jeux de forces où tout demeure indéfini reste égal à lui-même. On ne peut rien en dire, sinon qu'*il y a* de l'être.

[35] Rappelons pour éviter toute ambiguïté que l'identité et la solitude où elle plonge le *Moi* ne sont en aucun cas compris comme des situations sociales ou psychiques par Levinas, mais relèvent du fait même d'*être un Moi*. En ce sens, l'une et l'autre demeurent un fait *ontologique*.

[36] *DÉ*, p. 122-123.

[37] *TA*, p. 28.

l'être confond l'anonymat et l'identité, l'éternité qui le caractérise va jusqu'à submerger le *Moi*. Mais la distinction entre l'anonymat de l'être pur et l'identité de l'existant permet à Levinas de réserver l'éternité au premier et de libérer un présent pour l'existant.

Tout se passe ici comme si Levinas avait pris la mesure de sa critique faite dix ans plus tôt à Lavelle. La grandeur du texte de Lavelle, rappelle J. Rolland dans ses notes critiques à *De l'évasion*, tient à l'importance qu'y revêt le présent. Or *De l'évasion* ne pouvait pas accueillir ce présent *capable de briser* « l'épaisseur opaque de l'être »[38], car il lui manquait un sujet. Ou plus exactement, le sujet restait sous l'emprise d'un temps qui ne lui appartenait pas, éternité d'un être auquel il participait pour un temps. Or les réticences de Levinas à l'égard de la pensée lavellienne s'inquiètent pour d'autres motifs du même mobile. En dépit de son enthousiasme, Levinas regrette que « le présent de M. Lavelle » soit « une éternité présente, débarrassée de la richesse vivante du *présent concret*, plutôt qu'un présent éternel où le temps lui-même fournit de quoi briser les chaînes du passé »[39]. Dans l'œuvre de Lavelle, le temps, et singulièrement le présent, n'appartiennent pas encore au *Moi*. Ils y sont la résurgence d'un idéalisme auquel Levinas entend opposer le *Moi* dans toute sa profondeur et sa matérialité, lesquelles reposent sur l'identité.

Il ne peut y avoir d'identité qu'à condition que l'exister ait été contracté dans un existant. « Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister *anonyme*, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'*identité*. »[40] Alors que l'argumentaire de *De l'évasion* se fondait dans le principe de l'identité comme le fait initial de l'être, la restauration de l'*ego* dans l'économie de l'être qu'accomplit Levinas dès son retour de captivité, et, de ce fait, l'abandon de l'analytique existentiale heideggerienne, produit cette différence radicale entre l'anonymat et l'identité. De cette distinction encore absente dans *De l'évasion* découle la *possibilité* d'un pluralisme ontologique. En effet, dès lors que l'identité n'est plus le fait de l'être mais le fait de l'existant, la possibilité d'une *altération* dans l'être apparaît. Mais pour qu'une telle possibilité advienne, il faudra d'une part s'assurer de l'isolement de l'existant – qu'il ne s'agisse pas d'un isolement de fait ou anthropologique, mais ontique. D'autre part, il faudra repérer dans l'être son mouvement d'altération. Or la seconde conséquence qui découle immédiatement de la distinction entre identité et anonymat, c'est précisément que la présence n'est plus le fait de l'être, mais du *Moi* : être présent, c'est être un

---

[38] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 394.

[39] LEVINAS, E., « Recension de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 395. (Nous soulignons.)

[40] *TA*, p. 31. (Nous soulignons.)

« Je ». « L'événement de l'hypostase, c'est le présent. »[41] Et plus loin : « Présent, "je" – l'hypostase est liberté. »[42] Et nous découvrons là le dernier motif qui transfigure le besoin d'évasion. Dès lors que l'*identité* n'est plus la marque de l'emprise de l'être sur mon existence, mais m'appartient, est mienne, son sens premier est une *liberté* – l'exister pur se définit en moi, « l'existant est maître de l'exister »[43]. S'ouvre donc tout le champ phénoménologique de la *mêmeté*, qui consacre l'isolement de l'existant et assure son indépendance[44].

Être *Moi*, c'est donc être arraché à l'être et y poser un présent. Mais l'économie de l'être qui relève de la *mêmeté* nous a appris que cette liberté première, celle d'être moi-même, se brise sur elle-même. Elle ne trouve d'autres lieux que mon identité ; il lui manque un autre destin que le mien. La place ensoleillée que j'occupe, celle où je trouve à me nourrir, celle où je trouve à habiter et où je m'installe en y posant mes œuvres, celle où le tumultueux bariolage de sons et couleurs sédimente en paysages connus, comme les tableaux que j'accroche au mur de mon foyer ; cette place est saturée d'elle-même, de moi-même. Et quel que soit l'endroit où je me pose, là-bas encore, le même soleil et la même clarté (re)viennent trop vite enorgueillir ma présence. Je m'invente des rôles, joue le jeu[45], mais cette usurpation m'est insupportable, cette place qui est irrévocablement la mienne pèse sur moi de tout son être. Et c'est contre moi maintenant que je crie, contre cette identité omniprésente qui refuse à l'être toute altération… À moins qu'une autre présence ne soit possible et ne vienne, de son ombre, redessiner les courbes de cette place, y inventer de nouveaux lieux où, seul, je n'aurais jamais pu me tenir. À moins qu'à l'aube, cette place ne soit déjà habitée et que je n'y trouve un foyer qu'à y avoir été d'abord accueilli.

3.1.3. L'ombre et la patence du réel

Laissons *Le temps et l'autre* et les écrits qui en sont contemporains de côté pour prendre la mesure des déplacements qu'ils ont commencé à produire, et observons la façon dont Levinas préface l'œuvre qui les accomplit – *Totalité et infini*.

---

[41] *TA*, p. 32.

[42] *TA*, p. 34.

[43] *TA*, p. 34.

[44] Cf. à ce sujet notre précédent chapitre : « D'une analytique existentiale de l'ego ». Il faut d'ailleurs ici rappeler que les choses dont le *Moi* prend possession n'ont pas d'identité – du moins au sens fort. Elles vont de l'anonymat d'où le *Moi* les arrache à la substitution de leur être dans l'avoir, et à leur interchangeabilité, au commerce.

[45] Cf. notamment *TI*, p. 26 : « L'altérité du je, qui se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même : la négation du *Moi* par le soi – est précisément l'un des modes d'identification du moi. »

Y va-t-il seulement de déplacements ? Le seul titre, *Totalité et infini*, oblige la pensée à reconnaître d'emblée qu'entre *De l'évasion* et l'essai sur l'extériorité, il y va plus fondamentalement d'un retournement. Levinas commençait son texte de 1935 en posant une question : « L'antique problème de l'être en tant qu'être […] n'est-il pas au contraire rien que la marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir ? »[46] À cette question, Levinas ne répondait alors pas de façon directe, mais le besoin d'évasion insistait sur le caractère absolu et irrévocable de l'identité. La suite du texte ne proposait d'ailleurs aucune sortie, d'abord parce que l'enjeu du texte n'était pas de proposer un mode d'évasion mais de décrire l'être depuis ce besoin, mais peut-être surtout parce qu'aucune sortie n'est possible – du moins jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Que propose alors *Totalité et infini* ? Précisément pas un au-delà de l'être, mais une autre histoire de l'être, une histoire rendue possible depuis que l'identité est reconnue comme l'empreinte, dans l'être, *d'un existant*. Si l'identité n'est plus l'apanage de l'être en tant qu'être, l'indifférence entre le fini et l'infini que défendait *De l'évasion* tombe. Si Levinas soutenait « du fini et de l'infini » qu'il s'agissait de « notions qui ne sauraient d'ailleurs pas s'appliquer au fait même de l'être »[47], tout le travail sur l'extériorité sera au contraire de *révéler* dans l'être un *infini* qui ne tire pas sa signification de la finitude, de relever les traces d'un être qui ne peut se livrer à la totalité, d'un être infini.

Car quel rôle joue l'*idée d'infini* dans l'essai de 1961, sinon celui qui consiste à fonder une nouvelle ontologie, dont le centre de gravité se sera déplacé de l'avenir-pour-la-mort et l'existence qu'il conditionne, vers la présence de l'infini et le *Moi* qu'elle interpelle. C'est le passage de l'horizontalité de l'histoire et de la totalité qu'elle impose à la verticalité de l'eschatologie et à l'infini qu'elle nous adresse. Mais l'opposition dont il est ici question ne va pas jusqu'à l'être lui-même. Levinas prend soin d'être précis sur ce point : « L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent »[48]. La remarque est capitale. Elle insiste sur l'importance de conserver, dans le dépassement de la totalité, l'être en tant que tel, dans son déploiement temporel – et de ne certainement pas y opposer le néant ou quelques autres abstractions. Sans quoi, le risque est de penser depuis « le vide qui entourerait la totalité et où l'on pourrait, arbitrairement, croire ce que

---

[46] *DÉ*, p. 99.

[47] *DÉ*, p. 99.

[48] *TI*, p. 7.

l'on voudrait, et promouvoir ainsi les droits d'une subjectivité libre comme le vent »[49]. Dépasser la totalité, recouvrer sa liberté, ce n'est donc ni vivre sous l'horizon de la mort – lequel horizon lie le sens de mon existence à l'histoire des royaumes –, ni vivre dans la néantisation de l'*en-soi*, mais vivre en « relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité, comme si la totalité objective *ne remplissait pas la vraie mesure de l'être* »[50].

On retient souvent de la préface les premiers paragraphes et l'on est alors marqué par la correspondance que dresse Levinas entre l'être et la guerre ou la violence. Et l'idée sied d'autant mieux qu'elle annoncerait encore une fois le besoin d'un autrement qu'être. Sous ces premières lignes pamphlétaires se dissimule néanmoins un vocabulaire rigoureusement choisi, dont on ne mesure trop souvent pas la portée. Premier élément trop peu relevé : la violence dont Levinas fait ici état porte d'abord atteinte au *Moi* en le privant de l'identité qui lui est constitutive. Elle est une aliénation, un retour à l'anonymat. Reprenant le sens ontologique de la guerre, Levinas note qu'il s'agit

> d'une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire. […] La violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à leur faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte[51].

Cette violence-là n'est donc en aucun cas celle d'être un *Moi*. Elle n'est pas une extrapolation de la différence entre le même et l'autre ou la condamnation d'un sujet qui n'aurait cure de la morale et du bien d'autrui. Fonder la violence dans la subjectivité et penser que l'altruisme est son remède, c'est encore être dupé, ne pas avoir pris Nietzsche au sérieux. La chose est explicite : « la guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du Même »[52]. La lucidité à laquelle Levinas appelle d'emblée consiste à reconnaître pour violent l'être qui n'est pas habité, l'être qui s'étend à l'horizon sans que personne ne s'y dresse, un être « dépossédé ». C'est tout le sens philosophique de la débâcle d'Alençon que Levinas tente de mettre en exergue de son travail, débâcle où plus aucune institution, plus aucun mot n'ont de

---

[49] *TI*, p. 7. On se contentera ici de noter comment, dès sa Préface, Levinas pose son travail vis-à-vis de celui de Sartre comme s'agissant pour lui aussi d'une recherche centrée sur la subjectivité et sa liberté, mais où cette liberté n'a rien de gratuit, puisqu'elle se fonde dans l'être, et plus précisément dans ce que l'être recèle de moral.

[50] *TI*, p. 7.

[51] *TI*, p. 6.

[52] *TI*, p. 6.

sens, ne rendent ce monde hospitalier. C'est l'âpreté du réel livré à lui-même – la possibilité de son anonymat – que la guerre vient brusquement rappeler :

> En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion[53].

L'écho fait à la scène d'Alençon est loin d'être anodin. Il invite à penser que l'être ici visé, cette dure réalité, est celui que Levinas a plus tôt décrit comme *il y a*. Mais l'anonymat de l'être prend ici une nouvelle dimension. Il ne s'agit plus pour Levinas de penser l'originaire de la différence ontologique. Cet anonymat et ce jeu de force où tout sujet a disparu, où l'existant n'a plus d'emprise et est déraciné de son socle, c'est ce qui « crève les yeux » pour qui a vécu la guerre, c'est « la patence même – ou la vérité – du réel »[54].

Or cette évidence que les draperies ne dissimulent plus dans la guerre est celle que la philosophie s'est toujours efforcée de découvrir. Que font les grands systèmes de la pensée, sinon chercher – au-delà des appétits singuliers, des aléas, des quotidiens –, les forces et les raisons qui mettent en branle le réel, en expliquent les pourtours et en annoncent la destinée ?

> La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens[55].

En cherchant un sens univoque, en tentant d'embrasser le réel sous ces concepts, la philosophie ne prête-t-elle pas sa pensée à la violence et aux conflits qui ont animé l'histoire ?

> L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes.

Et Levinas de conclure :

> Les philosophes […] déduisent une paix finale de la raison qui joue son jeu au sein des guerres anciennes et actuelles[56].

Pourtant, cette philosophie éprise de totalité ne voit que la patence du réel, cette face-*là* de l'être. Précisément celle qui se montre dans la guerre, puisque ce qui apparaît de façon patente, c'est la guerre. La *totalité* de laquelle s'entichent les philosophes procède d'un éblouissement. La clarté des concepts et des systèmes ne la rend que plus séduisante. Mais cet éclat ne jette-t-il

---

[53] *TI*, p. 5.

[54] *TI*, p. 5.

[55] *TI*, p. 6.

[56] *TI*, p. 6-7.

pas l'ombre sur ce qui ne prête pas sa face à la lumière de l'objectivité ? Si l'on veut éviter d'être la dupe de la morale, ne faut-il pas refuser l'éclat de l'univoque et prêter son attention à la face nocturne de l'être – ou plutôt aux silhouettes nocturnes, celles dont la présence ne fait aucun doute, pour peu que l'être ne soit pas saturé de concepts, de règles et de lois, ratissé par l'univocité ?

Voici donc le chiasme opéré entre la préface de *Totalité et infini* et *De l'évasion*. Dans *De l'évasion*, l'insupportable était l'identité et l'issue était l'excendance. Dans *Totalité et infini*, l'insupportable est l'être comme totalité ou anonymat et l'issue passe par l'identité. L'excendance est ce qui nous reste après la victoire de la totalité, elle oblige à l'abandon de l'être et du *Moi*. Mais la lutte annoncée dans *De l'évasion* n'a pas toujours connu la capitulation du *Moi* dont procède *Autrement qu'être*. Le succès de *Totalité et infini* a d'abord consisté à ce que l'être se dépose dans l'identité – comme on dépose les armes. C'est donc bien *la présence* – d'abord la mienne – qui brise la totalité. Et c'est parce qu'il s'agit d'une présence en propre que la *totalité* n'est pas fuie mais désarmée. C'est là tout le courage de *Totalité et infini*, de risquer une philosophie de la présence qui fissure (*Moi*), puis déborde (*autrui*) la totalité. Et si se départir de la *totalité* ne peut s'accomplir qu'à découvrir au-delà du fini l'infini, une telle sortie du fini ne pourra consister à abroger la présence. C'est donc autour de deux modes de présence – qui accomplissent le pluralisme de l'être – que *Totalité et infini* se construit : la mienne et celle de l'infini. Ces deux modalités de la présence sont requises, dès lors qu'il s'agit bien de fissurer la *totalité* par laquelle s'affermit la patence du réel – la guerre –, pour fouiller dans le réel les fondations d'une autre ontologie qui prenne le risque de s'édifier depuis le discret, l'humble, le passif. Ne plus être la dupe de la morale, c'est nécessairement « placer la réhabilitation de la morale dans l'horizon d'une *redéfinition complète de l'ontologie* »[57] ou y renoncer.

Il ne faudrait pas en conclure hâtivement que Levinas condamne tout projet lié à la totalité. En particulier, une certaine accointance entre totalité et connaissance demeure inévitable : le projet même de la connaissance est soutenu et soutient une vision univoque et globale de l'être. Mais il s'agit pour Levinas de dénoncer qu'on y fonde l'ontologie. La chose est particulièrement manifeste si, au lieu de s'étonner de sa clémence à l'égard de Husserl, on en écoute les motifs. En 1987, lorsqu'il préface l'édition de *Totalité et infini* en allemand, Levinas place d'emblée son travail comme un élargissement du sens au-delà de ce qui se présente à la représentation et aux concepts :

---

[57] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 25.

> Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être – stations inévitables de la Raison – soient les instances ultimes du sensé[58].

Totalité et infini n'entend donc pas remettre en cause les succès du savoir. Mais, à la saisie dans la représentation, qu'Husserl a admirablement fondée dans la « corrélation et correspondance du rigoureux parallélisme néotico-néomatique de l'intentionnalité animant la conscience transcendante »[59], rappelle Levinas, il s'agit à présent d'ajouter ce que la phénoménologie husserlienne a oublié de Descartes : l'expérience de la troisième *Méditation de la première philosophie* où « Descartes rencontrait une pensée, une noèse, qui n'était pas à la mesure de son noème, de son cogitatum »[60]. Levinas propose donc au lecteur de reconnaître dans le travail qu'il a mené, le déploiement phénoménologique de l'inadéquation du rapport noético-noématique – ce que Descartes a éprouvé avec la présence de l'idée de l'infini dans sa pensée.

Il s'agit donc de penser l'expérience de l'inadéquation, parce que celle-là seule ne peut par principe trouver « dans la totalité le principe de son intelligibilité »[61]. Penser l'inadéquation, c'est refuser que l'ontologie soit définie depuis la phénoménologie ; c'est refuser que l'adéquation soit le sens ultime de l'être, sa vérité profonde.

> La conscience ne consiste donc pas à égaler l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières – cette phénoménologie – et à accomplir des événements dont l'ultime signification – contrairement à la conception heideggerienne – ne revient pas *à dévoiler*. […] La phénoménologie est une méthode philosophique, mais la phénoménologie – compréhension de par la mise en lumière – ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même[62].

Levinas renvoie ainsi dos à dos Husserl et Heidegger qui, selon les motifs qui leur sont propres, demeurent attachés à l'adéquation. D'où le glissement qui s'opère chez l'un et l'autre de la méthode phénoménologique à une ontologie dont le sens se fixe depuis la clarté. Or seul l'être à la mesure de ma conscience ou de mon existence peut se manifester dans l'adéquation. Tout événement d'être qui déborde le *Moi* est alors dé-réalisé ou amputé d'une partie de sa signification. Un tel scénario n'a pas pour seule conséquence de sceller le solipsisme existentiel du *Moi*. Il signifie encore que le *Moi* lui-même ne peut plus emprunter son sens qu'à un être voué à l'univocité de la lumière – le *Moi* s'entend alors comme gardien de la *totalité*.

---

[58] *TI*, p. II.

[59] *TI*, p. IV.

[60] *TI*, p. IV.

[61] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 26.

[62] *TI*, p. 13.

3.2. Les présences dans *Totalité et infini*

Offrir au *Moi* une autre existence qu'être le geôlier du monde, et prendre la vraie « démesure » du monde engage d'abord à reprendre les conclusions de la *mêmeté*, par où la présence du *Moi* s'est inscrite dans le monde. Cette inscription accomplit d'ailleurs le premier mode de présence dans *Totalité et infini*. En effet, cette économie a révélé les façons dont le *Moi* pose de la présence dans l'être. Être un *Moi*, c'est laisser dans l'être les empreintes de sa présence. C'est là son œuvre d'exister.

Dans un second temps, il faudra demander comment se réalise la *possibilité* du pluralisme ontologique. Comment l'être, partagé entre son anonymat et l'identité du *Moi*, pourrait-il accueillir plusieurs présences ?[63] Nous pensons pouvoir dégager de l'essai sur l'extériorité deux solutions, même si le fil de l'argumentation paraît plutôt avancer une unique solution, décrite en plusieurs lieux. La première option avancée par Levinas est de penser une présence – autre que celle du *Moi* – qui s'atteste elle-même. C'est le registre de la *présence expressive*, registre que Levinas signale notamment à chaque fois qu'il use du syntagme grec « *καΘ'αὐτό* ». À la présence du *Moi* qui ne s'atteste pas de façon immédiate, mais *engage* à exister comme *Moi*, on peut opposer cette nouvelle présence, immédiatement attestée.

La seconde façon de penser le pluralisme ontologique ne repose plus sur un pluralisme originaire, mais sur l'idée que le *Moi* est capable de produire des présences *qui ont leur propre identité* – non pas comme ces choses qui, dans la possession, ont perdu leur être. Il faudrait cette fois que le *Moi* produise dans l'être une *présence qui existe en soi*. C'est une telle pluralisation de l'être que Levinas entend fonder en pensant l'altération du *Moi* ou la *fécondité*. En dépit du fait que la trame de *Totalité et infini* semble proposer ces deux modalités du pluralisme comme participant d'un unique mouvement, nous voulons suggérer qu'il s'agit bien là de deux propositions distinctes ayant chacune ses propres modalités et ses difficultés intrinsèques.

3.2.1. Le monde de ma présence

L'intention n'est plus ici de reprendre la trame générale de l'existence économique du *Moi*, mais d'y déceler, à partir de quelques notions – *il y a*, éléments, choses, objets et œuvres – les

---

[63] Rappelons que, depuis que l'identité et l'être ont été distingués, l'anonymat n'est plus un mode de présence et ne peut donc participer au pluralisme ontologique.

jeux de mise en présence et de retrait qui l'animent[64]. Commençons néanmoins par rappeler que le propre de l'économie de l'existence du *Moi* est précisément de tracer dans l'être une circonvolution autour du *Moi*. Cette circonvolution, Levinas la nomme la *mêmeté*. Elle signifie d'emblée que les choses que le *Moi* tire de l'élément n'ont pas de présence en propre, mais confirment sa présence dans le monde. Il s'agit maintenant de décrire ce premier mode de présence qu'est celle du *Moi*, qui se produit à l'occasion de son être-au-monde.

La notion d'*il y a* joue dans la pensée de Levinas un rôle fondamental qu'il a lui-même rappelé[65]. Si l'enjeu de *Totalité et infini* n'est plus comme tel la sortie de l'*il y a*, comme c'était le cas dans *De l'existence et l'existant* ou déjà, en un certain sens, dans *De l'évasion*, la notion n'y demeure pas moins importante. Surtout, le motif de la présence la rend incontournable. Il faut donc encore une fois reprendre l'expression et poser cette question : l'*il y a* est-il un mode de présence ? En forçant parfois la cohérence au-delà de ce que la formule autorise, notre intention est de définir l'*il y a* comme être sans présence. Paradoxalement, c'est dans les rapports que le *Moi* entretient avec l'*il y a* dans son œuvre même d'exister que des modes de présence spécifiques se distingueront le mieux. Autrement dit, c'est dans le commerce avec l'*être sans présence* de l'*il y a* que nous découvrirons les présences du Même.

Posons d'abord ce constat : l'*il y a*, en dépit qu'il apparaisse déterminant en de nombreux endroits de l'œuvre de Levinas, demeure une notion vague, le plus souvent seulement décrite par métaphores, sinon par antonymie[66]. On plaidera que cette indétermination du sens, ce flou conceptuel, dénote le mieux ce que Levinas invite à penser : la pure verbalité de l'être. Mais

---

[64] L'ensemble du chapitre 2 était un essai de description de cette économie de l'existence comme *mêmeté* proposée par Levinas pour elle-même, en soulignant comment, depuis le moment de l'hypostase jusqu'au commerce et à la demeure, elle devait consacrer l'identité du *Moi* jusqu'à l'« irrémissible de la présence ». La perspective du point présent, si elle nécessite de reprendre à son compte bon nombre d'éléments déjà développés, a l'ambition de peaufiner la nature des « présences » indiquées dans le chapitre 2. Comme nous allons le montrer, un tel travail n'est rendu possible qu'à condition de comprendre l'*anonymat* de l'être comme un être vidé de toute présence, ce qu'accomplirait spécifiquement *Totalité et infini*. C'est pour cette raison qu'il nous a paru opportun d'attendre ce chapitre centré sur l'essai de 1961 pour étudier les facettes de la présence.

[65] Lorsqu'en 1986, l'entretien entre P. Nemo et Levinas évoque ses premiers travaux, Levinas y trouve d'abord cette intuition qui allait guider tout un parcours pour la pensée : « Ce qui s'est présenté comme exigence, c'est une tentative de sortir de l'"il y a". »[*ÉI*, p. 41.] Plus tôt déjà, Levinas rapportait à F. Poirié, au sujet de *De l'existence à l'existant*, alors même que l'essai annonce déjà le rapport éthique du face-à-face : « Ce qui est important dans ce livre, c'est la description de l'être dans son anonymat, […], l'*il y a*. » [POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens,* p. 101].

[66] Tantôt, on approcherait de sa signification dans l'expérience de l'insomnie, tantôt Levinas la traduit comme « une plénitude du vide » ou « le murmure du silence » [*TA*, p. 26], tantôt enfin il la qualifie d'« espace nocturne nous livrant à l'être » [*EE*, p. 83].

d'où provient alors cette teinte ténébreuse de l'*il y a* ? Qu'est-ce qui donne à cette verbalité un *contenu ontologique* et justifie que « ce silence, cette tranquillité, ce néant de sensations constituent une sourde menace indéterminée »[67] ? Dans un premier temps, *De l'existence à l'existant* semble prêter le contenu menaçant de l'*il y a* au fait qu'il y irait d'une présence. « Dans cette équivoque se profile la menace de la présence pure et simple, de l'*il y a*. »[68]

Il est vrai, la « présence pure et simple »[69] est *de facto* ontologique. En lui retirant tout objet, tout "présentant", cette présence préserve néanmoins l'indétermination qu'il s'agissait de penser. Présence pure, énergie d'être, mais où rien pourtant n'apparaît ; présence où rien ne peut être identifié et qui, pour cette raison, inquiète – comme on s'inquiète de ce dont rien ne paraît et semble néanmoins là. Présence qui ne laisse rien paraître, où rien ne se lit ni n'est dit – absence d'expression. C'est l'étudiant, inquiet du professeur face à lui qui n'exprime rien, et qui, pour lever cette inquiétude, attend un signe, un battement de paupière ou une courte grimace – confirmation ou infirmation – mais une expression. Anonyme et béante, cette façon de l'être inquiète, parce que la quiétude tient au fait de se poser : le calme, c'est un mouvement qui s'obstine à rester sur place, jusqu'à ne plus paraître. C'est un mouvement qui ne suscite pas de changement. L'indétermination est le contraire de la quiétude. Plus tôt dans l'essai, Levinas mobilise la distinction *forme-matière*, prête à la matérialité brute les traits de l'*il y a,* et évoque à ce titre « la brutale, mais impassible présence ; […] son grouillement informe »[70]. C'est le thème héraclitéen, dit ailleurs Levinas, « du Cratyle, d'un fleuve où on ne se baigne même pas une seule fois ; où ne peut se constituer la fixité même de l'unité »[71]. Dans ce manque de détermination, Levinas voit non seulement une menace, mais le mal même : « l'être est le mal […] parce que sans limites »[72].

Ces descriptions de l'*il y a* montrent à rebours l'importance de l'*identité* dans la trame générale de l'être. Celle-ci « constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme »[73]. L'identité n'est en fait rien d'autre que l'émergence d'un présent, c'est-à-dire que la verbalité de l'être se fixe dans un substantif ; « au milieu de l'écoulement anonyme de l'existence, il y a arrêt

---

[67] *EE*, p. 83.

[68] *EE*, p. 83.

[69] *EE*, p. 83.

[70] *EE*, p. 79-80.

[71] *TA*, p. 28.

[72] *TA*, p. 29.

[73] *TA*, p. 31.

et position »[74]. Ou encore : « L'événement de l'hypostase, c'est le présent »[75]. Il faut ici être précis car « poser l'hypostase comme présent, n'est pas encore introduire le temps dans l'être »[76]. Ce présent a une *fonction ontologique* : c'est « la déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister »[77]. Il ne s'agit donc en aucun cas ici d'un *présent* qui se distingue du passé et du futur. Il s'agit plus fondamentalement de la possibilité d'un *arrêt*, d'une détermination, d'une position.

Force est de reconnaître que le texte de Levinas est à cet égard ambigu : l'être est-il par lui-même, dans le seul fait de son exister, une présence – cette présence brutale et informe ? Ou la présence est-elle le fait d'une identité ? À n'en pas douter, la façon dont *De l'évasion* comprend l'être en lui prêtant d'emblée le principe de l'identité permet de justifier que cet être-là se dise comme une « présence absolument inévitable »[78]. On ne peut pourtant que s'étonner que la formule subsiste dans l'œuvre qui opère le passage de l'existence à l'existant, pour réserver l'identité au second seul. Surtout, nous voyons dans le caractère menaçant de l'exister pur un prolongement des thèmes de l'essai de 1935. Dans *De l'évasion*, l'argumentation de Levinas reposait sur le fait que, d'une part, l'être est en soi un principe d'identité, et que, d'autre part, cette identité se révélait au sujet comme une souffrance. C'est ce vécu singulier qui prête à l'être entier sa signification : le mal de l'être s'atteste depuis l'identité d'un existant. Mais s'il n'y a plus d'identité pour souffrir de cet être, et surtout si l'identité qui fondait cette souffrance n'appartient plus à l'être, nous ne voyons ni d'où l'être anonyme peut se dire comme une présence, ni comment l'être sans existant peut être menaçant. D'ailleurs, dès lors que l'identité est réservée à l'existant, elle revêt une signification tout autre que celle d'abord avancée dans *De l'évasion*. Elle est en premier lieu la jouissance du pouvoir : « Présent, "je" – l'hypostase est liberté. L'existant est maître de l'exister. […] C'est à partir de quelque chose maintenant qu'il y a existence. »[79] Nous voulons donc conclure que l'expression d'une « présence anonyme » est devenue paradoxale avec le passage du principe de l'identité de l'être à l'existant. Cette expression serait en quelque sorte un reste de l'ontologie dont *De l'évasion* faisait la critique,

---

[74] *EE*, p. 42 [48].

[75] *TA*, p. 32.

[76] *TA*, p. 32.

[77] *TA*, p. 32.

[78] *EE*, p. 83. L'expression se trouve d'une façon quasi similaire dans *De l'évasion*, lorsque Levinas décrit l'être depuis « l'inamovibilité même de notre présence » [*DÉ*, p. 95].

[79] *TA*, p. 34.

une ontologie encore marquée par la prégnance de l'existence sur l'existant – ce que tentent précisément de renverser *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*.

La chose semble confirmée par *Totalité et infini*. Si l'essai convoque encore à plusieurs reprises la thématique de l'*il y a*, celle-ci est remodelée pour désigner ce qui ne se présente pas – et Levinas trouve dans cette absence l'intervalle par lequel le *Moi* « se heurte à l'étrangeté même de la terre »[80]. Pour *Totalité et infini,* l'*il y a* n'est donc plus une espèce d'état de l'être abandonné à lui-même. Il désigne, pour chaque geste que l'existant pose sur l'être, la dimension mythique que ce dernier conserve nécessairement, que l'emprise du *Moi* ne fait que rendre plus aiguë. L'*il y a* est l'expression de l'*en-soi* de l'être qu'aucun pouvoir du *Moi* ne peut suspendre, il est la résistance de l'être à la *mêmeté*. Et c'est pour cette raison qu'il restaure « à tout-va » les intervalles que le *Moi*, dans le mouvement de son existence, ne cesse de franchir.

> Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, n'est pas un « quelque chose » susceptible de se révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence[81].

Cette profondeur de l'absence intervient dans l'ensemble des rapports que le *Moi* entretient avec le monde, qu'il s'agisse de la jouissance ou de la possession et de la connaissance, ou encore, sous une perspective légèrement différente, de la fabrication. Parmi ces modalités de la Mêmeté, la jouissance occupe une place primordiale. C'est à partir de celle-ci que l'être mute en bonheur d'être, refusant de laisser au mutisme de l'anonymat le dernier mot.

La jouissance est caractérisée par Levinas comme un débordement du *Moi* sur l'être. Elle est cet excès par lequel l'identité du *Moi* n'est pas tautologique, mais recèle un surplus : le bonheur d'être, la souveraineté du *Moi* sur l'être. « 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. »[82] Celle-ci n'est pas limitée à la satisfaction des besoins. Le même plaisir déborde à tout instant mon existence, puisque « ce que je fais et ce que je suis ; est à la fois, ce dont je vis »[83].

En existant, le *Moi* remplit son existence à l'excès. Cet excès qui fait la jouissance est le berceau de son identité :

---

[80] *TI*, p. 151.

[81] *TI*, p. 151.

[82] *TI*, p. 114.

[83] *TI*, p. 116.

> Parce que la vie est bonheur, elle est personnelle. La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. 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[84].

La présence trouve alors sa première modalité. « Dans un être anonyme où fin et commencement n'ont pas de sens […], la jouissance réalise l'indépendance à l'égard de la continuité, au sein de cette continuité : chaque bonheur arrive pour la première fois. »[85] La présence n'est donc pas l'équivalent de l'être. Elle n'est pas non plus à proprement parler l'« être intuitionné ». C'est parce que l'intuition est celle d'un *ego* qui a déjà débordé l'être anonyme que l'objet de l'intuition peut être dit « présent ». Sa présence lui est prêtée. *En s'obligeant à penser la présence depuis l'il y a, on en découvre la moelle : la présence n'est pas le fait de l'être, mais d'un débordement dans l'être ; le fait d'un sujet qui jouit de l'être*. « Le bonheur où nous nous mouvons déjà par le simple fait de vivre, est, en effet, toujours au-delà de l'être où sont taillées les choses. »[86] Mais cet au-delà est paradoxal et reste empreint de l'être, puisque c'est la dépendance du *Moi* à l'égard de l'être – ses besoins et instincts – qui se transmue en jouissance. « Avoir froid, faim, soif, être nu, chercher abri – toutes ces dépendances à l'égard du monde, devenues besoins, arrachent l'être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde. »[87] À parler rigoureusement, la présence est alors la transmutation, par la jouissance, de l'existence pétrie de ses dépendances *en un existant indépendant* – à considérer cette indépendance ni comme une absence de rapport ni comme la relation de l'existence avec ce dont elle doit précisément se nourrir ; mais à la comprendre comme relation *dont le sens tient à la jouissance et non plus à la dépendance, une relation qui trouve sa signification dans la seule involution du Même sur lui-même*. Si l'indépendance est comprise comme telle, elle ne renie pas l'importance de la matérialité de l'existence, de ses misères et ses désirs, mais elle n'y trouve pas non plus le sens de cette relation. La transmutation de la présence, c'est la naissance d'une signification qui n'appartient plus à l'être, mais au *Moi*. C'est parce que le sens de la relation à ce dont son existence dépend lui appartient en propre – indépendance réalisée dans l'involution de la jouissance – que le *Moi* s'accomplit comme une *présence* dans l'être.

---

[84] *TI*, p. 119.

[85] *TI*, p. 117.

[86] *TI*, p. 116. Précisons succinctement que c'est encore cette jouissance de la dépendance qui permet de rendre compte du désespoir : « La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur. […] Désespérer de la vie n'a de sens que parce que la vie est, originellement, bonheur. » [*TI*, p. 118-119.]

[87] *TI*, p. 120.

Le fait est pourtant que cette indépendance n'est pas un acquis du *Moi* sur l'être. L'anonymat que le *Moi* découpe en choses demeure structurant sur cette indépendance, précisément parce que ce dont le *Moi* jouit ne lui appartient jamais entièrement. Son indépendance, parce qu'elle se pose depuis l'indigence de son existence, reste sujette à ses besoins. Rien de ce que le *Moi* arrache de l'élément ne s'en sépare absolument, précisément parce que demeure cette marque de l'élément qu'est l'indéterminé. Il faut donc décrire comment l'élément, paysage sur lequel je porte mon regard et où j'évolue, plonge en-dehors du cadre de mon existence, là où la lumière ne porte plus.

> L'élément nous offre comme l'envers de la réalité, sans origine dans un être, bien que s'offrant dans la familiarité – de la jouissance – comme si nous nous tenions dans les entrailles de l'être. Aussi pouvons-nous dire que l'élément vient vers nous de nulle part. 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[88].

Les choses à leur tour, que j'en jouisse, que je les utilise ou que je les connaisse, entretiennent encore, malgré leur détermination, ce rapport à l'anonymat de l'être, rapport décrit par Levinas sur les plans spatial et temporel. À propos du vide spatial tout d'abord. Dans l'économie générale de *Totalité et infini*, sinon dans l'œuvre de Levinas, l'espace est le médium de la connaissance. Mais plutôt qu'en faire l'absolument saisissable, Levinas le conçoit comme le milieu insaisissable qui supporte toute forme d'objectivité ou de connaissance. Il est le vide lumineux qui livre à la représentation son objet.

> Nous sommes dans la lumière dans la mesure où nous rencontrons la chose dans le rien. La lumière fait apparaître la chose en chassant les ténèbres, elle vide l'espace. Elle fait surgir précisément l'espace comme un vide[89].

Le vide de l'espace est déterminant, puisque c'est seulement dans ce vide qu'un objet peut apparaître à la vision et par suite être représenté. « La lumière conditionne les rapports entre données – elle rend possible la signification des objets qui se côtoient. »[90] Mais ce vide ne supporte pas seulement la vision. Comme Levinas le fait remarquer, la prise, à son tour, requiert le vide de l'espace, dans lequel une chose peut être délimitée.

> Les formes des objets appellent la main et la prise. Par la main, l'objet est en fin de compte compris, touché, pris, porté et *rapporté* à d'autres objets. L'espace vide est la condition de ce rapport. […] Dans ce sens très général du terme, l'intuition ne s'oppose pas à la pensée des relations. Elle est déjà rapport, puisque vision,

---

[88] *TI*, p. 139.

[89] *TI*, p. 206.

[90] *TI*, p. 208.

> elle entrevoit l'espace à travers lequel les choses se transportent les unes vers les autres. L'espace au lieu de transporter au-delà assure simplement la condition de la signification *latérale* des choses dans le Même[91].

C'est en ce sens que Levinas pouvait écrire que « comprendre l'être particulier c'est le saisir à partir d'un lieu éclairé qu'il ne remplit pas »[92].

Mais précisément parce que toute connaissance, toute prise sur le monde reposent sur le vide de l'espace, persiste dans l'acte de prendre ou de connaître le vertige de l'*il y a*. « Le silence des espaces infinis est effrayant. […] Et l'essence élémentale de l'élément, avec le sans-visage mythique dont il vient, participe du même vertige. »[93] Il faut le succès de la vision et de la prise pour effacer dans la jouissance l'obscure clarté d'où toute chose provient.

> La lumière en chassant les ténèbres n'arrête pas le jeu incessant de l'*il y a*. Le vide que produit la lumière demeure épaisseur indéterminée qui n'a pas de sens par elle-même avant le discours et ne triomphe pas encore du retour des dieux mythiques. Mais la vision dans la lumière est précisément la possibilité d'oublier l'horreur de ce retour interminable, de cet *apeiron*[94].

Avec l'*il y a*, Levinas peut penser l'impossible accomplissement du Même. Par leur matérialité, par ce côté réfractaire à la lumière, mais aussi et d'abord par le fait même que ce qui m'entoure n'est à ma disposition qu'à condition d'être dans ce vide que traversent ma vision ou mes mains. Le Même vit de ce vide.

La présence des choses est ainsi double : elle s'entend d'abord *latéralement*. Proche ici de Heidegger, Levinas reconnaît par sa pensée de l'espace le chaînage de renvois par lequel chaque chose est comprise par rapport aux autres. Mais ces renvois latéraux ne trouvent leur principe qu'à condition d'être fondés dans la jouissance par où le silence des espaces infinis est brisé. C'est dans la jouissance que se fonde la signification des choses. Avant de prendre sens relativement à ce qui l'entoure, le sens appartient au *Moi*. C'est cette *présence du Moi à lui-même* et l'involution de la jouissance qui, dans le bonheur de son débordement sur l'être, confèrent une présence à ces choses et objets. Être présent, c'est encore, en un certain sens, quitter l'indéfini de l'être pour intégrer la finitude de l'homme. « Envahi par l'*il y a*, à tout instant traversé par des dieux sans visage », l'homme mange, travaille, connaît, et habite l'élément « pour réaliser la sécurité où l'"autre" des éléments se révélerait comme Même »[95].

---

[91] *TI*, p. 208-209.

[92] *TI*, p. 207.

[93] *TI*, p. 207-208.

[94] *TI*, p. 208.

[95] *TI*, p. 214.

À cet *il y a* spatial auquel correspond la présence en demi-teinte des choses, il faut ajouter l'*il y a* temporel. Cette nouvelle modalité concerne à nouveau la présence des choses avant tout. Si celles-ci ne sont présentes que relativement au Même, leur présence est aussi sous la menace constante de l'avenir. C'est que l'élément d'où viennent les choses, contrairement aux choses qui ont une forme et sont définies, se prolonge au-delà de l'horizon, dans la nuit anonyme de l'*il y a*. Cette dimension de l'élément se vit concrètement comme « insécurité des lendemains »[96]. C'est au travail et à la possession de répondre à cette insécurité, en prolongeant l'identité du *Moi* sur le monde – mêmeté. « L'identité des personnes et la continuité de leurs travaux projettent sur les choses la grille où l'on retrouve les choses identiques. Une terre habitée par les hommes doués de langage se peuple de choses stables. »[97] Cette stabilité, Levinas la définit ailleurs précisément comme substance. La substance n'est pas de l'ordre de la sensibilité : la nourriture dont je jouis n'est pas fixée et établie, mais participe de mon être. Elle est encore du registre de l'élément dans lequel je baigne et qui me nourrit. Précisément, elle n'est stable qu'une fois que je la détourne de sa nature alimentaire pour en faire un bien, une chose dont je dispose. C'est là l'œuvre du travail. Par le travail, qui prend et comprend, l'être est suspendu dans l'avoir, dans la possession.

> Cet être suspendu, apprivoisé se maintient, ne s'use pas dans la jouissance qui consomme et use. Pour un temps, il se pose comme durable, comme substance. Dans une certaine mesure, les choses, c'est le non-comestible […][98].

La substance est-elle alors acquise définitivement ? Le travail a-t-il raison de l'*il y a* pour de bon ? Deux motifs obligent à en douter. Le premier tient à la précarité de la substance, parce que le principe de son identité ne lui appartient pas. Son identité est, comme le dit Levinas, reçue de l'identité des personnes, et tient à la forme qui l'arrache de l'élément. Mais cette forme, d'une manière ou d'une autre, n'est jamais définitive. Un jour ou l'autre, elle s'effrite et laisse échapper vers l'élément la matière qu'elle contenait. C'est le passage décrit par Levinas du mobilier en bois, usé par le temps, qu'on finit par jeter au feu. « Les déchets deviennent indiscernables, la fumée s'en va n'importe où. »[99] C'est également ce qu'avait remarqué Descartes au sujet du morceau de cire. Son raisonnement « indique l'itinéraire où toute chose perd son identité. Dans les choses la distinction de la matière et de la forme est essentielle, ainsi que la dissolution de la forme dans la matière »[100]. La forme ne fixe l'élément en chose que *pour un temps* et tout le

---

[96] *TI*, p. 151.

[97] *TI*, p. 148.

[98] *TI*, p. 173.

[99] *TI*, p. 148.

[100] *TI*, p. 148.

travail du monde ne saurait empêcher le retour par un côté à l'élément. Ce n'est que dans l'anonymat de l'argent que l'être de la chose appartient intégralement au *Même*, sinon elle conserve une part d'élément, ne serait-ce qu'en raison du fait que le travail qui la fixe comme chose, en l'arrachant à l'élément, imprime dans l'élément son office. Ainsi donc, la chose a une existence substantielle *en sursis*, entre l'élément d'où elle provient et dont elle n'est jamais entièrement séparée.

> Le mouvement de la main rigoureusement économique, de saisie et d'acquisition, est dissimulé par les traces et les « déchets » et les « ouvrages » que cette acquisition laisse dans son mouvement de retour, vers l'intériorité de la maison. Ces ouvrages comme ville, comme champ, comme jardin, comme paysage, recommencent leur existence élémentaire[101].

Notre travail, « en maîtrisant l'incertitude de l'avenir et son insécurité »[102] produit bien une séparation, mais cette séparation qui mobilise les choses vaut pour le *Moi* qui s'en entoure et peut se recueillir dans cet environnement familier qui lui appartient – la demeure. La séparation, qui s'effectue à l'aide des produits du travail, ne va pas jusqu'à ôter aux choses leur lien à l'élément – ne serait-ce qu'en raison de leur matérialité. C'est l'apanage de la jouissance que d'arracher entièrement la nourriture de l'élément et d'accomplir dans la jouissance cette séparation. Mais les choses que le *Moi* possède, quant à elles, demeurent liées par-delà la propriété à l'élément dont elles sont faites. Comme nous l'indiquerons tout de suite, c'est seulement sous la forme de l'argent que la matérialité est congédiée au profit de la seule possession. Autrement, le travail est une entreprise infinie parce qu'elle a affaire à l'indéterminé par excellence, l'élémental, dont les contours à jamais fuient dans l'anonymat de l'*il y a*.

Le second motif qui dissout la substance des choses tient à la nature même de celle-ci, puisqu'elle s'entend d'abord comme le fait de la *forme* qui découpe et isole la chose de l'élément, mais aussi comme le fait d'être com-préhensible. En réalité, l'un est le pendant de l'autre. Qu'est-ce que ces caractéristiques signifient ? Que « la chose tient sa nature d'une perspective, demeure relative à un point de vue – la situation de la chose constitue ainsi son être »[103]. Et Levinas de distinguer dès lors entre substance et identité. La substance de la chose ne lui appartient pas. Elle est le fait de cette perspective particulière qui la forme. Si l'identité est le principe du *Même* – par lequel le Soi se reconnaît dans ses propres variations –, la substance,

---

[101] *TI*, p. 171.

[102] *TI*, p. 160.

[103] *TI*, p. 149.

de son côté, n'est pas en soi. « Aussi l'identité de la chose, n'en est-elle pas la structure originelle. »[104] C'est là l'origine du commerce :

> Parce qu'elle n'est pas en soi, la chose peut s'échanger et par conséquent se comparer, se quantifier, et par conséquent, déjà perdre son identité même, se refléter dans l'argent. […] Avoir, marchandise, que l'on achète et vend, la chose se révèle au marché, […] comme convertible en argent, susceptible de se disperser dans l'anonymat de l'argent[105].

On le voit, la substance, parce qu'elle brise l'anonymat, peut être dite *présente* : en œuvrant, les choses arrachées à l'élément ont une substance : la chaise sur laquelle je m'assieds est *là*, indubitablement présente sous mon poids, comme cette chaise sur laquelle je m'assieds. Tangible, déterminée, possédée. Mais cette présence se tient tout entière en mon pouvoir. La substance des choses ne leur appartient pas. Et nous retrouvons, dans le mouvement temporel de la chose, cette *présence en demi-teinte* déjà rencontrée sur le plan spatial exactement pour les mêmes motifs.

C'est dans ce contexte que Levinas va proposer d'ajouter aux choses et à l'élément le concept d'œuvre. L'œuvre désigne ces produits du travail qui demeurent étrangers à la possession. L'œuvre est ce que, de mon travail, je ne peux emporter. Ce faisant, l'œuvre trahit mon passage dans le monde et s'offre à quiconque. Elles sont ce que je livre, toujours aussi malgré moi, à l'histoire. Je n'ai pas la maîtrise sur la signification de mes œuvres. Et c'est pourquoi, indique Levinas, toute situation sociale où l'existence est d'abord reconnue au travers de ses œuvres est tyrannique. Car elle empêche le travail d'accomplir *d'abord* sa destinée dans le *Même* – d'œuvrer, certes, mais pour l'identité. En ce sens, l'œuvre est le *reste* du travail par lequel je réalise ma présence au monde. Mais c'est *ce qui reste*, et non la présence elle-même, qui se montre dans l'œuvre. *Parce que je ne suis présent qu'à m'engager par le travail dans le monde, parce que cette identité a besoin de se rassurer dans la possession, ma présence se double de mon absence*. Cette absence n'est pas un néant ou une disparition, mais *la trace de mon identité* – laissée en déshérence. Je ne m'accomplis comme un *Moi* qu'à troubler la présence dont je me pare, de ses reliquats.

> En entreprenant ce que j'ai voulu, j'ai réalisé tant de choses dont je n'ai pas voulu – l'œuvre surgit dans les déchets du travail. L'ouvrier ne tient pas en main tous les fils de sa propre action. Il s'extériorise par des actes déjà en un sens manqués. Si ses œuvres délivrent des signes, ils sont à déchiffrer sans son secours. […] Aussi le produit du travail n'est-il pas une possession inaliénable et peut-il être usurpé par autrui. Les œuvres ont une destinée indépendante du moi, s'intègrent dans un ensemble d'œuvres : elles peuvent être échangées,

---

[104] *TI*, p. 175.

[105] *TI*, p. 174-175.

> c'est-à-dire se tiennent dans l'anonymat de l'argent. […] L'État qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi *mon absence* de ces œuvres qui me reviennent étrangères à travers les nécessités économiques. À partir de l'œuvre, je suis seulement déduit et déjà mal entendu, trahi plutôt qu'exprimé[106].

Cette dernière ligne annonce un thème capital : celui de l'expression. Celle-ci doit opposer la *présence* à l'absurdité des œuvres qui, anonymes – « l'être humain s'en absente aussitôt et se devine à partir d'elles »[107] –, prétendent pourtant me manifester, et violent mon identité. L'économie de mon existence dessine alors une trajectoire paradoxale : plus ma présence, par le travail, se remplit et s'assure en me livrant le monde, plus mon absence, la mienne, se livre au monde. La présence, sous le seul mode de l'involution et du Même, se trahit et s'abandonne dans la *totalité*. Si un *Moi* doit survivre à la *mêmeté*, ce n'est qu'en s'engageant dans l'être sous une nouvelle modalité. Le bonheur de la présence dans l'être est sans cesse menacé, il exige que cette présence soit garantie sous un nouveau mode qui en rehausse le sens ; présence qui esquissera déjà une première « courbure de l'espace »[108] de mon monde vers la transcendance d'autrui.

Pour l'heure, il faut ici poser ce constat : la *mêmeté* construit une ontologie où la présence du monde, ses choses et objets, ses matières et éléments, demeure dans une relative précarité. Si l'identité est un vecteur absolu de présence, seul le *Moi* peut demeurer identique dans ses altérations. *A contrario*, le monde n'est présent que de façon relative. Mais, parce que Levinas a abandonné la compréhension de l'*identité comme tautologie*[109], il a pu ajouter à l'être le bonheur d'être : la présence. Il n'y a de présence que là où l'être est vécu, c'est-à-dire est joui, travaillé, possédé, échangé et connu. Mais seule l'identité du *Moi* fonde, au-dedans de l'anonymat tautologique de l'être, la présence que rappellent les différents modes du *vivre de*… Pourtant, l'identité ne peut pas s'exonérer de son existence et de sa dépendance au monde. C'est dans cette dépendance qu'elle s'accomplit, sinon elle se trouverait à son tour dans une forme d'égalité vide : elle n'aurait rien du *Moi*. À ce titre, Levinas met en brèche non seulement la constitution

---

[106] *TI*, p.191-192.

[107] *TI*, p. 331.

[108] Nous reviendrons dans notre quatrième chapitre (cf. « 4.3. "La courbure de l'espace" ou la hauteur de la séparation ») sur cette expression qu'on trouve dans la conclusion de *Totalité et infini* et à laquelle il nous a paru falloir être particulièrement attentifs. (Cf. *TI*, p. 323 et surtout p. 324.)

[109] Cf. notamment *TA*, p. 20, et, pour nous, plus particulièrement la préface de *Totalité et infini*, qui inscrit l'ensemble de l'essai comme l'esquisse d'une ontologie où l'être comme égalité à soi et tautologie est débordé. Ce débordement, il ne revient pas à autrui de l'accomplir, mais comme nous le verrons bientôt, plutôt de le justifier. Débordé, l'être l'est déjà dans l'identité du *Même* qui double l'être du bonheur. Si « la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur » [*TI*, p. 5], si l'être pur est cet indéfini où tout se vaut – tautologie ontologique –, alors l'*identité* est viscéralement contraire à la tautologie.

transcendantale husserlienne du monde, mais aussi le *Moi* transcendantal. Le monde et, *a fortiori*, le *Moi*, ne se constituent que dans la matérialité de la présence heureuse et jamais dans un rapport d'identité abstraite, entendu comme égalité. C'est ce qu'a particulièrement bien remarqué et commenté Dan Arbib dans l'article qu'il consacre au rapport du monde à la subjectivité dans *Totalité et infini*.

> La structure du moi n'est pas l'identité tautologique, mais l'*identification*. Cette identification suppose une instance d'abord autre : le monde, à travers laquelle se produit cette identification. Le moi ne se révèle adéquat à lui-même, « le Même par excellence », que par le rapport de jouissance aux éléments du monde et par son séjour laborieux[110].

La conséquence inévitable de cette situation où le procès d'identification a à s'aventurer dans le monde et s'y risque, est l'obligation ontologique dans laquelle se trouve le *Moi* de se libérer de l'anonymat qui guette son monde à l'horizon. Alors que son premier mouvement consistait à poser sa présence dans le monde, il s'agira maintenant de *proposer sa présence*, de l'adresser.

> Entre le travail qui aboutit à des œuvres ayant un sens pour les autres hommes et que les autres peuvent acquérir – déjà marchandise reflétée dans l'argent – et le langage où j'assiste à ma manifestation, irremplaçable et vigilant, l'abîme est profond. Mais cet abîme bée par l'én-ergie de la présence vigilante qui ne *quitte* pas l'expression. […] En acquérant l'œuvre, je désacralise le prochain qui l'a produite. L'homme n'est vraiment à part, non-englobable, que dans l'expression où il peut « porter secours » à sa propre manifestation[111].

Autrui ne vient pas s'ajouter fortuitement à l'économie du Même. Il n'est pas non plus déjà compris dans le monde. Mais autrui *doit* être rencontré parce que l'économie du Même ne saurait s'accomplir en l'ignorant, lui qui peut à tout moment mettre la main sur mes œuvres d'*exister*. Résister à la *totalité*, c'est encore exprimer son identité. C'est surtout se risquer à une nouvelle présence, affranchie de la *mêmeté* et qui, pour cette raison, peut légitimement la justifier, sinon la fonder.

3.2.2. La présence expressive

Avec cette description du monde, Levinas n'a-t-il pas – plus que quiconque, forgé dans une congruence absolue le monde et le *Moi*, de sorte que rien ne peut briser l'involution vers soi que trace la jouissance ? À vrai dire, il en est tout autrement. D'abord parce que le monde en un sens précède le *Moi*, qui y conquiert son identité dans un travail jamais achevé. Le monde reste donc

---

[110] ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (éd.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 170.

[111] *TI*, p. 331-332.

toujours aussi une altérité avec laquelle le *Moi* se débat. Parce qu'il y a donc cet écart initial qui n'est jamais entièrement comblé, mais, ensuite, parce que ce monde où le *Moi* a affaire à lui-même ne comprend pas autrui, ce monde demeure *disponible* pour autrui. Du même coup, l'*identité* du *Moi* – qui n'est pas tautologique mais passe par le monde – dans son indifférence même à autrui, peut être *abordée* depuis l'extérieur. Le solipsisme qui guette l'existence du *Moi*, loin d'être irrécusable, apparaîtra bientôt comme la condition *sine qua non* pour que le *Moi* puisse rencontrer une altérité authentiquement autre. Une telle rencontre exige évidemment que la présence trouve un nouveau sens, autre que celui donné dans la jouissance de l'identification. La particularité de cette nouvelle forme de « présence » est notamment que c'est à elle, au premier chef, que reviendra de justifier l'objectivité. C'est donc elle qui conférera à l'intuition sa légitimité philosophique. Plus profondément, cependant, cette présence, surtout, m'im-posera comme un *Moi*.

Si l'enjeu est à ce point important, il est d'abord utile de revenir sur la particularité de l'ontologie déjà préparée par la *mêmeté*. À ce sujet, la contribution que Dan Arbib a proposée sur *Totalité et infini* est édifiante, en particulier les premiers paragraphes sur « le double problème du monde »[112], posé initialement à la phénoménologie. Nous en reprenons ici les principaux traits, lesquels nous permettront de mieux cerner l'importance et le rôle de la *présence expressive* dans l'ensemble de l'ontologie proposée par Levinas.

Ce double problème est celui de la « transcendance non constituée » du monde et « de la validation par laquelle mon monde peut être *le* monde »[113]. Qu'il s'agisse de Husserl ou de Heidegger, « l'intentionnalité constituante et l'ouverture du *Dasein* soumettent à la conscience intentionnelle ou au *Dasein* un monde qui du coup ne peut que leur échapper comme monde et se retirer dans son énigme propre »[114]. Levinas, en pensant d'abord le monde et autrui de façon absolument distincte, dans une forme d'hétérogénéité parfaite, risque paradoxalement moins de glisser vers le solipsisme. Le solipsisme de la subjectivité se trouve au contraire d'emblée assumé, si bien que l'exercice s'inverse : Levinas a dû montrer qu'il ne pouvait être absolu et que la *mêmeté* n'atteint pas jusqu'aux horizons de l'être – *il y a* d'un côté et œuvres de l'autre.

---

[112] Cf. ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (éd.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 167-169.

[113] ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (éd.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 167-168.

[114] ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (éd.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 169.

Ainsi, la relation entre autrui et le monde est *fondamentalement* remodelée par Levinas. Car celui-ci a « pensé autrui non pas *à partir* du monde, mais *contre* le monde, de sorte qu'autrui ne s'y trouve pas reconduit (et ce faisant, reconduit au monde ouvert par l'*ego/Dasein*, donc à la suprématie de cet étant), mais le garantisse de l'extérieur. »[115] Il faut ainsi retenir de la *présence* de l'identité que le monde déployé depuis la jouissance ne peut plus, en soi, être commun. La communauté ne peut être une prémisse de l'être. Parce que la présence s'aventure dans le monde d'abord comme *quant-à-soi-même*, la présence d'autrui doit être *démontrée* depuis l'athéisme du *Moi*, ce *Moi* libéré des dieux mythiques qui bordent les frontières inquiètes de son monde et encore trop soucieux de lui-même – insouciant du regard des autres.

Mais la paix de l'athéisme fait long feu. Éloigné par son travail de l'anonymat, rassuré par cette présence qui le confirme dans son être, le *Moi* s'est engagé au-delà de sa présence, dans ces œuvres – qui gisent en déshérence. L'œuvre

> atteste le fait que le moi a un *dehors* qui échappe à sa volonté. Cette extériorité irréductible – inintentionnelle – du moi, met ce dernier en situation d'échappement à soi et ainsi de dépendance vis-à-vis d'autrui […]. Le seul moyen d'échapper à l'aliénation de la volonté ainsi réifiée dans la signification que lui confère une *autre* volonté, consiste à *parler*, c'est-à-dire à *sortir* de la vie économique. […] Ne pas parler, c'est ainsi s'absenter à soi, être, sans pourtant que mon affirmation dans l'être n'atteste une *présence*[116].

S'ouvre alors tout le champ de la *présence expressive*, qui fissure l'existence économique vers l'éthique.

Les variations autour du thème de l'expression sont nombreuses chez Levinas et bien connues. Qu'il s'agisse de la relation entre le Maître et le *Moi*, de la différence entre le dire et le dit, de la franchise du visage ou du désir métaphysique, toutes ces expériences procèdent de l'expression. Or ce qui est fondamental ici, c'est de comprendre l'expression comme le fait d'une présence s'attestant elle-même – ou présence-en-soi[117]. Toute la métaphysique de Levinas, telle qu'elle se développe dans *Totalité et infini*, se trouve fondée dans ce concept de présence-en-soi. C'est ce concept qui fonde la phénoménologie et l'intuition, mais aussi le désir métaphysique, jusque dans sa signification éthique. *La présence-en-soi* qui s'entrevoit depuis

---

[115] ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (éd.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 169.

[116] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 193.

[117] Nous désignerons dorénavant par cette expression « présence-en-soi » le fait d'une présence qui n'est pas redevable à une instance autre qu'elle-même, mais une présence qui s'atteste elle-même, qui trouve en elle la performativité de sa présentation. Même s'ils témoignent d'un contexte conceptuel différent, y sont équivalents les syntagmes « présence expressive » et « vraie présence ».

l'économie du Même – ni réservée à autrui ni propriété du *Moi – est l'événement que s'efforce de penser* Totalité et infini, *est l'expérience de l'extériorité*. Nous voudrons donc montrer que l'ontologie que mobilise *Totalité et infini* n'est pas d'une nécessité relative au contexte philosophique de l'œuvre : c'est au contraire elle qui irrigue l'ensemble des analyses. C'est en tant qu'elle est présence-en-soi que la nudité humaine est étrangère au monde et m'interpelle.

Il s'agit donc bien de penser l'essai à rebours de la Préface à l'édition allemande de 1987, qui propose de comprendre le recours au langage de l'ontologie « pour éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie »[118]. Comme si l'originalité d'autrui tenait seulement à sa vocation éthique, et non plus dans un statut ontologique à part – celui d'être présence-en-soi, là où, pour sa part, le monde ne peut être présent que relativement à la mêmeté. D'où cette forme d'oblitération mise en œuvre dans la préface de 1987 de tout ce qui a trait à l'être et à la présence, lorsque Levinas présente l'interpellation du visage : « Par-delà l'en soi et le pour soi du dévoilé, voici la nudité humaine, plus extérieure que le dehors du monde […], la nudité qui crie son étrangeté au monde. […] Visage, déjà langage avant les mots […] »[119], alors même que le *Moi* se dit encore « dans son individualité d'étant encore enfermé dans le genre auquel il appartient selon l'être »[120]. Oblitération qui ferait presque oublier les termes par lesquels, dès la première section, Levinas annonce le thème de ses recherches :

> La manifestation *καΘ'αὑτό* consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, à s'exprimer. Là, […] l'être ne se place pas dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même […], il est présent comme dirigeant cette manifestation même – présent avant la manifestation qui seulement le manifeste. *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation*[121].

L'enjeu donc de ce moment consacré à la *présence expressive* est de montrer le rôle déterminant de la présence dans la construction du concept d'expression chez Levinas, et par conséquent du « primat » de l'éthique comme sens de l'être.

3.2.2.1. L'idée de l'infini

On sait que Husserl a été particulièrement sensible à l'intuition cartésienne du *cogito*. C'est d'ordinaire à cette intuition que reviennent les phénoménologues pour préciser la signification et le fondement de leur *cogito*, qu'il s'agisse de l'affection, du pour-soi, du corps propre ou de

---

[118] *TI*, p. II.

[119] *TI*, II-III.

[120] *TI*, III.

[121] *TI*, p. 60-61.

l'existence. Ces rapports à la phénoménologie tentent d'identifier la modalité originaire de la corrélation. L'originalité de Levinas est de préférer la seconde intuition cartésienne : celle de l'*infini* – et dès lors de quitter la phénoménalité à l'endroit où il veut la fonder (nous y reviendrons). Là où Husserl entendait « radicaliser le point de vue cartésien resté trop simplement empirique, […] il s'agira pour Levinas de radicaliser (ou de dépasser?) le point de vue husserlien sur Descartes de façon à trouver une scène préalable, une avant-scène éthique à la phénoménologie cognitive »[122]. Dès lors, faire prévaloir sur l'expérience du cogito l'idée de l'infini est décisif : ce choix oblige d'emblée à décrire l'expérience de la pensée comme le fait d'une inadéquation. Autrement dit, il fallait une présence-en-soi, non-corrélative, pour libérer le *Moi* du *même* – justifier tant son existence que sa conscience – ce que le rapport noético-noématique ne peut réaliser. Ainsi,

> tout en gardant le cadre général de l'horizon égocentré, [Levinas] décrit la déchirure préalable, le dessaisissement, le traumatisme, la bousculade du sujet, l'accident constituant l'identification même de ce sujet accessoirement épistémique. Le lieu du Même a été relativisé à son tour, et ainsi identifié et justifié, par l'effraction de l'Autre. Levinas trouve chez Descartes de quoi penser l'un et l'autre, c'est-à-dire la constitution de l'horizon – mais dans sa déchirure. Le jeu de la lumière de l'intelligence intentionnelle – mais dans le jeu premier de l'éblouissement[123].

C'est cet éblouissement traumatique – d'une vraie présence qui me pose décisivement comme un *cogito* « déchiré », ouvert à l'extériorité – que les paragraphes suivants, consacrés à l'idée de l'infini, s'efforcent de penser.

D'emblée, une remarque s'impose : l'idée de l'infini n'appartient pas aux phénomènes, elle est de l'ordre de la présence-en-soi. « L'intentionnalité, où la pensée reste adéquation à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'inadéquation par excellence. »[124] Quelle est la spécificité de cette idée de la conscience ? Elle tient au fait du « débordement de l'idée par son *ideatum* »[125]. C'est donc dire que l'infini n'est pas une espèce d'objet particulier, que la conscience rencontrerait aux détours de ses activités. Il n'y a d'infini que dans l'inadéquation de l'objet et de son idée. « L'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite* » ; « L'idée de l'infini est le mode d'être – l'infinition de l'infini »[126]. Il y a donc un paradoxe à l'endroit de cette idée à laquelle on

---

[122] DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », p. 295.

[123] DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », p. 295-296.

[124] *TI*, p. 12.

[125] *TI*, p. 13.

[126] *TI*, p. 12.

pense (l'infini), d'une pensée qui ne peut penser cette idée autrement que comme autre que son idée, et que ce soit dans ce débordement, dans cette inadéquation, que l'infini se produise. Autrement dit, l'infini se produit dans l'idée d'une inadéquation absolue. C'est donc « la distance qui sépare *ideatum* et idée [qui] constitue ici le contenu de l'*ideatum* même »[127]. L'idée de l'infini n'est pas l'intuition de l'existence d'un être infini, intuition qui en prouverait l'existence de par sa disproportion à son idée. Le sens levinassien de l'idée de l'infini se suffit de la présence de l'idée. En elle, l'inadéquation qu'il s'agit de penser est accomplie. Cette présence de l'infini comme idée fonde dans une forme de réciprocité la séparation même : le fini et l'infini ne se révèlent que l'un à l'autre, l'un de l'autre.

Il faut ici maintenir le terme « présence » pour respecter le sens profond de cette inadéquation – à savoir la séparation qu'elle requiert. C'est cette présence qui fixe les pôles de la séparation et qui donne à l'idée d'infini sa teneur. Cette idée n'est pas une espèce de négation de ma finitude ou le rêve d'une toute puissance. Par là, il en irait encore de moi. L'idée de l'infini, elle, tient à

> la présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, [c'est elle qui] fixe son « statut » d'infini. Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position *en face* du Même[128].

La présence fixe donc l'infini comme *autre*, dans le même temps qu'elle me révèle à moi-même comme *même*. L'idée de l'infini seule n'a qu'un sens encore phénoménal et dès lors relatif au *Même*. En lui ôtant sa présence, on en relativise son infinitude. C'est là tout le sens de cette discussion serrée que Levinas entreprend avec Husserl et Descartes, dont il faut reprendre les éléments saillants ici. Concernant Husserl, Levinas pointe surtout cette difficulté selon laquelle « connaître objectivement, serait donc constituer ma pensée de telle manière qu'elle contienne déjà une référence à la pensée des autres. » Dès lors, « l'objectif ne devient objectif que par la communication. Mais chez Husserl, Autrui qui rend cette communication possible, se constitue d'abord par une pensée monadique. La base de l'objectivité se constitue dans un processus purement subjectif »[129]. Mais parce que Descartes ne part pas d'un « cogito qui se poserait d'une façon absolument indépendante d'Autrui »[130], il évite cette difficulté. D'où l'importance pour Levinas de *revenir à Descartes* auprès duquel il peut trouver matière à décrire l'événement de

---

[127] *TI*, p. 41.

[128] *TI*, p. 213.

[129] *TI*, p. 231.

[130] *TI*, p. 231.

l'altérité dans la cogitation de l'*ego* et, par suite, les conditions de possibilité d'une phénoménologie. Comme le remarque Michel Dupuis, ce retour à Descartes demeure pourtant éminemment fidèle à Husserl, puisqu'il s'agit ici encore « de lutter contre l'aliénation d'un savoir ignorant de son origine et de son horizon, une visée de l'être "inconsciente et irresponsable" [*EDE*, p. 223 (161)] »[131]. Il s'agira alors de relire le travail de

> celui qui a ouvert la possibilité de décrire l'apparaître mais qui a commencé par envisager les conditions de possibilité de l'apparaître. Celui qui, au fond, a été plus perspicace dans cette pré-position fondamentale que dans la trop simple position de la subjectivité ouvreuse de monde[132].

C'est dire donc que « Levinas trouve chez Descartes de quoi penser […] la constitution de l'horizon – mais dans sa déchirure. Le jeu de la lumière de l'intelligence intentionnelle – mais dans le jeu premier de l'éblouissement. »[133] Levinas fournit alors ce commentaire qui va comme à rebours du travail husserlien – commentaire qu'il faut ici relire *in extenso* ou presque.

> Le cogito cartésien se donne en effet, à la fin de la troisième méditation comme appuyé sur la certitude de l'existence divine, en tant qu'infinie, par rapport à laquelle se pose et se conçoit la finitude du cogito ou le doute. Cette finitude ne saurait se déterminer, comme chez les modernes, sans recours à l'infini, à partir de la mortalité du sujet, par exemple. Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir. Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, 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. […]
>
> Si Husserl voit dans le cogito une subjectivité sans aucun appui hors d'elle, il constitue l'idée de l'infini elle-même, et se la donne comme objet. *La non-constitution de l'infini chez Descartes laisse une porte ouverte*. La référence du cogito fini à l'infini de Dieu ne consiste pas en une simple thématisation de Dieu. De tout objet je rends compte par moi-même, je les contiens. L'idée de l'infini ne m'est pas un objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet « objet » en être, en indépendance à mon égard. […] 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. Il est, en tout cas, évident que l'intuition de l'infini conserve un sens rationaliste et ne deviendra, en aucune façon, l'envahissement de Dieu à travers une émotion intérieure. Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne violente pas l'intériorité ; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés[134].

---

[131] DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », p. 296.

[132] DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », p. 296.

[133] DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », p. 296.

[134] *TI*, p. 231-233. (Nous soulignons.)

Le texte est d'une précision magnifique. Lorsque Levinas retient de l'argument ontologique qui va de l'objet à l'être le fait de l'indépendance de l'*ideatum*, il identifie précisément l'importance de la *présence-en-soi* de l'infini dans cette pensée finie : il faut ajouter à l'infini sa présence pour maintenir séparés les pôles de la relation. C'est parce que l'idée de l'infini n'est pas le résultat d'une pensée, mais qu'elle est une présence, qu'en elle se découvre une relation avec une altérité irréductible. Quand Levinas écrit que « l'argument ontologique gît en la mutation de cet "objet" en être, en indépendance à mon égard », ne parle-t-il pas exactement de la *présence-en-soi*, de la présence expressive ? Il faut donc comprendre l'idée de l'infini comme la relation précise qui effectue la présence-en-soi, non seulement celle de l'autre, mais aussi celle du *même*. Parce que l'un et l'autre ne sont pas dans une relation de symétrie, il y a non-réciprocité entre le *Moi* et autrui. La réciprocité implique le troisième terme qui établit la liaison, produit une synthèse. Mais parce que l'*idée de l'infini* est déjà une présence qui produit la séparation,

> il est impossible de se placer en dehors de la corrélation du Même et de l'Autre pour enregistrer la correspondance ou la non-correspondance de cet aller à ce retour. Sinon, le Même et l'Autre se trouveraient réunis sous un regard commun et la distance absolue qui les sépare serait comblée[135].

La présence-en-soi est donc le fait de l'idée de l'infini qui, c'est là le nœud, produisant l'asymétrie, fonde réciproquement le *même* et l'*autre* : « l'ambiguïté de l'évidence première de Descartes révélant, tour à tour, le *Moi* et Dieu sans les confondre, les révélant comme deux moments distincts de l'évidence se fondant réciproquement, caractérise le sens même de la séparation. »[136] À nouveau l'incohérence n'est qu'apparente et se dissipe si l'on est attentif à l'extrême rigueur du texte : si le fini et l'infini se fondent réciproquement, cela n'en fait en aucun cas des « termes » équivalents : c'est dans leur différence qu'ils se fondent l'un l'autre. La fondation réciproque permet d'éviter tout troisième terme qui comprendrait leur séparation et les réunirait. C'est donc parce qu'ils se fondent réciproquement et que cette fondation ne peut qu'être le produit d'une différence absolue, qu'ils sont sans réciprocité possible.

Cette différence absolue exige la présence de l'idée de l'infini. Si l'idée de l'infini n'était pas *présente en soi*, l'infini auquel la pensée accéderait resterait tributaire de ma conscience. Cette idée demeurerait une pensée – seulement une pensée. Or ce que Levinas a montré, c'est qu'une telle *pensée de l'infini* suppose la conscience de ma finitude. Ce savoir-là, cette conscience de la finitude qui, se niant, peut concevoir une pensée de l'infini, n'est envisageable que pour qui a été face à la *présence de l'idée de l'infini*, sans que cette idée ne doive rien à ma conscience. La

---

[135] *TI*, p. 24-25.

[136] *TI*, p. 40.

distinction entre « pensée de l'infini » et « présence de l'idée de l'infini », d'emblée présente en filigrane dans *Totalité et infini*, est décisive[137]. C'est elle qui permet que « la distance entre moi et Dieu, radicale et nécessaire, se produi[se] dans l'être même »[138]. On est donc loin ici de l'extase ou de toute autre forme de *participation*. Il n'est pas d'unité perdue ou d'essence humaine déjà divine : « par là, la transcendance philosophique diffère de la transcendance des religions […] déjà (ou encore) participation »[139].

C'est en tant qu'elle est présente, d'une présence à laquelle je ne participe pas, que la transcendance philosophique que révèle Levinas ne peut se satisfaire ni d'extase ni d'apostasie. Impossible indifférence de par la présence, mais présence qui demeure séparée absolument – l'idée de l'infini scelle ma propre présence comme vis-à-vis de l'infini ; finitude qui n'a pas sa destinée dans l'infini, mais qui vit de la présence de cette asymétrie – ce que Levinas a nommé *désir*.

3.2.2.2. Le désir comme relation à l'infini

À l'antique problème de savoir si je peux désirer ce que je n'ai pas ou, à l'inverse, à celui de la possibilité de désirer ce que j'ai pourtant déjà, Levinas oppose l'*idée de l'infini*. C'est parce que, d'une part, cette idée est *présente* que je peux la désirer. Mais, d'autre part, le désir est infini et ne cesse d'être nourri de la présence de l'*autre,* puisque sa présence creuse la séparation qui scelle mon identité et son extériorité. Le désir diffère ainsi essentiellement de la jouissance ou du manque.

La jouissance est un « quant-à-soi », elle dessine une involution qui va du différent vers le même : unification. Et c'est parce qu'elle est ce mouvement immersif en soi qu'en elle un certain « présent » se constitue, que le *Moi* jouissant est une *présence en soi*. De cette immersion, nous en faisons tous l'expérience. Lorsque, dans un plaisir sans pareil – le vrai plaisir, la jouissance est toujours sans commune mesure – nous sommes pris dans le rythme d'un motif musical, dont les sons voilent non pas seulement nos inquiétudes du lendemain ou les paperasses à remplir, mais jusqu'à ce lieu où nous nous tenons, les stucs à redorer et l'inconfort des strapontins du prix bradé. Et pourtant, nous nous enfonçons dans le plaisir. Si l'on parle parfois d'évasion à propos de ces moments, on ne s'évade pas ici de soi, mais de la scène où l'on vit. C'est le décorum de nos existences qui s'estompe. Avec la jouissance, il y va d'une sorte de concrétion entre nous et

---

[137] Cf. par exemple ce passage de la Préface où Levinas expose une première fois les traits notables de l'idée de l'infini : « Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. » [*TI*, p. 10.]

[138] *TI*, p. 40.

[139] *TI*, p. 40.

ce dont nous jouissons. Cette espèce de fusion fait disparaître la différence entre ce dont nous jouissons et nous-mêmes. La jouissance, donc, si on la considère dans sa plénitude, efface la distance entre celui qui jouit et l'objet dont il jouit. Ce n'est donc pas l'objet dont je jouis qui s'efface. Peut-être la jouissance en condamne-t-elle la survie, mais dans l'instant de la jouissance, il est *hyper* présent. Ce qui s'efface en revanche, c'est l'écart, la différence, de sorte que le son résonne en moi comme si j'en étais la table d'harmonie. Dès lors, si l'on entendait le désir comme ce qui précédait la jouissance, si le désir était attente et envie, la jouissance y mettrait fin, elle serait son terme. Le désir satisfait dans la jouissance est un désir déjà mort. Et l'on retrouverait le paradoxe.

Ce n'est donc pas en raison du fait que je demeure éternellement insatisfait que le véritable désir ne se comble pas, mais parce que ce désir-là vit et s'anime de la séparation entre l'*autre* et *moi*. C'est donc dire qu'il existe une relation telle que ce n'est pas mon être qui la constitue, une relation qui ne part pas de *Moi*, mais de ce qui lui est absolument étranger. En un sens, on a raison de dire que toute perception ou toute émotion est mienne et que donc rien n'existe pour moi, sinon ce que je vis et ressens. Sauf que la relation entre l'*autre* et *moi* ne peut trouver en moi son principe. Avant que je ne le désire, il y a cet autre qui se présente lui-même – qui a l'initiative de la relation et suscite mon désir. Dire qu'il suscite mon désir, cela signifie que le désir n'a pas besoin de fixer initialement son terme, comme le manque pose ce dont il manque, ou s'en met en quête, hésite, redessine l'objet de sa quête. Pour le désir, ce dont il est le désir est toujours déjà donné, puisque le désiré en est au principe. Ce n'est donc pas parce qu'il y a un désir que ce qui est désiré existe comme « chose désirée ». C'est le contraire : le désir naît de ce qui se présente comme désirable. Autrement dit, le désiré ne s'atteint pas, mais s'éprouve dans le désir qu'il génère. Il n'est donc pas un mouvement de moi vers l'autre, mais une culture de la distance que l'autre, l'infini, suscite entre lui et moi. L'autre excédant et débordant l'idée que j'ai de lui à travers le désir qu'il suscite, *ce désir ainsi suscité sans cesse s'attise – est infini*. Le « désir […] est l'indépendance de l'être séparé et sa transcendance »[140]. Le désir ainsi décrit est cette relation ni neutre ni symétrique avec l'absolument autre.

Or pose Levinas, « l'absolument Autre, c'est Autrui. »[141] Si nous aurons à revenir sur cette affirmation pour en motiver l'évidence[142], cette précision est dès à présent requise pour déployer plus avant la relation du désir. Demander ce que vise le désir, c'est déjà manquer sa spécificité :

---

[140] *TI*, p. 302.

[141] *TI*, p. 28.

[142] Cf. le point suivant de ce chapitre : « 3.2.2.3. Visages et enseignement ».

autrui en commande le sens. Et pourtant, le désir ne l'atteint pas, puisque son sens spécifique tient à être une relation *dans la séparation*. On ne peut donc certainement pas dire que l'objet qu'éprouve le désir est l'autre ou l'infini. C'est là l'épreuve de la jouissance, dans laquelle je suis réuni à ce dont je jouis. Avec le désir, s'éprouve la distance qui me sépare de ce qui suscite mon désir. J'éprouve donc dans le désir le fait que je ne serai jamais à la place de l'autre, son *alter ego*. Son lieu ne sera jamais le mien. J'éprouve le fait que ce *Je* exprimé par autrui ne sera jamais identique au mien. « La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. »[143] Par là, Levinas se distingue, par exemple, de la relation *Je-Tu* telle que décrite par Buber. Parce qu'il part de l'*idée de l'infini* et non d'une forme de réciprocité, le *Moi* prend l'épaisseur de la mêmeté et autrui la hauteur de la transcendance.

> La relation Je-Tu conserve chez Buber un caractère formel : elle peut unir l'homme aux choses autant que l'homme à l'homme. Le formalisme Je-Tu ne détermine aucune structure concrète. Je-Tu est événement (*Geschehen*), choc, compréhension – mais ne permet pas de rendre compte (si ce n'est que comme d'une aberration, d'une chute ou d'une maladie) d'une vie autre que l'amitié : l'économie, la recherche du bonheur, la relation représentative avec les choses. Elles demeurent dans une espèce de spiritualisme dédaigneux, inexplorées et inexpliquées. Ce travail n'a pas la ridicule prétention de « corriger » Buber sur ces points. Il se place dans une perspective différente, en partant de l'idée de l'Infini[144].

Le caractère déictique du *Je* est absolutisé, se résigne à l'identité dont il est la marque : quand autrui dit « je », ce *Je* ne sera jamais le même que le mien. Ce qu'éprouve donc le désir d'autrui, c'est que je ne pourrai jamais être à sa place : *alter* sans cet *ego* où chacun se réserve. Autrui comme désirable, fait naître en moi un désir, suscite mon désir. Il est le désiré ; je désire donc bien autrui. Mais ce désir d'autrui ne me fait pas éprouver autrui, il me fait éprouver la distance qui m'en sépare. Je ne peux pas éprouver autrui car il est lui et je suis moi, et cette différence, cet écart est infranchissable. Puisque le désir par lequel autrui s'approche de moi ne me fait pas éprouver autrui, mais la distance qui nous sépare, il n'y a pas d'unité possible entre autrui et moi : nous serons toujours deux ! C'est là la *métaphysique* du désir, sa vocation à l'infini.

Reste alors à demander ce qui, dans cette *idée de l'infini* ou dans cette présence d'autrui, suscite mon désir. D'où vient cette vocation métaphysique qui va au-delà du *Même* ? La séparation est l'épreuve du désir, non son origine. Seule la *présence* d'autrui, cette présence de l'idée de l'infini qui n'est pas mon œuvre et qui ne s'agglutine pas à mon existence, est absolument désirable. « Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où

---

[143] *TI*, p. 28.

[144] *TI*, p. 64-65.

nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. »[145] C'est donc la *présence* d'une altération ontologique qui suscite le désir : jamais autrui ne se laissera entièrement fixer dans la *mêmeté*, dans mon bonheur comblé. Et c'est parce qu'il ne comble pas, mais creuse et ouvre cette existence par trop préoccupée d'elle-même, qu'autrui est désiré. « Le moi doué de vie personnelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. »[146] On n'aime pas pour être heureux. L'amour se confondrait dans l'égoïsme du *Moi* et l'aimé avec les meubles nécessaires à disposer chez soi. Mais on est heureux d'aimer. Loin de la jalousie qui vient de moi, le désir qui se reçoit d'autrui est une joie, celle de savoir qu'il est infini, joie pour le désir de savoir que la présence d'autrui ne sera pas son terme, mais sa vie, son maintien, sa profusion.

Ainsi donc, la métaphysique à laquelle l'animation du désir appartient ne saurait faire fi de la *présence* de l'idée de l'infini ou de l'*autre* qui la conditionne. Non pas qu'on en ait l'idée, comme on aurait la vague idée d'un exotisme auquel on pourrait alors aspirer, dans l'anticipation plus ou moins fantasmée de cette réalité méconnue ; seule une présence-en-soi peut, sans se rapporter à moi, se révéler « à distance », comme être séparé.

> Platon, en rejetant le mythe de l'androgyne que présente Aristophane, n'a-t-il pas entrevu le caractère non-nostalgique du Désir et de la philosophie, supposant existence autochtone et non pas exil ; désir comme érosion de l'absolu de l'être à cause de la présence du Désirable, présence par conséquent révélée, qui creuse le Désir dans un être qui, dans la séparation s'éprouve comme autonome[147].

L'être ne peut dès lors plus se dire dans l'unité de la copule. La présence-en-soi, que suppose et exige toute autre forme de présence, n'est jamais le fait d'un être esseulé. Elle requiert au contraire un être séparé, d'une séparation qui ne peut se combler. Une telle séparation ne saurait signifier autre chose que la fondation réciproque de *deux présences en soi* : la mienne et celle de l'autre. La relation par où ces présences orchestrent leur séparation est l'asymétrie du *désir*, qui d'emblée réfute toute correspondance entre les termes, toute réunion – ou synthèse. La seule pensée de la présence-en-soi, pourvu qu'elle soit dépliée jusqu'à son terme, implique le pluralisme de l'être au-delà de toute saisie intuitive, de toute connaissance, de toute réflexion de l'être dans l'existence. Cette présence vis-à-vis de laquelle je suis révélé à moi-même, « n'entre

---

[145] *TI*, p. 22.

[146] *TI*, p. 57.

[147] *TI*, p. 58.

pas dans une intuition. [Elle] est, à la fois, une présence plus directe que la manifestation visible et une présence lointaine – celle de l'autre »[148].

C'est désormais vers ces visages par où cette idée de l'infini se fait présente qu'il faut nous tourner. Ce sont eux qui donnent à la séparation son contenu, qui en nourrissent le sens et dynamisent l'existence du *même* au-delà de son athéisme, du bonheur solitaire du manque comblé.

> Le moi doué de vie personnelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. […] Le moi existe comme séparé par sa jouissance, c'est-à-dire comme heureux […]. Mais dans le Désir, l'être du Moi apparaît encore plus haut, puisqu'il peut sacrifier à son Désir son bonheur même. […] En lui l'être devient bonté : à l'apogée de son être, épanoui en bonheur, dans l'égoïsme, se posant comme *ego*, le voilà, battant son propre record, préoccupé d'un autre être[149].

Grâce à cette description du désir, Levinas peut penser *la relation* dont vit la pluralité. La séparation n'est pas indifférence. Le pluralisme s'accomplit dans l'*être-à-deux* et non seulement dans l'*être deux*.

3.2.2.3. Visages et enseignement

Avant de porter notre attention sur l'idée de l'infini, notre préoccupation concernait la destinée des œuvres, qui, sans l'engagement du *Moi* vers l'autre dans l'expression, risquaient de trahir la mêmeté pour le compte de la *totalité*. L'expression est donc la façon dont le *Moi* se rend présent à l'autre, mais aussi la façon dont l'Autre se révèle à moi. En ce sens, elle accomplit la double présence-en-soi que l'on a découverte dans l'*idée de l'infini*. L'expression est à la fois la façon dont l'*autre* se révèle et celle dont le *Moi* justifie son identité et l'économie qui y affère. Le visage de l'*autre* s'est déjà laissé entendre comme *autrui*. Il faut encore justifier ce privilège. Pour ce qui me concerne comme *Moi*, il s'agit de revenir sur ma présence qui doit assister à ma propre manifestation. Que signifie *être présent* au-devant de mes œuvres ?

La première chose évidente, c'est que mon propre engagement dans la parole suppose déjà que j'ai reconnu autrui comme un interlocuteur. L'expression suppose en fait la séparation. La parole, déjà dans la façon dont la comprend Platon dans le *Phèdre*, rappelle Levinas, est le sceau d'une relation non pas préalablement disposée ou préparée dans une forme de communion originaire, mais où il faut franchir la distance initiale, dont le point de départ est d'être « étrangers » ou *deux*.

---

[148] *TI*, p. 62.

[149] *TI*, p. 57.

> Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun[150].

La présence-en-soi est une présence en vis-à-vis et ne peut être autrement. De cette pluralité, le langage témoigne parfaitement.

> Dans sa fonction d'expression, le langage maintient précisément l'autre à qui il s'adresse, qu'il interpelle ou invoque. […] Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité[151].

L'expression est donc garante de cette séparation. Parce que la séparation s'y trouve confirmée, elle peut en effet révéler *la présence-en-soi*. En parlant à autrui (cela sonne comme un pléonasme !), je nourris ce présent où je me tiens comme *Moi* – identique jusque dans mes altérations. La parole qui va au-devant des œuvres et prévient leur usurpation n'est pas préparée, comme si je pouvais prédire les gestes et pensées d'autrui. Le discours, dans sa forme locutoire, n'est pas anticipé, mais se façonne depuis la séparation, dans une « reprise *incessante* des instants qui s'écoulent par une présence qui leur porte secours », de sorte que « cette *incessance* produit le présent, est la présentation – la vie – du présent »[152]. Le présent qui émerge de l'expression, présent qui lutte contre le passé et le destin, offre ainsi au *Moi* un temps de maîtrise sur son existence. Bien sûr le sens de l'expression n'est jamais assuré, on peut se méprendre, trahir, etc. mais cette méprise ou cette trahison se révèlent comme telles parce que l'*expression* « apporte ce dont la parole écrite est déjà privée : la maîtrise. […] Elle enseigne avant tout cet enseignement même »[153]. L'expression exprime d'abord ma présence. Méprise et trahison supposent ce moment de la présence, cette actualité de l'*enseignement*.

Pour ce qui concerne l'*autre* de la séparation, il fallait pour Levinas concrétiser la relation à l'infini. C'est comme tel qu'*autrui* accomplit l'idée de l'infini. Nous en retrouvons dans le texte levinassien l'exacte nomenclature : « la manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. […] Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* –

---

[150] *TI*, p. 70-71.

[151] *TI*, p. 70.

[152] *TI*, p. 65.

[153] *TI*, p. 65-66.

l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *καΘ'αύτό*. Il s'exprime. »[154] C'est ainsi que l'expression s'accomplit comme *enseignement* :

> Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné[155].

C'est dans cette asymétrie de l'enseignement que se révèle la séparation entre autrui et moi. Toute signification, tout langage doit se fonder sur cette présence-en-soi qui n'est pas *moi*.

> La signification ou l'expression […] est, par excellence, la présence de l'extériorité. […] Le sens ne se produit pas comme une essence idéale – il est dit et enseigné par la présence, et l'enseignement ne se réduit pas à l'intuition sensible ou intellectuelle, qui est la pensée du Même. 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, […] imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même. Elle est la franche présence d'un étant[156].

C'est cette présence absolument immédiate et pourtant séparée, séparée parce qu'absolue et sans commune mesure avec les *présences dérivées* de mon existence, que Husserl autant que Heidegger ont manquée. Ni l'un ni l'autre n'auront pu fonder le *Moi*, être indépendant, depuis ce dont il est absolument séparé – autrui. Par suite, autrui devient un « cas atypique » des *étants* qui composent le monde du *Moi*. Ni l'un ni l'autre n'ont pu fonder le pluralisme ou la société, mais du même coup, l'un et l'autre ne conçoivent un monde qu'au risque du solipsisme.

La lecture proposée par Dan Arbib se vérifie : en excluant autrui du monde, Levinas s'est permis de fonder le monde dans le rapport à autrui. Cela ne signifie pas que je ne rencontre pas autrui dans le monde où j'accomplis mon bonheur, mais que cette rencontre est toujours empreinte d'un sens qui se tient au-delà du monde, dans le face-à-face. Les fonctions d'autrui – son métier ou son rôle – n'en épuisent pas l'être. Précisément, sa présence, plus originaire que sa manifestation, se situe en-deçà des costumes que revêt son existence et des œuvres dont il s'entoure. Sans quoi la relation à autrui serait un *fait du monde*, auquel lui et moi nous rapporterions réciproquement – d'une réciprocité *indifférente*. C'est toute la différence entre la philosophie heideggerienne de l'altérité et celle de Levinas.

---

[154] *TI*, p. 43.

[155] *TI*, p. 43.

[156] *TI*, p. 62.

> Chez Heidegger certes, la coexistence est posée comme une relation avec autrui, irréductible à la connaissance objective[157], mais elle repose aussi, en fin de compte, sur la relation avec *l'être en général*, sur la compréhension, sur l'ontologie. À l'avance, Heidegger pose ce fond de l'être comme horizon où surgit tout étant. […] L'intersubjectivité est coexistence, un *nous* antérieur à Moi et à l'Autre, une intersubjectivité neutre[158].

L'enseignement, qui donne au visage son contenu, révèle ici toute sa spécificité. Il désigne cette relation originaire avec l'extérieur qui, parce qu'il opère la séparation, ouvre à la conscience le champ phénoménal. On retrouve ici cette distinction que proposait Levinas entre ce qui se présente dans l'horizon de la subjectivité, relativement à ce qui l'environne, et ce qui se présente de façon directe, en soi – pur événement. Saisie intentionnelle, le phénomène comprend depuis un complexe une chose et en fixe la signification, la dévoile en la délimitant. Mais aucun phénomène n'est absolument étranger à la conscience – ils y sont par principe corrélés.

> L'expérience absolue n'est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif c'est déjà rater le noumène. Seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant *καΘ'αὐτό* ; où il s'exprime sans que nous ayons à le dévoiler à partir d'un « point de vue », dans une lumière empruntée[159].

En comprenant la présence comme *expression*, en révélant à la pensée une relation asymétrique, Levinas fonde le *phénoménal* dans une expérience décisive : celle d'être enseigné. L'enseignement est la forme par laquelle le *désir* métaphysique vérifie son asymétrie. Puisque la présence qui anime le désir n'est ici aucunement redevable à l'intentionnalité, elle n'est plus phénomène mais *noumène*. Cette résurgence du noumène est absolument décisive : non pas seulement que, « suivant Kant, Levinas affirme bien lui aussi que la chose en soi est transcendante, qu'elle se situe au-delà de la phénoménalité », mais surtout parce que

> cette position signifie non pas le retrait dans l'occultation derrière le phénomène, mais une manifestation au-delà du phénomène dans une *relation au noumène* en quoi consiste l'expression. Dès qu'autrui apparaît en son visage, il s'agit d'une présence expressive et non d'un phénomène[160].

---

[157] Levinas profite ici de ce passage pour noter comme un « progrès » dans le chef de Heidegger par rapport à Husserl, qui, dans sa *cinquième méditation cartésienne*, fonde encore l'altérité comme phénomène "offert" à la conscience intentionnelle. Husserl entend « constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un "je peux", la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un *alter ego*. » Mais cette constitution emprunte à l'objectivité de la connaissance sa trame. « La compréhension […] dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui. » [*TI*, p. 63.]

[158] *TI*, p. 63.

[159] *TI*, p. 62-63.

[160] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 30.

La possibilité d'un « accès » au noumène, et pas seulement au phénomène, implique de reconsidérer la différence entre présence et représentation. Surtout, revenir sur la structure de la représentation dans la phénoménologie husserlienne permet de mieux saisir le déplacement opéré par l'*idée de l'infini* ou le désir métaphysique – déplacement qui ouvre à la présence. Cet examen de la représentation est conduit par Levinas lui-même. C'est cette compréhension, telle qu'elle s'énonce dans *Totalité et infini*[161] qui nous intéresse ici.

Que dit le texte ? Contre toute forme de psychologisme, Husserl propose de distinguer l'acte de représentation et l'objet d'une représentation. Par là, l'objet de la représentation semble de prime abord colorer lui-même la conscience, en fixer les règles : je ne peux me représenter une couleur sans surface ou un volume sans perspective. C'est en ce sens que l'on peut faire confiance à nos représentations : « la représentation est siège de vérité : le mouvement propre de la vérité consiste en ce que l'objet qui se présente au pensant, détermine le pensant ». Pourtant, la représentation ne l'affecte que superficiellement, « le pensant qui se plie au pensé, s'y plie de "bonne grâce" »[162]. Comment expliquer ce paradoxe ? Il faut en fait que l'objet de la représentation se livre à la pensée, que sa présence y soit entièrement immanente. La représentation n'accepte pour objet que ce qui se donne de façon claire et distincte. « Le mouvement de l'ἔποχή husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation […], consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité, précisément convertible en noèmes »[163]. C'est donc l'adéquation qui fonde la représentation et sa vérité. Mais cette adéquation se réalise « sous le pouvoir de la pensée »[164], de sorte que la présence de l'objet ne fait pas face à la pensée, mais lui est intégrée, dans une forme de correspondance parfaite.

> La représentation comme détermination non réciproque de l'Autre par le Même, est précisément le fait pour le Même d'être présent et, pour l'Autre, d'être présent au Même. Nous l'appelons le Même parce que dans la représentation, le moi perd précisément son opposition à son objet ; elle s'efface pour faire ressortir l'identité du moi malgré la multiplicité de ses objets, c'est-à-dire précisément le caractère inaltérable du moi. Rester le même, c'est se représenter. Le « je pense » est la pulsation de la pensée raisonnable. L'identité du Même inaltéré et inaltérable dans ses rapports avec l'Autre, c'est bien le moi de la représentation. […] Le moi particulier se confond avec le Même, coïncide avec le « démon » qui lui parle dans la pensée et qui est la

---

[161] Cf. tout particulièrement le point « 1. Représentation et constitution » du deuxième moment de la deuxième section, « intériorité et économie », p. 127-132, et le dernier point de la même section, « Le monde des phénomènes et l'expression », p. 190-202.

[162] *TI*, p. 130.

[163] *TI*, p. 131.

[164] *TI*, p. 128.

> pensée universelle. Le moi de la représentation est le passage naturel du particulier à l'universel. […] Le moi qui constitue se dissout dans l'œuvre qu'il comprend et entre dans l'éternel[165].

On comprend bien maintenant que la présence totale que donne à penser L. Lavelle s'émousse dans le passage à l'éternité. Car cette éternité signifie que cette présence à laquelle il conviait la pensée s'est trouvée récupérée dans la pensée présente à elle-même, dans ce huis clos de l'idéalisme auquel ne survit pas même la liberté du *Moi*.

On comprend à nouveau frais l'importance d'opposer à cet idéalisme l'*expérience* et *l'enseignement*. Ceux-ci doivent fonder une représentation qui n'oublie pas le *Moi*, son corps et ses besoins – sa singulière présence. Il ne s'agit pas de refuser l'universel de la pensée, de la représentation, mais d'en préserver la subjectivité. L'idéalisme n'est pas la vie de l'*en soi*. L'en préserver ne peut simplement consister à affirmer son indépendance. La valeur de l'idéalisme et du vrai serait perdue. La souveraineté du *Moi* ne peut virer en *totalité*. Si l'on est attentif, l'*en soi* du *Moi,* son identité, n'est pas immédiatement présent. L'hypostase est un procès, une œuvre d'exister. Le *Moi* se déploie dans l'être, s'y façonne en s'y installant. Mais rien n'indique qu'il se *pose* lui-même dans l'être. L'ancre de son séjour dans la *mêmeté* a été jetée depuis un autre navire que le sien. Il faut donc poser la présence « *καΘ'αὐτό* », que Levinas attribue à autrui. Alors, rencontrant une présence en-soi, le *Moi* s'anime du désir de l'infini, naît de l'inadéquation et doit entreprendre le procès de son identité, lequel va de la jouissance jusqu'à la connaissance. Il faut donc penser, parallèlement à l'intentionnalité qui unit la pensée à sa représentation une « "intentionnalité" tout autre, […] différente de celle dont l'objet est lié au sujet ou le sujet à l'histoire »[166] qui, exonérée du concours de l'interprétation par où les signes livrent leur vérité, ne va pas à l'unité mais à l'extériorité. Contre « la phénoménalité […] où rien n'est ultime, où tout est signe, présent s'absentant de sa présence »[167], l'extériorité apporte « un ordre où tous les symbolismes se déchiffrent par les êtres qui se présentent absolument – qui s'expriment »[168]. C'est en ce sens précis où l'extériorité est *expression* – parce que l'expression est le mode de la présence absolue ou en soi – que le rapport à l'extériorité est un *enseignement*.

> Le visage que j'accueille me fait passer du phénomène à l'être […] : 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

---

[165] *TI*, p. 132.

[166] *TI*, p. 131.

[167] *TI*, p. 194.

[168] *TI*, p. 194.

> responsabilité […]. Mon existence comme « chose en soi », commence avec la présence en moi de l'idée de l'Infini[169].

La présence à soi du *Moi*, si elle se complaît dans l'athéisme et se réalise comme procès d'identification, trouve son principe depuis la séparation. C'est une présence que je reçois et qui pousse dès lors ma responsabilité au-delà de mon existence. Si

> le phénomène c'est l'être qui apparaît, mais demeure absent, […] l'expression manifeste la présence de l'être, non pas en écartant simplement le voile du phénomène. Elle est, de soi, présence d'un visage et dès lors appel et enseignement, *entrée en relation* avec moi – relation éthique[170].

Il ne nous paraît presque plus nécessaire d'insister sur le fait que cette possibilité d'une présence d'une franchise absolue – que le signifié soit confus ou même tu – donne à l'ontologie de l'extériorité mise en œuvre dans *Totalité et infini* sa portée éthique. Les exposés levinassiens de la fragilité du visage ou de l'altérité que magnifient la veuve et l'orphelin sont connus, et nous ne reviendrons pas sur les *figures* que mobilise Levinas pour étayer le dynamisme de son éthique qu'a insufflé la pluralité. Nous ferons seulement l'exercice, depuis ce court paragraphe consacré à la mort, de nous assurer par la négative que c'est bien la présence, depuis autrui, qui éveille et anime notre existence.

Nous soulignions que c'est dans la présence en moi de l'idée de l'infini que mon existence reçoit sa présence. Ne pourrions-nous pas envisager que cette *idée de l'infini*, loin d'être l'expérience d'un désir de l'autre, se fasse jour dans la perspective de la mort, comme étant absolument à-venir ? Cette transcendance de la mort à-venir dans l'immanence de mon existence, cette altérité absolue de l'existence, qui pourtant en guette chaque instant, ne peut-elle pas tout autant en être le maître ? N'est-elle pas à sa façon elle aussi mise en cause de la possession ou du bonheur athée ? La réponse de Levinas, qu'on pourra estimer hâtive, est fulgurante : « la mort, source de tous les mythes, n'est *présente* qu'en autrui »[171]. Tout est ici concentré : en rapportant la mort au mythique, Levinas fixe sa signification depuis ce qui demeure étranger à la présence, cette part de l'être *dont le Moi athée s'est déjà libéré*. Les dieux mythiques sont aux confins de l'élément, là où plus rien ne se livre, mais où je suis livré à cet être rien même. Mais le rien de l'*il y a* est sans signification, il n'apporte rien à l'être. Vivre pour la mort, c'est déjà tout abandonner et s'avouer vaincu, c'est *être vaincu avant d'avoir commencé*.

---

[169] *TI*, p. 195.

[170] *TI*, p. 197-198. Levinas insiste : « L'expression ne manifeste pas davantage la présence de l'être en remontant du signe au signifié. Elle présente le signifiant. »

[171] *TI*, p. 195.

C'est donc ne jamais ni trouver ni faire sa place dans l'être, être relégué à l'anonymat. Dès lors, si la mort peut apparaître comme un existential, ce n'est qu'en vertu de la présence. Or, présente, la mort ne peut l'être qu'en autrui. S'il y a un *présent* de la mort, si la mort peut conduire notre existence, ce n'est que depuis l'expérience de l'altérité – qui précède la phénoménalité. Ce n'est que comme *responsabilité pour autrui*.

> Mon existence, comme « chose en soi », commence […], quand je me cherche dans ma réalité dernière. […] La mort n'est pas ce maître. Toujours future et inconnue elle détermine la peur ou la fuite devant les responsabilités. Le courage est malgré elle. Il a son idéal ailleurs, il m'engage dans la vie. La mort, source de tous les mythes, n'est *présente* qu'en autrui ; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité[172].

3.2.3. L'équivoque de la présence érotique

À l'entame de cette dernière modalité de la présence, il nous faut d'emblée signaler que la thématique de l'éros, et plus globalement du féminin, sera centrale dans le chapitre suivant. Le propos y sera alors de déconstruire cette *présence* toute particulière à laquelle l'éros semblait faire droit dans un premier temps. La remarque ici en exergue signifie donc précisément que la présence dont nous voulons ici faire état se distingue par son ambivalence, laquelle nous paraît, particulièrement dans *Totalité et infini*, profondément problématique. Dans *Le temps et l'autre*, le féminin s'entend encore comme l'accomplissement de l'altérité[173], tandis que *Totalité et infini* ne conçoit plus l'éros comme porteur d'une intentionnalité qui irait vers *autrui*, mais distingue entre l'intentionnalité suscitée par le visage d'autrui et celle, érotique, qui porte au-delà du visage, là où se déploie plus radicalement que nulle part ailleurs la dimension temporelle de l'existence. Pourtant, sans doute est-ce pour l'heure cet éloignement de la franche présence expressive qui fait tout l'intérêt de la présence qui se révèle dans l'éros. Il s'agira donc, dans ce paragraphe consacré à la présence érotique, de mettre en lumière les conditions d'une présence qui ne se tiendrait pas dans l'expression.

La place qu'accorde Levinas à l'amour est donc particulièrement pré-définie : il le pose comme relation au-delà du visage, lorsque la transcendance d'autrui est acquise, où, pourtant, sans ignorer l'altérité, le *Moi* se tourne à nouveau vers lui-même. L'amour se comprend ainsi d'emblée comme une relation avec Autrui dépouillée de toute transcendance[174]. Avoir les mots justes pour parler de l'amour, c'est s'efforcer dès lors de raconter cette relation « presque

---

[172] *TI*, p. 194-195.

[173] Cf. *TA*, p. 77-81.

[174] Cf. *TI*, p. 285.

contradictoire dans ses termes », et ne verser « ni dans le parler érotique où il s'interprète comme sensation, ni dans le langage spirituel qui l'élève au désir du transcendant »[175]. Mais plutôt que de chercher ailleurs la spécificité de la relation amoureuse, Levinas suggère de la comprendre comme la simultanéité des contraires, comme « l'*équivoque* par excellence »[176] : « simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance »[177]. Cette simultanéité, *Totalité et infini* ne l'envisage qu'à partir de la volupté annoncée dans la sensualité des corps sexués. S'il est donc question d'amour, c'est seulement de la relation érotique, et c'est sur son modèle qu'on peut dire aimer un livre, une idée ou un met. Quant à l'ami, il faudra le distinguer strictement de l'aimé, le premier gardant son statut d'étant privilégié – visage par excellence – là où l'aimé, par l'ambivalence de la relation qui se noue entre lui et l'aimant, n'a plus la présence requise pour exprimer l'infini.

Tout se passe comme si l'éros se distinguait par deux fois du désir. Là où le désir vise autrui mais éprouve la distance qui me sépare de lui, l'éros viserait quant à lui l'amour de l'autre, la jouissance érotique éprouverait quant à elle sa présence[178]. En un sens donc, l'autre aimé abandonne à mon bonheur son altérité, se livre. La présence est « disponible » à la jouissance. Mais parce que l'amour ne vise pas la possession, c'est dans la caresse, qui se distingue absolument de la prise[179], que cette présence se reçoit – « pour s'offrir comme nudité érotique »[180]. Les caractéristiques de cette *présence érotique*, qu'on découvrira depuis la célèbre phénoménologie de la caresse, requièrent *la profanation*. Qu'est-ce à dire ? Nous indiquions que l'éros éprouvait la présence de l'aimé, mais que cette présence n'était pas sa visée. C'est donc clandestinement que cette présence apparaît, comme un détour « en catimini » dans l'itinéraire

---

[175] *TI*, p. 285.

[176] *TI*, p. 286.

[177] *TI*, p. 285.

[178] Nous n'avons guère le goût de la polémique. Mais il nous faut ici indiquer combien nous ne pouvons qu'être très hésitant quant aux lectures – nombreuses – qui comprennent l'éros comme une concrétisation du *désir* de l'infini et, par suite, identifient le féminin et autrui. Ces lectures escamotent l'intentionnalité spécifique du désir qui ne cherche en aucun cas la satisfaction et, par voie de conséquence, affirment la transcendance du féminin depuis l'insatisfaction de la fusion que rechercherait l'éros. Un exemple particulièrement éloquent de ce qui nous paraît procéder de différentes confusions : « La femme, c'est d'abord l'être que l'homme désire, qu'il étreint et qui pourtant reste à distance. Ce désir essentiellement insatisfait, parce non réalisable, constitue le paradigme d'une relation où en général autrui reste à distance, maintient une différence que la subjectivité ne saurait défaire. Cette différence absolue, Lévinas la nomme *féminin*. » [DUBOST, M., « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas », p. 317.]

[179] Levinas prend soin de la distinguer d'une intention de faim qui se repaît de la nourriture et de l'intentionnalité de dévoilement.

[180] *TI*, p. 289.

que poursuit le désir. Si la présence de l'aimé est celle d'une « nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante »[181], c'est précisément que cette présence n'exprime rien, se présente seulement dans sa matérialité, c'est-à-dire sans visage ; elle est insignifiante et, comme telle, « a quitté son statut de personne »[182]. Cette clarté de l'exhibition, où le lascif devient obscène, cette façon dont la nudité érotique se produit – se présente et est – dessine les phénomènes originels de l'impudeur et de la profanation. Parce que l'éros éprouve une présence qu'il ne visait pas, parce qu'il n'a pas la structure de l'appétit ou de la connaissance, mais parce que néanmoins cette présence s'éprouve, n'est donc pas riche de la séparation – est sans expression –, elle est d'emblée profanée. On trouve là toute « la *manière* du tendre, [qui] consiste en une fragilité extrême, une vulnérabilité »[183], et déjà *l'exigence de quitter l'ordre des présences*.

> Le visage de l'aimée *n'exprime* pas le secret que l'*Éros* profane – il cesse d'exprimer ou, si l'on préfère, il n'exprime que ce refus d'exprimer, que cette fin du discours et de la décence, cette interruption brusque de l'ordre des présences[184].

Il revient à la caresse de troubler la matérialité du corps que rencontre l'éros pour l'émouvoir vers un au-delà de la présence, pour dénuder le corps de sa matérialité de façon à ce qu'il s'offre comme nudité érotique. La caresse est un mouvement par lequel « le corps quitte le statut de l'étant »[185]. Ce mouvement que dessine la caresse va donc au-delà de la présence, non dans l'avenir qu'esquissent déjà les possibles, mais dans un avenir sans rapport au présent, étranger à ce qui est. L'intention de la caresse ne peut donc être le corps nu qui s'étend sous la paume, sans quoi elle ne serait pas caresse mais « prise ». La main, que Levinas a d'abord décrite comme l'organe de la « prise », est ici porteuse d'une nouvelle intentionnalité, qui vise un noème qui ne peut être présent, qui n'est ni corps, ni chair ni visage. Elle va ailleurs, sollicite ce qui ne se présentera pas. « À côté de la nuit comme bruissement anonyme de l'*il y a*, s'étend la nuit de l'érotique »[186]. Cette nuit de l'éros où la caresse se joue de la présence va jusqu'à faire perdre aux amants leur identité, comme si, dans l'énergie que déploie la caresse, chacun livrait son corps à ce « pas encore » d'un désir tout entier dirigé vers ce qui n'a rien de l'être. La phénoménologie de la volupté est l'occasion pour Levinas de penser un contact – et la main, qui s'est d'abord entendue comme un organe de prise, *effectue* ce contact – avec l'intouchable. C'est

---

[181] *TI*, p. 286-287.

[182] *TI*, p. 295.

[183] *TI*, p. 286.

[184] *TI*, p. 291.

[185] *TI*, p. 289.

[186] *TI*, p. 289.

comme tel que « la caresse transcende le sensible, […] elle consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir. Elle *cherche*, elle fouille »[187]. Ce n'est alors qu'en cherchant à exprimer à l'infini l'amour qui l'anime – sans jamais pouvoir être expressive, que la caresse peut atteindre à cette « dimension de l'absence […] : absence se référant à l'être, mais s'y référant à sa manière »[188], emportant « le moi dans un avenir absolu où il s'évade et perd sa position de sujet »[189].

Le dynamisme érotique que décrit Levinas apparaît *in fine* comme une inversion radicale de sa recherche initiale. Plutôt que de penser le contact érotique comme la présence de l'intouchable, il privilégie une pensée de la volupté qui procède d'un *retournement* par où la main a perdu son pouvoir. Cette inversion est le lieu du déphasage par où les amants s'ouvrent à une temporalité qui ne doit rien au présent. Néanmoins, elle implique que l'éros ne reconnaisse pas l'aimé ou l'aimée comme autrui. Au lieu d'identifier les modalités d'une présence absolue, l'éros entreprend en fait de se défaire de cette présence trop exorbitante. Pour vaincre l'obscène de l'exhibition, son activité consiste tout entière à dépouiller le corps de sa présence, de sorte que la nuit érotique est une nuit où l'être tombe en pâmoison et se tait. « La caresse ne vise ni une personne, ni une chose. Elle se perd dans un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel sans volonté et même sans résistance, une passivité, un anonymat déjà animal […]. »[190] Dès lors, l'avenir que sollicite la caresse ne peut plus appartenir à personne, est au-delà de tout projet – avenir absolu arraché à tout destin, elle va vers un temps nouveau et produit comme une « altération de la substance » – ce qui se réalise dans la fécondité. Ce que l'éros permet alors à Levinas de penser, c'est une pluralité du Soi sur fond d'une discontinuité temporelle, et non plus des présences. Le *Moi* caressé, libéré de son corps et de ses besoins, peut alors engendrer un être qui n'a rien en partage avec ses œuvres, qui l'affranchit de sa présence, qui n'a plus « l'identité pour contenu ». Tout se passe donc comme si la dernière section de *Totalité et infini* – au-delà du visage – entendait atteindre à une pluralité de l'être à travers l'infini du temps, plutôt que dans une économie des présences.

---

[187] *TI*, p. 288.

[188] *TI*, p. 288.

[189] *TI*, p. 290.

[190] *TI*, p. 289.

Chapitre IV : Au-delà de la présence

> ‘Me too’, c’est ça aussi : on a ce poids qu’on porte au quotidien et que l’on veut partager mais pour le changer, pour aller de l’avant et pas seulement s’arrêter à ce qu’est le passé.
>
> Sandrine, hashtageuse du mouvement « MeToo »

Il faut se rendre à l’évidence. À l’heure où les hashtags #MeToo ou #Balancetonporc interdisent à tous de nier l’existence prégnante d’un sexisme viril à peu près partout où le réseau peut libérer la parole des victimes, certains passages du texte levinassien sur l’éros et la fécondité laissent le lecteur avec une impression amère et donnent du fil à retordre aux commentateurs. La définition du féminin comme ambiguïté autorise en effet des lignes qui ne sont *plus* lisibles. Elles ne le sont plus car les termes utilisés – termes dont il aurait fallu décortiquer l’intrigue propre – ne peuvent plus se défaire de notre prise de conscience actuelle de l’invraisemblable nombre de cas de violences sexistes dont les femmes sont victimes. Comment encore analyser sans haut-le-cœur le phénomène d’une caresse qui « cherche par-delà le consentement ou la résistance d’une liberté »[1] ? Comment entendre la signification d’une *nudité érotique* dont les traits premiers sont d’étouffer la présence d’autrui pour le muer en « un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel sans volonté et même sans résistance, une passivité, un anonymat déjà animal ou enfantin […] ne sachant pas ce qui lui arrive »[2] ?

La littérature sur le rôle du féminin dans l’œuvre de Levinas est abondante et se partage tendanciellement entre deux partis. Il y a d’abord celui des commentateurs dont le projet est de montrer que le féminin et le masculin sont des catégories philosophiques qu’on ne peut rabattre sur le fait d’être une femme ou un homme, montrer que Levinas a trouvé dans le « féminin » le levier pour penser un *autrement qu’être*[3], que ce serait finalement une méprise de conclure du partage entre la virilité du *Moi* athée, la maîtrise d’autrui et la tendre pâmoison hospitalière du féminin à des attributs sexués que hommes et femmes auraient distinctement. Plusieurs avertissements de Levinas lui-même vont dans ce sens, lorsqu’il note par exemple que l’hospitalité féminine de la demeure n’y suppose pas la présence d’une femme[4]. Plus

---

[1] *TI*, p. 288.

[2] *TI*, p. 289.

[3] Cf. notamment BOTBOL-BAUM, M., « Levinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet », p. 98.

[4] Cf. *TI*, p. 169 : « Faut-il ajouter qu’en aucune façon, il ne s’agit ici de soutenir […] que toute maison suppose *en fait* une femme ? »

fondamentalement, sans doute, il décrit, à la fin des pages consacrées à l'éros, la façon dont le *Moi* se féminise sous l'effet des caresses.

> Le sujet dans la volupté se retrouve comme le soi (ce qui ne veut pas dire l'objet ou le thème) d'un autre […]. La relation avec le charnel et le tendre fait précisément incessamment resurgir ce soi : le trouble du sujet ne s'assume pas par sa maîtrise de sujet, mais est son attendrissement, son effémination, dont le moi héroïque et viril se souviendra comme d'une de ces choses qui tranchent sur les « choses sérieuses ». Il y a dans la relation érotique un retournement caractéristique de la subjectivité issue de la position, retournement du moi viril et héroïque qui arrêtait, en se posant, l'anonymat de l'*il y a*[5].

En ce sens, de fait, le féminin est une *catégorie philosophique*. Femmes et hommes ont à se nourrir, travailler et se poser dans le monde. Femmes et hommes sont complices dans le jeu érotique où ils perdent l'un pour l'autre leur statut d'*ego*. Et pourtant, Derrida lui-même notait de *Totalité et infini* qu'il paraissait « impossible, essentiellement impossible qu'il ait été écrit par une femme »[6]. N'est-ce pas reconnaître que la différence *féminin-masculin* qui s'y déploie est davantage qu'un jeu de catégories philosophiques et renvoie à la nature sexuée de l'homme et de la femme, avec leur anatomie propre, mais aussi à certains rôles sociaux qui se trouveraient ici comme fortement légitimés ? C'est à tout le moins le parti, par exemple, d'une Simone de Beauvoir qui, dès le début du *Deuxième sexe*, commentant *Le temps et l'autre*, écrit :

> Je suppose que M. Lévinas n'oublie pas que la femme est aussi pour soi conscience. Mais il est frappant qu'il adopte délibérément un point de vue d'homme sans signaler la réciprocité du sujet et de l'objet. Quand il écrit que la femme est mystère, il sous-entend qu'elle est mystère pour l'homme. Si bien que cette description qui se veut objective est en fait une affirmation du privilège masculin[7].

---

[5] *TI*, p. 303.

[6] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », p. 228. Sans doute est-ce dans *Adieu* que Derrida s'engage le plus loin dans ce débat sur l'usage du *sexué* par Levinas. (Cf. DERRIDA, J., *Adieu*, p. 70-85.) Ces pages concluent avec une sobriété qui peine à masquer la difficulté de la discussion : « Faut-il choisir ici entre deux lectures incompatibles, entre une hyperbole androcentrique et une hyperbole féministe ? Et y a-t-il place pour un tel choix dans une éthique ? Et dans la justice ? dans le droit ? dans la politique ? Rien n'est moins sûr. Sans nous arrêter pour l'instant à cette alternative, retenons seulement ceci, pour la trajectoire que nous esquissons ici: de quoi que nous parlions désormais, et quoi que nous en disions, il vaudra mieux se souvenir, fût-ce en silence, que cette pensée de l'accueil, à l'ouverture de l'éthique, se veut marquée par la différence sexuelle. » [DERRIDA, J., *Adieu*, p. 85.]

[7] BEAUVOIR (DE), S., *Le deuxième sexe*, p. 16. D'autres travaux importants ont été consacrés au caractère androcentrique de la pensée de Levinas. C'est à cette démonstration que s'est notamment employée Stella Sandford, dans *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas,* London, Athlone Press, 2000.

Notre propos n'intègre pas ce légitime débat[8]. Et pourtant, il s'en fait voisin. Car dans la perspective d'une *enquête* sur la présence, l'« Au-delà du visage » qui se révèle dans l'éros n'est pas sans poser quelques difficultés. Il ne s'agira donc ici ni de démontrer le sexisme de Levinas, ni de plaider en faveur d'un langage, issu de la *concrétisation* comme méthode phénoménologique, qui a voulu porter la *différence* au plus loin. Pour ce qui nous concerne, c'est au sens de cette *présence féminine* et à sa portée ontologique que nous voulons prêter attention. En effet, nous voyons dans les accents les plus androcentriques du texte levinassien les conséquences de cette élaboration spécifique d'une présence non-expressive – par suite imputée au *féminin*. Autrement dit, la difficulté ne se pose pas pour nous dans la différence *féminin-masculin* que réalise l'œuvre – différence, il est vrai, capable de *concrétiser* (pour peu qu'on en accepte les termes) le partage entre une présence expressive et une présence évanescente. Nous voulons penser la difficulté de cette différence entre *masculin* et *féminin* que propose *Totalité et infini* comme résultant d'un choix plus fondamental : celui de proposer une *présence* sans visage – ni le mien sans doute, ni *surtout* celui d'autrui. Autrement dit, ce n'est pas le féminin qu'on se propose ici d'interroger, mais c'est l'*inexpression de sa présence*, inexpression qui nous paraît déjà en soi problématique, antérieurement à sa concrétisation dans le féminin. À ce sujet, il est marquant que le mouvement « *#Metoo* » soit d'abord une invitation à s'exprimer – comme pour restaurer une présence par ailleurs bafouée. Nous y voyons en tout cas une raison supplémentaire pour appréhender le débat touchant à la *féminité* chez Levinas depuis la thématique de la présence.

Le *féminin*, dans *Totalité et infini*, n'est pas seulement une catégorie de l'éros, mais est aussi déterminant dans l'économie du *même*, comme ce qui offre au *Moi* un lieu. C'est cette présence *dans la mêmeté* qu'il faudra d'abord ici examiner, pour se demander si cette façon de s'effacer dans sa présence, si cette évanescence féminine rencontrée dans l'éros s'y répète. Notre chapitre portera donc d'abord sur l'utopie de la demeure, avant de considérer la proximité entre la présence hospitalière et la présence érotique. *Cette comparaison fera avant tout apparaître que ces deux présences ont des rôles distincts quant à la recherche générale d'un pluralisme*

---

[8] La contribution de Mylène Botbol-Baum au colloque tenu à Louvain-La-Neuve en 2011 sur *Femme,* Erôs *et Philosophie* nous paraît fournir une vue synthétique de ce débat tout en y apportant certaines clefs à notre avis déterminantes. L'auteure souligne notamment : « Ce que la conceptualisation du féminin permet à Levinas de penser dans *Totalité et Infini*, est un *autrement qu'être*. » [BOTBOL-BAUM, M., « Levinas, une philosophie du féminin ou la surnature du sujet », p. 101.] C'est dire combien « le projet de conceptualisation du féminin lévinassien se veut d'abord concept de libération du même » [ID., p. 105.], étant entendu qu'une telle libération ne repose déjà plus sur une présence *autre* qui modifierait le sens de l'être, mais résulte d'un sujet dé-ontologisé [Cf. *Ibidem*, p. 114.].

ontologique. Notre intention sera ainsi de montrer que la première, hospitalière, participe encore de la quête d'un pluralisme fondé dans la relation du *Moi* à l'*infini*.

A contrario, la seconde, déployée dans un deuxième moment, entend dépasser le cadre du rapport présent entre le *même* et l'*autre*, pour penser, au-delà de l'identité, une pluralisation de la subjectivité, laquelle passe *en fait* en même temps par l'évanescence d'*autrui* et, du fait de l'alchimie du rapport à l'altérité chez Levinas, par l'évanescence du *Moi*. Pourtant, en dépit de cette différence, Levinas ne développe pas plus avant les spécificités de la présence hospitalière, qui se distingue pourtant à la fois des modalités expressives et érotiques de la présence, si bien que cette présence féminine paraît devoir nécessairement être reconduite à celle du *féminin* érotique – ce qu'attestent d'ailleurs la plupart des commentaires consacrés au *féminin* dans *Totalité et infini*, lesquels privilégient une lecture unifiée du concept de *féminité*[9].

Dans un troisième moment, nous voudrons interroger la portée de cette présence *au-delà* du visage à laquelle conduit *Totalité et infini*. À la suite de Jean-Luc Marion, il nous paraîtra falloir conclure que ce qui se révèle dans l'éros, c'est-à-dire un désir principalement animé par l'*absence*, pourrait bien obliger à relire le mouvement du désir de l'*infini*. Il faudra en effet vérifier si la visée du désir métaphysique qu'initie la présence d'autrui parvient à maintenir sa présence – ou si, comme nous le craignons, la hauteur de l'éthique et du commandement ont raison des visages singuliers de nos rencontres. Ou si, comme nous le montrerons, le rapport à l'*infini* dans sa *concrétisation* construit en fait la séparation sur la dyade « présence-absence ».

À cette séparation, n'est-il pas possible d'en opposer une faisant davantage droit au pluralisme, donc opposant deux présences ? Cette possibilité, nous entendons montrer qu'elle peut en un sens déjà se découvrir dans *Totalité et infini* autour du thème de l'hospitalité. C'est

---

[9] Cf. notamment le travail de Paulette Kayser, dans *Emmanuel Levinas. La trace du féminin,* lorsqu'elle écrit par exemple que « l'être féminin dans la demeure […] ne se limite pas à la pudeur, la douceur et l'accueil, mais il est également indécence, raillerie, animalité » [KAYSER, P., *Emmanuel Levinas. La trace du féminin*, p. 34.] ou encore, de façon plus explicite, les pages de Matthieu Dubost qui entendent « dire la cohérence des trois figures principales et successives que sont l'amante, l'hôte, et la mère » [DUBOST, M., « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas, p. 319.]. La remarque ne vaut certes pas pour le chapitre que Alexander Schnell consacre à la *féminité* dans son excellent essai de 2010 consacré à Levinas, où il distingue nettement entre, d'une part, le féminin *comme instance hospitalière qui conditionne l'ouverture du Moi à l'altérité* et, d'autre part, le féminin érotique et fécond qui succède à la signifiance du visage d'autrui : « *En amont* du rapport à Autrui comme visage, il y a un rapport plus intime, selon le mode langagier du silence. […] *Le féminin n'intervient pas encore ici comme cette altérité radicale ouvrant au discours et au langage, mais, plus* discrètement*, afin de rendre possible l'arrachement à l'immersion dans les éléments*. […] Cela ne constitue toutefois pas le dernier mot de Levinas sur le féminin. Celui-ci apparaîtra encore une troisième fois, non pas sur le plan du visage, mais « au-delà du visage » [SCHNELL, A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, p. 71-73].

ainsi aux pages consacrées à l'accueil et à l'hôte, soucieux de donner la parole à l'ambivalence de ces termes, que nous voudrons finalement prêter attention.

4.1. Le « lieu du féminin », l'utopie de la demeure

Il est un point que nous avons jusqu'ici contourné. Non qu'il soit secondaire, mais que sa position même dans l'œuvre de Levinas est particulière. Il s'agit de ce qu'il nomme énigmatiquement l'« utopie de la demeure ». La formule, en effet, étonne lorsqu'on se souvient du rôle central de l'habitation comme lieu, où le *Moi* se rassure en accumulant ces choses devenues meubles – en ce compris la nourriture stockée, posée là, à sa disposition. L'habitation apparaît donc comme ce dernier endroit qui structure le rapport du *Moi* à l'être dans l'économie du *Même*. Dernier, car il faut cet espace clos, étranger à l'élément où baignent les choses, pour que la possession puisse signifier concrètement cette mise-à-disposition de l'être *pour moi*. Dernier, car c'est par l'habitation où je me sépare de l'extériorité que l'être se mue en avoir et gage ainsi la fin de son existence anonyme. Dernier donc, car elle fixe la fin du mouvement qu'initie la jouissance, permet son renouvellement et, par là, le rassure.

Mais la maison n'est pas seulement un « entrepôt », un lieu où garder les choses possédées. Levinas s'oblige en effet à considérer les conditions d'un tel lieu. D'emblée, il faut inverser le processus. Car l'habitation ne trouve pas sa condition dans la possession, que du contraire. Ainsi, la préhension tient essentiellement à la possession, et donc à ce lieu d'où elle tire sa possibilité ; sans quoi la main ne saisirait pas pour prendre, mais pour « incorporer ». Elle ne serait que l'extension de la bouche. L'habitation, terme de l'économie, en est la condition initiale. Elle est ce lieu particulier où le *Moi* se repose – se pose à souhait. Il s'y retrouve lui-même sans avoir déjà à jouir, prendre ou connaître.

Une telle inversion exige de qualifier l'habitation à nouveaux frais. D'une part, si l'être se forme en choses sur fond d'éléments seulement pour qui y peut « prendre » et « comprendre », seulement donc sur fond d'intentionalité, l'habitation est l'origine de l'environnement. C'est depuis ce foyer que l'espace s'organise en élément, paysage habité[10] où l'élément paraît organisé entre le ciel, la mer et la terre, où les choses se découpent et offrent une face définie à la préhension ou la compréhension. L'habitation est donc le lieu d'où la phénoménalité du monde tire son énergie. À ce titre, elle n'est pas un lieu parmi d'autres, mais un lieu d'exception – un

[10] À nouveau, cela sonne comme un pléonasme, non qu'une habitation doive « apparaître » dans tout paysage, mais que l'être n'apparaissent comme paysage qu'à qui s'en est extrait, c'est-à-dire « a un foyer ».

hors-lieu ou plus précisément une *utopie*, c'est-à-dire une façon de prêter un sens au monde en s'en extrayant. D'autre part, si ce lieu est l'occasion pour le *Moi* d'advenir à lui-même, on ne voit pas comment, en dépit du fait que ce soit lui qui, par la possession, le remplisse et le charge ontiquement, il pourrait en être le maître d'ouvrage. C'est cette double remarque qui justifie que la demeure soit d'abord entendue comme une *hospitalité utopique*.

En effet, ce refuge ne serait qu'un « faux refuge » si le *Moi* n'y était accueilli. Supposons que la demeure soit seulement le fait du *Moi* athée. Elle réaliserait *dans le monde* le même mouvement d'involution que celui que la jouissance réalise en moi. Elle ne pourrait garder ouvertes ses portes et fenêtres, car elle n'existerait qu'à m'isoler du dehors. Elle figerait mon procès d'identification en un lieu, m'y astreindrait. Et si je la quittais, son hospitalité se dissiperait aussitôt, elle retrouverait un statut de chose parmi d'autres, ne serait qu'un garde-manger et me rassurerait comme me rassure la proximité d'un pommier. Bref, je l'aurais consommée. C'est encore ce que montre F.-D. Sebbah : appréhender l'habitation comme le fait du *Moi* seul et de l'économie de son existence tend à sacraliser son *lieu*, à en faire avant tout la propriété d'une « identité fermée jalouse de ses frontières »[11], signe d'une subjectivité encore assujettie au manque, pour laquelle la maison tient lieu exclusivement de racine dans un monde essentiellement anonyme. Il faut donc ajouter à l'espace de l'habitation une nature utopique pour qu'elle ne soit pas seulement un « contenant ou un espace délimité, mais le mouvement génétique de cette sortie de l'*il y a* comme première entrée en soi par où un soi se lève »[12].

La demeure doit donc, si elle me permet de me poser dans l'être sans m'enfermer dans l'involution de la jouissance, être déjà habitée. Contre la conception qui réduirait la demeure à sa capacité d'être un lieu de stockage, Levinas avance cette idée-force qu'elle est essentiellement utopique : que c'est son « hors-lieu » qui en fait l'essence. Parce qu'elle n'est pas un lieu à proprement parler, mais une origine – ou l'utopie du lieu – la demeure ouvre l'existence au monde, à la façon dont l'éros ouvre l'identité du *Moi,* tous deux contre la même tragédie d'un être encombré de soi. « Il faut […] 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. »[13] La remarque vaut tout autant pour la demeure ou l'éros ; et l'on ne sera donc pas surpris de

---

[11] SEBBAH, F.-D., « Emmanuel Levinas. L'utopie du chez soi », p. 263.

[12] SEBBAH, F.-D., « Emmanuel Levinas. L'utopie du chez soi », p. 260.

[13] *TI*, p. 159.

retrouver l'utopie du lieu assurée par la présence en discrétion du féminin[14]. « La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation. »[15] Mais avant de décrire comment cette hospitalité « au féminin » concrétise la teneur utopique de l'habitation – affirme donc son *indépendance* originelle vis-à-vis du *Moi* – il paraît indispensable de notifier ce qui nous servira de guide pour la suite des développements sur l'hospitalité.

De fait, il est tentant de considérer le féminin de la demeure, féminin ici plutôt évoqué que conceptualisé, depuis le féminin de l'éros où il se trouve davantage élaboré. Une telle lecture est particulièrement utile pour penser une espèce d'évanescence du lieu, puisque l'évanescence ou la pâmoison est l'une des caractérisations les plus abouties du féminin que propose la phénoménologie de l'éros. L'utopie du lieu se trouve alors concrétisée par ce retrait de l'hôte qui reçoit, par sa disparition. En retour, la présence érotique est perçue comme empreinte de cette dimension hospitalière, essentiellement accueillante. Pourtant, le recours au féminin pour penser l'hospitalité ne peut pas s'entendre comme le féminin érotique sans autre précision.

Tout d'abord comme l'annonce la préface, si « ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité »[16], il faudra se demander qui offre un asile à qui : « Qui est *hôte* ? » – comme si l'ambiguïté du terme révélait un jeu permanent d'inversion des rôles. Car la subjectivité du rapport à autrui, nous l'associons spontanément au *Moi*. Mais en même temps, le terme d'*hospitalité* ne pouvait ici apparaître, si la volonté de Levinas n'était pas expressément d'évoquer déjà une première fois la présence féminine. Est-ce dire, tandis que le texte ne se trouve pas lié aux schèmes de la concrétisation, que la différence entre le *Moi* et le féminin n'est qu'une opération phénoménologique et qu'elle devra être dépassée ? Est-ce déjà indiquer que le *Moi* que nous avons décrit dans sa suffisance athée, ce *Moi* qui rencontre la présence en soi, devra à son tour se décrire sous le mode de la présence érotique – en pâmoison ? La réponse n'est pourtant pas assurée, car c'est toute l'économie du *Même* que la demeure nourrit et fonde. De fait, l'habitation actualise le recueillement, rendant « possible le travail et la représentation qui achèvent la structure de la séparation »[17]. Autant l'enseignement ou le rapport à autrui suppose un *Moi*, autant l'habitation est constitutive de ce *Moi* et du même en général. Inverser les termes de l'hospitalité, c'est donc renoncer à l'*identité* et devoir fonder l'*ego* à

---

[14] On s'en doute : cette concomitance du féminin érotique et de l'hospitalité n'apaisera pas les soupçons d'un sexisme prégnant sur l'écriture de *Totalité et infini*.

[15] *TI*, p. 165-166.

[16] *TI*, p. 12.

[17] *TI*, p. 164.

nouveau frais, dans une autre histoire du rapport à l'être et à soi. Bref, changer de philosophie. S'il est donc une subjectivité hospitalière, il doit s'agir d'autrui et non du *Moi*, sans quoi c'est la structure de la séparation et l'économie du *même* qui sont discréditées, sinon désagrégées. C'est en ce sens que l'ontologie du Même exige –

> pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être – 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, dans sa retraite et son absence.

Et Levinas poursuit :

> 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 Femme[18].

Loin d'inverser les rôles, dans un jeu de réciprocité auquel l'écriture de *Totalité et infini* est de toute façon peu encline, les différences entre le *Moi*, dont l'existence a besoin d'un asile, autrui, dont le visage brise l'anonymat et le *féminin*, dont le silence doit effacer sa présence, se trouvent ici réunies et comme entérinées. Pour autant, la remarque de la préface qui invite à penser l'hospitalité de la subjectivité ne peut être ignorée et il s'agit de la prendre comme un aiguillon invitant à chercher *malgré tout* un lieu où le *Moi* n'est plus requis en tant que tel, mais tend à s'effacer à la faveur d'une autre subjectivité. Autrement dit, il s'agira d'éprouver la possibilité d'entendre l'utopie de la demeure *au-delà* du rôle qu'elle a *pour moi*. Déjà s'annonce ici la thématique générale de la fécondité et surtout de la paternité. Or, ce qui est pour l'heure important de signaler, c'est que la paternité est une façon pour le *Moi* de disparaître pour demeurer comme *Soi*, modalité d'une hospitalité ou accueil au fils, qui n'est autre, nous dit Levinas, qu'une altération du *Moi* dans le Soi. Si cette lecture voit juste, ce n'est donc pas seulement le féminin de l'éros qui se pâme en accueil – fécondité – mais, avec lui, le *Moi*. L'hospitalité de la subjectivité n'apparaîtra donc pas comme celle d'un *Moi*, mais elle est celle d'un *père* envers cet autre très particulier qu'est son fils. Une telle « hospitalité » – le terme est-il encore bien choisi ? – ne jouerait donc pas sur le terrain du *Même*, comme le fait le féminin de la demeure, mais sur celui d'une pluralisation du *Moi*, donc d'un affranchissement du *Même*.

Distinguer le « féminin hospitalier » du « féminin érotique » nous paraît nécessaire pour un second motif, tenant à la relation que l'un et l'autre entretiennent avec la présence expressive. Comme nous l'avons vu, nulle part la présence expressive ne participe de la présence érotique. En revanche, la présence féminine qui dessine l'hospitalité paraît cette fois-ci bien plus liée à la présence expressive, comme si, dans l'hospitalité, le féminin n'était pas (encore) *au-delà* du

---

[18] *TI*, p. 165-166.

visage. Nous lisons bien en effet que l'hospitalité est le fait d'une présence qui se révèle en même temps comme visage et comme retrait silencieux, comme si l'accueil d'où le *Moi* déploie son existence comme *mêmeté* devait nécessairement aussi *affirmer* sa différence, lui porter secours et ainsi entériner d'emblée l'athéisme du *Moi*.

Nous suggérons donc qu'il faut penser le féminin selon deux modalités *de présence*. Il ne s'agit bien entendu pas de prétendre que le féminin de la demeure et celui de l'éros seraient radicalement différents. Ce serait là un non-sens, tant ils sont textuellement proches. Mais il apparaît que leur fonction quant à la pluralité de l'être que recherche *Totalité et infini* est différente, de sorte que leur mode de présence l'est aussi. C'est d'ailleurs sous la perspective de la présence que les significations ontologiques du féminin, tantôt hôte, tantôt amant, apparaissent le mieux, et par suite que le "doublon" de cette apparition prend tout son sens. *Pour notre enquête, elle est d'autant plus importante que cette différence, souvent inaperçue entre* présence hospitalière *et* présence érotique*, présage la possibilité, contre le risque d'une érosion de la présence vers laquelle l'éros et sa poursuite dans la fécondité se dirigent, de penser une* intimité de la présence *à nouveaux frais, selon les quelques éléments spécifiques à la présence hospitalière*.

4.1.1. L'hôte et l'intime

D'abord, donc, cette présence hospitalière, qui confère à la demeure sa dimension utopique, et peut-être, pour commencer, cette note des *Carnets de captivité*, qui dessine comme l'énigme à laquelle devra répondre l'hospitalité.

> Mais je ne veux pas simplement parler de la fin des illusions ; mais plutôt de la fin du sens. {Le sens lui-même comme une illusion.} Forme concrète de cette situation : les maisons vides et le séjour dans ces maisons. […] Creuser cette idée de la « perte de sens » par les choses. Et la solitude qui en résulte[19].

Il y aurait beaucoup à dire sur ces quelques mots de 1944 « à creuser ». Notamment le rapport entre signification et illusion, où se loveraient nos existences jusqu'à ce que la franchise du visage n'en libère la signification, ou déjà l'annonce de cette méthode phénoménologique qu'est la *concrétisation*. Mais portons notre attention ici à la concrétisation de cette fin du sens : les maisons vides. Comment cette maison qui est vide pourrait-elle en même temps signifier une perte de sens *par les choses*, sinon qu'elle a perdu son hôte, n'est plus qu'un amas de choses ? La solitude est alors l'évidence même. La maison n'est pas vide au sens où elle ne contiendrait plus rien, mais que plus personne n'y prépare un accueil : tout y est meuble et je m'y retrouve

---

[19] *Œ1*, p. 132.

absolument seul. Ne serait-ce pas cette dimension d'accueil – de l'autre, mais aussi de moi qui rentre après avoir été « au monde » – ou cette qualité utopique de nos habitations, qui font si cruellement défaut alors même que, partout, chacun vit ou a dû vivre l'épreuve du confinement ? Comment dé-meubler le rendez-vous solitaire de 16h avec le coin de la rue et ses trois tilleuls ? Comment dé-meubler encore la présence de notre famille et maintenir pour chacun la dimension *utopique* de ces murs où l'on est astreint à tout vivre, à tout vivre ensemble ?

Totalité et infini a creusé ce sillon de l'habitation et, tout en en conservant les principaux éléments, en a retourné la logique. Car il faut au *Moi* ce lieu de recueillement arraché au monde pour tirer à lui son existence[20]. C'est depuis cette séparation seulement que se forge une *identité*. Bien entendu, l'habitation n'est que la *concrétisation empirique* du recueillement et il n'est pas question d'imaginer que

> l'isolement de la maison [suscite] magiquement, [provoque] « chimiquement » le recueillement, la subjectivité humaine. Il faut inverser les termes : le recueillement, œuvre de séparation, se concrétise comme existence dans une demeure, comme existence économique. Parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison. Le bâtiment ne prend cette signification de demeure qu'à partir de ce recueillement[21].

En revanche, ce qui dans la demeure conditionne le recueillement et le rend possible indique l'insuffisance du *sujet athée* à se constituer comme sujet. Et nous découvrons donc que son athéisme n'est pas absolu mais amnésique[22]. Il exige d'abord d'être sorti du mythique de l'élément depuis le recueillement auquel il a été invité. Car se recueillir, interrompre la chaîne des besoins, de la suffisance et du manque auquel répond l'économie de l'existence, suppose un lieu apaisé – « la familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses » ; et c'est là le fait d'un « monde déjà humain. Le recueillement se réfère à un accueil »[23]. Dit autrement, autrui précède nécessairement le *Moi*, dès lors que son identité a besoin d'entrer dans le monde « par un côté déjà approprié »[24]. Il faut cet asile hors de l'élément pour que ce dernier s'ouvre à la signification, pour que s'interrompe son anonymat et qu'une com-préhension soit possible. Ce qui détache la demeure du monde, ce par quoi la demeure a

---

[20] Remarquons que cette « extra-territorialité » d'où l'élément se dessine et se découpe ne peut être celle d'un vide ou d'un néant d'où partirait le soi. Sans quoi l'élément, loin de se prêter au travail, retrouverait son anonymat d'*il y a* et le soi serait définitivement délesté de son identité – insignifiance d'un exister sans nom propre.

[21] *TI*, p. 164.

[22] Cf. notamment *TI*, p. 197 : « L'oubli de la transcendance ne se produit pas comme un accident dans un être séparé, la possibilité de cet oubli est nécessaire à la séparation. »

[23] *TI*, p. 165.

[24] *TI*, p. 138.

une qualité ontologique *à part*, c'est la douceur du familier et de l'intimité. Autrement dit, la demeure tient son statut de lieu d'exception – ou son utopie – du fait de son intimité ou de sa familiarité, laquelle, nous l'avons dit, procède d'un accueil.

Remarquons que nous avons déjà rencontré plus tôt ce terme d'« intimité » qui joue dans l'utopie de la demeure un rôle fondamental. Contre l'évanescence d'un *Moi* emporté dans un monde indéfini, nous avions en effet avancé, dans notre proposition d'une « ontologie de l'œuvre d'art » composée depuis les *Carnets de captivité*[25], cette idée-force selon laquelle l'œuvre d'art pouvait s'appréhender comme une espèce de découpage ou limitation de l'être, pour y dessiner un lieu où il est possible de demeurer. Face à un tableau ou durant un concert, on demeure effectivement *posé là*, comme séparé du monde : le monde s'interrompt, ou plutôt l'œuvre présente comme un arrêt du monde, pour en offrir un sens. Cet événement, Levinas le signalait par cette expression, au premier abord énigmatique, d'« extériorité de l'intime », que nous avons définie comme le fait d'offrir une présence (ou un monde hospitalier). Or nous découvrons avec *Totalité et infini,* et tout particulièrement dans les développements sur l'hospitalité, une conception précise de l'intime.

Avant d'en caractériser les principaux traits, il s'agit d'abord de remarquer que, pour ce qui concerne *Totalité et infini*, l'intimité est davantage thématisée pour ce qui a trait à l'hospitalité qu'elle n'est définie comme une structure fondamentale de la relation *érotique*, comme si l'intimité était avant tout une modalité du rapport au monde et du rapport à soi.

Deux traits fondamentaux caractérisent l'intimité dans le schéma levinassien de l'hospitalité. Le premier nous est déjà connu depuis cette « ontologie de l'œuvre artistique » : l'intimité offre un espace en-dehors du monde, se présente d'abord comme une « extra-territorialité »[26]. C'est que, précisément, l'intimité est toujours un lieu « déconnecté », coupé de l'environnant. On s'y retranche et s'y retrouve soi. Les choses et le monde ne nous atteignent plus *de toute part*, elles sont comme disposées pour converger là où je suis à l'instar de ce nid des bras qui portent un enfant dans son lit ou de cette charmille qui offre sa voûte à nos secrets. L'intimité est caractérisée par la douceur dans laquelle me vient le monde, comme s'il s'était donné l'ordre de me protéger de sa propre exubérance, de sa pétulance. L'intimité crée de la familiarité. Mais, c'est là le second trait caractéristique de l'intimité qu'avance Levinas, cette « extra-

---

[25] Cf. le point « 2.1.3. Présence et art » de notre deuxième chapitre, et particulièrement les paragraphes « 2.1.3.2. L'extériorité de l'intime dans l'art ».

[26] *TI*, p. 161.

territorialité » où les choses s'adoucissent n'appartient pas au monde. Il y esquisse une utopie, précisément parce que l'intimité qui s'y creuse est l'effet d'un événement. C'est l'émergence de la présence singulière d'« Autrui qui se *révèle* précisément – et de par son altérité – non point dans un choc négateur du *Moi*, mais comme le phénomène originel de la douceur. »[27] À ce titre, l'intimité décrite à partir de la demeure n'est pas celle qui cloîtrerait le *Moi* dans son identité. « Il n'y a pas de régression possible, au sens d'un pur retour chez soi, puisque l'intimité est déjà due à l'autre, sans qui le sujet serait proprement emmuré [*AE*, p. 229], d'emblée incapable de sortir, figé, collé. »[28] Il y va donc de la présence d'autrui, mais la pensée de l'intimité précise davantage la nature de cette relation. Car la distance ou la séparation qui se dira plus tard dans le *face-à-face* du commandement éthique, ici s'annonce d'abord dans un registre tout autre. Le premier « contact » avec autrui, ou la première expérience de son altérité, est celle d'un accueil, d'une hospitalité. Précisément, son altérité signifie d'abord son non-empiétement sur moi et sa présence se fait douce proximité. Ce que Levinas veut ici indiquer, c'est la nécessité de *fonder la possibilité du désir métaphysique dans cette douce révélation de l'altérité* – car seule la douceur, plus originelle que le *face-à-face* du commandement éthique, apaise d'emblée la relation, interrompt la dialectique du *Même* et de l'*Autre*. Et c'est parce qu'autrui est absolument *autre* et que sa présence a déjà mis un terme au mouvement dialectique du *même et de l'autre* qu'un tel apaisement se produit. La douceur de la relation à autrui est donc originelle. Elle façonne à elle seule l'*utopie* où toute l'éthique levinassienne viendra se lover. Sans cette dimension utopique, le rapport à autrui resterait pris dans le carcan du *Même* impérial et de la résistance par où le monde se révèle sous une autre altérité – celle dialectique de l'élément, de la propriété, du commerce et des œuvres. Il faut un monde apaisé, où le *Moi* n'est plus aux aguets, pour qu'autrui, dans cet apaisement, puisse se signifier comme altérité. Mais cet apaisement provient précisément du fait qu'autrui m'accueille en demeurant absolument séparé.

> L'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini […] se produit, d'une façon *originelle*, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir. […] L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'Autrui.
>
> Ainsi l'idée de l'infini – se révélant dans le visage – n'exige pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation. Mais en fondant l'intimité de la maison, l'idée de l'infini ne provoque

---

[27] *TI*, p. 161.

[28] DUPUIS, M., *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, p. 125.

> pas la séparation par une force quelconque d'opposition et d'appel dialectique, mais par la grâce féminine de son rayonnement[29].

La présence expressive, qui s'était imposée comme présence à l'aune de laquelle seulement toute autre présence recevait une signification, trouve-t-elle ici son parent ? Y faut-il voir une origine de l'originaire ? Ce serait inverser l'argument levinassien, puisque c'est par cette présence qui m'est étrangère qu'une place m'est donnée. Ce lieu de présence qui m'est accordé, il provient d'une présence séparée – à distance. Voilà le cœur de l'hospitalité : recevoir le lieu de sa présence, sans que cette présence, la mienne, ne participe d'un autre. En ce sens, la présence expressive accomplit la séparation, nourrit le désir et me pro-pose une *utopie*. Il fallait donc, avant de développer le contenu de cette présence et d'en saturer l'expression, montrer comment elle offrait aussi au *Moi* la possibilité d'être séparé. Avant de décrire la métaphysique d'autrui, il fallait indiquer que, déjà, cet autre m'avait accordé d'être *Moi*. C'est là que la description de la *mêmeté* est accomplie, lorsque sa cause est rappelée à son indépendance, lorsque l'amnésie du *Moi* athée se dissipe. Mais parce que l'intimité accomplit l'ordre du *Même* et demeure radicalement inconciliable pour Levinas avec le langage dont l'œuvre originaire est la séparation, « la douceur comme qualité éthique reste néanmoins le mystère à penser »[30], comme le fait remarquer Michel Dupuis à la fin des paragraphes qu'il consacre à la notion d'« intimité »[31].

Pour l'heure, nous voulons retenir de l'intimité le fait d'un chiasme entre la présence expressive *et* la présence à soi. La rencontre d'autrui *me* pose en présence de lui-même. Or ce jeu s'accomplit de façon toute singulière dans l'hospitalité, lorsqu'autrui se rend présent au *Moi* en l'accueillant dans ses œuvres – lesquelles, dans cette circonstance extraordinaire, disent sa présence plutôt qu'elles ne la trahissent. L'hospitalité ne consiste-t-elle pas de fait à offrir mes œuvres en ma présence, à me révéler dans ce lieu qui me signifie de toute part : la cuisine que j'offre, les cadres au mur et ces photos d'enfants, ou ce coin de pièce malgré moi mal rangé… La séparation que trace l'intimité est donc d'abord une séparation d'avec le monde. Elle est d'abord une *invitation à entrer*, un accueil. Mais parce que ce lieu m'a été ouvert par quelqu'un, puis s'ouvre à moi en restant un lieu déjà habité – un asile – cette séparation d'avec le monde se double : moi qui suis ici en-dehors du monde, moi qui peux me recueillir, je suis aussi avec

---

[29] *TI*, p. 161. (Nous soulignons.)

[30] DUPUIS, M., *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, p. 125.

[31] En un sens, même si nous l'aurions formulé autrement, les derniers paragraphes de notre essai (Cf. « 5.2.4. La présence intime de l'extériorité ») cherchent à penser cette *intimité utopique* au-delà de son rôle pour la constitution d'un athéisme néanmoins bercé de transcendance.

autrui, chez lui. Dans le cas précis de l'hospitalité, j'aborde autrui *en même temps* dans le face-à-face et dans ses œuvres, et déjà mon hôte me demande d'excuser sa vaisselle dépareillée, ou m'explique les circonstances dans lesquelles il acquérait cette nappe aux carreaux colorés. La séparation se trouble alors de proximité ; et j'entre – ou plutôt je suis reçu – dans son intériorité sans effraction. Je n'en surprends plus l'intimité, mais y suis accueilli ; l'hôte qui m'ouvre sa porte peut à tout moment s'exprimer, en même temps qu'il m'offre son œuvre par excellence, sa demeure ! Avec l'intimité, c'est donc une présence généreuse, une présence qui m'offre un monde que l'on découvre. Et l'on peut, à l'instar de l'art, retenir de la demeure qu'elle est une *extériorité de l'intime* – ou une utopie de la proximité. Car il lui faut cette présence qui clame sa séparation, cette extériorité, pour apaiser l'à tout-va du monde et m'y proposer un lieu fait de douceur. Il faut cette proximité, qui va jusqu'à offrir ses œuvres, pour que je puisse me re-poser. Mais alors, parce qu'elle joue sur un double tableau, cette utopie-là instaure, en même temps qu'elle offre au monde un ici d'où une présence émerge, l'intervalle par où mon existence trouve un lieu où demeurer : en m'offrant un monde, l'hospitalité m'offre aussi la possibilité d'être présent à moi-même. Dans l'extériorité de l'intime s'esquisse l'intimité de la présence à soi.

Déjà l'on serait tenté de voir dans cette intimité à soi reçue de l'extériorité une espèce d'empreinte de l'infini au plus profond de soi. Ce serait se méprendre car, et nous y reviendrons ultérieurement, il ne s'agit en aucun cas ici de penser une espèce d'altération au cœur de l'identité du *Même*. En dépit du fait qu'elle est reçue depuis l'extérieur, mon intimité est une présence pleine et saturée. Je ne retrouve pas l'autre en moi mais seulement moi-même. C'est là le sens profond de l'*athéisme* que défend Levinas : l'indifférence de l'identité à l'égard de la transcendance. « C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi. »[32] La citation entérine l'importance de la demeure dans la constitution de l'identité. Il faut être *chez soi* pour être séparé – pour exister comme un *Moi*. Mais ne venons-nous pas de retrouver dans ce *chez soi* une présence hospitalière ? C'est que, déjà cette présence s'est retirée, s'est rendue toute discrète – entièrement vouée à nous accueillir. La proximité s'est oblitérée.

4.1.2. L'amitié et le féminin

On le sait, Levinas retiendra surtout de la demeure – où j'ai pourtant d'abord été accueilli – qu'elle conditionne le rapport au monde, depuis l'intentionnalité du sujet idéaliste jusqu'à

[32] *TI*, p. 52

l'économie et à l'anonymat de l'argent. Et les commentaires se souviendront surtout de cette présence accueillante qu'elle aura eu tôt fait de s'effacer pour laisser place à l'épanouissement du *Moi* dans le *même*. De cet hospice, on se rappellera donc qu'il est un lieu *pour le Moi*. On croira même avoir lu que notre hôte s'y tait, qu'on y entend seulement « ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être »[33]. Mais on en oublie que cette présence silencieuse « n'est pas le trouble mystère de la présence animale et féline dont Baudelaire se plaît à évoquer l'étrange ambiguïté »[34]. Elle n'est donc pas, – les termes de présence animale ou d'étrange ambiguïté sont explicites – la présence érotique avec laquelle on la confond trop rapidement[35].

Un élément l'atteste en particulier. Levinas prend soin d'indiquer dans sa phénoménologie de la caresse qu'il y a lieu de distinguer l'amitié de l'amour, l'amour complet exigeant l'amour en retour, se complaisant pour une part dans l'égoïsme ou ouvrant à un *au-delà* de l'identité – dans la fécondité. Mais il n'est pas dirigé vers autrui.

> La volupté ne vise donc pas autrui, mais sa volupté, elle est volupté de la volupté, amour de l'amour de l'autre. Par là, l'amour ne représente pas un cas particulier de l'amitié. Amour et amitié ne se ressentent pas seulement différemment. Leur corrélatif diffère. L'amitié va vers autrui, l'amour cherche ce qui n'a pas la structure de l'étant, mais l'infiniment futur, ce qui est à engendrer[36].

Si l'amour se lie à autrui, il faut pourtant considérer que ce lien n'est pas la quête de la relation, l'objet de l'amour étant d'abord l'amour qui m'est porté. À suivre Levinas, le « je t'aime » trahit l'intention de l'amour qui attend surtout et exige sa confirmation dans l'*autre*. « Je t'aime » sonne ainsi comme une question que j'adresse à l'autre, parce que « ma volupté se réjouit de sa volupté et que dans cette conjoncture non pareille de l'identification, dans cette *trans-substantiation*, le Même et l'Autre ne se confondent pas »[37]. En ce sens, la présence de l'être aimé est secondaire. L'éros a une autre intrigue que celle de la relation à *autrui*. L'infini auquel il aspire n'est plus dans la présence, mais dans la diachronie : il s'épanouit comme fécondité[38].

---

[33] *TI*, p. 167.

[34] *TI*, p. 167.

[35] Rappelons ici cette description de la présence érotique où « le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. […] On joue avec autrui comme avec un jeune animal. » [*TI*, p. 295.]

[36] *TI*, p. 298.

[37] *TI*, p. 198.

[38] L'intrigue et la destination de l'éros feront l'objet d'un développement ultérieur. (Cf. 4.2. « L'évanescence de la caresse ».)

A contrario, l'amitié est une nouvelle façon pour Levinas d'insister sur l'importance de la présence de celui ou celle qui m'ouvre sa porte et m'accueille chez lui dans l'utopie de la demeure. Là où l'on serait tenté, dans une lecture à rebours de la (non)-présence érotique, d'entendre l'utopie de la demeure se constituer depuis la pâmoison, dont la féminité serait l'exemple le plus « concret », comme si le retrait de l'hôte forgeait l'exception du lieu de l'hospitalité, Levinas insiste sur l'importance de la présence expressive du féminin dans l'hospitalité. Il ne s'agit pas ici de voiler le fait de son retrait. Pour Levinas, le féminin dans l'hospitalité me cède sa place ; la sienne, c'est-à-dire une place qu'il occupait d'abord pleinement et qu'il peut à tout instant revendiquer. Il garde donc ici la possibilité de définir le sens de ses œuvres parmi lesquelles je suis reçu. Dans l'hospitalité, paroles et enseignements sont latents.

> 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[39].

Or cette simultanéité – ou plutôt cette attitude par laquelle autrui ne revendique pas seulement son altérité, mais m'accueille et se fait proche –, Levinas la comprend comme le fait de l'amitié. L'utopie de la proximité est une relation d'une qualité particulière, qui n'est ni celle de l'amour, ni celle de l'enseignement, mais comme un entre-deux. L'extériorité de l'intime est le fait d'une amitié, elle est l'expérience d'une « douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi. L'intimité que déjà la familiarité suppose – est une *intimité avec quelqu'un* »[40]. Et de fait, en m'ouvrant sa porte, en dressant la table et en m'offrant le gîte, autrui *se livre* à moi. Son hospitalité expose son identité. Elle produit un contact entre lui et moi. Et c'est pourquoi précisément « l'amitié va vers autrui »[41]. Et l'on voudrait ajouter qu'elle s'en fait toute proche, que l'extériorité de l'intime tient à la présence d'un ami[42].

Pourtant cette présence amicale n'occupe qu'une place anecdotique dans l'économie générale de *Totalité et infini*. L'hospitalité est définitivement toute vouée au *Moi* et ne fait

---

[39] *TI*, p. 166.

[40] *TI*, p. 165.

[41] *TI*, p. 298.

[42] S'il fallait ici proposer une définition de l'ami, nous pourrions l'entendre comme « un individu qui se présente conjointement dans ses œuvres et en soi ». C'est par là qu'un monde (celui qu'ouvrent ses œuvres) m'est offert (parce que, présent, il peut donner du sens).

qu'annoncer la présence d'autrui que nous développerons dans la section suivante, sans plus évoquer cette *présence intime de l'extériorité*. Et déjà, « le *tu* de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux » s'entend comme « une défaillance délicieuse dans l'être »[43]. Et si le *féminin* de la demeure est encore évoqué par la suite, ce n'est que pour rappeler que le *Moi* possède son habitation « parce qu'elle est, d'ores et déjà, hospitalière à son propriétaire »[44] ; et l'extériorité de l'intime, cette présence remarquablement singulière, d'être aussitôt réduite « à l'accueillant par excellence, à l'accueillant en soi – à l'être féminin »[45] dont on pressent déjà « la manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être. Manière qui ne se signale même pas comme une signification, qui, en aucune façon, ne luit, qui s'éteint et se pâme »[46].

La suite du texte est là pour le vérifier. Le *Moi* s'y décrit dans la virilité du travail qui « saisit la matière en tant que matière première […], l'introduit dans un monde de l'identifiable, la maîtrise et la met à la disposition d'un être se recueillant et s'identifiant, […] ne procédant que de lui-même »[47]. Ce que la demeure et l'accueil en soi permettent, c'est que « la main [*comprenne*] la chose non pas parce qu'elle la touche de tous les côtés à la fois, mais parce qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité, mais maîtrise, domination, disposition »[48]. Il faudra attendre les descriptions de la caresse, par où le *Moi* cherche autre chose qu'une substance, pour que le *féminin* reparaisse mais, dans cet au-delà de l'étant et de ses visages, déjà s'absente[49]. Pourquoi fallait-il aller vers la discrétion et la pâmoison, alors même que l'utopie ne s'épanouit qu'à l'occasion de la séparation d'où s'affirme autrui ? Pourquoi fallait-il, malgré cette amitié, choir dans l'athéisme ? Pourquoi fallait-il que j'oublie que cette intimité, par où j'ai pu me recueillir – et en retour travailler, gagner ma vie, posséder ou connaître, contempler même –, m'avait été donnée ? Fallait-il nécessairement que le *Moi* soit égoïste et oublie cette présence féminine jusqu'à ne plus se supporter et chercher par les caresses, dans l'évanescence de cet autre, à se défaire de son identité ?

---

[43] *TI*, p. 166.

[44] *TI*, p. 169.

[45] *TI*, p. 169.

[46] *TI*, p. 290.

[47] *TI*, p. 171.

[48] *TI*, p. 174.

[49] Cf. *TI*, p. 288.

4.2. L'évanescence de la caresse ou l'au-delà des identités

La progression de *Totalité et infini* nous engage au-delà de la présence, en même temps que le développement de la transcendance va *au-delà du* visage. Comme nous le montrerons, les motifs de ce dépassement appartiennent principalement à la nécessité – que Levinas s'est toujours imposée – de penser la subjectivité au-delà du temps auquel se livre son existence – ou au-delà de toute résurgence de l'historique. En fait, cet *au-delà* n'a d'autre vocation que d'accomplir ce qu'annonçait déjà *Le temps et l'autre* : le sujet n'accédera à une liberté authentique qu'à se défaire d'une temporalité régie par le présent de son identité et de ses pouvoirs. De ce fait même, l'*au-delà du visage*, qui coiffe l'ontologie de *Totalité et infini*, permet ici de penser non plus la séparation, mais « la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité »[50]. Il faudra donc montrer comment cet accueil de l'autre engage Levinas au-delà de la présence, dans une nouvelle temporalité dirigée depuis un futur que le présent ne peut anticiper. Dans l'avènement de l'accueil d'autrui, le temps joue alors un rôle déterminant, puisqu'il contient la possibilité qu'une subjectivité ne soit plus fermée sur son identité. Or, pour nous, toute la difficulté réside ici. En effet, nous voudrons montrer qu'à chercher une espèce de liberté absolument affranchie du présent, laquelle passe impérativement par l'*autre*, Levinas glisse inéluctablement vers l'évanouissement de toute individualité. Non seulement celle de la subjectivité, qui doit abroger son identité – se défaire de son *ego* –, mais aussi celle d'autrui, qui se voit conférer le rôle d'offrir à la subjectivité un temps nouveau. Pour le dire autrement, la résurgence de la temporalité dans la dernière section de *Totalité et infini*, héritée massivement du *Temps et l'autre*, mais qui rappelle aussi la thématique de l'évasion, ne risque-t-elle pas d'oblitérer les acquis précédents, et sans doute en premier lieu celui d'un *Moi* habité par le désir métaphysique ?

Dans *L'autre du temps*, Rudolf Bernet revient sur l'importance de la temporalité dans l'œuvre de Levinas, à commencer par le positionnement qu'elle lui permet de prendre vis-à-vis de Husserl et Heidegger, où elle joue un rôle absolument central. Outre la critique du « caractère exclusivement théorétique de l'analyse husserlienne de la temporalité »[51], en fait déjà présente chez Heidegger, l'originalité de Levinas tient au motif de cette critique. Le problème pour lui n'est pas le privilège de la théorie sur l'existence, mais que celle-ci ne peut trouver une transcendance affranchie de la conscience *egoïque*. Et c'est pour cette raison que la réponse

---

[50] *TI*, p. 12.

[51] BERNET, R., « L'autre du temps », dans *PT*, p. 148.

heideggerienne à la conscience théorétique husserlienne demeure absolument insatisfaisante pour Levinas.

> Pour Levinas, la transcendance du souci n'est pas moins égocentrique que l'intentionnalité de la conscience représentationnelle. La conscience intentionnelle qui s'oppose à un objet pour mieux le dominer et se l'approprier et le *Dasein* qui se préoccupe des choses en s'en servant à ses propres desseins sont pour lui affectés de la même incapacité de faire droit à l'altérité de ce à quoi ils se rapportent. Pour Levinas, ils s'inscrivent tous les deux dans la même logique de pouvoir, d'assimilation […]. Le sens temporel de la conscience intentionnelle husserlienne ou du souci heideggerien consisterait donc à déployer autour de soi l'horizon des possibilités de sa propre vie auquel les choses sont priées de se conformer si elles veulent bénéficier du droit d'apparaître et d'acquérir une signification[52].

Or cette emprise du sujet sur le monde, que ce soit par l'entremise de la représentation ou de son existence, implique un futur toujours déjà corrélé au présent, soit du fait de la conscience anticipative, soit du fait d'une compréhension de l'*en soi non-anticipable* – l'être-pour-la-mort – comme s'agissant encore essentiellement d'une *possibilité* pour l'existence du sujet. On connaît d'ailleurs la proposition de Levinas, consistant à penser la mort non plus comme la possibilité de l'impossible, mais comme l'impossibilité des possibles. Cette inversion, derrière le plaisir de la formule, en dit long sur la perception que se fait Levinas de l'existence, dont le procès va non pas vers la liberté, mais, dans une forme de tragédie, tend par elle-même à son raidissement. Dès lors, l'altérité devient incontournable. Si l'on veut penser la possibilité du neuf, si l'on veut penser un futur qui ne soit pas déjà disposé par le présent, il faut se mettre en quête d'un horizon qui ne soit pas le mien – le *Moi* s'édifiant dans la présence. « La temporalité du nouveau, c'est-à-dire de ce qui interrompt et déchire la continuité de ma vie, est une temporalisation qui m'advient de l'extérieur. »[53]

Il faut ici être doublement attentif. Premièrement parce que le moment de l'extériorité est avant tout l'événement d'une présence – ou la présence par excellence, et non un futur. En ce sens, il fallait noter que « le présent garde tout son privilège, chez Levinas, mais comme l'événement de la nouveauté imprévisible »[54]. Étrangère à tout contexte, elle est le fait d'une présence qui n'a pas de passé[55]. C'est là le trait remarquable de la temporalité levinassienne : une

---

[52] BERNET, R., « L'autre du temps », dans *PT*, p. 148-149.

[53] BERNET, R., « L'autre du temps », dans *PT*, p. 149.

[54] BERNET, R., « L'autre du temps », dans *PT*, p. 151.

[55] La formule, en contrepoint de celle-ci que Levinas a dans *Autrement qu'être* : « un passé qui jamais ne fut présent » [*AE*, p. 31.], cherche à dire l'importance que revêt la présence dans *Totalité et infini*, là où elle cède le pas à la trace ou à l'immémorial dans *Autrement qu'être* : passé qui d'emblée défait l'identité et lui substitue une subjectivité en *dette* à l'égard d'autrui.

telle présence vient d'ailleurs, est *en soi* et dès lors absolument neuve. Elle brise le cercle où se répète mon existence. Ainsi, l'eschatologie dont *Totalité et infini* s'engage à développer le sens consiste dans « la possibilité d'une *signification sans contexte* »[56]. L'eschatologie promet donc un sens qui ne se vérifie pas dans l'adéquation du contenu de ma pensée à l'objet pensé, mais qui provient de « l'inadéquation par excellence »[57]. S'il y a une diachronie, nous voulons d'abord la comprendre depuis le fait d'une pluralité de la présence.

Deuxièmement, cependant, parce qu'une telle pluralité, dans la mesure où elle est *au présent*, ne permet pas de penser un futur *pour le Moi* qui briserait son procès d'identification, puisqu'elle entérine au contraire la séparation. S'il faut donc une subjectivité qui ne *va pas à l'impossibilité de toute possibilité*, il faut encore, par le truchement de l'altérité, penser un renouvellement du temps, c'est-à-dire du passé et du futur, et non pas seulement un pluralisme du présent. En regardant l'argumentaire de *Totalité et infini* depuis la dernière section, l'œuvre paraît alors mobiliser la présence d'autrui, étrangère au temps de mon existence, lui-même régi par la *mêmeté*, pour constituer une nouvelle temporalité libérée de l'*identité*, par laquelle la subjectivité « est capable d'un autre destin que le sien »[58]. Une telle subjectivité est alors aussi susceptible d'effacer son individualité, pour accueillir ce qu'elle n'est proprement pas.

4.2.1. Les possibles du temps

Avant toute chose, on se souviendra que l'identité, telle qu'elle est d'abord apparue dans l'hypostase, mais encore dans *Totalité et infini,* est l'événement d'une présence. De fait, tout le propos de Levinas est d'abord de *dégager* la subjectivité d'un temps qui la contiendrait, qui en pré-disposerait l'existence. Pour le dire autrement, le premier exercice de *Totalité et infini* consiste à renverser la différence ontologique pour affranchir l'existant de son existence – ou affranchir la présence du temps. Il oppose au verbe du temps un sujet de la présence, opposition qui s'exprime le plus nettement dans les diatribes qu'il adresse à l'histoire de façon répétée. Et si Rosenzweig est « trop souvent présent dans ce livre pour être cité »[59], c'est précisément qu'il s'agissait pour Levinas de faire droit à l'individu, de construire une ontologie pour laquelle « les êtres ont une identité "avant" l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps

---

[56] *TI*, p. 8.

[57] *TI*, p. 12.

[58] *TI*, p. 314.

[59] *TI*, p. 14.

soient révolus, pendant qu'il en est encore temps »[60]. Il faut donc que cette ontologie « restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même »[61]. C'est dire qu'on ne rétablira l'individu dans son identité propre qu'à construire une ontologie à même de prêter un sens à « l'unicité de chaque présent »[62]. Bien sûr, il faut la présence expressive ou l'eschatologie – « c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une *signification sans contexte* »[63] – pour libérer le présent d'un temps qui ne lui appartient pas. Mais l'athéisme du *Moi* a oublié l'événement de cette rupture – ou la réalise sans arrière-pensée, en profite sans concession. Son existence est d'abord une indépendance qui se suffit et se complaît dans le présent du bonheur et déploie sa vie depuis ce dernier. La vie du *Moi* est une existence saturée qui déjà déborde l'être dans le bonheur d'être. La dépendance à l'égard du monde se mue en jouissance ; l'indépendance du *Moi* et l'involution de son athéisme parachèvent la séparation. Par là le *Moi* est affranchi de la *monochronie* d'un temps historique où les événements sont autant de causes qui prédisposent l'avenir, *monochronie* d'un temps où les instants disparaissent, se fondent les uns dans les autres et tissent un fil unique, tout entier tendu vers la fin de l'histoire. *Totalité et infini* « se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité […] mais comme fondée dans l'idée de l'infini »[64].

Qu'est-ce dire sinon que, sur le plan temporel, la protestation ou la révolte contre la *monochronie* ne suffit pas à donner du temps à la subjectivité ? Qu'est-ce dire, sinon que l'identité, sans le concours d'autrui, certes, vit dégagée de l'histoire, mais non du présent par où elle a érigé son indépendance ? Et si chacun court après le temps, c'est précisément parce que notre existence telle que la *mêmeté* la conduit manque de temps : notre présent est toujours saturé. Et c'est comme tel qu'il est indépendant. C'est comme telle que l'existence que nous menons est nôtre, que l'existant *dispose (de)* son existence.

Pourtant, le temps monochrone la guette. D'abord, souvenons-nous que les œuvres laissées par le travail sont susceptibles d'être interprétées par autrui. Le temps auquel elles sont livrées ne m'appartient pas et peut me trahir ou me figer dans une intention pourtant abandonnée. C'est ce temps monochrone qu'exploite la psychanalyse, parce que mon existence est comme transie de

---

[60] *TI*, p. 8.

[61] *TI*, p. 8.

[62] *TI*, p. 6.

[63] *TI*, p. 8.

[64] *TI*, p. 11.

biffures. Vue rétrospectivement, elle dessine une histoire à laquelle je peine à m'identifier. Je m'y reconnais comme je me regarde dans le miroir ou entends l'enregistrement de ma voix. Je suis bien ce sujet qui se présente à moi, mais sans que cette reconnaissance ait l'immédiateté de l'identification. D'où de nombreuses questions sur tout ce qui, rétrospectivement, paraît seulement fortuit : ce lieu où je suis né, ces personnes que j'ai rencontrées, ces études que j'ai entreprises… Étrange destinée que la mienne.

> L'œuvre est toujours, dans un certain sens, un acte manqué. Je ne suis pas entièrement ce que je veux faire. D'où un champ d'investigation illimité pour la psychanalyse ou la sociologie saisissant la volonté à partir de son apparition dans l'œuvre, dans son comportement ou dans ses produits[65].

Précisément, l'identité est un arrachement de l'existence et de son flux. Elle est en soi hostile à la temporalité, d'où son inquiétude lorsqu'autrui la surprend.

Toutefois, sans même le concours d'autrui qui saisirait ma personnalité depuis les traces laissées par mon existence, la jouissance du *Moi* et son présent ne sont cependant pas exempts d'un certain fatalisme. Dans le procès de son identité, le mouvement « de retour pèse sur l'instant présent, "lourd de tout le passé" même s'il est gros de tout l'avenir »[66], écrit par exemple Levinas. Autrement dit, c'est bien le principe même de l'*identité* telle que la conçoit Levinas qui constitue le fond de cette temporalité où le temps vient à manquer. Le retour à soi opéré par la jouissance est le poids d'être égal à soi. Dans le présent de son existence, le *Moi* s'enfonce dans ce présent et, si l'on ose dire, « y fait son trou » et « creuse sa fosse ». Ce n'est pas la mort, vis-à-vis de laquelle il a « encore toujours du temps » qui guette son existence, mais une perte des possibles – un vieillissement.

> L'infinition par le *pouvoir* se limite dans le retour du pouvoir au sujet dont il émane qu'il *vieillit* en faisant du définitif […] ; présent qui choisit ses possibles, mais qui s'est réalisé et a vieilli d'une certaine façon et qui, par conséquent, figé en réalité définitive, a déjà sacrifié des possibles[67].

Ainsi donc, le *Moi*, alors même qu'il s'éloigne de l'immédiateté de la jouissance et compose dans l'instant l'anticipation de son futur, reste foncièrement attaché à ce présent. Ainsi le veut l'identité. Dans cet enchaînement à soi, « le présent a déchiré la trame de l'exister infini ; il ignore l'histoire ; il vient à partir de maintenant. Et malgré cela ou à cause de cela, il s'engage en soi-même et par là […] tourne en matérialité »[68], renoue avec les exigences de l'existence. Ce

---

[65] *TI*, p. 252.

[66] *TI*, p. 315.

[67] *TI*, p. 314.

[68] *TA*, p. 37.

retour implique que, dans son présent de sujet, le *Moi* a bien affaire au temps. Au besoin succède la satisfaction, puis la crainte du manque, etc. La différence tient ici au fait qu'avec l'existant en *propre* ou l'identité, ce temps est tout entier articulé au présent du *Moi*. Et si le vieillissement est la façon dont le temps marque le *Moi*, il faut alors soutenir que vieillir est une concentration du présent et non un mouvement qui va vers l'avenir. Ce n'est pas l'horizon de la mort qui profile le vieillissement, mais le présent de la matérialité. La sénescence est le fait du présent. Elle atteste l'impossibilité pour un sujet de se donner du temps. Ce n'est pas la mort qui fixe le vieillissement, mais l'identité du *Moi*. La vieillesse est une présence dont on ne s'échappe pas.

Il s'agit alors de penser une discontinuité temporelle ou « un temps fécond ». Une telle temporalité devra ouvrir à une véritable liberté qui rompt avec le destin, avec l'amenuisement des possibles. « Un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond. »[69] Temps de la fécondité ou temps du pardon, que Levinas peut évoquer simultanément ici, non pas qu'il y ait une forme de dépendance réciproque entre l'un et l'autre, mais en raison du fait que pardon et fécondité permettent de thématiser selon leur modalité propre l'infini du temps. Car qu'est-ce que pardonner, sinon opérer une brèche dans nos destinées, revenir sur notre passé non pour l'effacer, mais pour en retirer la condamnation ? Que fait le pardon, sinon tirer le passé pour le mener là où il n'allait pas ? « Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps. »[70] Selon cette lecture, la recherche d'une telle temporalité, qui anime la dernière section de *Totalité et* infini, opère alors une rupture dans le fil général de l'œuvre et renoue plus directement avec des préoccupations plus anciennes, déjà préludées dans *De l'évasion*, puis au cœur des conférences qui composent *Le temps et l'autre*, dont le but « consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui ». Et il poursuit : « Pour soutenir cette thèse il faudra, d'un côté, approfondir la notion de solitude et envisager, de l'autre, les chances que le temps offre à la solitude. »[71] Si l'on a pu précédemment développer le sens de la solitude qui s'est épanoui dans l'économie générale du *même*, si *Totalité et infini* a pu penser la relation à autrui comme s'agissant d'un contemporain du *Moi*, il faut à présent développer cette temporalité qu'autrui offre au sujet, pour ensuite identifier le sens spécifique d'une subjectivité libérée de son identité. Autrement dit, à travers *Le temps et*

---

[69] *TI*, p. 314.

[70] *TI*, p. 315.

[71] *TA*, p. 17.

l'autre, tout d'abord, puis la dernière section de *Totalité et infini*, nous voulons découvrir ce que la dimension temporelle qu'ajoute autrui à la subjectivité modifie au fait d'être un sujet.

Le vieillissement est l'empreinte du présent sur l'existence, disions-nous précédemment. On comprendra dès lors que la mort, qui n'est en fait jamais au présent *pour moi*, puisse apparaître dans un premier temps dans l'œuvre de Levinas comme l'événement d'altération par excellence. Son horizon constitue ce point de basculement par où mon existence doit se conjuguer avec une altérité. Le *Moi* de l'existence, dans l'événement de la mort, n'a plus l'apanage du sujet. « La mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet. »[72] Elle se présente donc exactement comme une *inversion de l'hypostase*, puisqu'elle défait l'identité et ne se livre jamais au présent – « elle déserte tout présent […], la mort n'est jamais maintenant »[73]. Si l'on poursuit alors la voie frayée par *Le temps et l'autre*, on découvre dans l'avenir une altérité radicale, susceptible d'interrompre la monotonie de l'identité. Et c'est ainsi d'abord, dans cette distance d'un temps où je ne me tiendrai jamais, que Levinas découvre le visage d'autrui, avant, si l'on peut dire, de le découvrir dans l'idée de l'infini, dans ce débordement d'une présence sur celle de mon identité.

> L'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditée comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non l'avenir authentique ; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi. L'avenir, c'est l'autre[74].

Dès lors, l'autre dont il est ici question ne peut être mon contemporain. Comme la mort, il doit toujours fuir le présent pour seulement s'y annoncer. Plus explicitement que dans aucun passage de *Totalité et infini*, Levinas soutient que « la relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre […], absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps »[75], ce dont témoigne tout particulièrement la fécondité.

À ce titre, il faut donc mesurer que l'amour et son ambiguïté déjà précédemment signalée tiennent au fait que celui-ci se situe dans la sensibilité de l'égoïsme – jouissance et volupté – en même temps qu'il dispose mon existence à l'accueil d'Autrui. Mais « l'événement métaphysique de la transcendance – l'accueil d'Autrui, l'hospitalité […] ne s'accomplit pas comme amour »[76],

---

[72] *TA*, p. 57.

[73] *TI*, p. 59.

[74] *TA*, p. 64.

[75] *TA*, p. 84-85.

[76] *TI*, p. 284.

précisément parce que cette relation est par trop empreinte de « la jouissance [qui] fait ressortir l'ambiguïté d'un événement qui se situe à la limite de l'immanence et de la transcendance »[77]. Aussi la personne aimée ne peut-elle pas réaliser, par sa présence, la transcendance du mouvement qu'elle amorce ; elle doit se retirer pour que l'équivoque de l'éros engendre cette fois une transcendance telle que le *Moi* prenne congé du présent, vive un temps nouveau. Si donc l'amour est, d'une part, *en deçà* du rapport à autrui, tourné vers la concupiscence, « l'amour va aussi au-delà de l'aimé », vers « un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible »[78]. Et c'est précisément parce que la caresse doit opérer ce passage de la présence à l'avenir que Levinas la décrit comme une sollicitation « de ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir »[79] ou comme « l'attente de cet avenir pur, sans contenu »[80]. À ce titre, l'emploi par Levinas du verbe « fouiller » pour signifier cette « intentionnalité […] de recherche »[81] qu'exerce la caresse est remarquablement pertinent. Car que fait la fouille, sinon chercher, dans ce qui est présent ou déjà là, ce qui n'est pas là ni même anticipé ? On cherche un trésor, mais on fouille le champ. Le corps que la caresse fouille n'est pas l'objet de la fouille, mais bien ce qui est fouillé.

Il apparaît dès lors combien la dernière section de *Totalité et infini* – plus qu'aucun autre endroit du texte – s'inscrit dans une parfaite fidélité aux idées énoncées au lendemain de la guerre. Tout particulièrement, l'idée selon laquelle le temps est le fait d'une subjectivité affranchie de son identité – comme si, par-delà la rencontre d'autrui, demeurait encore le besoin d'évasion – est ici centrale. En effet, avec l'éros et surtout la fécondité, c'est en fait la question d'un dépassement de l'identité qui est au cœur du dernier volet de *Totalité et infini*. C'est donc dire que l'amour est l'avènement au-delà du *Moi* d'un temps où l'identité se dégage de sa propre économie et se lie à un avenir qui ne lui appartient pas.

> Il faut la rencontre d'Autrui en tant que féminin, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant d'au-delà du possible, d'au-delà des projets. [….] La relation avec un tel avenir, nous l'appelons fécondité. […] Elle indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même[82].

---

[77] *TI*, p. 285.

[78] *TI*, p. 285.

[79] *TI*, p. 288.

[80] *TA*, p. 82.

[81] *TI*, p. 288.

[82] *TI*, p. 299-300.

Autrement dit, le *Moi* vieilli par la mêmeté trouve, par l'intercession du féminin qui renonce à sa présence pour céder le pas à l'avenir, un temps nouveau qui est le sien sans lui appartenir : « le moi est, dans l'enfant, un autre. […] Mon enfant est un étranger »[83].

Une telle situation exige *de fait* que la subjectivité se rende hospitalière à l'étranger. Ou plutôt, le *Moi* ne peut se dégager du *Même* qu'à renoncer à son identité, qu'à se pâmer à son tour. Les pages sur « la subjectivité dans l'éros » sont ici déterminantes. Elles définissent rigoureusement les conditions selon lesquelles un sujet peut être disposé à l'avenir, peut devenir lui-même l'hôte accueillant autrui.

4.2.2. La défection du sujet

C'est là un passage qui devrait laisser le lecteur perplexe : si l'on s'appuie sur la *Mêmeté,* comment le *Moi* peut-il *être son fils*, quand on sait qu'« être moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu »[84] ? Si l'on cherche du côté de la relation à autrui, comment le *désir* métaphysique peut-il se jouer de la séparation, alors même qu'il la fonde et la consacre ? La première nécessité est d'accepter que l'éros « nous conduit en dehors des catégories de la logique classique »[85], alors même qu'une pensée comme celle du rapport entre fini et infini les mobilise largement. La seconde nécessité sera de modifier radicalement le sens général de l'identité, puisque « la volupté transfigure le sujet lui-même qui tient dès lors son *identité non pas de son initiative de pouvoir, mais de la passivité de l'amour reçu* »[86]. On se souvient pourtant de l'asymétrie marquée qui caractérisait le désir érotique, alors même que le désir métaphysique construisait une asymétrie fondée dans la réciprocité[87].

Il y a dans le rapport érotique, nous dit Levinas, une espèce d'abandon à autrui, une dé-maîtrise, une « initiation […] plutôt qu'une *initiative* »[88]. C'est que, dans son évanescence, la "présence" érotique est essentiellement mystérieuse. Or, ce qui est absolument déterminant dans cet événement qui n'est pas sans rappeler la nuit de l'*il y a*[89] – nous reviendrons sur cette

---

[83] *TI*, p. 299.

[84] *TI*, p. 25.

[85] *TI*, p. 305.

[86] *TI*, p. 302. (Nous soulignons.)

[87] Cf. notamment notre démonstration au chapitre trois, en particulier le point « 3.2.2.1. L'idée de l'infini ».

[88] *TI*, p. 302-303.

[89] Cf. *TI*, p. 289. « À côté de la nuit comme bruissement anonyme de l'*il y a*, s'étend la nuit de l'érotique ; derrière la nuit de l'insomnie, la nuit du caché, du clandestin, du mystérieux. »

proximité seulement évoquée et pourtant essentielle –, c'est que ce mystère est l'effet d'une relation à l'avenir absolument futur. Toutes les descriptions du rapport au mystérieux se justifient finalement depuis cette ouverture qu'annonçait déjà la caresse. C'est depuis ce futur vertigineux où le *Moi* rejoint l'autre féminin que l'éros passe de la jouissance de la satisfaction des corps à un rapport au transcendant. Mais on ne peut le dire plus nettement : le transcendant ici envisagé n'est plus mon contemporain. Précisément parce que la façon dont la caresse et le corps caressé se conditionnent mutuellement est un *jeu* qui cherche à ce que les amants vacillent au-delà de l'étant, d'où le fait que « la caresse ne vise ni une personne, ni une chose [et] se [perde] dans un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel sans volonté et même sans résistance »[90]. « Cette interruption brusque de l'ordre des présences »[91] est la condition essentielle pour que l'éros ne soit pas seulement « plaisir et égoïsme à deux », mais qu'« il se [tienne] dans un vertige au-dessus d'une profondeur d'altérité qu'aucune signification n'éclaire plus »[92].

Autrement dit, si l'éros transcende l'égoïsme et place les êtres dans une situation telle qu'un *avenir* non disposé par le présent – ni par les pouvoirs du *Moi*, ni par l'interpellation éthique d'autrui – est possible, c'est essentiellement dû à la pâmoison dans laquelle le « jeu érotique » entraîne les protagonistes, jusqu'à ce qu'ils y perdent leur identité. « Il faut la rencontre d'Autrui *en tant que féminin*, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant d'au-delà du possible, d'au-delà des projets. »[93] Ce « en tant que féminin » est crucial et doit être élucidé. Surtout, on ne peut se satisfaire de l'entendre comme le fait de la rencontre d'un autre sujet ayant pour spécificité d'être de sexe féminin, d'être une femme. Car une telle entente, au-delà du débat sur l'anatomie féminine ou sur le phallocentrisme de Levinas, n'est pas attentive au fait qu'*autrui en tant que féminin* renvoie à une modalité spécifique de la présence qui n'est pas celle du visage ou celle d'un *Moi*, qui n'est plus la présence d'une subjectivité, qui n'est en fait plus une présence. Et c'est là le sens décisif du *féminin* de l'éros chez Levinas. La rencontre d'Autrui en tant que féminin est une rencontre qui tourne en désaveu, une rencontre où chacun des protagonistes s'évanouit.

4.2.2.1. L'absence d'autrui

Revenons donc un instant sur le *féminin érotique*, pour insister sur cette nécessité, dans l'économie générale de l'éros, d'un au-delà de la présence. Suivant la lecture que nous voulons

---

[90] *TI*, p. 289.

[91] *TI*, p. 291.

[92] *TI*, p. 298.

[93] *TI*, p. 299-300. (Nous soulignons.)

proposer, ce serait en effet pour Levinas depuis l'évanescence féminine que le *Moi* pourrait être « emmené » au-delà du *Même* ou de son identité. Pourtant, Levinas ne soutient-il pas la nécessité que le féminin se révèle d'abord comme visage ?

> Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiance du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visage où le trouble assiège et déjà envahit la clarté. […] Dans cette inversion du visage par la féminité – dans cette défiguration qui se réfère au visage – la non-signifiance se tient dans la signifiance du visage[94].

Il faut prendre au sérieux cette référence du féminin au visage, au « visage éthique » dirait F.-D. Sebbah[95]. Si « l'équivoque constitue l'épiphanie du féminin »[96], ou « constitue l'originalité de l'érotique […] par excellence »[97], il faut encore vérifier la teneur de cette ambiguïté dans laquelle Levinas entend placer l'*économie érotique*. Surtout, il s'agit de voir comment les descriptions de l'éros – par lesquelles la relation au *féminin* est décrite – fondent la non-signifiance du lascif *dans le visage aperçu comme visage*. *À quel endroit de la signification* ou de la présence expressive l'insignifiance féminine se tient-elle ? Qu'est-ce qui est à ce point essentiel dans l'expérience de la présence d'autrui pour demeurer dans l'*au-delà* du visage, jusque dans la jouissance érotique – et y produire l'équivocité ? Ou pour le dire encore autrement : du visage, qu'est-ce qui ne peut être voilé ou oublié ?

Dès les premiers paragraphes de sa phénoménologie de l'éros[98], Levinas fournit les principes de cette ambiguïté par où la jouissance sexuelle « ne se réduit en aucun cas à la jouissance par consommation d'une chair réduite à un élément dont on se nourrit. Et ce alors même qu'elle participe légitimement de cette dimension de nourriture »[99]. D'une part, donc, Levinas caractérise la présence érotique comme s'agissant d'une « épaisseur "non signifiante" et

---

[94] *TI*, p. 294.

[95] Cf. SEBBAH, F.-D., « Visage érotique et visage éthique », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 133-148.

[96] *TI*, p. 295.

[97] *TI*, p. 286.

[98] Le paragraphe succinct consacré à l'« ambiguïté de l'amour » annonce certes l'ambiguïté d'une « jouissance du transcendant presque contradictoire dans ses termes », qui exige que « l'amour ne se di[se] 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 » [*TI*, p. 285] ; mais Levinas n'y fournit pas encore les raisons ou principes qui réalisent cette ambiguïté, sinon en annonçant « l'obscure lumière venant d'au-delà du visage, de ce qui *n'est pas encore*, d'un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible » [*TI*, p. 285]. C'est que ceux-ci doivent encore se découvrir à l'aune d'une phénoménologie de l'éros.

[99] SEBBAH, F.-D., « Visage érotique et visage éthique », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 139.

crue, d'une ultramatérialité exorbitante »[100] dont on ne voit pas ce qui pourrait *rappeler l'expression*, puisque cette « présence exorbitante […] se jette vers la lumière, sans devenir signification »[101]. Cette présence est une présence *pour la jouissance*, elle se fonde dans la sensibilité du *Moi*. D'autre part, pourtant, la douceur ou la tendresse qui participent de la volupté dans la relation érotique traduisent tout autre chose que cette utramatérialité du corps nu. Elles relèvent de l'extrême fragilité et précarité de cette exhibition qui ne peut que fuir sa propre manifestation.

> La manière du tendre, consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être […], se désindividuant et s'allégeant de son propre poids d'être, déjà évanescence et pâmoison, fuite en soi au sein même de sa manifestation[102].

L'équivoque érotique se tient donc dans « la simultanéité […] de cette fragilité et de ce poids de non-signifiance »[103].

Retenir cette équivoque et noter, par exemple, que « le visage éthique n'est pas caché derrière le visage érotique », mais qu'il y « est révélé comme ce qu'il est, rupture de toute forme et irréductible à toute consommation, précisément parce qu'il se donne tout entier comme ce qui se dérobe au désir érotique »[104], n'est pas suffisant. Il faut encore montrer que cette façon dont la présence féminine résiste à la jouissance du *Moi* rencontre ou réitère le dynamisme du *désir métaphysique* découvert antérieurement dans l'idée de l'infini et concrétisé dans la *présence expressive*. En effet, rien ne nous assure que toute *dépossession* ou limitation du *Même* procède du *désir métaphysique* – au contraire, puisque l'*il y a* notamment rappelle à l'envi que l'être n'est pas réductible aux choses qu'a façonnées le *Même*.

À ce titre, le recours répété de F.-D. Sebbah à l'expression de « visage érotique » est particulièrement intéressant car ces deux termes, associés jusqu'à constituer un *concept*, exacerbent l'ambiguïté où se tient l'équivoque féminine. L'expression nous paraît d'ailleurs tout autant souhaitable que risquée. Bien sûr, le visage reste déterminant dans la phénoménologie de l'éros[105]. Bien sûr, notre propre lecture dramatise le rapport à l'*expression* où nous avons vu le

---

[100] *TI*, p. 286.

[101] *TI*, p. 287.

[102] *TI*, p. 286.

[103] *TI*, p. 287.

[104] SEBBAH, F.-D., « Visage érotique et visage éthique », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 140.

[105] Levinas n'hésite pas à tenir que « le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visage où le trouble assiège et déjà envahit la clarté » [*TI*, p. 294].

fondement du visage. Et pourtant, est-ce un hasard si Levinas reprend, au cœur même de ses développements sur l'éros, les caractéristiques essentielles du visage et rappelle donc que « la signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant »[106] ou que « dans le visage, se présente l'étant par excellence »[107] ? Si l'on peut encore en un sens « sauver » l'expression en rappelant par exemple que le *visage féminin exprime ce refus d'exprimer*, exprime donc l'au-delà du discours, on ne voit pas comment une « fragilité à la limite du non-être »[108] pourrait présenter l'étant par excellence ou être visage. Et si Levinas choisit encore la phénoménologie de l'éros pour ce passage devenu célèbre qui étend la signification du visage au corps entier, n'est-ce pas aussi en un sens pour mieux souligner le retournement opéré par l'éros ?

> Et tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule. La signifiance originelle de l'étant – sa présentation en personne ou son expression – sa façon de saillir incessamment hors de son image plastique, se produit concrètement […] comme la résistance infinie au meurtre […]. L'étant comme étant ne se produit que dans la moralité[109].

Car voici ce qui est ici souligné. Si le visage n'a pas l'apanage exclusif de la révélation d'autrui, c'est que toute *présence de l'étant* ou expression suffit à affirmer sa transcendance ; qu'il ne suffit donc pas d'un *rapport au corps* pour instaurer l'équivocité, le corps lui-même pouvant se faire visage. Si donc l'éros se tient dans l'insignifiance, là où la présence tombe en pâmoison, ce n'est pas qu'il aille vers le corps plutôt que vers le seul visage. Levinas interdit de penser une espèce de partage entre *présence expressive du visage* et *présence insignifiante du corps*. La pâmoison qui se joue dans l'éros vient d'ailleurs.

L'éros donc n'est pas une relation dirigée par et vers la présence d'autrui. Ce n'est pas l'expression ou le visage qui structure l'économie de l'éros, mais le mystère « se pâmant, se retirant dans son avenir, au-delà de tout possible »[110]. On pourra certes noter que

> la différence entre le visage du face-à-face et le visage investi dans l'Éros, ne tient pas dans le partage entre l'expression et le refus de l'expression, le visage féminin est au-delà du visage en ce que lui aussi *est expression*, mais ce qu'il exprime *n'est autre que le refus de s'exprimer*. Il exprime la fin du discours[111].

---

[106] *TI*, p. 293.

[107] *TI*, p. 293.

[108] *TI*, p. 289.

[109] *TI*, p. 293.

[110] *TI*, p. 289.

[111] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 304-305.

En insistant sur l'expression érotique, Raoul Moati entend signifier que le féminin est encore ou d'abord visage expressif, avant de mobiliser cette expression contre elle-même. Cependant, si le visage d'autrui a pu, dans la section précédente de *Totalité et infini*, être décrit comme expression, c'est d'abord du fait de sa franchise absolue, de sa pleine présentation – ce que Levinas rappelle précisément au milieu de sa pensée de l'éros. Et nous voulons donc soutenir que l'expression « qui rit sous cape de sa propre expression, sans conduire vers aucun sens précis, en faisant allusion dans le vide, en signalant le moins que rien »[112] est d'une nature différente de celle découverte depuis le rapport à autrui – cette dernière étant *essentiellement* saturée d'elle-même, expression de l'expression ou *franche* présence. Autrement dit, si le *féminin* résiste à la jouissance du *Moi*, s'il porte en lui une transcendance et peut encore paraître *exprimer* (ce refus d'expression), ce n'est pas pour autant qu'il porte encore les caractéristiques fondamentales de la relation à autrui, ce n'est pas pour autant qu'il éveille pour les mêmes motifs le désir métaphysique découvert dans l'idée de l'infini. Sa transcendance lui vient d'ailleurs, et non plus de la présence expressive ou de sa qualité inconditionnée d'*étant*. Sa transcendance n'est pas celle de la rectitude du visage et il n'est pas sûr que le désir *érotique* puisse se décrire avec la même nomenclature que le désir métaphysique, dont la majeure était l'inconditionné de la présence.

D'où provient alors cette ambiguïté par où le *féminin* ou l'éros ne sont pas réductibles à la jouissance et restent pétris de transcendance, si cela ne vient pas du fait que le féminin est *avant tout autrui* ? Non plus de la *présence en soi*, ou du « débordement de l'idée par son idéatum »[113], mais de l'*inadéquation temporelle que produit un futur absolu* – alors même que, pour reprendre le terme d'inadéquation, le désir procède d'une inadéquation de la présence. C'est pourquoi, contrairement à l'amitié qui peut encore viser autrui, « l'amour cherche ce qui n'a pas la structure de l'étant, mais l'infiniment futur, ce qui est à engendrer »[114]. Par là, l'évanescence érotique n'est pas seulement négative, mais a un contenu ontologique propre, que décrit la fécondité ; contenu qui diffère *essentiellement* de l'ontologie qu'a dessinée le rapport entre le *même* et l'*autre*.

Si cette ontologie et celle de la fécondité peuvent si facilement être associées, c'est qu'elles mobilisent toute deux le thème de l'*inadéquation*. Mais celle-ci se trouve fondée dans un complexe différent – principalement du point de vue de la temporalité – qui implique des

---

[112] *TI*, p. 296.

[113] *TI*, p. 13.

[114] *TI*, p. 298.

conséquences absolument distinctes. Pour le dire d'un mot, l'inadéquation de la présence expressive annonce un pluralisme des individus ou des identités. L'inadéquation de la fécondité annonce un pluralisme qui va au-delà des identités. La présence expressive libère de la totalité et ouvre la possibilité d'un être compris de façon multiple. La fécondité, quant à elle, libère le *Moi* de l'identité, comme si Levinas avait soudainement renoué avec la compréhension de l'être comme identité et qu'un pluralisme ontologique devait nécessairement passer par un affranchissement de l'identité.

Cette différence se vérifie à l'évidence par l'impersonnalité du visage féminin, tout entier déjà abordé en vue de la fécondité. Nous ne reviendrons plus sur la recherche de la caresse, par-delà l'étant, d'un absolument à-venir, ni sur l'insignifiance féminine et son évanouissement. Nous voulons simplement reprendre, pour conclure ce paragraphe consacré à l'absence d'autrui dans l'éros, certaines des remarques que J.-L. Marion formule dans l'article qu'il a consacré à Levinas dans *Positivité et transcendance*. Et d'abord, faire nôtre cet étonnement du choix du *féminin* – une catégorie qui « se justifierait » du fait que l'auteur est de sexe masculin. « L'étonnement vient […] de la neutralité même du féminin, privilégié plutôt que la femme, ou plus exactement de telle ou telle femme, par définition supposée, lorsqu'elle incarne autrui, unique et insubstituable »[115]. Si l'on ose dire les choses de façon plus immédiate que Marion, soit c'est Levinas qui parle – et le *féminin* ici invoqué devrait être une femme particulière, qu'il connaît et chérit –, soit l'auteur est « philosophe » – et la catégorie s'imposant, dès lors qu'importe la différenciation sexuelle, est le masculin ou le féminin, soit le sexué. Ne s'agit-il là que d'une espèce de maladresse ou l'usage du *féminin* et *seulement du féminin* est-il l'indice d'une certaine conception de l'amour et de son économie propre – plus tôt déjà distinguées de l'amitié ? C'est du moins ce que la note suivante de Marion conduit à penser. Il y commente ce passage du *Temps et l'Autre* où l'éros est décrit comme la relation « avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là […]. Non pas avec un être qui n'est pas là, mais avec la dimension même de l'altérité »[116].

> Nous comprenons ainsi ce retour à l'anonymat : l'éros me met en relation non pas avec une femme (ou un homme) unique, mais avec la possibilité de l'enfant, l'enfant comme non encore effectif, donc avec l'altérité pure – mais précisément l'altérité d'aucun autrui réel, nommé […]. L'éros ne surmonte pas l'anonymat de l'exister, il l'accomplit en le déplaçant de l'exister à l'altérité et le redouble en laissant anonyme non seulement l'enfant qui n'apparaît pas encore, mais la femme qui le permet déjà[117].

---

[115] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 292-293.

[116] *TA*, p. 81.

[117] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT,* p. 293.

Or, remarque Marion dans la foulée de sa lecture du *Temps et l'Autre,* à aucun moment la catégorie du *fils* ne permet de sortir de l'anonymat où l'éros a plongé la femme. C'est dire combien l'enjeu d'une description de l'éros n'est pas la relation à autrui. Si la *femme* y est mobilisée, ce n'est pas d'abord parce qu'elle serait tout particulièrement *autre* que l'homme Levinas, mais parce qu'aux yeux de Levinas, elle incarne davantage la fécondité, elle marque l'étape nécessaire par où l'homme doit passer pour devenir père. À ce titre, on comprend que la catégorie de *féminin* suffise à Levinas et qu'il est essentiel pour sa recherche de décrire le rapport érotique comme un rapport au sein duquel l'*étant* se retire ou s'efface.

Une remarque ici s'impose. Il nous paraît donc relativement malavisé de reprocher à Levinas une phénoménologie de l'éros sur fond d'androcentrisme, qui serait le fruit d'une certaine représentation de la femme (son anatomie, son statut social, etc.). De fait, la trame du texte levinassien permet de comprendre autrement ces descriptions du *féminin* et peut-être dès lors de ne plus les imputer à sa personne – il nous a précisément appris la violence inhérente à ce type de compréhension totalisante. En effet, à suivre la trame de l'ouvrage, il s'agissait dans cette dernière section de rompre avec l'*identité* où le *Moi* demeure inéluctablement lui-même. À ce titre, Levinas a trouvé dans la paternité une relation sans pareille par laquelle le *Moi* devient autre. Mais le caractère sexué de l'être humain ne permet pas de penser la paternité sans y associer la fécondité et l'*autre* qui la permet. La réduction du féminin à la fécondité s'explique alors de façon évidente, parce que c'est la fécondité qui dirige l'ensemble de cette phénoménologie de l'éros, et que l'éros n'y est plus le désir d'un *autre* – qui doit encore s'individualiser – mais d'un *autre que moi, qu'importe qui*.

Plus encore que les conférences de 1946, le mouvement que dessine la dernière section de *Totalité et infini* marque l'importance de la paternité, seulement évoquée dans *Le temps et l'autre*. Surtout, ce mouvement, qui mène à la fécondité, confirme que l'enjeu de cette phénoménologie de l'éros n'est pas la description d'un rapport intersubjectif, mais la fondation d'une subjectivité libérée de son identité. Très vite, le texte concentre toute son attention sur le *père* qui trouverait dans le *fils* une identité nouvelle. C'est ce renouvellement de l'*identité*, cet affranchissement du *Moi* qui a l'identité pour contenu, ou cette libération d'un temps nouveau pour lui, jusqu'alors condamné à la sénescence, qui doit à présent retenir notre attention.

D'emblée, nous voulons souligner que l'important pour Levinas est ici d'offrir une temporalité qui défasse la *dramatique de l'identité* – laquelle, certes, s'est affranchie du temps de l'histoire, mais pas encore du vieillissement. Bref, pour Levinas, parce que , dans l'identité, le

Moi s'est séparé de l'impersonnalité de l'histoire, où tous les instants se valent, parce que ce même *Moi* s'est d'abord entendu contre le temps, il manque précisément de temps. Son indépendance ou sa suffisance l'ont condamné à n'exister qu'un temps[118].

4.2.2.2. L'absence du Même

C'est pourquoi Levinas doit décrire la façon dont la subjectivité dans l'éros se métamorphose ou perd son identité, va au-delà d'elle-même. Ce passage, que nous prenons la peine de citer entièrement, est absolument déterminant :

> L'Éros ne peut s'interpréter comme une superstructure ayant l'individu pour base et pour sujet. *Le sujet dans la volupté se retrouve comme le soi […] d'un autre et non pas seulement comme le soi de soi-même*. La relation avec le charnel et le tendre fait précisément incessamment resurgir ce soi : le trouble du sujet ne s'assume pas par sa maîtrise de sujet, mais *est son attendrissement, son efféminatio*n […]. Il y a dans la relation érotique un retournement caractéristique de la subjectivité issue de la position, retournement du moi viril et héroïque qui arrêtait, en se posant, l'anonymat de l'*il y a*[119].

Qu'est-ce à dire, sinon, en premier lieu, que l'éros défait le sujet de son identité ou, pour reprendre un langage plus ancien, que l'éros procède à rebours de l'hypostase, opère comme une résurgence du *soi* sans assise ni poids, sans pouvoirs ni responsabilité, qui ne se retrouve plus comme *le même* dans tout ce qui lui advient, bref, qui n'est plus un *Moi* ? Il n'est plus le *soi-même*, mais un *soi-autre*. En second lieu, cela signifie définitivement que, par-delà les visages d'un être féminin et d'un être masculin, l'éros s'accomplit comme la disparition de toute présence. Là où le féminin de la demeure était encore présent, signifiait encore son visage, la « présence érotique », d'abord découverte par Levinas dans l'évanescence féminine, est en fait exactement l'inverse de la présence, elle est sa défection dans l'absolument futur.

La conséquence de cet au-delà de toute présence est la « transsubstantiation même » qui « se résout dans la paternité »[120]. Avec la fécondité, l'existence du sujet n'a plus la structure d'une involution, mais s'ouvre à un avenir fixé depuis cet au-delà auquel je me livre sans y être moi-même, puisque l'enfant « ne retombe pas sur mon passé pour s'y souder et pour dessiner un destin »[121], mais m'affranchit de mon identité et de cet encombrement du *même* auquel l'existence m'a condamné. « *Être* son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement. »[122] Ou encore : « Sous les espèces du fils,

---

[118] Cf. notre point précédent 4.2.1. « Les possibles du temps ».

[119] *TI*, p. 303. (Nous soulignons.)

[120] *TI*, p. 304.

[121] *TI*, p. 304.

[122] *TI*, p. 311.

l'être est infiniment et discontinument, historique sans destin »[123]. La marque la plus nette de cette libération de mon existence est le rapprochement proposé par Levinas entre la paternité et le pardon, qui permet, de par la perspective qui est la sienne, de mieux saisir le sens temporel de la paternité. Le pardon est décrit comme le retour d'un présent neuf, venu de l'autre, sur ce qui collait à mon existence et participait de mon identité. Pardonner, c'est offrir une jeunesse au *Moi* déjà vieilli.

> Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement […] dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps[124].

Que la parentalité soit un pardon ne peut s'entendre qu'à l'aune d'une temporalité régie par le futur. C'est là le fruit de l'effort consenti par Levinas pour penser la possibilité d'un existant à l'infini. Mais cette possibilité est corrélative d'un retour de l'anonymat ou d'une perte des identités ; l'évanescence du *Moi* par laquelle s'accomplit la paternité signe, après l'évanescence du féminin, la seconde dissipation du sujet en tant qu'étant. Si donc la fécondité permet de penser une pluralisation de la subjectivité elle-même, pourra-t-elle fournir un pluralisme sur le plan ontologique où Levinas veut le saisir, dès lors que ce pluralisme devrait se fonder dans le seul étant qui subsiste de l'économie générale de l'éros : le fils ? Le doute est d'autant plus important que Levinas nous a appris qu'un étant chargé ontiquement, qui avait donc une consistance ontologique, était un *Moi* ayant l'identité pour contenu, et que sans cette structure de l'hypostase, l'être est un anonymat sans limite. Or, à l'évidence, cette structure d'un *être indéfini* n'a rien du pluralisme dont on s'était mis en quête.

Raoul Moati est particulièrement attentif à la façon dont la fécondité remet en cause l'éléatisme de Parménide où l'être se résume à l'unité. Ses travaux sur la question permettent-ils de mieux *définir* la façon dont l'*exister* comme père et l'*exister* comme fils accomplissent un pluralisme ontologique ?

> Dans la perspective assignant l'exister à un existant unique, réduisant l'être à l'unité, c'est la dynamique d'engendrement qui fait passer du Même à l'Autre, du Père au Fils, qui est niée : le Fils n'étant plus qu'une possibilité de l'étant Père, et non la *pluralisation* de l'exercice d'être passant par l'engendrement d'un étant à un Autre étant[125].

---

[123] *TI*, p. 310-311.

[124] *TI*, p. 315.

[125] MOATI, R., « Être à l'infini – la fécondité », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 106.

Le passage est doublement intéressant : il s'agit d'abord pour Raoul Moati d'insister sur le fait que l'exister n'est pas réductible à un étant unique. Et l'on s'aperçoit effectivement qu'il faut que l'être ne soit pas circonscrit à l'identité, pour pouvoir penser le fils (ou n'importe qui en fait) comme *autre* que le *Moi*. Cette exigence est donc déjà remplie par le désir métaphysique et l'idée de l'infini. Surtout, dans l'économie de la fécondité, il n'est pas évident, au contraire, que le *père* soit davantage que l'exister, soit un *étant*. À aucun moment, les descriptions de la paternité nous semblent encore fournir à l'être *père* un *en soi*. Levinas n'a-t-il pas prévenu lui-même que « substituer le Devenir à l'Être, c'est, avant tout, envisager d'être en dehors de l'étant »[126] ? Pourtant, Raoul Moati paraît tenir la fécondité comme le principe indissociable d'un pluralisme : « Que l'être ne soit pas réductible à l'unité signifie que l'être, dans son exhaustivité, est indissociable de sa transcendance dans la fécondité »[127]. La fécondité apparaît alors dans cet article comme la voie privilégiée du pluralisme ontologique, parce qu'en elle « l'être [peut] se libérer de l'ipséité, qu'il n'[est] pas assignable à la seule identité d'un étant unique. […] Tel est l'accomplissement *pluralisant* de l'être qui s'accomplit dans la fécondité »[128].

Cette lecture nous paraît donc lier trop étroitement *être* et *identité*, et, de ce fait, manquer cette distinction que *Totalité et infini* nous a apprise entre un être anonyme, dépourvu d'identité, et l'être qui a précisément l'identité pour contenu – le *même* – et qui, de ce fait, a *un certain mode d'être, celui de l'étant*. Être n'est pas seulement le fait brut de la copule. Pour le *Moi*, il a une saveur, il est bonheur d'être. Raoul Moati, qui connaît la trame de *Totalité et infini* et a par ailleurs[129] dégagé les intrications entre être, identité, désir et fécondité, n'est pas sans connaître l'importance du *Même* et déjà le débordement de l'être en bonheur qui s'y produit. Mais tout se passe comme si la justification de la fécondité à laquelle il travaille ici requérait de voiler ces distinctions accomplies plus tôt dans la trame de *Totalité et infini*. Car au fond, telle est notre hypothèse : le pluralisme n'a pas besoin de la fécondité. Celle-ci est nécessaire dès lors qu'être s'entend en un unique sens, car elle ouvre dans cet être un temps nouveau. À ce titre, il nous

---

[126] *TI*, p. 307.

[127] MOATI, R., « Être à l'infini – la fécondité », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 105.

[128] MOATI, R., « Être à l'infini – la fécondité », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 105.

[129] Cf. MOATI, R., *Événements nocturnes. Essais sur* Totalité et Infini, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2012.

paraît que la dernière section, *Au-delà du visage*, annonce d'une façon décisive les développements que mettra en œuvre *Autrement qu'être*.

Dans cette perspective, la fécondité apparaît comme la solution privilégiée pour répondre au besoin d'évasion, pour offrir du temps à un être sinon « rivé au définitif de son ipséité »[130]. L'importance de la fécondité est ainsi étroitement liée à la façon dont est perçue l'identité. Or Raoul Moati retient avant tout de la facticité le tragique d'une existence dont chaque instant sacrifie des possibles :

> Levinas juge qu'en assignant le tragique de l'être à la *Geworfenheit*, Heidegger et Sartre auraient sous-estimé la portée tragique de l'existence. […] L'idée que la possibilité de dominer notre condition nous permettrait de sortir du tragique, signifierait que la pleine identification du sujet à son être accomplirait la levée du tragique de la *Geworfenheit*. Or c'est précisément une telle *identification* que Levinas assigne au *tragique* : celle d'un étant rivé à soi, condamné à n'être que soi-même, à porter le fardeau de son ipséité claquemurée. […] Le tragique de la condition terrestre n'est pas d'être-jeté, mais […] d'être inexorablement rivé à soi, c'est-à-dire condamné à la sénescence[131].

La lecture est absolument juste, mais elle concourt à l'évanescence, dans la fécondité, de toute identité. En retenant de la facticité en premier lieu le vieillissement auquel l'identité nous condamne, Raoul Moati estompe le fait de l'identité comme indépendance et séparation. Précisément, toute la section consacrée à la *Mêmeté* ou au statut de créature a construit une ontologie où l'unité et l'identique ne sont plus le fait de l'être mais du *Moi*, et s'accomplissent comme bonheur d'être, si bien qu'autrui, tout en étant mon contemporain, peut être absolument *autre*, ce en quoi a consisté l'idée de l'infini.

Pour le dire autrement, si la vraie nouveauté *ontologique* de *Totalité et infini* – par laquelle l'œuvre aurait une consistance définitive et propre – est la nomenclature de l'idée de l'infini, alors l'éros annonce déjà une autre direction, ou rappelle encore une pensée du *besoin*. De fait, la nomenclature de l'idée de l'infini, où s'articulent présence, expression et œuvres, n'opère déjà plus dans la section consacrée à l'éros et la fécondité, laquelle rappelle davantage les ouvrages plus anciens où l'infini était seulement découvert dans l'altérité d'un temps non lié au présent. Dans cette perspective, force est de constater que l'ontologisation de la fécondité n'aura finalement pas eu d'autre vocation que de penser un pluralisme depuis l'événement d'un avenir radical, événement qui ne fait plus référence à l'histoire – laquelle paraît définitivement

---

[130] MOATI, R., « Être à l'infini – la fécondité », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 111.

[131] MOATI, R., « Être à l'infini – la fécondité », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 111.

totalisante aux yeux de Levinas – mais à la subjectivité. Ce futur apporte comme une réponse au besoin d'évasion que cherchait Levinas depuis 1935 et prépare plus qu'aucune autre page *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*[132].

4.3. La « courbure de l'espace » ou la hauteur d'une séparation

Les portraits du féminin que brossent l'éros et la demeure, s'ils traitent du même sujet, ont des couleurs et des cadres bien distincts : l'éros en fait plutôt une aquarelle qui appelle le hors-cadre et la demeure, dans un cadre étroit, la dépeint en clair-obscur. En effet, dès lors que l'utopie de la demeure est constitutive de l'*identité*, elle participe d'une façon déterminante au rapport entre le *Même* et l'*Autre*, entre autrui et moi. L'hôte qui me prête un foyer est présent en discrétion, mais néanmoins présent. Son absence est un *retrait* d'une présence par ailleurs attestée – puisque, rappelons-nous-en, *autrui se révèle* dans l'hospitalité simultanément en retrait et en présence[133]. Cette révélation est en réalité spécifique à l'hôte : loin de la franchise de l'expression, elle se produit comme intimité et, par la place qu'elle donne aux œuvres, cultive avec l'espace une espèce de connivence[134]. En effet, l'intimité est celle de l'agencement des souvenirs et photos, celle d'une vieille bibliothèque astiquée ou encore du plâtre qui recouvre les murs et attend la peinture. En ouvrant les portes de sa demeure, l'hôte se révèle d'une façon à la fois maîtrisée, mais aussi sans réserve ni contrôle[135]. Par son accueil, il offre un lieu où je peux me tenir – un lieu qui n'est pas le mien, qui ne m'appartient pas, mais où une « place » m'est néanmoins offerte – précisément parce que sa présence à lui n'est pas seulement expressive, mais se risque à m'être livrée, et qu'il ira jusqu'à la discrétion même – par exemple en me logeant sous son toit comme si c'était le mien. On trouve là d'ailleurs, à parcourir des yeux la pièce où l'on se tient ou à percevoir ces sons de la cuisine où notre hôte finit sa soirée, le motif évident de la gêne ou de l'indiscrétion, parce que cette intimité ne nous appartient pas, est essentiellement

---

[132] Citons, en guise d'illustration, ne serait-ce que ce passage qui ne peut dissimuler sa proximité d'une pensée de la fécondité qui cherche à défaire le sujet de son identité pour l'investir en *bonté*, en *pour autrui* : « Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi. L'identité du *même* dans le "je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification. » [*AE*, p. 67.]

[133] *Cf. TI*, p. 165-166.

[134] Nous y reviendrons ultérieurement.

[135] On choisira par exemple scrupuleusement les livres de la bibliothèque du salon, et l'on réservera les romans de gare aux étagères de l'étage. Mais pour peu qu'un invité s'étonne de voir parmi nos livres le nom d'un auteur qu'il a lu par ailleurs (et trouvé absolument médiocre) et le soin qu'on aura manifestement porté à notre bibliothèque, très « sélect » n'en sera que plus gênant.

extérieure. C'est en ce sens que nous découvrons l'hospitalité comme une extériorité de l'intime, à la façon précisément dont l'art rend le monde hospitalier.

Mais Levinas s'inquiétait du fait que, pour ce qui concerne l'œuvre d'art, personne ne l'assiste dans sa présentation. Il remarquait son essentiel achèvement et anonymat – alors même que la demeure nous livre l'intimité de quelqu'un – celui-là même dont on découvre les goûts musicaux et littéraires, la destination de ses dernières vacances ou le parfum de son dentifrice. Dès lors, plus on insiste sur la discrétion ou l'évanescence d'autrui, plus on risque ou de perdre son expression – ce qui s'accomplit dans l'éros – ou, à l'inverse, de tendre vers une relation inhospitalière, à sens unique, lorsque l'expression n'offre plus rien – ce qui s'accomplit, comme nous allons le voir dès à présent, dans le *face-à-face* éthique.

4.3.1. Commandement et hauteur – la distance de l'impersonnalité

La nomenclature de la fécondité – qui cherche, par-delà le visage, une infinité de l'être depuis le *temps* – n'oblige-t-elle pas à revoir, sous cette nouvelle perspective, l'événement de la rencontre d'autrui ? Alors que l'idée de l'infini nous a conduit à lire l'expression comme le fait d'une présence qui déborde la signification qu'elle a pour moi et reste donc maîtresse de son expression, l'éros n'encourage-t-il pas à concevoir *l'expression comme étant non-corrélative de la présence* – lorsque, par exemple, Levinas perçoit dans le visage féminin « cette présence de la non-signifiance du visage »[136] ? L'éros n'induit-il pas, par son essentielle évanescence, un dire sans que rien ne soit effectivement dit – lorsque, par exemple, Levinas y voit « une expression […] qui exprime son renoncement à l'expression »[137] ? N'annonce-t-il pas, enfin, un visage qui ne serait celui de personne – lorsque Levinas va jusqu'à écrire que « l'aimée […] a quitté son statut de personne »[138] ? À l'envisager depuis la relation érotique, la rencontre d'autrui ne serait-elle qu'une mascarade[139] ? Puisque l'éros nous apprend que la présence d'autrui ne suffit pas à sa révélation, puisqu'il existe au moins une relation où la présence perd sa performativité, ne faut-il pas conclure *in fine* que l'expérience du visage ne se fonde en fait pas dans la présence singulière d'une autre personne, d'un individu ? Ne faut-il pas, à tout le moins, vérifier la teneur de cette présence et son contenu propre ? Car il y a lieu en effet de s'inquiéter de ce qu'on appellera volontiers l'impersonnalité du visage.

---

[136] *TI*, p. 294.

[137] *TI*, p. 295.

[138] *TI*, p. 295.

[139] Le « masque » étant par excellence l'expression de n'importe qui, puisqu'il n'est qu'une expression.

Ce sont là, à tout le moins, les griefs répétés[140] que Marion impute à *Totalité et infini* et au *Temps et l'autre*. Loin de s'arrêter à l'impersonnalité d'autrui qui se produit dans l'éros, Marion poursuit sa lecture vers la phénoménologie du visage éthique. C'est à ce deuxième temps de la critique que nous voulons maintenant prêter attention et, pour commencer, à cette structure surprenante qui, pour le lecteur de *Totalité et infini*, arrive à rebours au visage depuis l'éros. Cet itinéraire est le fait d'une clef herméneutique qui comprend, c'est capital, le moment de la rencontre du visage comme un développement nouveau que Levinas aura construit depuis une relation à autrui structurellement temporalisante. La trame qui s'esquisse ici passe donc du besoin d'évasion à l'infini du temps qui se déploie phénoménologiquement d'abord dans l'éros – ou la fécondité. Les structures de *Totalité et infini* et du *Temps et l'autre* sont *dans cette perspective* identiques, la différence tenant au fait que la première manifestation d'une altérité n'est plus, en 1961, la mort et son absolu avenir, mais le visage où se produit une première rupture de mon omniprésence.

Il faut d'ailleurs rappeler le contenu de ces premiers paragraphes consacrés à la rencontre d'autrui, alors que l'on se situe encore dans le *moment du même* au sein de la trame générale de *Totalité et infini*. Levinas y distingue le phénomène, décrit comme « une *façon d'être* où rien n'est ultime, où tout est signe, présent s'absentant de sa présence et, dans ce sens, rêve »[141], et l'être auquel on accède grâce à l'absolu de la présence d'autrui : « Le visage que j'accueille me fait passer du phénomène à l'être »[142], parce que « avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses – disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être, […] un ordre où tous les symbolismes se déchiffrent par les êtres qui se présentent absolument – qui s'expriment »[143]. Ce qui est ici le plus frappant, c'est précisément que la proximité des *œuvres* pousse Levinas à insister sur l'importance de la présence, précisément parce que

> le *qui* de l'activité n'est pas *exprimé* dans l'activité, n'est pas *présent*, n'assiste pas à sa manifestation, mais y est simplement signifié […] comme un être qui se manifeste précisément en tant qu'absent de sa manifestation : une manifestation en l'absence de l'être – un phénomène[144].

---

[140] Le même propos, quelque peu remanié, constitue le cinquième chapitre – « D'autrui à l'individu suivant Levinas » – du livre de MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie…*, p. 75-93, et la contribution « D'autrui à l'individu » dans *PT*, p. 287-308. Nous privilégions l'article dans sa première mouture, plus largement possédé.

[141] *TI*, p. 194.

[142] *TI*, p. 194.

[143] *TI*, p. 194.

[144] *TI*, p. 193-194.

Or ce sont là des distinctions que *Le temps et l'autre* ne saurait formuler, puisque l'altérité s'y entend préalablement à partir de la mort et que « la mort n'est jamais un présent », d'une part, et que « le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible »[145], d'autre part. Du coup, une fois que le développement du *Temps et l'autre* atteint le moment de la rencontre de l'altérité comme s'agissant d'autrui, le face-à-face ne peut pas se décrire comme entière franchise, mais est « la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui »[146] et la présence qui y point ne peut être que celle de l'avenir, précisément parce que l'avenir est l'expression de la non-coïncidence ou de l'altérité ; d'où le fait que le visage d'autrui doive porter en lui-même cette tension vers l'avenir et non pas être porteur en soi d'une *présence*.

Cette différence absolument décisive entre *Le temps et l'autre* et *Totalité et infini* ne nous paraît pas significativement décrite par Marion, qui lit visiblement *Totalité et infini* dans le prolongement et comme le développement du *Temps et l'autre*, si bien qu'il aborde le visage dans cette perspective de la non-coïncidence ou, pour reprendre le langage de *Totalité et infini*, comme un *phénomène*. Entre *Le temps et l'autre* et *Totalité et infini*, note-t-il, « le centre de gravité de l'analyse d'autrui s'est déplacé de l'existant encore indéterminé à un *phénomène* paradigmatique – celui du visage »[147]. Il faut donc, suivant le cheminement de Marion, examiner ce qui se donne dans ce phénomène singulier. Ignorant la distinction entre phénomène et être, chacun des commentaires qui complètent les citations se rapportant au visage reconduit ainsi à la question du « phénomène ». La conclusion de Marion ne peut *a fortiori* différer de ses soupçons : ce qui se « phénoménalise » dans le visage n'est pas un *étant singulier*.

Reprenons ici les pierres angulaires de son raisonnement. Le premier élément que souligne Marion est l'auto-signification du visage, ou sa *franchise*, puisque, rappelle-t-il, le visage « se signifie lui-même » en une « exceptionnelle présentation de soi par soi »[148]. Mais il reconduit d'emblée cette présence au phénomène, puisque, commente-t-il, « le visage […] fait entrer en gloire un nouveau phénomène » qui « prend l'initiative de sa phénoménalisation »[149]. La particularité du visage tiendrait donc au fait que « le visage apparaît comme aucun autre

---

[145] *TA*, p. 59.

[146] *TI*, p. 67.

[147] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 294. (Nous soulignons.)

[148] *TI*, p. 113 et p. 177.

[149] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 294.

phénomène n'y parvient », puisqu'il « déploie le paradoxe d'un phénomène saturé »[150]. Toute la question, qui vire en difficulté, est alors de savoir ce que donne un tel phénomène. Car, à aborder autrui à partir de sa phénoménalité, il faut – c'est un acquis depuis la cinquième méditation cartésienne – « qu'autrui ne relève jamais d'une présence »[151], et son phénomène doit donc phénoménaliser autre chose : ce qui ne se voit pas mais doit être entendu[152] – l'interdit du meurtre.

> Le visage révèle justement parce qu'il phénoménalise ce qui *ne* se voit *jamais*. Pourtant, cette règle, posée par Heidegger (on ne recourt à la phénoménologie précisément que pour ce qui ne se montre pas d'emblée et la plupart du temps), ne porte plus ici sur le phénomène d'être, mais elle phénoménalise, plus exactement fait entendre « Tu ne tueras point » [*TI*, p. 172 et 281][153].

Nous sommes alors au point de flexion vers l'anonymat du visage, puisque cet enseignement du visage « marque ce que masque le visage : son identité individuée »[154]. Car le « Tu ne tueras point » s'adresse au *Moi* sans dire « qui » ne peut être tué. C'est ici l'universalité d'autrui – autrui est précisément n'importe qui ou l'autre anonyme comme le note Derrida[155] – qui recouvre comme un masque le visage de cet autre qui se trouve devant moi. Ainsi, autrui est « commandement et autorité : tout entière supériorité »[156]. Par la signification du visage, celui-ci ou celle-là qui me font face abandonnent leur présence à la gloire de l'éthique : « 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 »[157]. Cette désincarnation est en fait corrélative d'une signification ou d'un *dire* qui ne se réfère qu'à sa seule expression – de sorte qu'il faut mettre en cause jusqu'à l'*en-soi* de l'expression : « Comment cet autrui, demande Marion, se distingue-t-il de tout autre autrui, s'il ne se réfère à rien d'autre qu'à un soi que pourtant il ne donne jamais à voir ? »[158] À se référer au fait de l'expression, l'expression qui dit la présence est en fait vidée des contenus qui disent l'étant. Elle est pure et, dans cette pureté, ne peut pas être la singulière

---

[150] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 295.

[151] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 295.

[152] « L'être qui me parle et à qui je réponds ou que j'interroge, ne s'offre pas à moi, ne se *donne* pas de manière à ce que je puisse assumer cette manifestation […]. La vision, elle, opère de cette manière totalement impossible dans le discours. La vision est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité. » [*TI*, p. 328.]

[153] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 296.

[154] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 296.

[155] Cf. notamment DERRIDA, J., « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*, p. 154-155.

[156] *TI*, p. 323.

[157] *TI*, p. 77.

[158] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT,* p. 297.

expression de quelqu'un plutôt qu'un autre. En fin de compte, l'expérience d'autrui ne concerne pas sa personne, mais seulement la mienne, puisque, face à l'universalité du visage, c'est moi qui trouve, dans le face-à-face de la rencontre, à renouveler mon identité sous l'horizon de la responsabilité (la mienne) pour autrui. La première expression du visage n'est pas un « je », mais un « tu ». L'« infini *nous* résiste déjà dans *son* visage, est *son* visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : "*tu* ne commettras pas de meurtre"»[159]. *Sous cet angle*, il faut alors conclure avec Marion, au sujet de *Totalité et infini*, que « le solipsisme se rétablit, simplement déplacé de la connaissance à l'éthique »[160].

Certes, toute cette critique est absolument fondée si l'on retient du visage ce qu'il « phénoménalise » ou ce qu'il donne. En effet, autrui ne se donne pas lui-même, sans quoi la séparation serait franchie et annulée. Mais l'enjeu pour Levinas est précisément de penser le lieu où l'être fonde le phénomène et de montrer que ce moment de fondation a une signification éthique. L'être fonde donc éthiquement le phénomène. L'éthique est première en ce qu'elle est la signification absolument primordiale de l'être. Mais dans *Totalité et infini*, cette signification reste le fait de l'étant ou de l'être – d'une extériorité. Dès lors, il faut tenir jusqu'au bout les deux niveaux qu'articule (seulement) autrui : celui du « phénomène » et celui de la « présence », ce second niveau ouvrant la possibilité du premier, précisément parce qu'il faut l'attestation d'une signification de l'extériorité – ou expression – pour conférer une signification *à l'apparaître* et briser le solipsisme[161] : « Autrui est principe du phénomène »[162]. À présent, nous pouvons en même temps soutenir que la phénoménalité du visage est bien éthique – c'est celle-là que décrit Marion –, mais aussi que cette éthique repose sur une ontologie du pluralisme fondée non dans la phénoménalisation d'autrui, mais dans sa présence.

> Car connaître objectivement, c'est connaître l'historique, le *fait*, le *déjà fait* […]. L'historique est à jamais absent de sa présence même. Nous voulons dire par là qu'il disparaît derrière ses manifestations […]. Il est phénomène.
>
> Le visage est une présence vivante, il est expression. […] La signification ou l'expression tranche ainsi sur toute donnée intuitive, précisément parce que *signifier n'est pas donner*. […] Elle est, par excellence, la

---

[159] *TI*, p. 217. (Nous soulignons.)

[160] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 297.

[161] Cf. ARBIB, D., « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 167-194.

[162] *TI*, p. 66.

> présence de l'extériorité. Le discours n'est pas simplement une modification de l'intuition […]. Il est la production de sens[163].

Tout l'enjeu ici pour Levinas est de marquer la différence essentielle entre le registre du phénomène, qui donne un sens au *Moi*, qui est *pour moi*, et celui de la présence, qui signifie par soi. Et c'est précisément parce que l'étant se présente *καθ'αὑτό* qu'il a cette liberté vis-à-vis du *Moi* de mentir ou non, d'être sincère ou cachotier. C'est parce que le sens se produit depuis l'extérieur que le *Moi* n'est pas maître (de la vérité) et que le phénomène trouve sa légitimation au-delà de la conscience, dans l'*en soi* de l'expérience[164].

Or, à appréhender autrui et le visage depuis l'éros, la franchise s'est déjà émoussée. Par cette « expression […] qui exprime son renoncement à l'expression »[165] ou par ce dire où est déjà incrusté le commandement quoi qui soit dit, Autrui[166] ne semble plus rien signifier de sa personne, mais indique ou *signale* la transcendance de l'*à-venir*, qui n'est en-propre que celle du *Moi*. Surtout, la façon dont se présente l'autre dans le désir érotique prête à une certaine confusion (celle-là même qui fait l'ambiguïté de l'éros). Précisément, Levinas décrit le plaisir érotique comme un jeu qui se détourne de la présence.

> L'aimée, revenue au rang de l'enfance sans responsabilité – cette tête coquette, cette jeunesse, cette pure vie « un peu bête » – a quitté son statut de personne. Le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. Les relations avec autrui se jouent – on joue avec autrui comme avec un jeune animal […]. Le visage, tout droiture et franchise, dissimule dans son épiphanie féminine des allusions, des sous-entendus. Il rit sous cape de sa propre expression, sans conduire vers aucun sens précis, en faisant allusion dans le vide, en signalant le moins que rien[167].

---

[163] *TI*, p. 60-61. Et Levinas d'insister sur le fait que cet événement de la signification est « la franche présence d'un étant » [*TI*, p. 62.], comme il l'écrit quelques lignes plus loin.

[164] Dans sa contribution au colloque donné à l'occasion des 50 ans de la parution de *Totalité et infini* à l'École Normale Supérieure, Jocelyn Benoist formule aussi quelques réserves quant à lire le rapport à l'extériorité comme un rapport foncièrement *phénoménologique* : « Il est tentant de transformer cette critique de la formule de l'adéquation et donc du point de vue phénoménologique soit en une phénoménologie de l'inadéquation, donc négative (Derrida), soit en phénoménologie de l'excédence, de ce qu'on pourrait appeler l'hyperadéquation (Marion?). […] Il nous semble, cependant, que le livre, dans son extrême fermeté conceptuelle, est habité par une conscience aigüe de ce qu'une telle perspective ne suffit pas, et ne peut, constitutivement, que demeurer superficielle par rapport à l'enjeu – la présence d'Autrui, que cela n'a pas de sens de chercher ainsi dans le phénomène, fût-ce en portant celui-ci au-delà de ses limites […] » [BENOIST, J., « Apologie de la métaphysique », dans COHEN-LEVINAS, D., et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, p. 52-53.]

[165] *TI*, p. 295.

[166] Autrui qu'il faut dès à présent écrire avec cette « majuscule grandissant la neutralité de l'*autre* » [Derrida, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, p. 154.].

[167] *TI*, p. 295-296.

Si Levinas distinguait dans le phénomène un écart entre le sens et le *manifesté*[168], il y a tout lieu d'appréhender le *féminin*, étant donné son essentielle évanescence, comme un phénomène particulier, tourné vers le futur – un phénomène dont la signification est au-delà de l'éthique, dans le temps de la pluralisation du soi. Dans un tel schéma où le *féminin* est déjà appréhendé comme un phénomène, il ne reste plus qu'à spécifier la phénoménalité du visage. L'analyse de Marion procéderait donc d'une typologie des phénomènes et se tiendrait à ce seul niveau. Dans cette perspective, effectivement, le visage, dans son phénomène anonyme, ne phénoménalise que l'interdit du meurtre – ou la primauté de l'éthique sur l'objectivité du sens. L'éthique se garantit alors à la mesure du retrait d'autrui qui en manifeste son infinitude : à sa présence singulière s'est substitué un principe neutre et le face-à-face se produit comme une injonction plutôt qu'une rencontre.

4.3.2. L'involution de la courbe ou le culte de la séparation

Cette primauté du commandement éthique sur la présence de l'étant singulier que je rencontre est-elle seulement un effet de la grille que Marion applique à *Totalité et infini* ou *tient-elle à l'exigence d'une distance qui ne peut à jamais être franchie* ? En effet, l'accomplissement de la diachronie n'exige-t-il pas de dépasser la proximité de l'intimité – où la distance est encore, en un sens, remplie par les œuvres d'autrui et exige comme tel une expression *qui parle de lui* ? La présence d'un étant dans *Totalité et infini* ne compromet-elle pas *in fine* le dessein de l'œuvre ? Ne faut-il pas aller jusqu'à une relation vidée de tout contenu, absolument *désinteressée*, pour développer à même le rapport au visage la diachronie qui, dans *Totalité et infini*, n'a pu être seulement pensée qu'à l'horizon de la fécondité ? C'est en tout cas la voie que suivra Levinas : dans *Autrement qu'être*, la proximité ne sera qu'une étape vers cette distance qui ne peut être comblée – qui, précisément n'est plus habitée par un étant et son œuvre d'exister.

> La proximité – suppression de la distance que comporte la « conscience de » … –, ouvre la distance de la diachronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard[169].

La proximité y deviendra ce moment charnière où autrui s'extirpe du monde en se faisant « le plus proche » et mettant ainsi hors-champ tout l'environnement. Mais cette proximité, parce qu'elle interrompt la marche de la conscience, requiert son renversement en diachronie.

---

[168] La donation du sens y vient « après coup », comme une compréhension portée sur la manifestation. (Cf. *TI*, p. 61 notamment.)

[169] *AE*, p. 113.

En 1961, la diachronie, qui n'est pas encore thématisée comme telle, se dit pourtant déjà d'une façon toute particulière – et pourrait bien faire crédit à la lecture de Marion – à travers cette expression de « courbure de l'espace ». L'expression « courbure de l'espace » est répétée dans les pages conclusives de *Totalité et infini*[170]. Elle est néanmoins une première fois annoncée lorsque Levinas évoque la « courbure première de l'être, […] le dénivellement de la transcendance »[171], par où il insiste sur la dimension métaphysique du rapport à autrui. À la courbe de la caresse – qui fouille le corps et dessine dans son itinéraire sans terme une inflexion de la matérialité vers la transcendance – correspond donc une autre courbe : celle qui « infléchit la distance en élévation »[172] et va du visage singulier de celui qui se présente face à moi à la pure signification de cette présence, l'inconditionnalité de l'éthique. Si la courbe signifie que la présence d'autrui – l'amant ou un quidam – s'estompe pour révéler une transcendance qui se tient ailleurs, on peut en effet penser que la courbure de l'espace est aussi ce qui se produit dans l'intentionnalité de la caresse. La métaphore de la courbe nous paraît donc indiquer le fait que l'espace est congédié du rapport à autrui, parce que celui-ci signifierait aux yeux de Levinas qu'un *résidu* du Même participerait de l'infini.

À plusieurs endroits, nous avons voulu attirer l'attention sur la fonction du registre de l'espace dans *Totalité et infini*, qui est omniprésent dans l'économie du *Même*[173]. Nous y développions notamment cette thèse selon laquelle le *Moi* – comme position – s'entend principalement comme l'origine d'où l'espace se déploie – origine qui s'accomplit concrètement dans la demeure. Quant à la spatialité, elle était perçue comme essentiellement réductible à l'instant de la présence. Ainsi le rapport spatial est avant tout un rapport de connaissance ou de préhension, par où les choses qui se présentent renvoient les unes aux autres – cette latéralité de la compréhension façonnant l'espace comme environnement – et sont entourées du vide de la distance franchissable où la « conscience de… » trouve sa possibilité. Que « la "courbure de *l'espace*" exprime la relation entre êtres humains »[174] est à ce titre particulièrement significatif. Car comment mieux insister sur l'hors-lieu où se place autrui dans le face-à-face ? Mais, ce

---

[170] Cf. *TI*, p. 323-324 et le paragraphe « 2. L'être est extériorité ». Dans ce paragraphe de la conclusion, qui consacre l'extériorité comme *très-haut* – superlatif qui dit l'au-delà de l'espace, comme le remarque Derrida [Cf. DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », p. 139.] –, l'expression apparaît à six reprises. On est d'ailleurs surpris qu'elle ne soit pas mentionnée par ailleurs.

[171] *TI*, p. 86.

[172] *TI*, p. 323.

[173] Cf. en particulier le point « 2.3.1. L'espace du moi » de notre chapitre 2.

[174] *TI*, p. 324. (Nous soulignons.)

faisant, « la courbure de l'espace intersubjectif infléchit la distance en élévation »[175] et déjà risque de refuser à autrui ce qui avait été identifié au fondement de la présence : l'ici de la position. Tant l'utopie de la demeure que l'involution de la jouissance, tant l'œuvre d'art que le travail, nourrissent cette congruence entre spatialité et présence. L'espace peut-il s'infléchir vers autrui sans que sa présence se dissipe en *trace de la transcendance* ?

Il en va d'abord d'une métaphore : « Ce surplus de la vérité sur l'être et sur son idée que nous suggérons par la *métaphore* de "courbure de l'espace intersubjectif" signifie, l'intention divine de toute vérité. »[176] D'emblée, avant même d'animer le sens de cette métaphore, il faut prêter attention au fait que l'usage d'une métaphore est en soi significatif. Que la métaphore de « la "courbure de l'espace" exprime la relation entre êtres humains » dit déjà quelque chose de la façon dont cette relation est conçue. La métaphore ne consiste-t-elle pas à mobiliser des termes concrets – ici la courbe et l'espace – pour désigner une notion abstraite ? Et la substitution qui fait la métaphore n'introduit-elle pas un *jeu* de renvoi entre signifié et signifiant, n'opère-t-elle pas un retrait du « dit » derrière l'expression ? Derrida, qui insiste par ailleurs sur le fait que le visage, précisément, n'est pas un *signe* et ne peut s'entendre comme une métaphore, a justement été particulièrement attentif à cette métaphore de la courbe de l'espace.

Dans un premier temps, il rappelle donc que le visage, précisément, n'est pas métaphorique et souligne combien la *présence* est constitutive de sa signification.

> L'autre ne se signale pas par son visage, il est ce visage : « ... absolument présent, dans son visage, Autrui – sans aucune métaphore – me fait face » [LEVINAS, E., « A priori et subjectivité » dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1962]. […] Le visage est présence, *ούσια*.
>
> Le visage n'est pas une métaphore, le visage n'est pas une figure. Le discours sur le visage n'est pas une allégorie[177].

Précisément, le visage *est* la présence d'autrui qui s'exprime. Le *καΘ'αύτό* répété à son sujet n'a d'autre vocation que de souligner le fait que

> « la chose en soi s'exprime. » S'exprimer, c'est être derrière Je signe. Être derrière Je signe, n'est-ce pas d'abord être en mesure d'assister (à) sa parole, de lui porter secours […] ? Seule la vive parole, dans sa maîtrise et sa magistralité, peut se porter secours, seule elle est expression et non signe servant[178].

---

[175] *TI*, p. 323.

[176] *TI*, p. 324. (Nous soulignons.)

[177] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, p. 149.

[178] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence,* p. 150.

Mais, relève Derrida, peut-on se passer de l'inscription du visage dans l'espace – si l'on tient à l'immédiateté de sa présence ? S'exprimer, est-ce seulement enseigner ou aussi, et d'abord, prendre place et occuper l'espace – par exemple à l'endroit de ses œuvres ? À ce titre, l'expression d'une « courbure de l'espace » ne nous lie-t-elle pas définitivement à la métaphore, à la trace d'une extériorité qui a quitté l'extérieur ou abandonné sa présence ? On sait comment le recours à la métaphore est un procédé que Levinas aime à suivre et qu'il suivra plus encore lors même qu'il s'agira de penser « l'exposition à la trace de l'Absent dans la présence des traces concrètes et vulnérables des étrangers, des veuves […] »[179]. Cette métaphore-ci, revendiquée comme telle, n'impose-t-elle pas de lire, au terme de l'essai sur l'extériorité, que la présence de celle-ci, furtive, s'est déjà estompée ? Plus simplement, la courbure de l'espace ne renie-t-elle pas le corps d'autrui et sa position – c'est-à-dire *sa* présence même ? Ce que note en fait Derrida, c'est que le partage entre *l'espace du même* et *le temps de l'autre* conduit immanquablement à dévoyer la présence.

Levinas soutenait que le visage n'est pas une métaphore, mais est le corps – jusqu'à maintenir que tout le corps est *visage*. Par là se soutient l'extériorité que cherche l'essai.

> Si le visage de l'Autre n'était *aussi, irréductiblement,* extériorité spatiale, il faudrait encore distinguer entre l'âme et le corps, la pensée et la parole ; ou, au mieux, entre un vrai visage, non spatial, et son masque ou sa métaphore, sa figure spatiale. C'est toute la Métaphysique du Visage qui s'effondrerait[180].

C'est précisément pourquoi le recours à la métaphore d'une « courbure de l'espace » jette le trouble sur la présence, puisque cette courbure « où s'effectue l'extériorité comme supériorité »[181] témoigne de la désincarnation d'autrui et sa supériorité – d'un autre monde. « 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. »[182] La « courbure de l'espace » renvoie ainsi à une relation où l'horizon est la verticalité du commandement – transcendance ou vérité. Derrida ne peut d'ailleurs commenter la métaphore sans noter que, si « cette "courbure de l'espace" est, peut-être, la présence même de Dieu »[183], une telle présence – qui n'est plus celle d'autrui – ne peut que tenir d'une

---

[179] DEL MASTRO, C., *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, p. 17.

[180] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence,* p. 169.

[181] *TI*, p. 324.

[182] *TI*, p. 77. (Nous soulignons.)

[183] *TI*, p. 324.

> présence comme séparation, présence-absence […] comme ressemblance. Mais ressemblance qui n'est […] ni le signe ni l'effet de Dieu. Ni le signe ni l'effet n'excèdent le Même. Nous sommes « dans la Trace de Dieu ». Proposition qui risque d'être incompatible avec toute allusion à « la présence même de Dieu ». Proposition toute prête à se convertir en athéisme : et si Dieu était un *effet de trace ?* Si l'idée de la présence divine (vie, existence, parousie, etc.), si le nom de Dieu n'était que le mouvement d'effacement de la trace dans la présence?[184]

Et cette métaphore peut-elle signifier autre chose aussi qu'un fléchissement de l'espace – à la façon dont on infléchit une courbe, mais aussi comme un toit fléchit avant de s'écrouler ? Courbure car, face à autrui, je ne demeure plus en mon lieu, le socle où je me pose se dérobe, son hospitalité où je devais me reposer et où s'exprimait son amitié m'oblige et m'obsède, déjà me rend coupable[185].

L'analyse de la fécondité a montré que le rapport à autrui – qu'il s'agisse du féminin ou du fils – y était essentiellement l'affaire du *Moi* ou d'un *sujet* en prise au mal-être d'être lui-même. Or la courbure de l'espace intersubjectif n'est-elle pas porteuse d'un mouvement comparable, sinon similaire, de sorte que cet arrachement à l'espace serait surtout *mon affaire* ? Le développement de la bonté en fin d'ouvrage, où c'est ma propre transcendance qui se produit, vérifie cette thèse, puisque, comme le repère Raoul Moati, dans « le passage de la liberté arbitraire à la bonté, […] le moi ne s'est pas effacé de l'être, mais trouve dans le dépassement de son égoïsme sa réalité dernière »[186]. Par la bonté, le sujet, qui s'était d'abord affirmé dans son athéisme comme indépendant et heureux, se libère alors aussi de son existence, en brise l'économie. « Le moi se conserve donc dans la bonté sans que sa résistance au système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut. »[187]

La courbe que réalise alors la bonté passe à nouveau de ma condition matérielle (les œuvres que je possède et que je peux donner) à mon infinition temporelle : « la bonté comporte ainsi la possibilité pour le *Moi* exposé à l'aliénation de ses pouvoirs par la mort, de ne pas être pour la mort »[188], si bien que la bonté n'est pensable que « si et seulement si elle repose sur une

---

[184] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence,* p. 159-160.

[185] La culpabilité devient un thème prégnant pour marquer l'antériorité d'autrui sur le *Moi* dans *Autrement qu'être*. C'est notamment le cas ici : « Trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, fautif, comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre, le visage est une immédiateté anachronique. » [*AE*, p. 115.]

[186] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 292.

[187] *TI*, p. 341.

[188] *TI*, p. 224.

conception du temps » bien définie : « le temps infini de la fécondité »[189]. À ce titre, la courbure de l'espace, dans son aspiration vers le *très-haut*, n'est-elle pas déjà, en un certain sens, retombée bien bas, dessinant en fait une spirale et retournant au Même – courbe qui paraîtra plus proche de la dialectique hégélienne que n'aurait pu le supporter Levinas, mais dont Derrida souligne le risque dans *Totalité et infini*. « Nécessité, écrit Derrida, d'emprunter les voies de l'unique logos philosophique qui ne peut que renverser la "courbure de l'espace" au profit du même »[190]. Et même si ce « même » auquel la courbe reconduit est altéré par son déplacement, il paraît quasi certain – la suite de son œuvre où la diachronie abroge l'extériorité est là pour le confirmer – que Levinas verrait dans ce mouvement un soubresaut de la « logique spéculative absolue de Hegel »[191], une victoire d'Ulysse sur Abraham.

4.4. D'un autre hôte

La dernière section de *Totalité et infini*, consacrée à l'au-delà du visage, pèse dans nos derniers commentaires de tout son poids. Nous aurait-elle éconduits dans notre compréhension de *Totalité et infini* ou oblige-t-elle à reprendre, comme nous avons ici tenté de le réaliser, les descriptions antérieures ? À moins qu'entre les premières descriptions de la rencontre d'autrui et la fin de l'essai, certains déplacements n'aient été plus conséquents qu'on ne se serait permis de le croire ? À moins que la "rupture", qu'on évoque parfois entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*[192], habite déjà *Totalité et infini*, au point que l'on serait tenté – eu égard à certaines inflexions – d'affirmer à la suite de Michel Vanni que

> l'altérité d'autrui ne saurait plus ni être posée ni être assurée, n'étant qu'une « certaine absence » [ROLLAND, J., *Parcours de l'autrement*, 2000, p. 95.], ou qu'un clignotement ambigu du phénomène. C'est le sens du paradoxe évoqué au début de ce paragraphe : le sujet est comme vidé de toute substantialité et de toute initiative, sous le coup d'une altérité qui elle-même perd toute consistance, et se dissout en une ambiguïté irréductible[193].

Pourtant, nous avons aussi vu, dans l'essai sur l'extériorité, un travail sur la présence et avons voulu soutenir jusqu'au bout que

---

[189] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 293-294.

[190] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence,* p. 226.

[191] DERRIDA, J., « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence,* p. 227.

[192] Recommandons à ce sujet l'excellent article de Jacques Rolland, qui articule finement les déplacements, ruptures et continuités entre les deux œuvres. Cf. ROLLAND, J., « Un chemin de pensée. *Totalité et infini – Autrement qu'être* », p. 39–54.

[193] VANNI, M., « Transcendance et ambiguïté. Quelques problèmes d'interprétation de la pensée de Levinas », p. 116.

> la démarche de *Totalité et infini* ne consiste donc pas à généraliser et radicaliser la phénoménologie [mais] […] à thématiser rigoureusement […] ce dont *cela n'a pas de sens* que de vouloir en faire une phénoménologie, à savoir le discours lui-même, en tant que relation fondamentale à Autrui donc à *ce dont la présence n'a pas à se « donner »*[194].

Or dans cette recherche d'une présence autre, l'hospitalité où se forge l'articulation entre le *même* et l'*autre* – précisément du fait de cette intrication – nous a paru posséder une consistance propre que Levinas n'aura pas pleinement développée.

Il y a donc un choix à faire. Soit la quête est celle d'un *Autrement qu'être* où se délie l'identité – et il faut alors *poursuivre* la voie préparée par *Totalité et infini*[195], soit c'est une philosophie qui se tient encore dans la différence ontologique, mais qui cherche précisément depuis celle-ci une présence qui ne soit pas seulement celle qui est ouverte par l'intentionnalité – et les pages de *Totalité et infini* consacrées à la présence expressive et à l'idée de l'infini sont dans cette perspective un aboutissement (non-épanoui).

C'est pourquoi il apparaît comme indispensable de ne pas suivre Levinas jusqu'à l'évanescence de l'hôte ou son renversement dans la bonté – où je me découvre hôte pour autrui, mais où, dès lors, autrui ne s'offre plus à *Moi*. Car le face-à-face éthique, dans l'asymétrie de la courbure s'accomplit alors dans la substitution où c'est au *Moi* de devenir l'hôte. L'éthique l'oblige à l'égard d'autrui, comme l'ami lui a offert un foyer. Mais ici, ce ne sont plus les œuvres d'une autre personne, ni sa présence singulière, qui forgent l'accueil, bien au contraire, puisque l'accueil se formalise en pur respect de la séparation ou de l'altérité en tant que telle, que celle-ci soit celle d'un ami, d'un orphelin ou de mon tyran. Le désir métaphysique est « le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, "laisser être" »[196]. Là contre, faut-il peut-être surtout rappeler l'originalité du concept d'*extériorité de l'intime*, cette extériorité qui, loin de s'infléchir sous le commandement, était le fait d'une présence amicale ? Tout l'intérêt de la présence hospitalière n'était-il pas d'entendre *simultanément* la présence expressive et la

---

[194] BENOIST, J., « Apologie de la métaphysique », dans COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas,* p. 58.

[195] En réalité, on peut soutenir qu'il y a dans l'œuvre de Levinas une évolution continue du concept de la transcendance et que cette évolution laisse son empreinte au sein même de *Totalité et infini*. Comme le note Joëlle Hansel dans son travail sur le passage de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être*, il faut repérer entre les deux œuvres un lien très fort et manifeste dès la fin de *Totalité et Infini*, puisque la section sur l'« Au-delà du visage » annonce en fait la mutation de l'autre-en-face à l'autre-en-moi, ou passage de la responsabilité à la substitution. On peut donc légitiment considérer que l'au-delà du visage qui clôt *Totalité et infini* préfigure son en-deçà, son an-archie. [Cf. HANSEL, J., « De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : de l'au-delà à l'en-deçà », p. 9-24.]

[196] *TI*, p. 14.

discrétion ? Plus que ne le pourra jamais l'éros s'il vise la pluralisation du soi, ne demeure-t-elle pas imprégnée de la polarité du *Je* et du *Tu* ? Ne se présente-t-elle pas jusqu'au bout comme le lieu d'une séparation qui éveille l'un à l'autre ses termes – encore termes ?

> Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension, de hauteur – mais précisément le *tu* de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret. […] 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* […]. La familiarité est un accomplissement, une *én-ergie* de la séparation. À partir d'elle, [l'être] est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain[197].

Si, à l'entame de ce chapitre, nous évoquions les témoignages, nombreux, de violences sexistes dont les #MeToo et #Balancetonporc ont permis l'expression, c'est qu'il nous a semblé que le concours du réseau virtuel est ici fondamental, précisément parce qu'il a ouvert un *lieu* où ce que l'athéisme viril ne rencontre que comme *évanescence ou absence* peut se rendre présent : la femme, présente ici de façon décisivement expressive. Cet événement, qu'on nommera volontiers à la suite de Levinas "expérience absolue" de l'altérité, témoigne précisément d'une *revanche* d'autrui sur le mutisme dans lequel il fut plongé. Être à la hauteur de l'événement de cette révélation, c'est entendre que la présence expressive n'est pas si franche qu'on a pu le supposer. C'est surtout concevoir qu'il existe de nombreuses situations où il est difficile de se rendre présent – et peut-être d'abord à soi-même. Nous l'avions déjà pressenti : la présence n'est pas mon fait. Elle m'est offerte.

Et s'il est jamais besoin d'évasion, peut-être celui-ci vient-il d'abord de l'épreuve d'une présence qui ne peut émerger, qui n'est nulle part reçue ou entendue. Peut-être la suffocation dans la présence qu'identifiait Levinas au départ de son itinéraire ne tient-elle seulement qu'à une existence à laquelle rien ni personne n'offre de place et qui peine à se faire entendre ? *Peut-être faut-il alors abandonner la hauteur où Levinas a voulu ériger autrui* pour ne plus le *penser* dans le face-à-face où – comme un « faire face » qui dévisage – point déjà la virilité du *Moi* athée, mais *pour l'*envisager *dans la proximité du auprès-de* – dans la chaleur d'une paume qui, par sa présence, esquisse un foyer et me propose cette ombre qui ne comble rien et, pour cette raison, est tellement désirable quand mon existence suffoque sous son propre rayonnement.

---

[197] *TI*, p. 166.

Chapitre V : P*a*nser la présence d'autrui

L'amour, c'est une vie qui se fait du point de vue du Deux.

Alain Badiou, *Éloge de l'amour*

Il est des formules simples dont la magie est d'inviter à penser autrement. Pour nous, la proposition d'Alain Badiou d'entendre l'amour comme construisant « la scène du Deux »[1] devait très tôt nous rendre sensibles à la portée ontologique de l'éros, lequel ne pouvait dès lors plus seulement se décrire depuis l'événement de la rencontre ou sur le plan de la seule relation intersubjective, mais devait ouvrir à « un processus qui est fondamentalement une expérience du monde »[2]. En effet, ne serait-ce pas *par l'expérience du monde*, et non dans l'immédiateté de l'expérience d'autrui, que le solipsisme de l'identité pourrait être dépassé ? La pluralité pourrait-elle seulement s'accomplir dans le *face-à-face ?* Ou cette dernière relation – dans la pureté où Levinas a voulu la décrire – exige-t-elle que la distance entre autrui et le *Moi* ne cesse de se creuser de sorte que l'*ego*, s'il y rencontre bien autrui, ne le rencontrerait que comme autrui – non en tant qu'individu – et demeurerait de ce fait malgré tout esseulé ?

À rebours du chapitre précédent, l'intention des développements qui vont suivre consiste à déployer à nouveaux frais la question de la *présence* d'autrui. Un tel travail est rendu nécessaire dès lors que *Totalité et infini* est un essai *sur les significations et les implications* de la présence d'autrui, plus que sur la présence en tant que telle. La présence est bien capitale dans l'essai sur l'extériorité – pour *Totalité et infini* c'est en elle que l'éthique se trouve fondée –, mais elle peine à s'y épanouir, précisément parce que la vocation que lui prête Levinas l'entraîne plus loin et plus haut qu'elle ne saurait demeurer, en même temps que sa fondation dans la *mêmeté* la rend peu saillante à autrui. Faut-il pour autant renoncer à trouver dans l'œuvre de Levinas une philosophie de la présence d'autrui ? Ou cette pensée reste-t-elle, en dépit des difficultés exposées précédemment, celle qui, comme nulle autre, aura fait d'autrui et de la présence ses thèmes principaux ?

Le projet de *Totalité et infini* est en effet de plaider pour une phénoménologie et une ontologie qui n'appartiennent ni à l'impersonnalité d'une conscience éthérée ou historique, ni à

---

[1] BADIOU, A., TRUONG, N., *Éloge de l'amour*, p. 38-39.

[2] BADIOU, A., TRUONG, N., *Éloge de l'amour*, p. 38.

une existence à laquelle un individu serait absolument livré – mais à l'extériorité[3]. Il a donc fallu penser, d'une part, la présence comme l'inscription d'une subjectivité autonome et libre dans le monde. D'autre part, il a fallu ajouter à cette présence du *Moi* la présence d'autrui, de sorte que le *Moi* ne soit pas dépositaire du sens de l'être, mais que l'ontologie soit le fait d'une relation entre deux termes séparés. Ainsi, une fois le *Moi* forgé dans son indépendance, *Totalité et infini* cherchait à décrire les dimensions nouvelles que revêtent le monde et l'existence du *Moi*, dès lors qu'ils ne sont plus ni perçus ni vécus ni projetés au singulier, mais depuis le rapport à autrui – ce que Badiou identifie précisément comme l'expérience de l'amour.

Toutefois, autant la présence du *Moi dans son identité* est richement construite par Levinas, structurée autour de la position, de la jouissance, puis concrétisée par l'économie de son existence jusqu'à l'apologie, autant la présence d'*autrui*, découverte dans l'idée de l'infini, puis entendue comme *expression*, n'a pas été de son côté davantage concrétisée. Aussi la question est-elle en définitive fort simple : est-il possible de mobiliser les modalités de la présence que Levinas a déployées au sujet du *Moi* pour les accorder à autrui ? Autrui peut-il hériter de cette richesse ? Nous formulons l'hypothèse que ce serait le cas, à condition que l'hospitalité, où la présence d'autrui nous a paru la plus manifeste, puisse "intégrer" les caractères de la présence issus de la *mêmeté*, et d'abord la *position et la jouissance – par lesquelles se noue l'individu*. C'est à la vérification de cette possibilité qu'est destiné le présent chapitre.

D'emblée, un tel essai impose une remarque absolument cruciale : il est bien ici question de penser le mouvement par lequel *transfigurer*[4] pour autrui les caractères de la présence observés dans la *mêmeté,* et non de stipuler la possibilité de leur transposition pour les appliquer sans autre remodelage à autrui. Pour la présence, le passage du *Moi* à autrui doit consister en une mutation. Il ne peut en effet s'agir de transposer les caractères du *Moi*, comme si autrui était lui aussi un *ego*. Que ce soit à l'évidence le cas n'a en réalité aucune importance – car l'enjeu n'est

---

[3] Cf. notamment cette note de Levinas : « Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie à laquelle l'homme accéderait, en s'échappant d'ici, aux instants privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant et une philosophie de l'immanence où l'on se saisirait véritablement de l'être quand tout "autre" (cause de guerre), englobé par le Même, s'évanouirait au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. » [*TI*, p. 44.]

[4] Le terme doit exprimer la même radicale métamorphose, ici, à la destination d'autrui, que celle éprouvée par la subjectivité dans sa vocation à la bonté : « La subjectivité aliénable du besoin et de la volonté qui prétend se posséder d'ores et déjà, mais dont se joue la mort, se trouve transfigurée par l'élection qui l'investit en la tournant vers les ressources de son intériorité. » [*TI*, p. 275]

pas de penser la correspondance ou l'égalité des termes, mais la présence *d'autrui*. Qu'autrui puisse être présent à lui-même comme un *Moi*, c'est chose évidemment acquise : lui aussi a des besoins, travaille et jouit de sa vie. Mais se suffire d'une telle transposition de la présence *comme même* ne nous apprendrait rien de la présence d'autrui en tant qu'autrui. Elle raterait l'asymétrie où est fondé le pluralisme et assurerait simplement l'existence d'une collectivité neutre d'*ego,* se soldant donc par l'indifférence de cette réciprocité ou interchangeabilité des termes que *Totalité et infini* s'est engagé à abolir. Il ne saurait donc être question, ici, de décrire autrui en reprenant à son compte les caractères du *même*.

Notre projet serait donc manqué s'il cherchait dans l'étant du *Moi* les atomes d'une présence qui serait initialement la même pour lui *et* pour autrui. Car la présence s'entendrait alors comme le troisième terme qui accomplirait la synthèse qu'il fallait annihiler. Autrement dit, *nous n'entendons pas décrire la présence de façon univoque, pour la partager ensuite entre autrui et le Moi comme une unité perdue*. Au contraire, l'enjeu pour nous est de décrire la présence de façon plurielle. Et s'il y a lieu de réaliser cette tâche, c'est précisément parce que notre lecture centrée sur la thématique de la présence laisse craindre que la présence d'autrui soit davantage tributaire de la présence du Même que ne l'exige une réelle pluralisation de l'être. Trop redevable, elle l'est en réalité dès lors que *l'altérité de la présence d'autrui* ne suffit pas à son maintien face au *Moi*. *En effet, tant l'architecture de l'œuvre que le contenu qui révèle autrui, ou encore le dépassement de la présence dans la fécondité, n'accomplissent l'altérité d'autrui qu'en exaltant sa transcendance – en la fondant depuis ce qui ne se présente pas*. Pour nous, cela signifie que le rapport à autrui que tissent le face-à-face et l'interpellation éthique peine à accomplir un pluralisme de la présence. En définitive, nous y percevons plutôt une espèce d'« oscillation de la présence » : d'abord aperçue dans le bonheur de l'athéisme du *Moi*, elle *passe* ensuite dans le visage d'autrui et s'exile finalement dans l'avenir. Aussi sommes-nous attaché à ce moment d'un empiétement[5] *d'autrui dans la mêmeté* – lorsqu'il se rend hospitalier à mon existence. Car ce moment de l'accueil laisse précisément apercevoir une *contemporanéité*

---

[5] Le terme est utilisé pour désigner, dans le contexte temporel du *Temps et l'Autre*, le rapport entre autrui et le *Moi* : « La situation du face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. » [*TA*, p. 69.] Nous l'utilisons parce que c'est précisément ce qu'il s'agit ici de remarquer : le moment où Autrui et le *Moi* se rencontrent dans *Totalité et infini* – à l'intersection de l'athéisme et de l'éthique, est une espèce d'empiètement de l'un sur l'autre par l'entremise de l'œuvre. Plus tard, cet empiétement imprégné d'ontologie ne sera plus thématisé, et l'effectivité de la relation ne sera plus assurée, mais seulement d'emblée postulée – pour faire place nette à ce que cette présence enseigne : sa propre transcendance et sa vocation éthique.

des présences – laquelle ne peut plus s'envisager lorsqu'autrui a mis en question la présence même du *Moi,* sa souveraineté.

En effet, la présence est mise à mal. D'une part, lorsque

> la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. […] L'étrangeté d'Autrui – son irréductibilité à Moi – à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique[6].

D'autre part, lorsque la présence qu'a tissée l'identité *s'entend précisément comme cette spontanéité égoïste du Même*. *Totalité et infini* a montré en effet que la présence à soi pour le *Moi* se tient dans son bonheur de vivre du monde. Qu'il suffise ici de rappeler que, pour le *Moi*,

> la vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil. Distincts de ma substance, mais la constituant, ces contenus font le prix de ma vie. Réduite à la pure et nue existence, comme l'existence des ombres qu'aux enfers visite Ulysse – la vie se dissout en ombre[7].

Cette double situation oblige déjà à reconnaître que *Totalité et infini* prépare l'avènement de l'éthique comme diachronie, comme trouble et mise en cause de ma présence. Face à autrui, ma place au soleil est une usurpation[8] et je ne trouve le salut qu'à me défaire, dans la fécondité, de l'hypostase ou de la présence.

Un concept en particulier nous paraît rendre tangible le moment de l'empiétement que nous recherchons, alors même qu'il condense en lui-même les difficultés tout juste évoquées. Il s'agit de la *nudité*. Héritée de Heidegger, la notion de nudité joue chez Levinas un rôle majeur, tant au niveau du *Moi*, qui prend un statut d'étant à mesure qu'il couvre son existence, qu'au niveau d'autrui, dont le visage se révèle dans sa nudité – comme franchise sans masque ni costume –, et sans doute faut-il soutenir, dans cette perspective, qu'il n'y a de présence réelle pour Levinas que nue. Et pourtant, la nudité érotique est apparue, sinon comme évanescence de l'étant, comme l'ambiguïté de la présence.

Nous voulons donc, dans un premier temps, reprendre les acceptions de la nudité chez Levinas, depuis leur ancrage dans *Être et temps*. Dans un deuxième temps, il faudra s'interroger sur cette *opposition* entre la présence de l'étant qui se conquiert *contre la nudité* et la nudité du

---

[6] *TI*, p. 33.

[7] *TI*, p. 115.

[8] Cf. *TI*, p. 339 : « La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? Et réduite à soi, comme usurpation ? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier. Réduite à elle-même, elle s'accomplit, non pas dans la souveraineté, mais dans l'arbitraire ».

visage. Cette *présence* dénuée et/ou dénudée peut-elle encore réellement être celle d'un étant, ou risque-t-elle d'exprimer une altérité davantage *ontologique* qu'*ontique* ? Sur ce point, les débats que Jean-Luc Marion a menés avec Levinas au sujet de la différence ontologique, mais encore ceux sur la « personnalité d'autrui » ou la vocation de l'amour, sont des repères fondamentaux. Dans un troisième temps, nous esquisserons alors un nouveau retournement et poserons cette question : vu les difficultés rencontrées, ne pourrait-on pas inverser les choses et plutôt postuler que la nudité d'autrui – loin d'être d'emblée expérimentée, lorsqu'autrui est encore et avant tout un étranger – *n'est pas assurée* ? Cela signifierait que la présence n'est pas ce qu'exhibe d'emblée le visage, mais qu'elle aurait à *advenir. Et peut-être pourrait-on aller jusqu'à penser cette advenue comme la promesse même de la relation entre autrui et moi ?* Une telle proposition, si nous ne présageons pas qu'elle puisse effectivement se vérifier, signifierait substantiellement que le face-à-face n'accomplit pas le pluralisme car la présence n'y demeure pas seulement individuelle, mais encore solitaire – cela signifierait donc que le pluralisme qui exige la contemporanéité de présences individuelles doit encore s'épanouir.

Cette inversion nous a paru déjà esquissée dans les quelques passages de *Totalité et infini* sur l'amitié. C'est peut-être surtout ce que nous inspire la « scène du deux » d'Alain Badiou au sujet de l'amour. Que resterait-il à l'amour, en effet, si autrui était déjà présent dès notre première rencontre ? Vers où nous emmènerait-il ?

5.1. De la nudité

5.1.1. L'homme « renvoie le Dasein au vestiaire »

Dans l'argumentaire de *Totalité et infini*, le *Moi* tient sa substance à partir de la jouissance qui le lie définitivement aux choses et à la possession, si bien qu'il ne peut assurer son statut d'étant qu'en prenant appui sur les choses. L'hypostase n'y est d'ailleurs plus décrite comme un événement, mais cette présence à soi est l'exercice même d'être un *Moi*. Levinas s'inscrit ici en véritable héritier de Heidegger, puisqu'il récupère le thème de la *Geworfenheit* pour penser ce

qu'est l'étant[9]. Passer de l'existence à l'existant se traduira donc par la contestation de la nudité du second.

Heidegger pensait le *Dasein* comme le fait d'une existence renvoyée en-deçà de ce qui est, à sa pure verbalité. L'existence est ainsi pensée comme étant essentiellement dépouillée. C'est-à-dire que « – et c'est là le trait fondamental de la philosophie heideggerienne – *l'essence de l'homme est en même temps son existence* »[10]. Elle n'a donc pas d'*en-soi* où chercher refuge. C'est la chose, en tant que son régime d'être est l'ustensilité, qui existe *en soi*. Le marteau existe en tant que marteau. La chose, parce qu'elle est définie par la *maniabilité* n'est pas nue, mais porte sa fonction ; son existence est définie par son essence. Au contraire, pour le *Dasein* qui n'est plus *en vue d'autre chose que de lui-même*, son essence coïncide avec son existence : « Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois. »[11] Cette coïncidence de l'essence et de l'existence implique que son existence ne trouve aucune définition qui la constituerait, mais *est ses possibilités*. Le *Dasein* doit donc être entendu comme *être dénué d'essence*. Cette nudité, le *Dasein* ne la connaît pas de façon théorique et étrangère à lui-même, mais il la comprend depuis l'expérience de l'angoisse où il est tout entier livré à sa nudité. « Dans l'angoisse le *Dasein* se comprend d'une manière authentique ramené qu'il est à la *possibilité nue de son effectivité pure et simple vidée de tout contenu*. »[12] La nudité doit donc s'entendre comme un dépouillement, ou plus précisément comme la *percée de ce qu'il est* : « l'être du *Dasein* peut percer dans la nudité de [cela] *qu'*il est et a à être »[13]. Cette nudité, si elle est d'ordinaire camouflée par l'étant, affecte en plein l'existence dans l'angoisse – qui est dès

---

[9] Notre perspective, si elle plaide davantage pour une continuité que pour une rupture entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, est ici fidèle à la lecture de J.-L. Marion, qui soutient dès *L'Idole et la Distance* (1977) que « le privilège, en se déplaçant de l'Être à l'étant, ne consacre la prééminence de celui-ci, comme Autrui, qu'en inversant la différence ontologique, donc en la consacrant […] » [*L'Idole et la Distance*, p. 278]. Si Marion rectifiera cette note pour ce qui concerne *Autrement qu'être*, il la confirme en revanche pour *Totalité et infini*, puisqu'il ajoute – faisant alors suite aux précisions de Levinas sur ce point dans la Préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant* : « Il faut admettre une périodisation stricte entre 1961 (*Totalité et infini*) et 1974 *(Autrement qu'être*) [qui] […] correspond à un progrès théorique à propos de la différence ontologique : au simple privilège rendu à l'étant en 1961 répondrait ensuite le dépassement de la différence ontologique comme telle en 1974. » [MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie*, p. 60.]

[10] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 84 [58].

[11] HEIDEGGER, M., *Être et temps* – §9. Le thème de l'analytique du *Dasein,* p. 54 [41-42].

[12] LEVINAS, E., « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *EDE*, p. 106 [75].

[13] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §29. Le *Da-sein* comme affection, p. 121 [134].

lors l'affection par excellence du *Dasein*, parce que, en elle, il n'y a pas d'étant qui puisse détourner le *Dasein* de sa nudité d'être.

> Dans l'angoisse ne fait encontre ni ceci ni cela dont il pourrait retourner en tant que menaçant. […] Que le menaçant *ne* soit *nulle* part, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. […] Mais « nulle part » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général [….]. Par suite, le menaçant […] est déjà « là » – et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle – et pourtant il n'est nulle part[14].

L'angoisse est donc l'épreuve de la déréliction ou de l'*être-jeté*, parce qu'en elle rien ne fait encontre, sinon l'*être-au-monde* en tant que tel. « Ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même »[15]. Dans la tonalité (ou affection) de l'angoisse, « le *Dasein* est dévoilé dans son être-remis au Là »[16] et s'y trouve entièrement exposé – nu. Cette nudité, insiste Pierre Carrique, est l'expression de l'oppression « par corps » du possible.

> L'angoisse prend à la gorge, l'angoisse coupe le souffle, l'angoisse oppresse la cage thoracique, l'angoisse dilate l'œil et blanchit le regard – bref l'angoisse exerce sur l'existant une contrainte par corps. Au demeurant, l'irréductible résistance de ce phénomène du corps se manifestera, sous la plume de Heidegger et malgré les contorsions de certains traducteurs, par le recours au lexique de la nudité et du dénudement pour signifier l'exposition du *Dasein* à sa propre possibilité d'être[17].

Or cette exposition, par le fait même que l'affection de l'angoisse est l'épreuve de la *nudité de l'existence*, est encore une épreuve de solitude. « L'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement. »[18] Parce que *rien ni personne* ne justifie l'existence, l'être-au-monde est en définitive un *être-seul*. Cette dernière caractéristique de l'éprouver authentique de l'existence est évidemment de première importance, quand on connaît la façon dont Levinas tiendra à récuser l'arbitraire de la liberté pour l'entendre d'emblée comme *justifiée*.

Le *Dasein* est donc être-là parce qu'il est nu. Cette nudité confirme trois caractéristiques auxquelles Levinas n'aura de cesse de répondre : il est radicalement libre, ou libre *sans pourquoi*, il est radicalement seul, et finalement il n'a pas d'identité ou d'*en propre*.

---

[14] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 156 [186].

[15] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 156 [187].

[16] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §29. Le *Da-sein* comme affection, p. 121 [135].

[17] CARRIQUE, P., « Comprendre », dans *Transversalités*, vol. 113, n°1, 2010, p.183.

[18] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 156 [188].

Il faut alors voir que, lorsque Levinas use du terme « nu » pour qualifier la *possibilité* comme un existential dans son article sur l'œuvre de Heidegger, cet usage n'a absolument rien d'anodin, car c'est autour de ce dépouillement de l'existence et d'une refonte de la nudité qu'il va construire sa propre pensée. Que Levinas ait perçu le *Dasein* comme le dénuement de l'existence est déterminant, car le registre de la nudité est un *opérateur* constant dans l'œuvre de Levinas – par où se marque fondamentalement son héritage heideggerien.

Levinas ne renie pas la différence ontologique et la verbalité de l'être. Mais il refuse de penser l'existence depuis la *Geworfenheit*, car celle-ci a déjà trahi l'existant, l'a dépouillé de son identité : « la relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir »[19]. Aussi s'agit-il pour Levinas de fonder le passage de l'existence à l'existant en montrant que l'authenticité de l'existence, surtout si celle-ci s'aperçoit depuis la finitude de l'être humain, ne saurait être décrite comme une nudité, puisque le besoin et la dépendance vis-à-vis du monde de l'être humain, loin de le condamner à la déréliction, sont les conditions de sa souveraineté, et que cette dernière transcende déjà le plan anonyme de l'être. « Que l'homme puisse être heureux de ses besoins, indique que le plan physiologique est transcendé dans le besoin humain, que, dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être. »[20] À ce propos, l'enjeu de *Totalité et infini* tiendrait au premier chef à *inverser ou retourner la différence ontologique* – tout en la maintenant : toute ontologie devra être fondée dans l'*étant*, car l'*exister* est toujours celui d'un individu qui a son *identité pour contenu*.

Le retour à l'existant passe alors par la valorisation de la *subjectivité* dans ce qu'elle a de plus essentiel : sa dépendance à l'égard du monde. La structure de la jouissance s'impose donc en lieu et place de l'angoisse et tisse les linéaments qui constituent le *Moi*. On ne peut ainsi pas considérer la dépendance et la jouissance de l'humain comme secondaires ; son existence n'est jamais nue car elle est nécessairement transitive.

> La contestation du fait nu de l'existence, d'une existence isolable de la satisfaction sensible, vient du fait que la vie du moi n'est jamais dissociable de la sensation, c'est-à-dire *de l'activité même de vivre des contenus du monde*. Aussitôt extirpé de sa dépendance sensible, le moi cesse d'être. Il n'y a donc pas de moi qui ne connaisse l'exaltation du bonheur sensible, c'est-à-dire dont l'être puisse se réduire au pur exercice anonyme d'être. L'existence nue du moi est une contradiction dans les termes, l'existence nue correspond à la *négation* du moi[21].

---

[19] *TI*, p. 36-37.

[20] *TI*, p. 118.

[21] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 94.

L'existence d'un individu est ainsi conditionnée à la sensibilité – et à la possession, puisque Levinas considère la jouissance comme une *mainmise* sur le monde. Aussi est-ce

> dans la mesure où le moi sensible jouit – qu'il est un étant *chargé ontiquement* – que son être ne revient pas, comme chez Heidegger, à "la volonté nue d'être, *Sorge* ontologique de cette vie" [*TI*, p. 84]. À rebours de Heidegger et de Sartre, l'être de l'étant que nous sommes […] n'est jamais intelligible indépendamment de la charge *ontique* qui pèse *constitutivement* sur cette existence[22].

En opposant à l'angoisse la jouissance, Levinas trouve une affection qui *remplit* l'existence et la sature au-delà de son fait, dans le bonheur – là où l'angoisse la vidait de tout contenu pour n'en garder que le nu verbe. Il consacre ainsi le renversement de la différence ontologique et place l'étant singulier à l'incipit de l'existence. Levinas ne peut être plus clair. Il soutient par exemple que que « le fait nu de la vie n'est jamais nu. […] La vie est *amour de la vie*, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil »[23]. Ailleurs, il dit encore que le *Moi* « ne devient jamais le fait nu d'exister »[24].

Or cette importance des choses, de la possession et de *ce dont on vit* ne compte pas seulement pour forger un individu ayant une consistance ontique – les choses n'importent pas seulement pour le *Moi* athée. Ce sont encore elles qui lui permettent d'*être présent pour autrui*, dans la générosité. Levinas ne peut en effet envisager la *présence du Moi* face à autrui sans cette charge ontique que lui confèrent son existence matérielle et les choses dont il a pris possession. Car cette charge *le maintient dans son individualité et fournit en même temps à la relation un contenu*. Elle permet de penser le rapport à autrui au-delà du formalisme de leur différence – et conditionne l'effectivité de l'éthique. Le désir de l'infini – et sa vocation à se muer en bonté –,

> positivement, se produit comme possession d'un monde dont je peux faire don à Autrui, c'est-à-dire comme une présence en face d'un visage. Car la présence en face d'un visage, mon orientation vers Autrui ne peut perdre l'avidité du regard qu'en se muant en générosité, incapable d'aborder l'autre les mains vides[25].

Pour lui, être un sujet – et cette caractéristique est maintenue dans l'événement du *face-à-face* et le registre de l'éthique – consiste à congédier la nudité de l'existence. L'existence de l'identité n'est jamais dépouillée car elle est constitutivement couplée au régime de l'avoir ou de la possession. Le dépassement de l'anonymat de l'être, la revanche de l'étant sur la *verbalité où*

---

[22] MOATI, R., *Événements nocturnes*, p. 95.

[23] *TI*, p. 115.

[24] *TI*, p. 165.

[25] *TI*, p. 42.

rien ne demeure, rien n'est séparé tient d'abord dans la non-nudité du *Moi*. Et celle-ci est encore requise pour penser le rapport social de façon asymétrique.

Cependant, Levinas sait que la seule jouissance et son économie ne permettent pas de répondre fermement à l'inquiétude du lendemain, au souci (*Sorge*). La jouissance et les choses que je possède ne résisteraient pas au souci qui me livre à l'angoisse de l'*être-jeté*, si elles n'étaient r-assurées. C'est là la nécessité de l'*utopie* de la demeure. Celle-ci *délivre* du monde, oppose à l'*être-jeté* l'ancrage d'un chez-soi.

> À partir de la demeure, l'être séparé rompt avec l'existence naturelle, baignant dans un milieu où sa jouissance, sans sécurité, crispée, s'invertissant en souci. [sic] […] La jouissance extatique et immédiate à laquelle – aspiré en quelque façon par le gouffre incertain de l'élément – le moi a pu se livrer, s'ajourne et se donne un délai dans la maison[26].

Le *Moi* ne congédie assurément le *Dasein* qu'une fois qu'il a pu trouver refuge dans l'*être* – qu'une fois qu'il a été accueilli. Certes, les choses sont décisives dans cette revanche du *Moi* sur son *exister* ; mais leur aptitude à forger la charge ontique du *Moi*, par où son existence n'est plus seulement son ombre, est tout entière assurée par l'habitation. « La fonction originelle de la maison [consiste] […] à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie où le "je" se recueille en demeurant chez soi. »[27] La demeure, par où la possession trouve à réaliser l'*identité*, doit donc s'entendre comme une *séparation* d'où l'existence est apprivoisée et est essentiellement l'existence d'un individu. « Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. »[28]

Ma présence n'est pas la pierre angulaire sur laquelle se repose mon existence, elle n'est pas le truisme de l'existence, mais elle lui vient d'ailleurs. On aura raison de la percevoir comme *mienne* si l'on veut par là indiquer que le *hic et nunc* où la présence se condense converge vers moi. Mais cette convergence est-elle mon fait ? D'où cet *ici-maintenant* tire-t-il sa possibilité ? Comment l'existence n'est-elle pas seulement en exil ? Si ma place au soleil était mon fait, celle-ci serait bien sûr usurpée. Mais dès lors que quelqu'un – mais qui ? – me l'a, ou plutôt m'y a pro-posé(e), sans doute n'y suis-je plus aussi seul qu'il me le semble…

---

[26] *TI*, p. 167.

[27] *TI*, p. 167.

[28] *TI*, p. 166.

5.1.2. La présence de la nudité

La plus nette différence entre la présence du *Moi* et celle d'autrui tient probablement au fait que, si le premier accomplit sa présence dans le procès de son identité, en doublant son être de l'avoir, et actualise sa présence dans la générosité, le second est d'emblée présent par son entière nudité et vulnérabilité. Aussi n'est-ce pas la générosité qui concrétise le mouvement de sa relation au *Moi*, mais est-ce l'interpellation éthique. Il s'agit alors pour nous de saisir la signification de cette *nudité d'autrui*. Surtout, ne produit-elle pas une proximité insoupçonnée entre autrui et l'étant comme *être-jeté* ? Autrui serait-il cet être isolé, libre sans condition et sans identité que la nudité du *Dasein* avait révélé ? Ou *Totalité et infini* a-t-il construit un concept de *nudité* qui tranche sur celui, heideggerien, de l'existence ? La réponse apparaît de prime abord comme évidente : autrui parle et sa nudité tient entièrement de sa franchise. Cependant, nous l'avons déjà montré précédemment[29], cette franchise est loin d'assurer son identité et sa pleine présence. Peut-être, en réalité, la nudité traduirait-elle surtout une espèce de retrait de la présence, comme si elle était la marque d'un régime d'être réfractaire à l'*ontique*, à la possibilité d'une description de « *ce que* c'était »[30] ? On peut en effet se demander si la nudité d'autrui ne désigne pas sa résistance à l'intuition. Dit autrement, la nudité ne resterait-elle pas encore, pour Levinas, la façon dont l'exister, ici d'autrui, se distancie de la factualité propre à l'être-sous-la-main ?

> Le « *qu*'il est et a à être » ouvert dans l'affection du *Dasein* n'est pas ce « que » qui exprime de manière ontologico-catégoriale la factualité propre à l'être-sous-la-main. Celle-ci n'est accessible que dans une constatation avisante. […] *La facticité n'est pas la factualité du* factum brutum *d'un sous-la-main, mais un caractère d'être du* Dasein[31].

Sinon, il faudra que la présence d'autrui ouvre une tierce voie entre la factualité de l'*être-sous-la-main* et la facticité de l'étant remis à la verbalité de l'être.

Un passage de *Totalité et infini* est à ce sujet singulièrement intéressant, puisque Levinas y distingue trois usages du terme de « nudité ». Examiner ces usages doit permettre de mieux établir les conditions d'un

---

[29] Cf. notre chapitre précédent sur les difficultés inhérentes à *Totalité et infini* concernant la présence d'autrui, en particulier les points « 4.2.2.1. L'absence d'autrui » et « 4.3. La "courbure de l'espace" ou la hauteur d'une séparation ».

[30] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 156 [187].

[31] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 121 [135].

> rapport avec un être qui dans un certain sens, n'est […] en rapport avec moi que dans la mesure où il est entièrement par rapport à soi, *καθ'αὑτό* être qui se place par-delà tout attribut […] ; être par conséquent, parfaitement nu[32].

La nudité tiendrait donc avant tout au fait, pour un être, de tenir *en soi* ce qu'il est, de ne pas recevoir son *étantité* d'ailleurs. Et peut-être faut-il alors entendre que serait *nu* ce qui se présente au *Moi* sans le concours du *Moi*, mais tiendrait sa présence absolument de lui-même. Cernons plus précisément cela.

5.1.2.1. Des choses nues

Il y va d'abord des *choses*. Celles-ci ne peuvent se dire *nues* que par métaphore, précisément pour ce qu'elles comportent qui n'intègre pas leur fonction. Une chose peut être dite *nue* lorsqu'elle apparaît étrangère au règne de l'ustensilité et aux renvois qui en font la teneur. « Pour une chose, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité »[33], son absurdité, la perte de son système par où elle a une fonction. C'est le violon qu'on retrouve dans un grenier et dont les cordes oxydées par le temps ont rompu, ou « ces villes industrielles où tout s'adapte à un but de production, mais qui, enfumées, pleines de déchets et de tristesse, existent aussi pour elles-mêmes »[34]. Ces choses nues « ressortent alors pour elles-mêmes, perçant, trouant leurs formes »[35]. Dans cette compréhension, le souvenir de l'existence qui tranche sur la factualité des ustensiles est évident. On retrouve à tout le moins de façon immédiate deux des trois traits de la *nudité* du *Dasein*. D'emblée, ce surplus arrache la chose à la chaîne des renvois où elle était constituée comme ustensile. La nudité est un *isolement*. Mais du même coup elle perd sa *raison d'être* et est à son tour *sans pourquoi*. Sur son plan de chose, elle retrouve ainsi le principe de la liberté du *Dasein* d'être exclusivement pour soi. Mais est-ce encore dire qu'elle est sans identité ou faut-il considérer que son identité de *fonction* seule est escamotée ? La question ne peut être posée en ces termes. D'abord, parce que l'identité est entendue dans *Totalité et infini* comme le procès d'une subjectivité. Les choses sont donc *en soi* sans identité et ne trouvent leur « stabilité » que dans l'ordre qu'elles intègrent. D'où le fait que la nudité d'une chose ne se forge pas de soi-même, mais « n'[apparaisse] elle-même que par rapport à la forme sur laquelle elle

---

[32] *TI*, p. 71.

[33] *TI*, p. 71.

[34] *TI*, p. 71.

[35] *TI*, p. 71.

tranche et qui lui manque »[36]. Il faut alors rappeler la prégnance de l'*élémental* dans la structure levinassienne du monde pour saisir le *fait* de cette nudité.

La nudité n'est jamais le fait de la chose elle-même. Celle-ci ne peut apparaître comme chose que dans le complexe des renvois horizontaux où se déroule le monde, sinon elle demeure enfouie dans l'élément, comme participant de celui-ci. La chose n'est jamais *en soi* : comme chose, elle se tient seulement par rapport aux autres choses, et nue, elle n'apparaît qu'à condition d'*être arrachée* à son environnement. Une vieille grille rouillée qui ne peut plus pivoter sur ses gonds et laisse entrouvert le passage vers un terrain vague fait partie de la scène – participe du terrain vague. Elle n'y est pas une chose, parce qu'elle « se fond dans le décor ». Elle n'est alors nue qu'à être perçue pour elle-même, comme une grille qui a perdu sa forme de grille – parce que la clôture qui l'encadre n'en est plus solidaire et qu'elle ne peut plus s'ouvrir. La nudité d'une chose est la perception d'une perte ou d'un manque. La chose dont on ne perçoit plus la forme est dénudée. Et si l'identité pour une chose est sa fonction ou sa forme, alors il faut considérer qu'elle est sans identité. Surtout, elle ne porte en soi aucune signification.

5.1.2.2. D'un visage nu

En un second sens, et c'est là son sens plein, la nudité peut aussi être celle du visage. Celle-ci est « dégagée de toute forme, mais [a] un sens par elle-même, *καΘ'αύτό* »[37]. C'est là sa différence fondamentale d'avec la chose. Si le visage, comme la chose, est nu parce qu'il est « dégagé de toute forme »[38], ce dégagement, il le tient de lui-même et en fixe la signification. Autrement dit, la différence décisive entre la nudité d'une chose et celle du visage ne tient pas à des acceptions distinctes de la nudité. D'une façon générale, est nu ce qui n'a pas de fonction ou d'attribut. Autrement dit, la nudité est le fait d'être étranger au monde cohérent des chaînes de fonction – et cette définition de la nudité reste imprégnée de la conception heideggerienne. Mais ce qui est radicalement nouveau, c'est penser que la possibilité de ce dégagement est le fait d'*autrui*, que la révélation d'autrui, en tant qu'autrui, est *nudité*. C'est pourquoi la nudité des choses, qui ne leur colle pas à la peau, n'est que métaphorique. Surtout, dès lors qu'elle n'est pas le fait de la chose elle-même, elle ne peut rien signifier d'elle-même. Pour une chose, être nu consiste à perdre toute signification. Au contraire, la nudité d'autrui est par soi significative – parce qu'il la tient de lui-même. La nudité, pour autrui, n'est pas une perte – comme la chose

---

[36] *TI*, p. 71.

[37] *TI*, p. 72.

[38] *TI*, p. 72.

qui a vieilli et perdu sa raison d'être – mais *le fait brut de son existence*. Exister comme *autrui*, c'est être nu.

En effet, pour Levinas, la nudité d'autrui est la *révélation* de son étrangeté et de sa liberté – bref le fait d'

> un être qui dans un certain sens, n'est pas par rapport à moi ; ou, si l'on veut, qui n'est en rapport avec moi que dans la mesure où il est entièrement par rapport à soi, *καΘ'αὐτό* être qui se place par-delà tout attribut, lequel aurait précisément pour effet de le qualifier, c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres ; être, par conséquent, parfaitement nu[39].

Cette nudité signifie d'abord qu'autrui se révèle étranger à toute intention que je pourrais avoir. L'outil est présenté par rapport à « l'environnant ». Le monde est ce dont je me nourris et vis. Autrui est étranger à ce monde, absolument étranger. Sa nudité est *visage* parce qu'il la tient de lui-même. Ce n'est pas le *Moi* qui, découvrant une étrangeté, la perçoit comme dénuée de toute forme – ou signification. Le mouvement est contraire : « le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même »[40]. Du même coup, il perce les formes d'où il apparaît et se signifie lui-même. Une telle signification, *καΘ'αὐτό*, ne peut que se signifier comme étrangeté et séparation. Car elle n'a pas à être rapportée au monde pour prendre un sens.

La nudité d'autrui est donc son absolue altérité : « La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger […]. L'autre, le libre est aussi l'étranger »[41]. Et s'il est étranger, c'est précisément que sa nudité tient dans un manque d'hospitalité. Le visage est nu précisément parce qu'il est affecté par un monde où il ne se retrouve pas. « La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. L'existence *καΘ'αὐτό* est, *dans le monde*, une misère. »[42] Ce caractère inhospitalier du monde est encore souligné quand Levinas rappelle qu'il en va du contraire pour le « Même qui, lui, est toujours […] privilégié en sa demeure »[43]. Face à la misère d'autrui, je ne peux qu'être enjoint à la générosité, et y trouver la liberté d'excéder mon *quant-à-soi*.

---

[39] *TI*, p. 71.

[40] *TI*, p. 72.

[41] *TI*, p. 72-73.

[42] *TI*, p. 73. (Nous soulignons.)

[43] *TI*, p. 73.

> L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté[44].

Ainsi se trouve condensée dans la nudité toute la trame qui va de *l'altérité* comme *être-séparé-du-monde* à l'éthique, comme libre générosité et justification de mon existence.

Ce passage de la nudité comme relevant d'une existence qui défait sa forme jusqu'à la situation concrète où autrui apparaît comme *pauvre et misérable* est éminemment représentatif de la manière phénoménologique de Levinas. En effet, le cheminement cohérent de la pensée ne va pas vers l'abstraction de *lois* ou d'objets idéaux – mais il conduit à des situations concrètes : défaire la forme de son phénomène, c'est être une altérité se signifiant comme pauvre et misérable, parce qu'étrangère au monde.

Toutefois, si la nudité conduit à une telle existence, comment dès lors ne pas y repérer la « modalité "existentiale" du *hors-de-chez-soi* […] que veut dire l'expression d'"étran-g(èr)eté" »[45] que Heidegger prêtait au *Dasein* ? On répondra que, contrairement au *Dasein*, la nudité d'autrui n'est pas *sans pourquoi* puisqu'elle est significative, et que cette signification lui est viscérale, qu'elle tient à sa condition d'étranger, parce que le visage nu se signifie par lui-même et trouve sa signification sans le concours du monde. La nudité se révélant d'elle-même est un visage, parce que *le visage est ce qui porte à nu la signification*. Mais cette signification confère-t-elle *au visage une* justification ou justifie-t-elle autre chose que cette existence-là ? Nulle part, Levinas ne laisse entendre qu'autrui trouverait dans sa nudité un sens ou une justification pour son existence. Il est nu à l'adresse du *Moi*. La signification du visage est *pour moi* et non pour lui. Celle-ci est précisément ce qui sort le *Moi* du solipsisme de la jouissance en offrant une signification *autre* à la possession.

> Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. […] C'est dans la générosité que le monde possédé par moi – monde offert à la jouissance – est aperçu d'un point de vue indépendant de la position égoïste[46].

Et Levinas de fonder dans cette *générosité* la possibilité de l'objectivité du monde, son *universalité*.

---

[44] *TI*, p. 219.

[45] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein,* p. 157 [189].

[46] *TI*, p. 73.

> La généralité de l'Objet est corrélative de la générosité du sujet allant vers Autrui, par-delà la jouissance égoïste et solitaire, et faisant éclater, dès lors, dans la propriété exclusive de la jouissance, la communauté des biens de ce monde.
> Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité[47].

Levinas trouve ainsi dans la nudité d'autrui les raisons qui ouvrent et justifient le champ de l'objectivité, de l'*être-en-commun* et, par suite, de la connaissance. C'est parce que le monde dont je me suis entouré *doit être donné* qu'il ne peut trouver de signification autrement qu'*avec les autres*. Autrui, par son visage qui exprime son dépouillement, sollicite cette générosité et brise les frontières de mon égoïsme. Je ne suis avec d'autres – le monde où j'existe n'est pas seulement le mien – qu'en raison de la signification que revêt l'extériorité comme *nudité du visage*. Ainsi, mon existence trouve-t-elle une *justification* et un sens qui l'excèdent et en débordent la forme. Ainsi s'accomplit pour l'existant qu'est le *Moi* son indépendance à l'égard de l'exister.

Mais peut-on en dire autant d'autrui ? En réalité, Levinas, en déportant la nudité de l'existence du *Dasein* à celle d'autrui, a déplacé l'authenticité de l'isolement vers le monde commun. Rappelons que, pour Heidegger, autrui est le fait de l'existence quotidienne où je me rapporte à moi-même et aux autres relativement indifféremment, du fait que le monde, vécu sous le schème de l'ustensilité, est structurellement commun. « Les autres […] nous font ainsi "encontre" dans le contexte d'outils à-portée-de-la-main, intérieur au monde ambiant. »[48] Mais eux-mêmes se présentent comme recourant à ces outils, de sorte qu'ils participent du monde quotidien au même rang que moi.

> « Les autres », cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le Moi se dissocierait — les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on *ne* se distingue *pas* soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi. […] Sur la base de ce *caractère d'avec* propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun*. L'être-à est *être-avec* avec les autres[49].

Certes cette relation aux autres peut prendre la tournure de la sollicitude ou du souci pour autrui (*Fürsorge*). Mais Heidegger souligne surtout que, dans cette existence quotidienne, je me comporte à l'égard de moi-même comme à l'égard des autres, sous la modalité du « on ».

---

[47] *TI*, p. 74.

[48] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §26. L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien, p. 109 [118].

[49] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §26. L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien, p. 109 [118].

> Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare ; nous nous « indignons » de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont — non pas cependant en tant que somme — prescrit le mode d'être de la quotidienneté[50].

Cette impersonnalité n'est ontologiquement dépassée qu'à l'occasion de l'affection de l'angoisse où

> le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre,[…] plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement[51].

Le mouvement que dessine l'analytique existentiale va donc d'un monde utilisé semblablement par les autres et moi à l'isolement du *là* de l'être.

À ce scénario, Levinas oppose celui qui va de l'isolement des besoins à la générosité pour autrui et trouve dans cette dernière la justification du monde comme monde commun et objectif. Mais cette communauté a-t-elle des visages ou ceux-ci y sont-ils dénués de toute personnalité ? Autrement dit, si autrui, dans sa nudité et sa franchise, m'a touché personnellement, est-ce pour autant sa personnalité qui m'a touché ? Est-ce un *toi* qui s'est dénudé de sa forme ? Ou ce dénuement est-il demeuré étrangement impersonnel ?

« Reconnaître autrui », ce n'est pas le nommer et entrer dans son intimité, mais « c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner »[52]. En proposant de reconnaître autrui en répondant à sa faim, Levinas entend autrui sur le plan de la sensibilité. D'une part, il renoue par là avec le registre ontologique où il a fondé l'individualité du *Moi*, mais surtout, l'intentionnalité de la faim est porteuse d'une franche présence qui ne défaille pas. Comme il le dira plus tard, « la faim est, de soi, […] constitutive — si on peut dire — de la matérialité et de la grande franchise de la matière. »[53] La faim permet donc à Levinas de penser la nudité sur le plan de la sensibilité où les personnes se présentent singulièrement. Plus que l'intentionnalité érotique

---

[50] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §27. L'être-Soi-même quotidien et On, p. 115 [127].

[51] HEIDEGGER, M., *Être et temps* - §40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein*, p. 156 [187-188].

[52] *TI*, p. 73.

[53] LEVINAS, E., « Sécularisation et faim », p. 81.

dont le noème est porté au-delà de la présence, la reconnaissance de la faim est celle, privilégiée, où autrui se confie à la présence.

Et pourtant, répondre à cette faim – ou, même, répondre d'elle, comme on est responsable de ses propres actes – peut-il suffire à réaliser cette présence ? Ou déjà Levinas extirpe-t-il l'affamé de sa présence pour m'obliger à son égard, quelque soit son appétit – détourne la sensibilité de la présence pour faire droit au commandement ? Car répondre à la faim d'autrui, « c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme "vous" dans une dimension de hauteur »[54]. Sans doute cette lecture force-t-elle les traits, mais Levinas n'en légitime-t-il pas lui-même l'audace lorsqu'il ajoute encore que « le discours n'est pas l'amour. La transcendance d'autrui, qui est son éminence, sa hauteur, sa seigneurie, englobe dans son sens concret sa misère, son dépaysement et son droit d'étranger »[55] ? Avec une clarté sans concession, c'est encore en insistant sur l'absence de proximité d'autrui et sur son infinie étrangeté que Levinas pose la signification éthique du visage.

> La présentation du visage – l'expression – ne dévoile pas un monde intérieur, préalablement fermé, ajoutant ainsi une nouvelle région à comprendre ou à prendre. […] Tout ce qui se passe ici « entre nous » regarde tout le monde. […] Le langage, comme présence du visage, n'invite pas à la complicité avec l'être préféré, au « je-tu » se suffisant et oublieux de l'univers ; il se refuse dans sa franchise à la clandestinité de l'amour où il perd sa franchise et son sens […] L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger[56].

Pour Levinas, la faim comme nudité est un arrachement à la forme et empêche toute compréhension ou mainmise du *Moi* sur autrui. Mais cette impossibilité signifie encore que la nudité d'autrui est son dénuement, au sens où autrui est *dénué de personnalité*. Loin de se mettre à nu, la nudité de son visage efface le *qui* de ce visage. Un visage – n'importe lequel – importe pour que *je* sois libéré de mon solipsisme et trouve la signification que le monde requérait pour m'être extérieur. Et si le visage, au contraire de la chose, signifie *par soi*, il reste qu'il ne se signifie pas lui-même dans sa nudité.

Mais alors, le troisième sens que peut revêtir la nudité nous intéresse tout particulièrement. Il s'agit de la nudité du corps nu, que les pages que nous lisons ne font qu'évoquer comme impudeur[57]. Pour mieux l'appréhender, il faut alors se reporter une nouvelle fois à la

---

[54] *TI*, p. 73.

[55] *TI*, p. 74.

[56] *TI*, p. 233-234.

[57] Cf. *TI*, p. 72.

phénoménologie de l'éros. Nous le ferons ici sous la perspective d'une question simple : la nudité érotique est-elle encore dégagée de toute forme – ou le contexte érotique et la corporéité obligent-ils à réinvestir cette nudité d'une « fonction » ?

5.1.2.3. Du corps nu

La nudité érotique apparaît d'abord comme voisine de la nudité des choses. Elle est une exhibition sans signification. Elle tranche ainsi sur le monde, s'en échappe, sans porter sa propre signification. Mais ce n'est que « dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, [que] le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique »[58]. La nudité exhibée n'est en ce sens pas encore pleinement une *nudité érotique*. Il faut ajouter au simple corps nu la sensualité, car c'est elle qui en appelle à un rapport qui n'est pas celui d'« une perception neutre […], comme celle du médecin qui examine la nudité du malade »[59] – nudité qui laisse voir les fonctions biologiques du corps. Le jeu de la caresse est ainsi essentiellement une façon d'extraire le corps de l'horizon de l'ustensilité ; mouvement que la caresse réalise en retirant à l'étant qui s'est exhibé sa forme d'étant, pour le déplacer dans le régime du *tendre*.

Ainsi donc, si la nudité du visage ouvre le *régime de l'éthique* comme mode d'être, la nudité érotique se déploie dans le régime du *tendre* où l'être se pâme. Le *tendre* est une manière d'être sans être, c'est l'évanescence même de la présence. « Le tendre désigne une manière, la manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être. »[60] Le régime du tendre accomplit ainsi la disparition des individus, lorsque

> un non-moi amorphe emporte le moi dans un avenir absolu où il s'évade et perd sa position de sujet. Son "intention" ne va plus vers la lumière, vers le sensé. Toute passion, elle compatit à […] l'évanescence du tendre[61].

Le point est pour nous capital. Car la nudité érotique indique que le corps nu ne peut jamais être d'une franche présence. Celle-là est propre au visage – qui déjà signifie autre chose que sa présence comme individu. Entre l'évanescence et la discrétion ou l'horizon d'un monde apparemment appréhendé depuis l'ustensilité, le corps nu doit choisir : ou les caresses qui le dégagent de l'ontique, ou le stéthoscope qui vérifie son fonctionnement. Aussi, si l'amour doit mener à la « scène du Deux », ce n'est pas la phénoménologie levinassienne de l'éros qui pourra le fonder. Pour celle-ci, l'éros est une relation qui n'est pas tournée vers celui ou celle qui

---

[58] *TI*, p. 289.

[59] *TI*, p. 287.

[60] *TI*, p. 290.

[61] *TI*, p. 290.

s'exhibe, car le corps nu qui apparaît est une impudeur qui annihile le visage. Lorsque Levinas soutient que le tendre de la caresse arrache le caché à sa pudeur, il souligne le fait que le visage est comme enseveli sous la nudité du corps qui s'enfonce dans l'insignifiance.

> L'Eros va donc au-delà du visage. […] L'apparition impudique de la nudité érotique alourdit le visage, pesant un poids monstrueux dans l'ombre de non-sens qui se projette sur lui, non pas parce qu'un autre visage devrait surgir derrière lui, mais parce que le caché s'arrache à sa pudeur[62].

Et Levinas insiste sur le fait que ce « caché » au contact duquel nous place le régime du tendre n'est pas le corps d'un visage, qui serait seulement *en retrait* ou qui se jouerait de sa personne pour oser l'impudeur du sexuel. Pour Levinas, le régime du tendre efface la signification et le visage, alors même que, dans le régime de l'éthique, « tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule »[63], précisément parce que, dans le régime de l'éthique, « dans le visage, se présente l'étant par excellence »[64]. Mais le caché qui s'exhibe, de son côté, n'est « pas un étant caché ou une possibilité d'étant ; » mais est, stricto sensu, « le caché, ce qui n'est pas encore et qui, par conséquent, manque totalement de quiddité »[65]. Aussi pouvons-nous conclure, à la suite de Levinas, que « l'amour ne mène pas simplement, par une voie plus détournée ou plus directe, vers le Toi. Il se dirige dans une autre direction que celle où l'on rencontre le Toi. Le caché – jamais assez caché – est au-delà du personnel. »[66] Le rapport au corps nu, loin de raviver par la sensibilité la présence du personnel, ne paraît se dégager de toute forme qu'à perdre l'étant.

Le registre de la nudité donne une perspective déterminante concernant le rapport au monde, tant pour le *Moi* que pour autrui. Qu'en ressort-il ? Que l'altérité d'autrui et son extériorité sont essentiellement fournies par son étrangeté ou son exotisme. Du monde, autrui ne peut être car tout attachement au monde conduirait à l'appréhender sous l'horizon d'une signification non *par soi*, mais latérale – encore celle de l'ustensilité. Il faut que l'espace intersubjectif du commerce et des services s'infléchisse en élévation pour recevoir d'autrui la justification de ma liberté. Mais si tel est le cas, c'est précisément que le rapport au monde qu'a façonné, dans un premier temps, la jouissance est demeuré, pour l'essentiel, voisin du monde « heideggerien ». Voisin, non qu'il en soit similaire, mais à tout le moins que l'un et l'autre cohabitent : d'un côté le monde tel

---

[62] *TI*, p. 296.

[63] *TI*, p. 293.

[64] *TI*, p. 293.

[65] *TI*, p. 296.

[66] *TI*, p. 296.

qu'il est constitué par la jouissance est celui du *Même*, réservé au *Moi*. Toute l'ontologie que fournit l'économie du *même* s'articule autour du fait qu'exister, pour un sujet, ne peut jamais être un fait brut, et s'emploie à démontrer le non-sens d'une pensée de l'existence qui l'élaguerait de ses contenus, de son bonheur d'exister. Exister n'est jamais le fait d'une nue existence, c'est-à-dire que tout exister appartient à un sujet pour lequel l'existence est riche des contenus dont elle dépend. Cette dépendance *fait l'existence*. D'un autre côté, la nudité d'autrui tranche alors de façon radicale avec le monde du *même* et ne peut en aucun lieu y trouver une place, car un sujet n'y est jamais *nu*. L'extériorité à l'endroit d'autrui est en effet absolue.

5.2. La « nudation » ou offrir la présence

Le travail que nous avons mené jusqu'à présent nous a convaincu de deux idées. La première est que *la présence du Moi*, certes, mais surtout celle d'*autrui*, sont centrales dans le projet que poursuit *Totalité et infini* – à savoir la pluralisation de l'être. Celle-ci doit en effet être assurée par la simultanéité de présences différentes. Le deuxième chapitre développait donc la présence comme identité et le troisième celle d'autrui. La seconde idée que nos analyses sur la présence ont forgée, c'est que cette présence d'autrui peine à se maintenir auprès du *Moi*. C'est là la difficulté que relevait notre quatrième chapitre. Dans le régime du *Même*, où la présence prend la forme de l'hospitalité, Levinas insiste sur la discrétion de l'hôte et poursuit ses descriptions de la demeure uniquement quant au *Moi*. Dans le régime de l'éthique où elle prend la forme de l'interpellation, la *présence*, d'abord indiquée comme radicale, est aussitôt déportée vers une transcendance qui signifie davantage son « étrangeté » que sa présence. Peu importe *qui* me fait face, pourvu que ce face-à-face justifie mon existence et l'élève à la liberté *pour autrui*. Dans le régime de l'éros, enfin, la douceur des caresses a précisément pour vocation de susciter, par-delà la matérialité des corps présents, un avenir sans rapport au présent. Et pourtant : la présence d'autrui est à chaque fois requise – sans elle, point d'hospitalité, point d'interpellation, point de douceur.

Nos derniers développements ont confirmé cette difficulté en la concentrant autour du concept de nudité, lequel se laisse définir précisément. Rappelons cette définition qui accompagne la première occurrence de la nudité comme qualité d'un être. Est nu

> un être qui dans un certain sens, n'est pas par rapport à moi ; ou, si l'on veut, qui n'est en rapport avec moi que dans la mesure où il est entièrement par rapport à soi, *καΘ'αύτό* être qui se place par-delà tout attribut,

> lequel aurait précisément pour effet de le qualifier, c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres ; être, par conséquent, parfaitement nu[67].

C'est donc négativement que s'entend la nudité, comme la négation de toute fonction, de tout attribut, de toute forme. La nudité est pur fait d'être-là. Existant par défection, défaisant toute forme, autrui en sa nudité n'est-il pas en définitive davantage une *présentification* – qui justifie toute présence – qu'une personne présente ? Peut-être est-ce là la prévalence du *verbe*, du *dire* sur le dit ? Du moins, gageons que ce voisinage entre le *Dasein* et *autrui* crédite une filiation du premier au second ou quelque parenté.

Or, si la nudité d'autrui fait entendre quelques consonances avec l'être-là du *Dasein*, ne doit-on pas prêter attention au fait que Heidegger ne peut pas envisager cette nudité du *Dasein* depuis le quotidien de l'existence ? Le *Dasein*, en effet, ne découvre sa nudité, ne se découvre comme *être-jeté*, ne se découvre tout simplement, qu'à l'occasion de l'expérience de l'angoisse. Contre l'immédiateté du face-à-face où autrui devrait d'emblée se révéler dans sa nudité, ne pourrions-nous pas proposer que la nudité d'autrui ne perce la forme de ses manifestations qu'à l'occasion d'une situation particulière ? Le terme même de *nudité*, s'il doit signifier la présence, plaide pour penser celle-ci hors du contexte *économique* de notre existence, où nous entretenons en effet les uns avec les autres des rapports formels. Un second terme, découvert dans les descriptions de l'hospitalité et de l'art, favorise une telle proposition. Il s'agit de l'*extériorité de l'intime*. Cette expression et le concept de nudité sollicitent, c'est là du moins notre thèse, une nouvelle intrigue de la présence. Celle-ci ne serait plus « l'évidence du face-à-face », dont il a fallu décrypter les implications et significations pour le *Moi*. Il s'agirait au contraire de penser les conditions de son advenue. Nous pensons qu'une telle approche de la présence d'autrui fait le mieux droit à cette idée forte de Levinas – encore absente de *De l'évasion* et qui s'épanouit jusqu'à *Totalité et infini* – selon laquelle être n'est pas être présent[68].

L'exploration d'une telle thèse est encore encouragée par deux coïncidences : les pages qui établissent les trois formes de nudité, tout comme celles sur la phénoménologie de l'éros, déploient de courts arguments sur l'art. Ceux-ci nous sont apparus comme une invitation à penser l'art d'offrir la présence. Notre intention est dès lors de reprendre la *phénoménologie de l'éros* en la dirigeant, non plus vers la fécondité et un pluralisme du *Moi*, mais vers la nudité d'autrui et un pluralisme de l'être – pour atteindre à cette ontologie comme *scène du Deux*.

---

[67] *TI*, p. 71.

[68] Cf. notre point « 3.1. L'être ou l'évasion » du chapitre III, et particulièrement les paragraphes « 3.1.2. L'identité. Entre monisme et pluralisme ».

L'idée que nous voulons à cet endroit développer est double : il s'agit d'abord de conserver et de nourrir la proposition levinassienne selon laquelle *la nudité d'autrui actualise sa présence en tant qu'autrui*. Une telle définition, parce qu'elle procède d'un mouvement inverse à l'identité et au bonheur qui actualisent la présence du *Moi*, autorise un pluralisme des présences. La présence d'autrui et la mienne se disent distinctement. Mais il s'agit encore pour nous d'avancer quelques éléments susceptibles de fonder cette présence nue. La piste que nous voulons suivre consiste à penser les conditions nécessaires à, selon le langage auquel Levinas nous a habitués, ce qu'on pourrait nommer l'*hypostase* d'autrui, laquelle devrait alors procéder d'un dépouillement – et non d'une « charge ».

5.2.1. La nudité honteuse

Si la nudité d'autrui est davantage qu'un *dire*, si elle expose *la présence* d'autrui, il faut la penser non plus seulement comme *visage qui signifie*, mais encore ontiquement. Or, dans le contexte levinassien où nous nous situons, la prégnance de l'éthique sur le registre du *visage* oblige alors à élargir le champ de la nudité, pour y recouvrer l'étant qui porte la signification, la présence d'où émane le sens. Un tel élargissement suppose dès lors d'interroger la nudité, non plus seulement comme franchise du visage, mais comme *nudité du corps*. Restreindre notre recherche à la seule nudité du visage ne permettrait pas de rencontrer la nudité *comme présence d'un étant,* comme présence d'un individu. Le visage seul, précisément parce qu'il est *défini* comme *nu*, ne peut constituer le lieu d'une enquête sur les conditions du *dénuement d'autrui*. Sa nudité ayant été posée d'office – le visage étant défini comme *nudité*[69] –, celle-ci ne peut y être problématisée et conduit derechef à ses implications significatives. Aborder la nudité au sein du visage d'autrui, c'est manquer de la questionner en tant que telle.

Aussi faut-il se tourner vers un autre contexte que celui de la signifiance éthique. Mais pourrait-il seulement s'agir du contexte érotique, dès lors que la phénoménologie de l'éros découvre dans le régime du tendre et de l'insignifiance du lascif une relation qui déporte autrui, puis le *Moi*, au-delà de la présence ? Pour retrouver dans l'œuvre de Levinas un contexte strictement ontologique qui n'a pas encore perçu dans l'éthique une issue à la totalité, il faut en revenir à la littérature qui précède l'expérience de la guerre. Or on trouve, dans *De l'évasion,* un recours au concept de « nudité », dans ce registre strictement ontologique que nous recherchions. Il s'agit d'un chapitre où Levinas décrit la honte, non comme un sentiment d'ordre moral, mais à

---

[69] Ce qu'atteste le fait que d'autres parties du corps, pourvu qu'elles soient par soi expressives, puissent se dire « visage ».

un niveau ontologique. Cette description déploie un sens précis de la nudité, dont l'expérience est d'abord honteuse. *De l'évasion* incite ainsi à penser qu'autrui ne peut porter effrontément sa nudité dès le face-à-face d'une première rencontre. L'essai, en pensant la nudité au niveau de la corporéité et de la présence, oblige à définir les conditions depuis lesquelles la nudité peut se révéler et me signifier son étrangeté ; il oblige à penser *la présence*. Mobiliser ici *De l'évasion* est d'autant plus prometteur que nous retenions de la nudité d'autrui qu'elle était *honteuse* et souffrait de l'*inhospitalité* du monde. Or la honte et le besoin d'en découdre avec le monde sont au cœur du travail que Levinas réalise dans son essai de 1935.

Nous avons cependant signalé à plusieurs reprises qu'entre l'essai sur l'évasion et celui sur l'extériorité, des déplacements substantiels s'étaient produits – particulièrement pour ce qui concerne l'identité, encore entendue comme principe d'*être* dans le premier et restreinte à la subjectivité dans le second, pour alors en faire le principe du *Moi*. Mais nous entendons justement tirer profit de cette évolution. Nous formulons ainsi l'hypothèse que celle-ci autorise à considérer les descriptions qui portent sur la nudité dans *De l'évasion* comme étant à la fois imputables au *Moi* et à autrui. Puisque l'identité n'y est pas encore corrélée au *Moi*, l'ontologie de 1935 que dévoile la nudité dit *en principe* aussi quelque chose d'*être autrui*[70].

Les quelques pages que Levinas consacre à la honte partent du constat que la honte s'entend communément comme l'effet d'une discordance morale : d'un côté, je ne me reconnais pas dans l'acte que j'ai commis ou dans la situation dans laquelle je me trouve, et d'un autre côté, « toute l'acuité de la honte […] consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger »[71]. La honte s'entend ainsi comme une gêne qui prendrait une dimension morale. Mais toutes deux proviennent d'un trébuchement de l'identité. Elles sont une perception d'étrangeté vis-à-vis de soi. C'est cette voix enregistrée par une messagerie ou cette expression qu'a figée une photographie, où je parais étrangement à moi-

---

[70] La réserve qui nous paraît la plus pertinente à l'égard d'une telle lecture consisterait à s'inquiéter que l'ontologie développée dans *De l'évasion* confère, sous une forme ou une autre, une identité à autrui – l'identité y étant le fait de l'être. Mais si l'enjeu est d'enquêter sur la singularité d'autrui en tant qu'individu, nous n'y voyons pas tant une difficulté qu'une promesse. Certes, reprendre au compte d'autrui les descriptions ontologiques de la honte et de la nudité compromettra le maintien d'autrui et du visage au seul niveau de l'éthique et de la signifiance. Mais soit le projet est d'affermir la portée morale d'autrui, quitte à renoncer au statut ontologique des descriptions – exercice qu'*Autrement qu'être* a déjà réalisé –, soit il s'agit de fonder le pluralisme en assurant les conditions de la présence d'autrui, sans craindre quelques proximités avec la *mêmeté* où la présence a effectivement trouvé un fondement. Rappelons néanmoins que le sens de la présence que nous cherchons à asseoir pour autrui n'est autre que sa nudité, laquelle est rigoureusement contraire à l'identité du *Moi* qu'a développée *Totalité et infini*.

[71] *DÉ*, p. 111.

même et à laquelle je dois pourtant me reconnaître. Or, qu'est-ce que cette difficulté signifie, sinon que la honte est l'épreuve de notre identité ? Mais, poursuit Levinas, il ne s'agit pas ici d'une épreuve superficielle qui tiendrait à un geste déplacé ou à une impolitesse. Si ces « maladresses » font rougir, c'est parce qu'elles manifestent, derrière leur caractère accidentel, notre être sans apparat. Elles nous rappellent notre nudité. « La honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. »[72] L'exemple que prend alors Levinas est particulièrement significatif pour nous qui voulons penser la nudité d'autrui – qui est sa nue existence ou sa pauvreté.

> La pauvreté, note Levinas, n'est pas un vice, mais elle est honteuse car elle fait transparaître comme les guenilles du mendiant la nudité d'une existence incapable de se cacher. Cette préoccupation de vêtir pour cacher concerne toutes les manifestations de notre vie, nos actes et nos pensées. Nous accédons au monde à travers les mots et nous les voulons nobles. C'est le grand intérêt du *Voyage au bout de la nuit* de Céline que d'avoir, grâce à un art merveilleux du langage, dévêtu l'univers, dans un cynisme triste et désespéré[73].

La nudité a donc à voir avec le fait brut de l'existence, qui prend une tournure *honteuse* « quand elle est la patence de notre être »[74], qu'il s'agisse ici d'une évidence pour les autres ou pour soi-même, la honte procédant précisément de cette franchise de la présence, dont personne n'a l'initiative. C'est pourquoi, dans *De l'évasion*, la franchise se dit comme « brutalité ». Levinas y parle en effet de « la nudité de notre être […], de son expression la plus brutale *dont on ne saurait ne pas prendre acte* »[75]. C'est donc dire que la nudité, et ici particulièrement celle du corps, est l'expression criante de notre présence. Mais cette présence ne porte aucune autre signification que cette intimité. Elle n'est que celle de l'être soi, elle est brute parce qu'elle brise les formes de mon existence sans que cet éclat ne signifie rien. En cela, la nudité honteuse est bien différente de la nudité franche du visage.

Cette différence entre la nudité honteuse et la nudité du visage n'est pas seulement l'effet d'une évolution de la pensée de Levinas. Elle tient plus essentiellement au fait que la première seule est liée à l'*intime*, à ce qui relève au plus haut point du propre à soi.

> Quand le corps perd ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. Tel le corps nu du boxeur. La nudité de la danseuse de music-hall qui s'exhibe – quels que soient les effets qu'en attend l'impresario – n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui

---

[72] *DÉ*, p. 112.

[73] *DÉ*, p. 112.

[74] *DÉ*, p. 113.

[75] *DÉ*, p. 113. (Nous soulignons.)

> apparaître avec cette extériorité à lui-même qui le couvre par là même. Tout ce qui est sans vêtement n'est pas nu[76].

Et si le corps importe tant pour cette nudité honteuse, c'est en raison du fait qu'il est exemplaire, avec les besoins qu'il porte, de ce qui relève de l'intime. D'ailleurs, l'affranchir de cette intimité demande d'ordinaire un complexe contextuel qui le dispose à apparaître comme un outil, un instrument. Le médecin qui demande au patient de relever sa chemise a son stéthoscope au cou. Autrement dit, ce n'est pas tant l'absence de vêtement qui fait la nudité du corps, que l'intimité de sa présence. Un corps, même nu, qui est comme *couvert* d'une fonction, perd cette intimité et n'est plus le corps d'un *être-soi-même*, mais celui d'un *rôle*. Et le contexte où cette nudité s'exhibe participe alors de ce rôle : le médecin qui ausculte considère le corps dans ses fonctions physiologiques. La nudité est alors couverte d'une forme précise, à condition que le soignant s'y rapporte comme tel. La performance où l'artiste se dévêt participe exactement du même consensus. Il y a un temps de performance, une scène et une distance du public qui revêtent la nudité de l'artiste en art. Mais une telle extériorité, en dépit de sa nudité, n'est plus celle de l'intime. Elle est celle du spectacle et du jeu de rôle où les acteurs s'éloignent d'eux-mêmes.

Levinas, dans *Totalité et infini*, sera à cet endroit demeuré rigoureusement fidèle à ces remarques. Précisément, au sujet des *choses* dont il caractérise la nudité comme un manque de *forme* ou comme la perte de leur finalité, il relève que « la beauté introduit […] une finalité nouvelle – une finalité interne – dans ce monde nu »[77]. En effet, l'art, qui ramasse ou peint les feuilles mortes, leur offre une nouvelle fonction et leur assigne une place. Il suffit de déposer un caillou sur une cheminée, surtout si le geste émane d'un artiste reconnu, pour que sa *nudité* se vête d'une forme esthétique.

Un doute subsiste cependant : la honte saisie ontologiquement dans *De l'évasion*, si elle doit être reconduite à une subjectivité, est indéniablement le fait du *même*. Il faut avoir l'identité pour contenu pour éprouver honteusement cette existence incapable d'aucune altération. À ce titre, parler de nudité honteuse dans le langage de *Totalité et infini* est à tout le moins paradoxal, le premier terme exprimant d'abord la présence d'autrui et le second devant être imputé à l'existence du *Moi*. En réalité, ce n'est qu'en *répondant* à cette nudité honteuse que ce paradoxe s'évanouira. Précisément, la suite de nos développements s'engagera à montrer que tant qu'autrui éprouve honteusement sa présence, il ne peut effectivement s'agir que d'une présence

---

[76] *DÉ*, p. 113-114.

[77] *TI*, p. 72.

imprégnée du *Même*. La présence d'autrui, si elle doit être absolument la sienne, exige qu'autrui soit libéré de sa honte qui l'oblige à se couvrir des habits du *Même*, à en adopter la langue et les grimaces. Être attentif à la honte d'autrui, y répondre et couvrir sa nudité pour qu'elle puisse s'épanouir, c'est *in fine* refuser un faux pluralisme de l'indifférence des individus. C'est aussi, en un sens, offrir à autrui un bonheur qui ne tienne pas à l'évasion, mais à la nue présence.

5.2.2. D'une autre nudité

Accordons que le visage, dans sa franche nudité, interpelle et suscite ma bonté. Accordons qu'autrui signifie, par sa mise en question de mon existence, l'exigence éthique, et qu'il dissipe l'ordre du symbolisme et des phénomènes. Accordons encore que, dans le face-à-face, le visage révèle une altérité absolue et infléchisse l'espace vers la transcendance – et que « cette "courbure de l'espace" [soit], peut-être, la présence même de Dieu »[78]. Nous le pouvons, car les difficultés que nous avons voulu travailler ne tiennent pas à ce qu'autrui *signifie*, mais à sa présence comme individu ou sujet.

Or ce face-à-face qui ne reconnaît d'autrui que la nudité de son visage méconnaît en même temps le fait que cette autre personne qui me fait face est davantage qu'un visage. Précisément, ce que *De l'évasion* et notre lecture de la *nudité honteuse* montrent, c'est que la présence qui serait la sienne, en propre – celle qui relève de l'intime –, autrui la tient d'ordinaire en retrait. Derrière son comptoir et son tablier, c'est au boucher que je m'adresse. Durant le concert, c'est le musicien qui tient captive mon écoute. Lorsque, encore, je m'inquiète de savoir auprès de mon conjoint si nos enfants ont bien mangé, c'est d'abord à leur père ou leur mère que je m'adresse – et les parents savent combien « leur rôle de parents » peut étouffer leur présence l'un à l'autre. Nous n'avons de cesse de couvrir de costumes et d'intonations de voix notre présence, parce que la douceur n'est pas du monde, mais exige l'accueil ou l'amitié, exige cette *utopie où demeurer présent à soi. La présence en soi est une intimité*. Levinas, qui écrit des pages admirables sur l'hospitalité et l'utopie de la demeure, le sait. La présence en soi (ou présence expressive) n'est pas l'étendard que chacun porte, le torse bombé devant lui. Elle ne peut être la présence spontanée du face-à-face – dont la violence, celle du « faire face », doit aussitôt être contenue dans l'enseignement premier du visage : « tu ne commettras pas de meurtre »[79]. On comprend encore, si le seul face-à-face a déjà libéré la présence d'autrui, le peu d'amour que contiennent les pages sur la caresse dans *Totalité et infini*. Elles sont sans doute magnifiques pour qui les lit

---

[78] *TI*, p. 324.

[79] *TI*, p. 217, notamment.

depuis son *quant-à-soi*, y découvre qu'il peut jouir de l'altérité, et caresse, dans un excès d'orgueil, la prétention la plus absolue : celle de se survivre. La caresse est l'ultime expression d'un sujet qui ne doute pas de sa valeur et accomplit sa virilité en engendrant *de l'autre*. « Je suis un être fécond », « je suis à l'infini », peut s'exalter avec outrecuidance l'*ego* en fermant l'essai sur l'extériorité.

Comme nous voilà éloignés de l'être-à-deux né du désir d'autrui, qu'avait suscité et animait sa présence. Mais la situation était-elle évitable, dès lors que la présence d'autrui n'était nulle part questionnée en tant que telle ? Or, ce que *De l'évasion* nous enseigne et par quoi l'essai reste parlant dans le contexte de *Totalité et infini*, c'est que, face à l'adversité du monde, *la présence nue est timide et prudente*. Sans doute ceux que nous rencontrons ont-ils un visage qui porte en lui la nue expression de la présence de l'extériorité. Mais cette extériorité est une présence qu'a déjà déserté celui ou celle qui s'y annonçait. La présence nue de sa personne devient celle de la *trace*. Aussi est-ce naturellement que

> le *qui* est la plupart du temps un *quoi*. On demande « qui est Monsieur X » et on répond : « Il est président du Conseil d'État » ou « c'est Monsieur Un Tel ». La réponse s'offre comme quiddité, elle se réfère à un système de relation[80].

Nous voulons donc soutenir qu'à l'endroit de la présence du visage qui infléchit le monde en *hauteur* survit l'anonymat de la quiddité – parce que, sous la signifiance éthique du visage, chacun cherchera refuge en ses œuvres. Autrui n'est pas réductible à la franchise du visage. Il est aussi celui qui préfère *se signifier par un signe*, se livrer aux phénomènes et en jouer le jeu[81]. Bien entendu, l'œuvre le trahit et prête à tout un chacun la possibilité de le définir. Mais en ce sens, elle est aussi un masque derrière lequel on se réfugie volontiers.

> Autrui se signale mais ne se présente pas. Les œuvres le symbolisent. Le symbolisme de la vie et du travail, symbolise dans ce sens très singulier que Freud a découvert à toutes nos manifestations conscientes et à nos rêves et qui est l'essence de tout signe, sa définition originelle : il ne révèle qu'en cachant. Dans ce sens les signes constituent et protègent mon intimité. S'exprimer par sa vie, par ses œuvres, c'est précisément se refuser à l'expression[82].

À cette mascarade, Levinas oppose la franchise du visage, mais celle-ci n'ouvre aucune intimité – laquelle est hâtivement réduite au symbolisme et à la désertion de la présence. Or, que le

---

[80] *TI*, p. 193.

[81] Rappelons que le jeu tient sa qualité de jeu du fait, précisément, qu'il peut s'interrompre, qu'on ne s'y engage qu'en apparence. Il faudrait questionner dans cette perspective l'évolution d'une société dont les sphères « privées » et « publiques » sont de plus en plus poreuses l'une à l'autre, notamment sous l'effet de la digitalisation.

[82] *TI*, p. 192.

visage d'autrui porte un *dire* quoi qu'autrui dise, nous le concédons volontiers, précisément parce que ce dire s'est déjà affranchi de sa personnalité – est *déjà-là*. On serait même tenté de suivre Levinas et de penser que le visage, à l'inverse des autres parties du corps, reste d'autant plus volontiers nu qu'il signifie autre chose que la singulière présence. Mais la présence d'un soi-même est, quant à elle, celle, discrète, qui hésite à se dire, celle qu'on réserve à quelques amis et qu'on regrette parfois d'avoir trop brusquement dévoilée ; précisément parce qu'elle est un engagement qui craint la honte et l'impudeur. On sort habillé, on soigne son image… Il y a un certain confort à se parer de nos rôles et à jouer le jeu du monde. Il y a un certain avantage à se parer de ces vêtements sociaux, derrière lesquels l'identité reste protégée. Être le boulanger, le blagueur de la bande ou l'« écolo » du village – et tenir ce rôle qui, comme dans un jeu, nous ressemble, mais aussi nous caricature et, de ce fait, protège la nudité de notre identité qui, quant à elle, demeure toujours fidèle à elle-même, ne permet plus d'excuse ou de remodelage, est absolument ou essentiellement sincère. Dans notre nue présence, nous n'avons plus à notre disposition la forme superficielle de nos fonctions et de notre image. Nous ne disposons plus de l'horizon des renvois où égarer notre présence.

Aussi voulons-nous soutenir que la présence d'une autre personne, celle-là seule qui peut composer la scène du deux, exige un espace utopique où elle puisse se livrer – pas seulement livrer un dire ou la possibilité du sens – mais se livrer dans sa singularité. Une telle possibilité implique que cet espace lui soit offert. S'il a fallu au *Moi* le recueil de l'habitation pour congédier sa nudité d'être, cet accueil à l'endroit d'autrui – dont la présence est sa nudité – doit lui offrir d'être nu sans honte ou impudeur. Une telle présence ne peut se produire dans le monde mais requiert l'*intime*, cette présence « amicale » que Levinas décrivait à l'endroit de l'hospitalité, et que la fécondité a trop vite congédiée de l'éros.

5.2.3. L'individu et la phénoménologie érotique

Mais ne pouvons-nous pas repérer dans la pensée de Jean-Luc Marion une interprétation – indéniablement héritière de ses discussions avec Levinas – de la présence et du présent à partir du phénomène érotique ? S'il est indéniable que les travaux de Marion autour du phénomène érotique proposent une interprétation de la présence, nous voulons pour notre part indiquer comment certains traits de cette phénoménologie de l'éros nous paraissent reconduire aux mêmes apories que celles pressenties plus tôt dans l'œuvre de Levinas au sujet de la présence. La chose nous paraît d'autant plus marquante que Marion lui-même a pu décrire ses apories et a cherché leur résolution dans le concept d'amour chez Levinas.

Dans son article, « D'autrui à l'individu », Jean-Luc Marion est sensible au fait que l'amour serait porteur d'une intentionnalité spécifiquement dirigée vers l'unicité et la singularité d'autrui. S'il a plus tôt montré que la façon dont Levinas pensait l'éros dans ses premiers travaux manquait l'unicité d'autrui, il note cependant que, dès *Autrement qu'être*, la redéfinition de la philosophie comme « sagesse de l'amour »[83] et l'attention portée à l'*expression amoureuse* – que *Totalité et infini* s'efforçait de taire – devraient permettre « de faire droit à des remarques en forme de tentatives, qui scandent les derniers entretiens de Levinas »[84]. Ces remarques, selon la lecture que veut en proposer Jean-Luc Marion, annoncent une nouvelle acception de l'amour qui accomplirait l'éthique au-delà même de l'éthique, « nous [rendant] insubstituables l'un pour l'autre »[85]. De fait, dans un entretien de 1988 avec Emmanuel Hirsch, Levinas avance que « répondre d'autrui, c'est aborder autrui comme unique […]. Or aborder quelqu'un comme unique au monde, c'est l'aimer »[86].

Cependant, François-David Sebbah, sur ce point, incite à la prudence. Il faut dire que son article consacré à l'éros dans la pensée de Levinas s'efforce d'être sensible à l'essentielle ambiguïté de l'amour pour Levinas. Avancer, comme le fait Jean-Luc Marion, que l'amour seul opérerait déjà la pluralisation de l'être, soutenir que celle-ci ne requiert pas que soit annihilée, dans la fécondité ou la paternité, l'identité des termes reposerait sur une lecture trop unilatérale de la pensée levinassienne à l'endroit de l'éros. Pour François-David Sebbah, en effet, le fait que Levinas « ait concédé le terme "amour" à J.-L. Marion », lors d'un entretien auquel Marion se réfère volontiers ici, n'empêche pas Levinas de répéter le caractère « équivoque » de l'amour et « sa référence forcée à l'amour sexuel »[87], d'où découlent *in fine* deux possibilités : soit l'amour *agape* doit s'entendre et s'appréhender en un autre sens que l'éros, comme une espèce d'amour épuré accomplissant l'éthique, soit – et c'est cette seconde voie que Levinas privilégie – il faut conserver le caractère ambigu de l'éros jusqu'au bout, sans quoi, on retomberait dans une espèce de pensée édulcorée de l'amour.

De fait, si l'on prête attention à l'un des passages les plus significatifs de ceux cités par Jean-Luc Marion, celui-ci propose bien, dans un premier temps, de penser l'amour comme « le fait même de l'approche de l'unique et, par conséquent, de l'absolument *autre*, […] le lieu même

---

[83] *AE*, p. 37.

[84] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 305.

[85] MARION, J.-L., « D'autrui à l'individu », dans *PT*, p. 308.

[86] LEVINAS, E. et HIRSCH, E., « La vocation de l'autre », dans HIRSCH, E., *Racismes. L'autre et son visage*, p. 95.

[87] SEBBAH, F.-D., « Ambiguïté d'Éros. À la lumière des *Carnets de captivité* et d'autres inédits », p. 153.

indispensable à la promotion de la catégorie *logique* de l'*unicité* »[88]. Toutefois, cette *unicité* n'est pas celle d'un étant et se tient au-delà de tout individu, de toute personne singulière, dans l'

> assujettissement à un ordre absolu, à l'autorité par excellence ou à l'autorité de l'excellence ou du Bien. N'est-ce pas l'occasion même […] où, tranchant sur la persévérance de l'*étant* dans son être, l'autorité prend son sens plein ? […] Parole de Dieu, peut-être, à condition de ne nommer Dieu qu'à partir de cette autorité où il vient seulement à l'idée. Dieu « inconnu » qui ne prend pas corps dans un thème et s'expose, de par cette transcendance même – de par cette non-présence même – aux reniements de l'athéisme[89].

Du même coup, nous retrouvons ici encore la difficulté déjà rencontrée précédemment. Soit l'amour est en fait une autre manière de nommer le commandement éthique du visage, soit il est aussi une affaire de corps. Mais alors, il faut conserver l'ambiguïté érotique et, par suite, la nécessaire évanescence de l'altérité aimée, afin de priver la sensibilité de son objet – afin de maintenir la paume de la caresse ouverte.

La critique de François-David Sebbah porte sur la lecture de Levinas que produit Jean-Luc Marion. Mais ne trouverait-on dès lors pas, dans la pensée de ce dernier, ce qui lui semblait seulement annoncé chez Levinas, à savoir une pensée de l'éros qui soit dirigée par ou vers l'unicité d'autrui ? Ne serait-ce pas cette voie pressentie chez Levinas qu'explorerait *Le phénomène érotique* ? Il ne saurait être question ici de produire une analyse synthétique de l'ouvrage. Nous voulons plutôt en reprendre quelques passages où se marque une espèce de fidélité à Levinas et soutenir que *Le phénomène érotique* réitère la « courbure de l'espace » vers l'impersonnalité ou l'anonymat du commandement éthique – dusse-t-il enseigner d'aimer. Les quelques notes que nous formulons donc à l'endroit du *Phénomène érotique* passent sous silence de nombreux aspects du travail de Jean-Luc Marion, et peut-être d'abord l'importance qu'y prend la fidélité. Mais nous voulons simplement indiquer ici comment la pensée de l'éros répète les apories qui nous inquiétaient dans *Totalité et infini* concernant la présence d'autrui. Trois dimensions du *Phénomène érotique*, qui paraissent tout droit héritées de la philosophie de Levinas, justifient que nous n'y trouvions pas une pensée de la *présence d'autrui*. Par là, la pensée de Marion nous paraît confirmer que le dispositif conceptuel de Levinas autour de l'éros n'est pas à même de fonder la présence d'autrui. D'abord, le projet s'entend comme une mise en œuvre d'une pensée qui va au-delà de l'être et cherche dès lors dans l'amour l'autrement qu'être. Ensuite, le dessein de l'auteur porte à nouveau sur la nécessité de donner, ici par l'amour, une justification à l'existence du *Moi*. C'est à l'*ego* que s'adresse le phénomène érotique. Enfin,

---

[88] LEVINAS, E., « Diachronie et représentation », dans *EN*, p. 193-194.

[89] LEVINAS, E., « Diachronie et représentation », dans *EN*, p. 194.

l'éros s'accomplit dans la substitution du corps d'autrui par la chair érotique, substitution qui exige la fécondité. Reprenons ces trois arguments.

D'abord, le projet même d'une *phénoménologie de l'éros* ne tente-t-il pas de réaliser ce que serait la philosophie comme « sagesse de l'amour » ? Marion soutient d'emblée qu'une des thèses majeures de son travail est que « l'oubli de l'être masque un oubli plus radical et en résulte – l'oubli de l'érotique de la sagesse »[90]. La consonance avec les thèses levinassiennes se fait alors plus franche, cet oubli de l'amour plus originaire que celui de l'être ouvrant du même coup la voie à la description du « phénomène érotique dans son horizon propre [et] celui d'un *amour sans l'être* »[91]. Dès lors, comment la recherche que réalise Marion dans ses méditations pourrait-elle, depuis l'amour, atteindre à l'unicité et à la singularité d'autrui – pour ce qu'il est singulièrement ? Aussi la description du phénomène érotique que propose Marion va-t-elle au-delà de l'aimé, dans la fécondité où s'annonce la venue du tiers qui assure à l'éros sa qualité d'*autrement qu'être*. Ce n'est qu'à l'horizon de ce que les amants ne sont pas qu'ils peuvent s'apparaître *érotiquement*. « Un tel passage de l'amant […] jusqu'à l'enfant n'a rien de facultatif. À condition d'entendre l'enfant comme une requête inconditionnelle de la réduction érotique »[92], ce qui se produit pour deux raisons. D'abord parce que, concernant les amants,

> la distance entre eux-mêmes et leur enfant remplit les conditions phénoménologiques adéquates pour qu'enfin, dans ce tiers qui les re-produit parce qu'il se produit (advient) à partir d'eux, ils s'apparaissent à eux-mêmes comme de purs amants et selon les règles de la réduction érotique[93].

Mais encore – et cette seconde raison accomplit la trajectoire vers un *au-delà* de l'être – parce que « le passage à l'enfant répond à une exigence d'autant plus phénoménologique […] qu'il peut toujours et doit d'abord s'entendre comme la *possibilité de l'enfant* plus que comme son effectivité »[94]. Dès lors, la présence d'autrui ne peut être ce à quoi accède l'éros.

Mais n'est-ce pas là la conséquence la plus prévisible d'une recherche centrée, à nouveau, sur la justification de l'existence du *Moi* ? Car ce à quoi il s'agit de répondre, c'est à la vanité de mon existence[95], laquelle m'oblige à la réduction érotique. Il s'agit donc bien, en proposant une

---

[90] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 12.

[91] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 17.

[92] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 328.

[93] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 328-329.

[94] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 329.

[95] Cf. MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, §2 – À quoi bon ?, p. 33-39.

nouvelle modalité phénoménologique, de répondre à la vanité de mon existence, qui ne saurait être bannie par la connaissance ou l'être.

> Il s'agit de m'assurer contre la vanité de mon propre phénomène donné en répondant à une question nouvelle : non plus « suis-je certain ? », mais « ne suis-je pas, malgré toute ma certitude, en vain ? ». Or, demander d'assurer ma propre certitude d'être contre l'assaut sombre de la vanité revient à demander rien de moins que – « m'aime-t-on ? »[96].

Mais une telle question et, par suite, la réduction érotique qu'elle augure, est tout entière tournée vers le *Moi*. La personne d'autrui qui aime le *Moi* n'importe pas pourvu que l'existence du *Moi* trouve une justification. C'est du moins ce que laisse présager le neutre du « on ». C'est surtout ce qu'accrédite le fait que, selon Marion, l'intentionnalité érotique n'a pas besoin de porter sur un objet : « Aimer sans savoir qui j'aime, cela reste aimer et savoir que j'aime. Ce savoir sans rien de su ou de vu avançait déjà vers autrui sous l'emprise de son absence »[97]. D'ailleurs, dès sa préface, Marion soutient que « la moindre expérience du phénomène érotique atteste […] [que] je peux parfaitement aimer ce qui n'est pas ou n'est plus, comme *je peux aussi me faire aimer par ce qui n'est plus, pas encore ou dont l'être reste indécidé* »[98]. Nous ne discuterons pas de cette supposée évidence – qui sera aussi apparue comme « déconcertante s'il en est »[99]. Ce qui apparaît surtout clairement ici, c'est que la réduction érotique n'a pas besoin de la présence d'autrui.

Nous avons suggéré plus tôt que le reproche d'androcentrisme adressé à Levinas devait en fait être articulé à la question de la présence et, à l'endroit du féminin, au régime du tendre où autrui tombe en pâmoison, où la présence s'évanouit. Notre hypothèse paraît se confirmer à la lecture du *Phénomène érotique* de Marion. Car la chair érotique se définit alors en opposition aux corps résistants du monde, « en ne résistant pas, en se retirant, en se laissant dépouiller de son impénétrabilité, en souffrant de se laisser pénétrer. Là où je sens que cela *ne me résiste pas* et que, loin de me renvoyer en moi et de m'y réduire, cela se retire, s'efface et me fait place »[100]. Ce n'est donc pas en tant qu'elle est porteuse d'une présence en soi ou qu'elle est celle d'une personne que la chair érotique d'autrui se distingue des choses du monde. Au contraire, c'est à *cela qui s'efface* que j'ai affaire dans l'éros.

---

[96] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 39.

[97] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 189.

[98] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 16-17. (Nous soulignons.)

[99] CITOT, V., « Le phénomène érotique, de Jean-Luc Marion », p. 201.

[100] MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, p. 200.

5.2.4. La présence intime de l'extériorité

En proposant le concept de « nudation », nous voulons comprendre l'éros comme participant d'une économie plus large, dont il est sans doute l'expression la plus nette. Cette économie est celle de *l'intime*. Il s'agit en effet de penser l'intimité non pas seulement comme le fait de l'intériorité, mais comme le dynamisme du rapport à la nudité d'autrui – celle-ci ne s'entendant plus seulement comme une catégorie *éthique* obligeant à la générosité, mais relevant d'abord de la présence d'autrui. Nous attendons de cet élargissement la possibilité de découvrir dans l'éros ce qui relève encore du monde.

En cherchant à qualifier l'expérience d'une nue présence à partir de *De l'évasion*, nous avons proposé d'entendre la nudité d'autrui – par où sa présence se distingue radicalement de celle du *Moi* – comme honteuse et fragile, craignant l'impudeur et cherchant d'ordinaire refuge dans ses œuvres. Pour accéder à cette présence nue que le visage a tôt fait de revêtir d'une signification, il s'agit dès lors d'offrir à autrui un lieu d'intimité – un espace hors du monde ou une hospitalité. La « nudation » doit signifier cette façon d'offrir l'intimité requise pour que la nudité d'autrui puisse être *en personne*. Le recours à ce néologisme a rapidement paru nécessaire, dès lors qu'il ne peut s'agir de désigner ici la *mise-à-nu* qui verse dans l'impudeur et la honte. La nudité n'est pas qu'un dépouillement ou une perte, elle n'est pas seulement une misère qui crie sa faim. C'est là sans doute l'un des enseignements majeurs qu'il faut tirer de l'éros : dans le visage dénudé de toute forme, la nudité *signifie* la misère humaine et oblige *pour autrui*, mais *m*'oblige pour autrui en tant qu'il est vulnérable, non pour lui-même. Dans l'intimité où se produit notamment l'éros, la nudité est au contraire un accès à la présence. En suggérant de recourir au terme de « nudation », nous voulons alors penser *le procès par lequel autrui reçoit et accède à sa présence*, autrement toujours déjà cachée ou honteuse – présence latente, mais pourtant déjà obsédante, et dont *De l'évasion* a si bien perçu et décrit la charge.

Il nous faut ici formuler cette remarque : l'éros s'est très vite imposé comme un lieu emblématique pour penser la nudation. C'est le cas précisément parce que, d'une part, Levinas fournit dans sa phénoménologie de l'éros les matériaux conceptuels auxquels il nous faut recourir et, d'autre part, parce que c'est à l'occasion de cette phénoménologie que le *Moi* et autrui s'en sont allés au-delà de la présence[101]. Pourtant, ce recours à l'éros est l'archétype du paradoxe que recèle un terme comme celui de « nudation », puisqu'il s'agit, en explicitant le sens de ce terme, de révéler l'intime. Dès lors, il nous fallait signifier au lecteur que c'est « à

[101] Cf. le point « 4.2.2. La défection du sujet » de notre chapitre précédent.

contrecœur » que nous jouons le jeu du paradoxe, et que, plutôt qu'une phénoménologie de l'éros, nous voulons privilégier une esquisse – qu'il aurait probablement mieux valu que produise un artiste.

À le considérer depuis la nudité comme le fait d'un être entièrement par rapport à soi – *καΘ'αὐτό* –, l'éros nous enseigne d'abord que la nudité d'autrui ne se découvre que dans la mesure où le *Moi* la couvre et la protège du monde. La caresse, notamment, opère cette séparation d'avec le monde. Elle offre une position et, dans la pudeur de son geste, « connaît » autrui – si l'on peut adopter cette note de Levinas : « La première connaissance – la pudeur – connaissance de la nudité »[102]. Autrement dit, la caresse ne fouille pas. Elle couvre et efface le monde, comme le font les persiennes fermées ou les murmures, *pour offrir l'intimité à la présence d'autrui* qui, dans l'éros, vient à fleur de peau. C'est alors que la caresse « nude » le corps d'autrui sans le dénuder. Nuder, c'est rencontrer autrui dans sa nue présence, sans déjà s'affairer à l'encombrer de mille présents qui l'enferment dans une présence qui n'est pas la sienne, mais « la mienne » – celle du *Moi*. Est-ce dire que la générosité ne reconnaît pas la présence d'autrui, ou est-ce au contraire se souvenir que « le besoin exprime la présence »[103] et que la générosité doit donc encore s'entendre comme le fait d'offrir à autrui sa présence ? Ce que la nudation veut signifier, c'est donc la possibilité d'une hypostase depuis l'intimité. Nue, saillante à autrui, cette hypostase se produit ici sans possession, mais par le don d'un lieu. L'intime renoue ainsi avec la position par où Levinas, dans ses premiers travaux, pensait l'émergence d'une présence. Présence qui, ici, ne connaît ni le tragique de la solitude, ni le destin du *Moi* de peser sur lui-même.

Le recours au terme de « nudation », en offrant un discours positif sur la nudité, doit aussi permettre de mieux cerner la spécificité du dénuement, qui dénude l'être, déjà lorsqu'une caresse ou un regard deviennent maladroits et cherchent la jouissance – qui sied au *Moi*. Aussitôt, le contact ou la vue se font profanation et *dévisagent* autrui. C'est là probablement ce que Levinas voyait de barbare dans le geste médical. Dans ses *Carnets de captivité*, il notait : « Montrer la barbarie du médecin. Tout l'intime, le mystérieux – devient terrain de technique, est au clair. »[104] La nudation va donc jusqu'au regard, lorsque celui-ci n'est plus de l'ordre du voir, mais qu'il façonne l'intimité. Et nous insistons, elle ne peut donc pas concerner seulement l'éros, mais elle

---

[102] *Œ1*, p. 87.

[103] *DÉ*, p. 107

[104] *Œ1*, p. 87.

est de toute rencontre dès lors que je « nude » autrui d'un regard, d'une parole ou d'un geste qui entendent lui offrir de se désarmer de tout ce dont il pèse, pour recouvrer sa propre et nue présence.

Parmi ces scènes de nudation, alors même que nous voulons éviter toute espèce de catalogage, l'importance de la faim dans le schème levinassien nous pousse encore à penser une forme de nudation dans le don généreux qui adresse à autrui du pain ou quelque autre nourriture. Pourtant, suffit-il de vider la monnaie perdue au fond de nos poches pour offrir au mendiant une présence ? Ou ce geste, aussi significatif soit-il, n'est-il, de fait, qu'une reconnaissance d'autrui ? Si reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim, il n'est pas sûr que cette reconnaissance suffise pour offrir à autrui d'être présent. Celui qui s'assied aux côtés du mendiant, l'écoute puis reste silencieux avec lui, le couvre peut-être d'une partie de son manteau, celui-la sait l'anonymat du cliquetis des pièces qui tombent dans la tasse. Comme une mère sait qu'en donnant le sein, elle ne nourrit pas seulement son enfant, mais elle lui offre en même temps une intimité où peut venir se lover et s'apaiser sa présence.

***

Sans doute aurait-il mieux valu ici aussi se taire et ne pas porter l'intime au concept ? Car celui-ci souffre d'être écrit ou pensé. Tout ce contexte général de l'intimité – la soirée au restaurant, une balade à la tombée du jour, un compliment sur une tenue ou une coiffure –, sitôt décrit, paraît mièvre et rougit d'être exposé… On choisit alors un extrait de roman où cette intimité de l'éros se joue sur la limite et devient digne de littérature, comme François Jullien qui, dans *De l'intime*, cherche secours dans *Le train* de Simenon et décrit cette scène où, dans un train quittant une petite ville du nord de la France, un 10 mai 1940, se trouvent entassés parmi les autres un homme et une femme.

> Un regard s'arrêtant sur elle, quelques bribes de paroles échangées et d'abord une bouteille vide ramassée par terre et qu'il lui tend pour qu'elle la remplisse d'eau à un arrêt : peu à peu, d'instant en instant, prudemment, reptilement, ils se rapprochent. […] Puis quand vient la nuit, à chacun, dans le wagon surpeuplé, de se faire un coin pour dormir : campement sordide – la scène est de tous les exodes. Promiscuité étouffante des corps entassés ; et néanmoins un début de vie s'organise. Lui s'allonge à côté d'elle. Dans la nuit, il se renverse sur elle ; d'un geste net, non brutal, elle consentante, il la pénètre[105].

Pour autant, François Jullien voit juste quand il trouve dans cette scène une description de l'intimité. Précisément, cet homme et cette femme recouvrent, dans le rapprochement de leurs corps et l'intimité qui s'y pose, leur présence.

---

[105] JULLIEN, F., *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, p. 13-14.

Dans un tel contexte, la présence expressive peut alors parler en son nom propre et déployer devant mes yeux un monde qui n'est plus *le mien* et celui de la jouissance, mais qui n'est pas non plus l'universel d'un don à accomplir à l'intention d'un quidam. Sans doute suis-je alors dans l'extériorité de l'intime ou cette « scène du Deux », dans cette « amitié et hospitalité […] où l'autre, comme absolument autre, peut seulement se produire »[106].

[106] *TI*, p. 341-342.

Conclusion

Être n'est pas être présent. La présence n'a pas pour contenu sa tautologie, elle n'est pas même l'expérience de sa tautologie. C'est ce que, à rebours de l'essai sur l'évasion, nous apprenait *Totalité et infini*, en proposant une espèce de triptyque de la présence, dont le panneau central dépeint, magistrale, la présence d'autrui, présence par rapport à laquelle sont disposées, sur un premier volet, une espèce d'abécédaire du monde où s'étend la présence de l'*ego* et, sur le second volet, la scène de l'éros où la présence d'autrui se dissipe en volupté, s'enflamme et fait long feu, embrasant dans son âtre celle du *Moi*.

Ce triptyque est connu et sa portée décisivement *ontologique* ne fait plus guère débat depuis la tenue, en 2011, du colloque « *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas », tenu à l'ENS à l'occasion des cinquante ans de l'œuvre. C'est donc dire que l'ontologie n'y est pas seulement une forme de langage ou ce qui reste de l'héritage heideggerien. Mais il ne s'agit pas non plus de recourir au langage ontologique pour mieux éroder le monde et l'être jusqu'à être quitte de l'ontologie. Pris au texte, l'essai sur l'extériorité propose d'explorer l'être pour penser son pluralisme. Ce que l'extériorité doit déployer n'est donc pas d'abord cet idéal éthique de générosité radicale, largement décrit aujourd'hui. *Cette éthique est le truchement par où l'être cesse d'être à la mesure de la conscience de l'ego*. Elle est l'implication nécessaire – parce que la recherche d'une extériorité à laquelle le *Moi* demeure étranger l'exige – du pluralisme. Ce que *Totalité et infini* cherche à penser, c'est une présence telle que l'être ne puisse plus être appréhendé seulement depuis la conscience ou l'existence d'un sujet isolé ou qui ne connaît d'altérité qu'à sa propre mesure – autrement dit, la quête que poursuit Levinas est celle d'une *présence transcendante,* qui a l'altérité pour contenu –, ce que traduira la *nudité*. Or l'intuition qui a guidé notre recherche était la suivante. Si Levinas poursuit effectivement le dessein de penser un pluralisme ontologique dans *Totalité et infini*, ce pluralisme ne saura être assuré qu'à condition de penser la *présence de la transcendance* et non seulement la transcendance. Sans cette présence, la transcendance risque toujours d'être l'effet d'une pensée. Sans celle-ci, la séparation de l'être en plusieurs termes risque toujours d'être trop poreuse. Car il faut ajouter à la transcendance la présence pour offrir à l'idéalisme sa justification et dépasser le partage entre les philosophies de l'existence et le rationalisme hérité de Descartes. Tel était précisément l'enjeu de notre premier chapitre : montrer que l'enracinement phénoménologique de Levinas, à la croisée des pensées de Husserl et Heidegger, ne conduit pas à privilégier un philosophe plutôt qu'un

autre, mais à fonder l'intuition et la phénoménologie de Husserl dans un rapport à l'être absolument affranchi de la *théorie*, prenant dès lors appui sur le champ phénoménologique nouveau qu'avait ouvert Heidegger, celui de l'existence. C'est dire, en une formule audacieuse, que Levinas entend penser, à la façon dont Heidegger pratique la phénoménologie, la transcendance de l'être et sa vérité. La conjugaison de l'ontologie heideggerienne et de la phénoménologie husserlienne s'accomplit lorsqu'est pensée la *présence de la transcendance*. Il s'agit donc que la phénoménologie se rende attentive à toute la richesse du monde et des existences qui s'y tiennent, mais qu'elle poursuive encore le projet de parvenir à la transcendance qui confère à l'être sa vérité et offre à l'homme sa liberté. C'est pourquoi il nous a importé de montrer que parallèlement à l'enthousiasme qu'avaient suscité les cours de Heidegger, demeurait surtout – comme héritée d'un rationalisme cartésien – l'exigence husserlienne de fonder le sens au-delà de l'existence. Il n'est en ce sens pas anodin que Levinas ait si tôt traduit *Les méditations cartésiennes* de Husserl. Surtout, seule cette perspective permet de comprendre l'enthousiasme de Levinas pour l'œuvre de Lavelle – alors même qu'il écrit de son côté *De l'évasion*.

Si *De l'évasion* marque un moment important dans la pensée de Levinas, sans doute est-ce pour avoir mis en évidence la nécessité de quitter un monde où rien ne signifie d'en haut ni ne suscite de liberté, un monde où l'existant ne trouve d'autre signification à l'être que son existence même. *De l'évasion* porte donc une exigence : celle de libérer l'existant de la tautologie de l'être. Or il apparaîtra plus tard que cette libération, Levinas l'érigera d'abord en distinguant entre tautologie et identité pour réduire la première au seul formalisme logique. La tautologie se trouve alors discréditée sur le plan ontologique. Quant à l'identité, il s'agit de la construire ontologiquement. Cette construction exige de penser le rapport entre *présence et être*, ce que fera Levinas en restituant la présence à l'*existant*.

En effet, l'impossible liberté à laquelle aspire l'évasion paraît exiger qu'on s'affranchisse de l'être – ce qu'accomplira *Autrement qu'être*. *À moins que l'on puisse s'affranchir de la tautologie de l'être*. En réalité, nous avons voulu montrer que c'est cette seconde voie qui sera d'abord poursuivie par Levinas. Pour lui, il faut en effet montrer que la présence *n'est pas* réductible à l'être. Si elle l'était, l'être ne connaîtrait qu'une présence, la sienne, en laquelle il s'égaliserait lui-même. Autrui et moi lui appartiendrions d'une façon similaire, accomplissant sa seule identité – le fait brut de notre existence réaliserait notre destinée. Connaître dans l'angoisse cette équation n'y change rien, le fait d'exister porterait à lui seul le sens d'être au monde. Dans ce scénario déployé dans *De l'évasion*, la tautologie n'est pas formelle mais ontologique. Pour le

quitter, il faut alors penser la présence distinctement de l'être, la re-définir pour libérer l'être de sa tautologie, ce qu'accomplira Levinas en pensant l'identité non comme le fait d'être, mais comme le fait d'un existant. Dès lors que l'identité n'est plus réductible à l'être, celui-ci peut recevoir une multiplicité de sens. L'ontologie cesse d'être le blason des empires conquérants et reçoit une nouvelle vocation : celle d'éveiller au pluralisme. L'éthique se substitue à la paix des nations.

Très tôt, la critique de Levinas au sujet de l'art, mais surtout ses propres idées quant à ses projets littéraires, scellaient la différence entre être et présence, l'art participant certes d'une occultation de la présence, mais permettant aussi – selon la lecture que nous proposions des *Inédits* – de donner à l'être une présence. C'est ainsi que se découvrait à nous une expression qui allait bientôt guider notre enquête, celle d'extériorité de l'intime. Cette expression reprenait au compte de l'art les thèmes que couvre l'hospitalité : le rapport à autrui, la proximité, l'accueil, l'utopie, la demeure, etc. Surtout, elle imposait dès les années de captivité la thématique d'une présence non-assurée, d'une présence qui requiert notre attention.

La première tâche qui incombe à qui entend penser un pluralisme ontologique apparaît alors clairement : décrire l'identité en sa différence d'avec l'être, mais de telle sorte que l'on puisse aussi rendre compte de cette stabilité du monde et des choses qu'exigent la connaissance, la prévoyance et *in fine* la liberté. Tel est le travail que réalise la section de *Totalité et infini* consacrée à l'intériorité et à l'économie, où tout est disposé de façon à restreindre l'identité au fait du *Moi* et de son existence. Après avoir défini le *Moi* comme un être qui a l'identité pour contenu, Levinas s'emploie à déployer cette identité à partir de la jouissance où s'accomplit de façon primordiale son rapport au monde. Parce que l'existence du *Moi* est structurellement un *jouir de* l'existence et ne tient pas seulement au fait d'exister, l'identité du *Moi* peut embrasser le monde et les choses. L'anonymat de l'être ou sa pure verbalité sont confinés au fait d'un existant en mal d'identité ou d'une existence délaissée et asservie à l'être – cette existence contre laquelle crie Rosenzweig depuis la terre où il a été jeté. Levinas se fait fort de montrer en quoi c'est depuis cette identité du *Moi* que les choses elles-mêmes, dans leur utilité, leur fonction ou leur possession, reçoivent à leur tour une espèce d'identité et de permanence. C'est pourquoi le régime ontologique du *Moi* se dit comme *mêmeté*, car c'est en lui que le fait brut d'être s'apaise en choses connaissables, reconnaissables, préhensibles et compréhensibles.

Or il est un élément marquant dans le déploiement de l'être comme *Mêmeté* : c'est l'importance qu'y joue l'*espace*. En effet, l'espace est précisément ce que réalise l'existence

comme *identité*. D'abord position, elle organise alors le monde en distance, en rapprochement, en intervalles. La géométrie et le calcul deviennent les outils adéquats pour décrire ce monde qui s'étend à l'horizon – ou plutôt sous l'horizon du nombre qui mesure, quantifie et qualifie les choses et leurs rapports. C'est d'ailleurs cet espace que le visage d'autrui devra courber pour y inscrire la présence d'autrui. C'est dire encore que, dans l'économie de *Totalité et infini*, autrui est absolument étranger, parce qu'aucun lieu n'est le sien ni ne lui est destiné. L'espace est l'affaire du *Moi* et de lui seul. Or, précisément, le fait qu'autrui s'entende sur le seul plan temporel – déjà dans *Le temps et l'autre*, encore dans *Totalité et infini*, puis de façon radicale dans la diachronie mise en œuvre par *Autrement qu'être* – est apparu pour notre lecture en quête de la présence d'autrui comme une difficulté déterminante. Cette définition de l'espace par la seule mêmeté ne pouvait en effet satisfaire à la présence d'autrui et au pluralisme ontologique. Elle annonçait déjà qu'il nous faudrait interroger l'hospitalité pour autrui. Sa présence ne serait ontologiquement déterminante qu'à condition qu'il prenne place dans le monde et en redéfinisse l'horizon – qu'il impose à l'être le pluralisme.

Dès lors, il fallait reprendre la lecture que Levinas propose de l'intuition cartésienne de l'*idée de l'infini*, en étant attentif au fait que cette expérience d'une pensée de l'infini est l'intuition de sa présence. Si l'idée de l'infini n'est pas fondée dans le *fini*, mais fonde au contraire le fini comme fini, c'est précisément parce qu'elle est présente à l'intuition – qui mesure sa finitude depuis la présence de l'idée de l'infini. C'est dans cette *présence-en-soi* que se tient ultimement la séparation et la différence entre l'autre et le même.

Au sujet des développements sur la présence expressive, il a prioritairement fallu asseoir l'importance de la *présence* dans la démonstration de l'*idée* de l'infini, qui ne tient son infinitude que de sa présence. Aussi avons-nous cherché à être particulièrement attentif à la différence entre la présence de l'idée de l'infini et la pensée de l'infini. Cette différence, qui œuvre en filigrane dans *Totalité et infini*, est décisive pour penser les implications ontologiques de l'idée de l'infini. Sans elle, l'infini n'aurait que le statut négatif de *non-fini*. Il se trouverait déjà compris et fondé dans le Même. Aucun renouvellement de la présence ne se produirait. Car, de fait, c'est dans cette présence-en-soi, qui ne peut être imputée au *Moi*, que se tient ultimement la séparation et la différence même entre l'autre et le même. Une telle présence suscite ainsi une relation spécifique qui ne saurait laisser le même indifférent, et où se fondent réciproquement l'identité et l'extériorité : le désir. Si cette relation est fondamentale, c'est d'une part qu'elle est bien fixée par et dirigée vers autrui, mais qu'autrui n'en est pas le *terme*. Car ce qu'éprouve le désir, c'est la distance qui sépare le *Moi* d'autrui. Reconnu dans sa spécificité, le désir apporte dans l'être une

relation qui n'est pas vouée à se résorber ; il fonde le pluralisme. La présence expressive, l'enseignement et l'éthique doivent alors nourrir ce pluralisme en en libérant la signification.

Or sourd une difficulté. Si le pluralisme ontologique paraît incomparablement abouti dans *Totalité et infini*, le dépassement de l'ontologie au profit d'une éthique *au-delà* de l'être s'annonce déjà dans cet aboutissement même, de sorte que l'essai sur l'extériorité prépare une philosophie qui s'affranchira de l'ontologie.

En effet, malgré le récit du rapport au visage, la *présence d'autrui* est-elle suffisamment justifiée, ou la nécessité de sceller la séparation a-t-elle dissipé la présence ? Au reste, celle-ci n'est-elle pas, pour l'essentiel, posée comme l'évidence même, sans que cette évidence n'ait été décrite ? Trouve-t-on par exemple dans *Totalité et infini* un développement des modalités du *καΘ'αύτό* ? À moins que la présence ne soit jusqu'au bout surtout décrite pour le *Moi* – de l'hypostase et de la jouissance à l'apologie de ses œuvres. Mais alors, ce sera à l'endroit où la présence d'autrui se fait la plus proche du *Moi* qu'elle sera la plus assurée, soit celui de *l'empiétement d'autrui dans la mêmeté*, lorsqu'il se rend hospitalier à mon existence ou qu'il s'exprime au sujet de ses œuvres, *à la façon dont le Moi a découvert la nécessité de l'apologie*. S'il y a un endroit où l'on touche la présence d'autrui, nous avons voulu montrer que ce ne peut être ni dans les implications éthiques de celle-ci, ni dans le moment de l'éros. D'où notre crainte que la *présence* de l'idée de l'infini n'ait pu seulement s'épanouir. À moins qu'elle ne se soit révélée sans se risquer à aucune con-fusion, enseignant tacitement – c'est-à-dire d'en-haut – les commandements qui devaient sans exception maintenir le *Moi* en bas ?

Ces questions n'entendent à aucun moment mettre en cause la relation du désir métaphysique que Levinas a fondé dans l'*idée de l'infini*. Au contraire, il s'agit plutôt d'être soucieux pour cette présence qui ouvre l'être à son pluralisme. Peut-on la prendre en prémisse de la démonstration et en raconter l'aventure, ou faut-il s'inquiéter qu'elle ne puisse supporter la franchise et la droiture qui lui ont été conférées ? Autrui, par le seul fait de son existence, impose-t-il sa présence au *Même* ou cette présence a-t-elle surtout appris à se taire et à s'exiler dans les recoins d'un monde trop ordonné à l'empire des *ego* ? Surtout, si le pluralisme repose sur le fait que la présence n'est pas l'être, n'est-ce pas *a contrario* considérer qu'aucun être n'a la présence pour enseigne ? Il fallait alors revenir sur le procès par lequel le *Moi* contracte son identité et déploie dans l'être une présence. S'il y a une présence d'autrui, celle-ci doit procéder d'un mouvement contraire à l'identité – ce qui signifie précisément que la *nudité d'autrui est à accomplir*. Pouvait-il seulement s'agir d'un dénuement ? Car qu'ôter à qui tient sa présence de sa

nudité ? Dénuder, ou dénuer, c'eût été atteindre la nudité depuis la richesse et la possession, comme si autrui tenait son altérité d'un manque d'identité et non de lui-même. C'est pourquoi nous avons proposé ce terme incongru de nudation. Il doit, d'une part, dire le procès par lequel la présence de l'altérité s'impose dans l'être, et traduire, d'autre part, le fait que la nudité d'autrui n'est pas un défaut de vêtements et de nourritures, mais sa présence en tant qu'autrui.

En réalité, la façon même dont Levinas pratique la philosophie ne consiste-t-elle pas en une *nudation* ? Car que cherchent cette dramaturgie du réel et le recours méthodologique au *concret* sinon à *mettre ses lecteurs en présence de ce qui se refuse à l'*-ens ? En entendant décrire la nuit des phénomènes, Levinas cherche la nomenclature de ce qui réserve sa présence et la tient en retrait. À ses yeux, ce qui a la présence acquise est trop manifestement posé pour ne pas être suspect. Ainsi l'objectivité doit-elle être reconduite au discours, les choses possédées à la jouissance et autrui à l'épiphanie du visage. S'il y a un point, d'ailleurs, par où les critiques de Levinas à l'endroit de Husserl et Heidegger convergent, c'est précisément celui-là.

> La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du *concept* dans l'idéalisme classique ; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept. […] Ce qui commande la non-coïncidence de l'étant et de la pensée […] est une phosphorescence, une luminosité, un épanouissement généreux[1].

Ce dernier syntagme, plus qu'aucun autre, dit combien décrire la présence pour Levinas – si l'enjeu est de rencontrer l'étant là où il a encore un visage – ne saurait être autre chose qu'une attention à ce qui demeurerait autrement dans la nuit. Si donc la phénoménologie s'est écrite « à partir de l'être, à partir de l'horizon lumineux où l'étant a une silhouette, mais a perdu sa face »[2], le travail que veut entamer *Totalité et infini* consiste à « intervertir les termes »[3]. Il

> ne consiste donc pas à égaler l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières – cette phénoménologie – et à accomplir des événements dont l'ultime signification – contrairement à la conception heideggerienne – ne revient pas à *dévoiler*. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin ; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes[4].

Peut-être notre conclusion tient-elle alors en ceci que la présence n'est pas l'être, mais l'être-relevé (ou révélé). Relever l'être, c'est lui rendre son épaisseur, sa profondeur. Et s'il fallait

---

[1] *TI*, p. 35.

[2] *TI*, p. 36.

[3] *TI*, p. 38.

[4] *TI*, p. 13.

spécifier l'intention de ce travail, il n'en avait d'autres que de témoigner, dans la discrétion du commentaire, en faveur de l'ontologie levinassienne. C'est dire que nous avons voulu prêter l'oreille à cette présence qui n'est pas le fait initial en quête duquel marche la métaphysique ou tout autre programme, mais qui se love, discrète, là où la totalité n'a plus prise ; et elle attend, parfois l'histoire d'une vie, à tout moment près d'un retour à l'anonymat, d'être relevée et que quelqu'un vienne habiter son intimité. C'est que la présence, précisément parce qu'elle ne tient pas du *fait*, ne se démontre pas, ne se calcule pas, n'est pas *étendue là* devant nous. Peut-être est-elle essentiellement le fait de l'homme ? Les beaux-arts, la gastronomie, les contes, la musique, l'amour ou que sais-je… N'y va-t-il pas chaque fois originairement d'une mise en présence de ce qui est, mais n'était pas alors relevé comme étant ?

⁂

Fidèle au texte de *Totalité et infini*, nous n'avons pas usé d'autre terme que « éros » pour désigner l'amour. Pourtant, la relation à autrui – qui se dit en termes d'amitié ou hospitalité et se vit dans l'attention à la nudité –, cette relation de *désir* « métaphysique », dit encore Levinas, n'aurait-elle pas été mieux dite par l'inconditionnel *agapé* ? En un certain sens, l'inconditionnel du commandement éthique et la fragilité du visage, son essentielle nudité, exigent l'*agapé*. Et peut-être Jean-Luc Marion ne se trompe-t-il pas quand il propose le terme à Levinas. Mais si Levinas est, quant à lui, resté attaché au terme d'« éros » pour qualifier la relation privilégiée que le *Moi* peut entretenir avec « un » autrui singulier, sans doute est-ce précisément lié au fait que le commandement où se produit l'épiphanie d'un visage n'est éthique qu'à signifier *pour lui comme il signifierait pour tous les autres*. Certes, je ne peux pas me dérober à la faim que signifie la nudité d'autrui et je dois donner à celui-là qui me fait face, mais je dois lui donner comme je devrais donner à n'importe qui. Il n'y va donc pas d'un rapport intime, où c'est la présence de cet individu *pour ce qu'il est*, lui, qui importe, mais seulement d'un rapport où la présence d'autrui est l'*expression de son altérité,* demeure commandement et hauteur. À ce titre, il n'est pas besoin du terme *agapé* pour dire la relation éthique à autrui. On peut sans doute qualifier d'amour l'attention portée au fait de l'altérité d'autrui, mais, en un sens, les expressions de générosité, de responsabilité ou de bonté disent mieux ce dont il s'agit : d'éthique plus que d'amour. Or, tant que la reconnaissance d'autrui se limitera à reconnaître sa faim, le pluralisme ontologique se tiendra à la lisière de notre existence. Le monde, lui, n'aura pas déployé la scène du Deux. L'ontologie risque, malgré tout, de demeurer celle du *même*.

Il reviendrait donc à l'éros d'aller au-delà de l'éthique, lorsqu'il ne s'agit plus seulement d'être en face d'autrui, mais à ses côtés. Pour Levinas, une telle proximité ne peut qu'être marquée par l'ambiguïté d'un rapport à l'altérité où s'immisce la jouissance. Aussi devait-il libérer autrui du *Même* et penser le rapport érotique dans un régime où l'étant s'évanouit. La nudité, qui marque la présence d'autrui, tient ici son rôle. Parce qu'elle est dégagement de toute forme, elle empêche la prise et oblige la jouissance au jeu. Elle trouble les significations. Elle fait chavirer l'ordre du monde, la scène du *Moi* et le désir métaphysique dans la nuit érotique où se dissipe la présence.

Pourtant, alors qu'il fallait ouvrir le monde du *Moi* à autrui, Levinas découvrait dans l'hospitalité une autre présence que la présence érotique, encore en un sens expressive, mais plus proche : une présence amicale – laquelle se risquait dans une proximité qui ne relevait ni du face-à-face ni de la jouissance, mais produisait dans le monde les conditions pour s'y poser et pour y habiter. C'est ainsi que, dans les pas de Levinas qui avait trouvé dans l'éros la relation paradigmatique de la proximité, nous avons voulu penser la proximité d'autrui comme ce qui ne part pas de sa présence. Partant de la honte du fait d'être nu, telle qu'elle était apparue dans *De l'évasion,* nous avons proposé de concevoir une présence d'abord récalcitrante à être, angoissée d'être. D'où la nécessité, par suite, de penser la proximité comme ce qui sollicite la présence. Peut-être, même, l'amitié comme l'amour trouveraient ici leur vocation : offrir à autrui sa présence.

Le film « Amour » de Michael Haneke[5] ne montre pas autre chose. D'une part, la scénographie du film, par une forme de refus de tout esthétisme, de toute mise-en-scène, plonge le spectateur dans l'intimité de la vie d'un couple. L'existence des amants y est *mise-à-nu* au point que, en un sens, l'œil qui les regarde est gêné de sa curiosité indiscrète. C'est qu'il est porté sur la scène de l'extériorité de l'intime. En effet, qu'est-ce que ce regard découvre – qui ne pourrait se découvrir autrement que par indiscrétion – sinon la difficulté de George d'offrir à Anne sa présence ? Dans cet appartement, après tant d'années, leur présence l'un à l'autre était comme assurée. Mais l'hémiplégie d'Anne va chambouler cette tranquillité : comment en effet donner une présence à celui dont l'existence est souffrance et fatigue d'exister ? « Amour » semble ainsi singulièrement mettre en scène la difficulté de la nudation, précisément par

---

[5] « Amour » de Michael Haneke est sorti en 2012 et a reçu de très nombreux prix. Nous rappelons ici brièvement son synopsis : George, joué par Jean-Louis Trintignant et sa femme Anne, jouée par Emmanuelle Riva, forment un couple d'octogénaires. Un jour, Anne est victime d'une attaque cérébrale et devient hémiplégique. Le couple subit alors le vieillissement qui met leur amour à rude épreuve.

l'incapacité de George à rendre à son épouse sa propre présence. Lui peut bien être présent à ses côtés, il n'en demeure pas moins, en dépit de tous ses efforts, seulement à côté d'elle, ailleurs. À mesure que la souffrance croît, elle n'entend plus entrer dans l'intimité de la présence. Le film montre alors très bien cette présence à deux qui se détricote vers une double solitude, et la déréliction du monde qui s'en suit. En fait, Anne, entre la souffrance et la présence de son mari, d'une part, et l'absence à elle-même, d'autre part, a choisi l'absence. Et plus que la voir perdre ses facultés, c'est cette impossibilité de lui donner sa présence, alors que c'est précisément là que l'amour a son destin, que George ne pourra supporter. Amour offre ainsi au spectateur de faire l'expérience, dans l'accompagnement que George apporte à son épouse, de la dé-nudation progressive de sa femme, alors même qu'il s'efforce en vain de la nuder, de lui redonner sa présence. Anne doit délaisser le chemisier repassé pour un pyjama. Bientôt, malgré tous les soins de George à son égard, elle livre sa coiffure – qu'aucune main ne viendra plus ébouriffer – à son oreiller. Et c'est leur monde qui verse dans l'anonymat, perd ses couleurs et son relief. Il lui manque les ornements que dessinait l'intimité de leur présence.

Comme George, personne n'est plus perdu que l'amant laissé seul – ou plutôt faudrait-il dire l'aimant : un ami, une mère, une sœur, un enfant… C'est que, précisément, le sens a quitté leur *ego* ; le « même » ne fait plus sens. L'amour charrie, désordonne tout. Il ne donne rien. Il entraîne là où personne ne peut aller seul, là où l'on est seulement à plusieurs. Alors, il offre peut-être la plus commune des expériences du pluralisme.

Bibliographie

Afin de respecter au mieux la chronologie des publications d'E. Levinas, nous avons jugé utile de mentionner systématiquement en tête de chaque entrée bibliographique, la date de la première édition en langue originale. Lorsque cette date est directement suivie d'un astérisque, il s'agit non pas de la date de la première édition, mais de l'année durant laquelle les conférences ou entretiens ont effectivement eu lieu.

Certains livres rassemblent des articles et conférences d'années différentes. C'est notamment le cas de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Il fallait alors choisir entre privilégier le livre, dont les différents articles forment généralement un tout cohérent, et démembrer le livre entre les différents articles et contributions qui le composent. S'est finalement imposée la solution qui combine les deux procédés. Certes, celle-ci peut paraître enrichir inutilement la bibliographie, puisqu'elle produit nécessairement quelques doublons. Elle nous a paru néanmoins la seule praticable, qui permettait de guider le lecteur dans la chronologie des textes. À titre indicatif, l'article de Levinas consacré à Heidegger, « Martin Heidegger et l'ontologie », fut rédigé en 1932 pour *la Revue philosophique*, tandis qu'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, où il se trouve reproduit, n'a été publié qu'en 1949, soit après la publication d'ouvrages aussi marquants que *De l'évasion* et *De l'existence à l'existant*. Une bibliographie qui ne « marque » pas cette chronologie nous paraît manquer à l'une de ses vocations.

Emmanuel Levinas

- [1929] « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 107 n°3-4 (54e année), janvier-juin 1929, p. 230-265. Repris dans *IH*, p. 45-93.
- [1930] *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010.
- [1931] « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » dans *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, t. 5 n°43, mai 1931, p. 403-414. Repris dans *IH*, p. 94-106.
- [1932] « Martin Heidegger et l'ontologie », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* t. 113 n°5-6 (57e année), mai-juin 1932, p. 395-431. Repris en forme modifiée et abrégée dans *EDE*, p. 77-109 [53-76].
- [1933] *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande* (trad. M.-C. Dassonneville), Paris, Payot et Rivages (coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque »), 2014.

- [1934] « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *Esprit*, n°26, Novembre 1934, p. 199-208. Repris dans *IH*, p. 27-41.
- [1935] *De l'évasion*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2011.
- [1935] « Recension de Louis Lavelle, *La Présence totale* », dans *Recherches Philosophiques*, IV, 1934/35, p. 392-395.
- [1937] « Recension de L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* », dans *Revue des études juives*, juillet-décembre 1937, p. 139-141.
- [1940*] « L'ontologie dans le temporel », dans *EDE*, p. 111-128 [77-89].
- [1940] « L'œuvre d'Edmund Husserl », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, n°1-2, janvier-février 1940, p. 33-85. Repris dans *EDE*, p. 11-76 [7-75].
- [1947*] *Le temps et l'autre*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2014.
- [1947] *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2013.
- [1948] « La réalité et son ombre », dans *Les Temps Modernes,* n°38, novembre 1948, p. 771-789. Repris dans *IH*, p. 123-148.
- [1949] « L'agenda de Léon Brunschvicg », dans *Évidences* n°2, 1949. Repris dans *DL*, p. 69-78.
- [1949] [1967] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010.
- [1954] « Le Moi et la Totalité », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954, n°4, octobre- décembre, p. 353-373. Repris dans *EN*, p. 25-52.
- [1960] « Le permanent et l'humain chez Husserl », dans *L'Âge Nouveau. Idées, lettres et arts*, n°110 – Orient et Occident devant l'ultime réalité, juillet-septembre 1960, p. 51-56.
- [1961] *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2008.
- [1963] *Difficile liberté*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2012.
- [1972] *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 1987.
- [1973] « Jacques Derrida. Tout autrement », dans *Noms propres*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 1997, p. 65-72.
- [1974] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1974.
- [1976] « De la déficience sans souci au sens nouveau », dans *Concilium*, n°113/3, mars 1976, p. 85-93. Repris dans *DQVI*, p. 77-89.
- [1976] « Sécularisation et faim », dans *Archivio di Filosofia*, 1976 – Ermeneutica della secolarizzazione, p. 101-109. Repris dans CHALIER, C. et ABSENSOUR, M. (dir.), *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne (coll. « Les cahiers de l'Herne »), 1991, p. 76-96.

- [1981*] *Éthique et infini*, Paris, Le livre de Poche (coll. « biblio essais »), 2012.
- [1982] *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 1982.
- [1985] « Diachronie et représentation », dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 193-194.
- [1986*] POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, Arles, Acte Sud (coll. « Babel »), 2006, p. 59-170.
- [1988] « Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929 », dans MARION, J.-L. (dir.), *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2000, p. 1-8.
- [1988] « La vocation de l'autre », dans HIRSCH, E., *Racismes. L'autre et son visage*, Paris, Le Cerf, 1988.
- [1991] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- [1994] *Les imprévus de l'histoire*, Saint Clément, Fata Morgana, 1994.
- [1995] *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2010.
- *Œuvres 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.
- *Œuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.
- *Œuvres 3. Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Paris, Grasset/IMEC, 2013.

Autres auteurs

- *Revue internationale Michel Henry*, n°2 – Michel Henry, Textes inédits sur l'expérience d'autrui, 2011.
- AUBAY, F., « Conscience, immanence et non-présence. E. Levinas, lecteur de Husserl », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, 1993 (n°1 – « Naître et mourir »), p. 293-318.
- BADIOU, A., TRUONG, N., *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, (coll. « Champs Essais »), 2009.
- BALAZUT, J., *Heidegger. Une philosophie de la présence*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2013.
- BEAUVOIR (DE), S., *Le deuxième sexe. Tome 1 - les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1976.
- BENOIST, J., « Le choix du métier : sur le "rationalisme" de Husserl », dans *Revue Philosophique de Louvain,* Quatrième série, t. 89, 1993, p. 66-89.
- BOTBOL-BAUM, M., « Levinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet », dans DIOTTE-BESNOU, E. D., PROULX, D., COUNET, J.-M. (dir.), *Femme,* Erôs *et Philosophie*, Louvain-La-Neuve, EME (coll. « Religions des philosophes »), 2016.

- BREZIS, D., *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2013.
- BRISART, R., « Présence et Être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marbuger Vorlesungen" de Heidegger », dans *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 79, 1981, p. 28-70.
- BUSTAN, S., « Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique », dans *Revue internationale de philosophie*, n°235, 2006/1, p. 35-59.
- CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2005.
- CARRIQUE, P., « Comprendre », dans *Transversalités*, vol. 113, n°1, 2010, p. 175-189.
- CHALIER, C. et ABSENSOUR, M. (dir.), *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne (coll. « Les cahiers de l'Herne »), 1991.
- CITOT, V., « Le phénomène érotique, de Jean-Luc Marion », dans *Le philosophoire*, n°20, 2003/2, p. 197-205.
- COHEN-LEVINAS, D. et SCHNELL, A. (dir.), *Relire* Totalité et infini *d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2015.
- COHEN-LEVINAS, D. et CLÉMENT, B. (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2007.
- DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1995.
- DASTUR, F., « Réception et non-réception de Heidegger en France », dans *Revue germanique internationale*, t. 13 – Phénoménologie allemande, phénoménologie française, 2011, p. 35-57.
- DASTUR, F., « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 2007, p. 5-20.
- DAVID, A., « Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté », dans *Les temps modernes*, n°664, 2011 (t. 3), p. 94-118.
- DEL MASTRO, C., *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Bruxelles, Lessius (coll. « Donner raison »), 2012.
- DERRIDA, J., « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil (coll. « Tel Quel »), 1967, p. 117-228.
- DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1967.
- DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée (coll. « Incises »), 1997.
- DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes. Troisième méditation métaphysique*, Levrault, 1824. Consulté en ligne sur <wikisource.org> en août 2020.
- DUBOST, M., « Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas », dans *Les études philosophiques*, 2006/3, n°78 – « Emmanuel Levinas », p. 317-334.

- DUPUIS, M., *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers (coll. « Phaenomenologica »), 1996.
- DUPUIS, M., « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », dans *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 94, 1996, p. 294-310.
- FONTAINE, P., SIMHON, A. (dir.), *Emmanuel Levinas, Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique (coll. « Phéno »), 2010.
- FRANCK, D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2008.
- GABELLIERI, E., *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Paris, Hermann (coll. « De Visu »), 2019.
- GALABRU, S., « La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Levinas », dans *Philonsorbonne*, n°12, 2018, p. 45-59.
- GALILÉE, *L'essayeur* (trad. et annoté par Chauviré, C.), Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- GUITTON, G., « Emmanuel Levinas. Prisonnier de guerre à Rennes », dans *Place publique. La revue urbaine – Rennes/Saint-Malo*, n°33, Janvier-Février 2015, p. 103-107
- GREISCH, J., « Levinas Emmanuel (1905-1995)», dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- HAAR, M. (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne (coll. « Les cahiers de l'Herne »), 1983.
- HANSEL, J., « Emmanuel Levinas, "la philosophie de l'hitlérisme" », dans *Revue d'histoire de la Shoah*, n°207, 2017/2, p. 311-327.
- HANSEL, J., « De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : de l'au-delà à l'en-deçà », dans *Recherches philosophiques*, n°2 – E. Levinas. Autrement qu'être, Premier semestre 2016, p. 9-24.
- HEIDEGGER, M., *Être et temps* (trad. E. Martineau), Édition numérique hors-commerce, 1985.
- HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique », dans HAAR, M., *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne (coll. « Les cahiers de l'Herne »), 1983, p. 47-58.
- HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser ?* (trad. A. Becker et G. Granel), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1973.
- HOUSSET, E., *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2008.
- HUSSERL, E., *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2000.
- HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. M. B. de Launay), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1993.
- HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. P. Ricœur), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2008.

- HUSSERL, E., *Recherches logiques* (trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer), t.3 – Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1974.
- HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Levinas, en 1931), Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque de textes philosophiques »), 2014.
- JEAN, G., POPA, D., «Le temps avec les autres », dans *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, vol. 2, n°1, 2010, p. 33-56.
- KAYSER, P., *Emmanuel Levinas. La trace du féminin*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2000.
- KEMP, P., *Levinas. Une introduction philosophique* (trad. H. Politis), La Versanne, Encre Marine, 1997.
- LANNOY, J.-L., « "Il y a" et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 79, 1990, p. 369-394.
- LAVELLE, L., *La présence totale*, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »), 1934.
- LAVIGNE, J.-F. (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin (coll. « Études et commentaires »), 2008.
- LOHEST, G., *Corps qui ai marché dans ces villes*, 2016. Consulté en ligne en février 2020 à l'adresse : <https://drive.google.com/file/d/0Bwic4Y8SMoLVcmw2bEIwVmpqOXM/view?usp=sharing>
- MARION, J.-L. (dir.), *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2000.
- MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2012.
- MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essais »), 2004
- MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 2006.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2010.
- MOATI, R., *Événements Nocturnes. Essai sur* Totalité et Infini, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2012.
- MONSEU, N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain »), 2005.
- MOSÈS, S., « Levinas lecteur de Derrida », dans *Cités*, n°25, 2006/1, p. 77-85.
- MURAKAMI, Y., *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Millon (coll. « Krisis »), 2002.
- NORDMANN, S., *Phénoménologie de la transcendance*, Paris, Écarts (coll. « Diasthème »), 2012.
- POIRIÉ, F., LEVINAS, E., *Essai et entretiens*, Arles, Acte Sud (coll. « Babel »), 2006.

- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil (coll. « Points. Essais »), 1996.
- ROLLAND, J., *Parcours de l'autrement*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2000.
- ROLLAND, J., « Un chemin de pensée. *Totalité et infini* – Autrement qu'être », dans *Rue Descartes*, n°19 – Emmanuel Levinas, 1998, p. 39–54.
- SANDFORD, S., *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas,* London, Athlone Press, 2000.
- SEBBAH, F.-D., *Levinas*, Paris, Perrin (coll. « Tempus »), 2010.
- SEBBAH, F.-D., « Emmanuel Levinas. L'utopie du chez soi », dans PAQUOT, T., YOUNÈS, C. (dir.), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, Paris, La Découverte (coll. « Armillaire »), 2009, p. 255-274.
- SEBBAH, F.-D., « Ambiguïté d'Éros. À la lumière des *Carnets de captivité* et d'autres inédits », dans *Alter*, n°20 – Éros, 2012, p. 143-154.
- SCHNELL, A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010.
- SZIGETI, A., « Temps par l'autre ou temps de l'autre ? Temporalité génétique et métaphysique de l'absence chez Levinas », dans COPOERU, I., et SCHNELL, A. (éd.), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Hildescheim, Georg Olms Verlag, 2006, p. 51-68.
- TAMINIAUX, J., *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de phénoménologie et de politique*, Paris, PUF (coll. « Fondements de la politique »), 2009.
- THAYSE, J.-L., *Éros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 1998.
- VAN GOGH, V., *L'oiseau en cage*, Bruxelles, Versant Sud, 2016.
- VANNI, M., « Transcendance et ambiguïté. Quelques problèmes d'interprétation de la pensée de Levinas », dans *Les études philosophiques*, n° 60, 2002/1, p. 103-122.
- VANNI, M., « Le souffle coupé. Répondre d'autrui sous la menace de l'*il y a* », dans *Les études philosophiques*, n°78, 2006/3, p. 367-382.

Table des matières

Liste des abréviations _____4

Introduction _____9

Chapitre I : Entre Husserl et Heidegger. Une généalogie de la « présence » chez Levinas _____19

1.1 Voyages à Fribourg-en-Brisgau 21

1.2. Qualifier la présence : Heidegger et l'existence 24

1.2.1. L'ontologie de l'existence 26

1.2.2. Vers un retour « en France » 36

1.2.2.1. 1933 ou l'attachement à la rationalité 38

1.2.2.2. 1934 ou la crainte d'une spiritualité du « corps » 43

1.2.2.3. 1934 (bis) ou l'espoir d'une vraie présence 50

1.2.2.4. 1935 ou l'aversion de l'existence 53

1.3. Penser la présence : Husserl et l'intuition 55

1.3.1. Critique du naturalisme 57

1.3.2. La phénoménologie transcendantale comme renversement du rapport entre évidence et être 63

1.3.2.1. L'intuition comme mise en présence 63

1.3.2.2. Critique du privilège husserlien de la théorie 68

1.4. Vivre la présence : le solipsisme 73

1.4.1. Solipsisme de la conscience 73

1.4.2. L'autre voie 77

Chapitre II : D'une analytique existentiale de l'ego _____83

2.1. La solitude ontologique 86

2.1.1. L'exister sans existant 87

2.1.2. Présence et identité 89

2.1.3. Présence et art 93

2.1.3.1. L'art et le destin ou l'obscurité de l'être 93

2.1.3.2. L'extériorité de l'intime dans l'art 99

2.2. L'identité et l'existence 108

2.2.1. Bonheur et position 109

2.2.2. Habiter le monde 111

2.2.3. Le travail, la possession et l'argent 115

2.3. L'irrémissible de la présence 118

2.3.1. L'espace du moi 118

2.3.2. L'être rivé, la guerre 121

Chapitre III : Essais sur l'extériorité _____127

3.1. L'être ou l'évasion 131

3.1.1. Se départir de l'être 131
3.1.2. L'identité. Entre monisme et pluralisme 134
3.1.3. L'ombre et la patence du réel 137
3.2. Les présences dans Totalité et infini 143
3.2.1. Le monde de ma présence 143
3.2.2. La présence expressive 155
3.2.2.1. L'idée de l'infini 158
3.2.2.2. Le désir comme relation à l'infini 163
3.2.2.3. Visages et enseignement 167
3.2.3. L'équivoque de la présence érotique 174
Chapitre IV : Au-delà de la présence ____179
4.1. Le « lieu du féminin », l'utopie de la demeure 183
4.1.1. L'hôte et l'intime 187
4.1.2. L'amitié et le féminin 192
4.2. L'évanescence de la caresse ou l'au-delà des identités 196
4.2.1. Les possibles du temps 198
4.2.2. La défection du sujet 204
4.2.2.1. L'absence d'autrui 205
4.2.2.2. L'absence du Même 212
4.3. La « courbure de l'espace » ou la hauteur d'une séparation 216
4.3.1. Commandement et hauteur – la distance de l'impersonnalité 217
4.3.2. L'involution de la courbe ou le culte de la séparation 223
4.4. D'un autre hôte 228
Chapitre V : Panser la présence d'autrui ____231
5.1. De la nudité 235
5.1.1. L'homme « renvoie le Dasein au vestiaire » 235
5.1.2. La présence de la nudité 241
5.1.2.1. Des choses nues 242
5.1.2.2. D'un visage nu 243
5.1.2.3. Du corps nu 249
5.2. La « nudation » ou offrir la présence 251
5.2.1. La nudité honteuse 253
5.2.2. D'une autre nudité 257
5.2.3. L'individu et la phénoménologie érotique 259
5.2.4. La présence intime de l'extériorité 264
Conclusion ____269
Bibliographie ____279