

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

ED 270

THÈSE présentée par :

Eric PITARD

soutenue le : 5 septembre 2014

pour obtenir le grade de : **Docteur en Théologie et Sciences Religieuses**

Spécialité : **Éthique**

**Un « sujet-mal-dans-sa-peau » ou
d'une éthique de l'*Alter*-ité.
Corporéité, affectivité et subjectivité
dans *Autrement qu'être ou au-delà
de l'essence* d'Emmanuel Levinas**

THÈSE co-dirigée par :

**M. COURTEL, Yannick
M. CABESTAN, Philippe**

Professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg
Professeur de philosophie en Classes Préparatoires
aux Grandes Ecoles, Paris.

RAPPORTEURS :

**M. DUPUIS, Michel
M. POCHE, Fred**

Professeur de philosophie à l'Université Catholique de Louvain
Professeur de philosophie à l'Université Catholique de l'Ouest

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. BENSUSSAN, Gérard Professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg

À Marthe et à Jacques, pour leur indéfectible soutien,

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement toutes les personnes qui m'ont soutenu, de près comme de loin et sans relâche, par leur présence bienveillante, encouragé par leurs conseils toujours avisés et écouté avec grande attention dans ce long travail de recherche.

Que soient remerciés ici, tout particulièrement, mes directeurs de recherche respectifs, MM. Courtel et Cabestan.

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIÈRES.....	4
INTRODUCTION.....	8
PREMIÈRE PARTIE	14
UNE PHILOSOPHIE DE L'AUTRE : UN SINGULIER PLURIEL.....	14
CHAPITRE 1 : L'ALTÉRITÉ EXPÉRIENCIELLE COMME AVÈNEMENT DU SUJET.....	16
I. L'altérité ontologique et ses figures originaires.....	16
1. 1 L'être au commencement : une existence compliquée.....	16
1. 2 De l'existence à l'existant : une heureuse dualité	24
II. L'altérité élémentale ou du « Même-dans-l'Autre ».....	30
1. 1 Un bain de jouissance : une subjectivation immanente	30
1. 2 Tout de <i>même</i> : un <i>enfermement</i> toujours possible	35
III. L'altérité filiale : une <i>trans-immanence</i>	42
1. 1 Un passé bien antérieur : un travail de mémoire	42
1. 2 D'une <i>autre</i> filiation : un père d'abord fils.....	48
CHAPITRE 2 : UNE ALTÉRITÉ ÉPROUVANTE OU D'UNE SUBJECTIVITÉ A LA LIMITE	54
I. Le temps de la mort : une altérité événementiale.....	54
1. 1 Du <i>Temps et l'Autre</i> à <i>Autrement qu'être</i> ou d'une mort à une autre : une question de temps.....	54
1. 2 La mort en- <i>visagée</i> : une transcendance paradoxale	62
II. La souffrance : une altérité <i>affective</i>	68
1. 1 L'affectivité comme <i>transdescendance</i> : du Moi au soi.....	68
1. 2 De la passivité du soi : un sujet mis en question	75

III. L'altérité érotique : un étrange corps à corps.....	80
1. 1 Un silence animal ou l'au-delà du visage	80
1. 2 Le temps du Désir : une <i>transcendance</i>	86
 DEUXIÈME PARTIE.....	92
 UNE ÉTHIQUE DE L'ALTER-ITE OU LE CORPS DE LA DIFFÉRANCE.....	92
 CHAPITRE 1 : UN SUJET DANS TOUS SES ÉTATS. DE TOTALITÉ ET INFINI A AUTREMENT QU'ÊTRE.....	94
 I. Le corps du sujet : une structure éthique sensible.....	94
1. 1 La demeure comme métaphore du corps : une <i>autre</i> habitation	94
1. 2 De l'accueil à l'effraction ou de l'hospitalité à l'otagéité. Du corps, encore.....	100
 II. Une subjectivité hors sujet : un corps autrement.....	106
1. 1 Un corps non-intentionnel ou d'une conscience en pure perte	106
1. 2 De l'intuition comme auto-donation à l'obsession comme hétéro-donation : une subjectivation insensée.	111
 III. De la naissance dans l'être à la nescience par l'autre : une corporéité marquée	115
1. 1 Un corps créatural : une subjectivité ipséique.....	115
1. 2 La créaturalité du soi-même : une <i>mater</i> -nité de la différence	120
 CHAPITRE 2 : UN CORPS DE CHAIR OU D'UNE ALTER-ITÉ INTIME	126
 I. De la « phénoménologie du sensible » à l'éthique de la sensibilité	126
1. 1 De la perception à la sensation : du sentir intentionnel au corps impressionné.....	126
1. 2 De la sensation à la sensibilité pathique : la chair comme <i>épokhè</i> du corps sentant.....	131
 II. La chair et la temporalité du subir : une altérité « dés-astreuse »	136
1. 1 La chair : une affec(ta)tion « an-archique »	136
1. 2 La chair traumatique et sa structure de retardement	140
 III. La chair : une inquiétante « extimité »	145
1. 1 De l'âme : une différence animée.....	145
1. 2 La chair comme psychisme : du pathique au pathologique.....	149
 TROISIÈME PARTIE.....	155

UNE ALTÉRITÉ ÉTHIQUE. AUTRUI OU L'ABSOLUMENT PROCHE.....155

CHAPITRE 1 : AUTREMENT QU'ÊTRE : UNE ÉTHIQUE ICHNOLOGIQUE157

I. La jouissance : une in-stance désaltérante..... 157

1. 1 Mordre la vie : un « moment inéluctable » de la sensibilité pathique 157

1. 2 Le temps du sujet : un retour à l'hypo-stase ontologique ? 161

II. De la jouissance à la trace : des aliments aux « reliques » 165

1. 1 L'équivoque de la jouissance : une épuisante relation 165

1. 2 Autrui comme prochain ou d'une « proximité superlative » 168

III. De proche en proche : du visage dans *Autrement qu'être* 173

1. 1 « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » : le silence d'un visage 173

1. 2 De l'intimité à l'alter(c)ation : une alterité labile 176

CHAPITRE 2 : AUTREMENT QU'ÊTRE OU D'UN TRANSCENDANTALISME DE L'AUTRE180

I. Une éthique adverbiale : de l'emphase éthique à l'emballement ontologique 180

1. 1 Une éthique diffractée ou d'une surprésence de l'autre..... 180

1. 2 « Il y a » de l'autre : une troublante proximité 184

II. Le prochain comme structure d'approche : une anti-robinsonnade..... 188

1. 1 *Autrement qu'être* : une éthique endeuillée. 188

1. 2 Le prochain ou d'une interminable esquisse. Lecture deleuzienne..... 192

III. « Avoir-l'autre-dans-sa-peau » : une théorie possible de la *sur-face*. Approche clinique 196

1. 1 Une subjectivité à fleur de peau 196

1. 2 La peau : une résistance au temps..... 200

QUATRIÈME PARTIE.....204

D'UNE ÉTHIQUE *INTER-LOCUTIVE* : LE TEMPS D'UNE INTRIGUE204

CHAPITRE 1 : DE L'APPEL IMMÉMORIAL COMME STRUCTURE *INTER-VOCATIVE* DE LA SUBJECTIVITÉ.....206

I. De l'animation pathique à l'inspiration prophétique : « Grace à Dieu ! »..... 206

1. 1 Une subjectivité inspirée : de l'exposition à l'autre à l'inspiration par Dieu	206
1. 2 Du Désir du désirable au commandement indésirable : d'une métaphysique à une autre ?.....	210
II. Une structure d'appel : d'une subjectivité vocative	213
1. 1 De l'appelant à l'appelé : un dialogue de sourds.....	213
1. 2 Un Infini appel : le <i>cogito</i> lévinassien.....	216
III. De l'ambiguïté éthique à l'intrigue religieuse : quand Dieu s'écrie/t.....	220
1. 1 Dieu : une exception du langage.....	220
1. 2 La « religiosité du soi » comme trace « an-archique » de Dieu	223
 CHAPITRE 2 : DE L'APPEL A LA RÉPONSE : UNE ÉTHIQUE DE LA	
RESPONSABILITÉ	227
I. De l'incarnation à l'incorporation : d'une voie hors sujet à la voix du sujet	227
1. 1 « Me voici ! » : une voix pas comme <i>les autres</i>	227
1. 2 La voix : une possible individuation	230
II. Le langage en question : au sujet du Dire dans <i>Autrement qu'être</i>	234
1. 1 Du <i>Dire</i> au <i>se Dire</i> : de la question à la réponse. De la signifiante	234
1. 2 De la pluralité responsive à la pluralité des autres.....	238
III. Le tiers : une communauté intime	241
1. 1 Du tertial à la tertialité du tiers : d'une voix singulière à une pluralité unique	241
1. 2 Le lecteur d' <i>Autrement qu'être</i> : une nécessaire tertialité.....	244
 CONCLUSION.....	248
 BIBLIOGRAPHIE	253
 INDEX DES NOMS	263
 RESUMÉ.....	266
 RESUMÉ EN ANGLAIS.....	268

Introduction

La question *du* sujet.

Le génitif est à interroger. Il emporte avec lui plusieurs manières d'être, deux modalités, au moins, d'existence, deux façons bien différentes d'aller interroger la pensée philosophique dans son histoire propre, dans son déploiement interne, dans son idiosyncrasie. La première, assurément la plus commode et la plus répandue aussi, consiste à regarder de haut, à surplomber les cimes philosophiques pour voir ce qui s'y joue d'essentiel. Altitude ou hauteur de la pensée qui conviennent fort bien à qui entend respecter une certaine neutralité - axiologique, dirions-nous - sur une question des plus épineuses certes, à qui entreprend une histoire de la philosophie avec, comme seul fil conducteur, la question même du sujet. Génitif *objectif*, donc. Le sujet fait l'objet d'une démarche historique, voire archéologique qui s'emploie à retracer, à exhumer tels des vestiges, ses premiers linéaments, ses contours naissants en remontant le cours de la pensée philosophante elle-même. Entreprise louable qui, du reste, a montré et montre encore toute sa pertinence et a mérité sans nul doute toutes ses lettres de noblesse. Mais ce n'est pas l'unique, tant s'en faut. La seconde, assurément la moins commode mais aussi la plus singulière, engage à elle seule le sujet qui questionne ; modalité exigeante qui requiert au préalable de celui qui questionne qu'il se sache lui-même pris *toujours déjà*, emporté et, d'une certaine manière, précédé nécessairement par sa propre question. Précession mais aussi précellence d'une question qui travaille à chaque instant l'existant qui la pose : « je » suis moi-même un sujet qui pose la question du sujet. Réflexivité dans et de la question posée qui suggère qu'une pensée est elle-même questionnée en retour par son propre objet ; en somme, qu'une pensée charrie avec elle nécessairement une histoire, un ancrage et un certain rapport au monde ; qu'une pensée, *in fine*, est toujours déjà située, intriquée dans des champs d'existence qui la traversent et la constituent, parfois aussi la destituent. Cette capacité à faire retour sur soi, à entamer une (auto)critique de sa propre raison - pure ou pratique - et de ses objets de pensée, bref de sa situation *dans* et *au* monde, définit en propre ici le

mouvement même de la conscience. Réflexion *et* réflexivité, ces deux métaphores empruntées à l'optique conviennent fort bien pour saisir et traduire le travail réflexivo-spéculaire de la conscience. Génitif *subjectif*.

Subjectif. Le terme indique qu'il est dans la pensée comme une strate irréductible, un fondement ultime ou premier, une base sûre, une substance mais une substance *en acte* qui pense et se sait pensante : mouvement de retour d'une conscience qui, en plus d'appréhender le monde et ses réalités diverses et variées, s'appréhende elle-même dans sa propre intériorité pensante. Cette double trajectoire d'une conscience qui entend penser le monde à sa mesure constitue sans nul doute l'acte de naissance privilégié de ce qu'il convient d'appeler, depuis Descartes et ses fameuses *Méditations métaphysiques*, le « sujet moderne ». Sujet solipsiste - ce fameux *subjectum* des Modernes - fondement à lui tout seul de ses savoirs les plus assurés que Heidegger lui-même, bien plus tard, revisitera à sa manière dans son *Nietzsche* et qualifiera de pouvoir de fondation. Depuis lors, la question de la subjectivité semble être devenue un classique, un incontournable en quelque sorte, un passage presque obligé pour la pensée qui ne cesse d'inspirer et de nourrir la réflexion philosophique depuis plus de trois cents ans.

Si l'installation philosophique de l'homme comme sujet, c'est-à-dire comme ce principe même sous-jacent à toute donation ou prestation de sens d'où rayonnent et partent tous les savoirs sûrs, représente bel et bien l'événement capital qui le fait entrer et le propulse à grande vitesse dans la modernité, il ne faudrait cependant pas oublier que c'est aussi cette même modernité qui, de Descartes à Heidegger, de Hume à Lacan, n'eut de cesse de lui rappeler, à grand-peine parfois, ses propres limites. Kant, le premier, mettra un sérieux frein dans sa *Critique de la raison pure* au « connaître » de l'homme, à cet envol un peu naïf et illusoire de la raison pure qui, comme la colombe, se croit libre absolument jusqu'à oublier ses propres pesanteurs, ses propres nécessités d'essence (des sens). Le même Heidegger, pour sa part, rappellera à l'homme qu'il est un *Dasein* fondamentalement esseulé, seul face à l'échéance d'une mort certaine : un *cogito* pris toujours déjà dans les rets d'une temporalité finie qui sous-tend sa propre transcendance, son *ek-sistence*

singulière. Lacan, bien sûr et pour ne citer que lui, en appellera lui aussi au sujet, mais à celui, emporté toujours dans la chaîne des signifiants, de l'inconscient « structuré comme un langage ».

Emmanuel Levinas ne déroge pas non plus à cette règle d'or qui veut, qu'à peine né et exposé dans toute sa splendeur, le *subjectum* se voit immédiatement contesté, réduit à n'être qu'une fonction d'intellection et d'appréhension du monde parmi bien d'autres possibles : sa pensée philosophique s'inscrit, se coule même de toute évidence dans cette mouvance et filiation intellectuelle d'une critique massive de la subjectivité moderne ; une déconstruction en règle qui entend nous dire ce qu'il en est de ce sujet une fois déposé, une fois destitué comme un roi que l'on déposerait. Précision importante en effet, Levinas n'affectionne guère dans sa pratique de la philosophie et dans sa proximité avec les grands auteurs, les solutions par trop faciles et, plutôt que d'une grossière entreprise de destruction massive, sa pensée ressortit davantage à un long et minutieux travail de refonte de ce que nous appellerions un *certain* sujet : celui, on l'aura compris, cartésien - moderne donc - mais aussi celui, plus proche de nous, husserlien.

Déconstruire, donc, cette subjectivité transcendantale, cette conscience constituante au champ d'action presque illimité. Levinas entend, en somme, la dé-poser, la reconduire en quelque sorte, ailleurs et autrement que par le truchement des catégories classiques de la philosophie occidentale : ailleurs, c'est-à-dire, pour Levinas, tenter de redé-*finir* le sujet non plus à partir de l'exercice d'une conscience première, ni non plus dans l'horizon d'une pré-compréhension qui serait de nature ontologique. L'entreprise est fastidieuse, colossale, presque impossible qui demande de la part du penseur de travailler constamment aux bordures, de cheminer sur les frontières mêmes du langage, du *logos* de la philosophie, en somme, d'écrire et de parler grec ! Tout le problème est évidemment, pour Levinas, de parvenir à dire dans une langue fondamentalement grecque, pétrie, depuis plus de deux mille ans, par une métaphysique de l'être, la rupture, la cassure d'avec l'être lui-même. Comment dire dans l'être lui-même ce qui déjà ne lui appartient plus tout à fait ? Comment dire l'autrement qu'être, l'*autre* que l'être dans l'être même ? C'est bien là

l'enjeu et tout le sens de l'éthique levinassienne : l'éthique, précisément, comme rupture même de la rationalité grecque, comme *logos* par excellence de l'autrement qu'être, comme *topos* privilégié où se déploie, ailleurs qu'à la lumière de l'être, un « processus » inouï de subjectivation éthique. L'éthique comme ce lieu tout désigné d'un *autre*, d'une altérité pour penser et dire autrement le *même*.

Levinas prend très au sérieux cette critique de la subjectivité et lui consacre ce qui est sans doute son ouvrage le plus magistral, mais aussi le plus ardu, pour ne pas dire le plus controversé aussi : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le titre est à lui seul un véritable programme, l'aboutissement, pour ainsi dire, d'années de recherches et de réflexions rigoureuses. C'est dans cet essai de 1974 que Levinas met véritablement tout en œuvre pour quitter l'être et pour refonder la subjectivité moderne : la conjonction dans le titre même est évidemment capitale, car elle indique là, plus qu'une simple coordination, une seule et même embarquée, une seule et même geste, comme si quitter l'être, c'était déjà, d'une certaine manière, en finir avec le sujet moderne, ce « sous-jaçant » sur lequel, depuis Descartes, tout ou presque a toujours reposé.

Nos présentes recherches et réflexions portent et s'appuient principalement sur cette tentative avouée de sortie, dans cette gageure, déclarée par l'auteur dès les premières pages d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui consiste à dire autrement le sujet et à le dire depuis cela même qui lui échappe de toute nécessité ; à dire le sujet depuis ce qui le destitue toujours déjà, le travaille dans l'intime de son être ; en un mot, depuis cela même qui n'a de cesse de l'altérer, de le rendre autre à lui-même et en cela même de le rendre sujet *autrement* qu'il ne l'est déjà. Un sujet, précisément, à l'étroit dans son être, étriqué et « mal dans sa peau », un sujet altéré, atteint dans son corps, affecté dans sa propre sensibilité. La corporéité est bel et bien ce à partir de quoi Levinas entend repenser fondamentalement la subjectivité ; la corporéité constitue dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* comme un porche d'entrée, cela même par quoi l'éthique, autrement dit ce lent et difficile travail de l'altérité, traverse et œuvre sans relâche dans les profondeurs les plus intimes du sujet. Corporéité, affectivité et subjectivité sont dès lors à tenir ensemble, à

articuler comme une seule et même pièce et c'est à ce prix seulement, au prix d'un fragile équilibre entre trois termes lourds de sens, qu'un sujet autre, autre que l'être, peut émerger et, nous l'espérons, faire sens ultimement. Un sujet qui ne sera sans doute plus le même.

Les questions ne manquent évidemment pas pour une introduction. Entre autres, les suivantes : qu'est-ce qu'un sujet qui ne pourrait plus s'exprimer à la première personne ? Est-il encore seulement sujet ? Un sujet altéré jusque dans son intimité la plus sensible ainsi que dans ses rapports les plus étroits avec le monde qui l'entoure a-t-il encore finalement un sens à exister ? Peut-on seulement penser *en même temps* et dans *un même lieu* une subjectivité et une altérité sans anéantir les deux à la fois ? En quelques mots et telle sera notre problématique qui nous servira de fil rouge pour nous orienter dans l'éthique mouvementée d'*Autrement qu'être* : « Dans quelle mesure l'*alter*-ation infinie de la subjectivité participe-t-elle étroitement de son propre procès de subjectivation éthique, telle que décrite et exposée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas ? »

Nous procéderons, devant l'ampleur de la tâche, en quatre temps : une première partie sera tout entière consacrée à la question de l'altérité et à celle, concomitante, de ses multiples aspects - visages parfois aussi - dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. L'occasion, en somme, de montrer que la question de l'altérité n'a cessé de travailler, bien avant la rédaction d'*Autrement qu'être* et sous différentes formes, toute sa pensée et ce depuis ses débuts ; une deuxième partie portera, plus précisément, sur la question du corps comme *topos* privilégié par où s'exerce et se déploie une pensée radicale de l'altérité ; le corps donc comme point d'ancrage par lequel transite le travail d'une différance irréductible à même la subjectivité ; une troisième partie, quant à elle, sera nécessaire pour tenter de cerner davantage ce qui dans cette corporéité de la subjectivité altère à ce point son immanence propre : nous travaillerons à dégager une dimension autre, insoupçonnée dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, à savoir celle, incarnée, qui porte, sous-tend tout le procès de subjectivation éthique. Enfin, une quatrième et dernière partie mettra en lumière toute la dimension vocative - d'appel et de réponse - qui constitue

intimement aussi ce corps de chair qu'est la subjectivité *autrement* qu'être : une vocation qui ouvre peut-être sur des possibilités autres que nécessairement éthiques.

PREMIÈRE PARTIE

Une philosophie de l'autre : un
singulier pluriel

Très tôt dans son œuvre, Levinas aura réfléchi et médité en profondeur sur les dimensions sémantiques possibles et les ressources phénoménologiques souvent insoupçonnées que peut receler aujourd'hui un terme aussi usé et galvaudé que celui d' « altérité ». Une « philosophie de l'autre », tel est bien ce que Levinas entend déplier patiemment et décliner sous des modalités phénoménologiques aussi diverses que variées.

Nous avons retenu, pour notre part, deux modalités principales par où se manifestent ces effets d'altérité et qui feront chacune l'objet d'un chapitre en particulier : d'une part, une altérité « expérientielle » ou « avènementiale » qui mobilise pour son propre déploiement la présence d'une subjectivité. Une subjectivité qui, elle-même, requiert pour son propre procès de subjectivation d'en passer par cette altérité. Détermination réciproque entre les deux pôles d'une seule et même expérience. D'autre part, une altérité « événementiale » qui, au contraire, destitue la subjectivité, la démobilise complètement ou presque au risque de la rendre autre à elle-même, au risque de l'aliéner. Une altérité dangereuse, inquiétante.

Essentielle est donc cette première partie qui semble indiquer déjà que Levinas n'a pas attendu *Autrement qu'être* pour développer une « philosophie de l'autre » et que, en dépit des radicalisations et durcissements opérés en 1974, bien des points forts de son éthique s'avèrent déjà présents dans ses textes de jeunesse.

Chapitre 1 : l'altérité expérientielle comme avènement du sujet

Levinas, très tôt dans son œuvre, a cette intuition fondamentale que l'émergence et le déploiement d'une subjectivité - d'un sujet capable de dire « je » - sont indissociables tous deux d'un rapport continu avec un *autre* que soi. Nous avons, pour notre part, identifié trois altérités ou, plutôt, trois modalités d'existence possibles par lesquelles un autre que soi se manifeste et se noue intimement au sujet lui-même : une altérité ontologique, d'abord, élémentaire, ensuite et, enfin, filiale.

I. L'altérité ontologique et ses figures originaires

1.1 L'être au commencement : une existence compliquée

« Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. (...) Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant¹ ». Imaginons. Nous sommes là avec Levinas en pleine fiction phénoménologique qui n'est pas sans rappeler celle à laquelle Husserl lui-même invite ses propres lecteurs en 1913 dans le désormais très célèbre § 49 des *Ideen I* : « supposons que la conscience...² ». Outre qu'il plonge ses racines dans une antique tradition philosophique de Platon à Rousseau lui-même, ce détour de la pensée par une fiction à finalité heuristique n'est de loin pas inutile ni non plus le signe pathognomonique d'une détresse des idées. Husserl, sur ce point, est formel, toujours dans les *Ideen I* : « la « fiction » constitue l'élément vital de la

¹ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant* (1947). Paris : J. Vrin, 2004, p. 93.

² HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Idées I)*, trad. P. Ricœur. Paris : Gallimard, 1950, p. 162.

phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des « vérités éternelles »³.

C'est donc pleinement - sur ce point de la méthode tout du moins - que Levinas s'inscrit dans le sillage de la pratique phénoménologique husserlienne, qui entend en effet décrire fidèlement dans *De l'existence à l'existant* ce qu'il appelle lui-même à plusieurs reprises l'« être⁴ ». Entreprise fastidieuse, au bord même de l'absurde, car l'être, tel que l'entend Levinas dans son « ontologie fondamentale⁵ », échappe à toute compréhension, à toute mainmise conceptuelle, à tout *Begriff*⁶. Pourtant et c'est là peut-être toute la difficulté d'un tel projet, Levinas précise d'emblée qu'« il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement⁷ ». Imaginer en somme un événement ou une « situation-limite⁸ » qui permettraient, certes, de figurer ce néant de toute chose et de tout être, d'approcher l'infigurable origine ou fondement des structures mêmes du réel, mais sans jamais les ressaisir, fût-ce *in extremis*, dans une pensée du concept ou dans une intention objectivante. L'enjeu pour Levinas n'est donc pas de ressaisir, autrement que ne l'a fait Heidegger dans *Sein und Zeit*, l'articulation différenciante de l'être et de l'étant, ni d'inverser simplement entre eux, comme l'a prétendu J.-L. Marion, les termes

³ HUSSERL, Edmund, *Idées...*, *op. cit.*, p. 227. (C'est l'auteur qui souligne)

⁴ Voir surtout les pages 93 à 105 de *De l'existence à l'existant*.

⁵ Nous empruntons cette expression à Jacques TAMINIAUX. Cf. son article « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 275-284. Comme le fait remarquer J. Taminiaux, cette réplique de Levinas à l'encontre des travaux de Heidegger n'a nullement attendu *Totalité et Infini* pour voir le jour. Deux articles de Levinas en témoignent : le premier « Martin Heidegger et l'ontologie » paru en 1932, peu de temps après la parution de *Sein und Zeit*, et le second « L'ontologie dans le temporel » paru en 1948. Deux articles fondateurs du jeune Levinas à lire et à entendre clairement « comme une réplique à Heidegger en connaissance de cause, c'est-à-dire sur les points mêmes qui conféraient à l'ontologie fondamentale son articulation, donc en rongant les notions-clés de cette ontologie » (*Ibid.*, p. 277). Cf. Ces deux articles de Levinas ont été publiés depuis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 2001, 331p.

⁶ L'être levinassien, à l'inverse sans doute de l'ontologie heideggérienne, n'est pas d'abord de l'ordre d'un comprendre, d'un *Verstehen* qui mobiliserait, pour ce faire, une pré-compréhension ontologique du *Dasein*, autrement dit une « Présence » qui mettrait toujours déjà en jeu (je) son être le plus propre sur le plan de son existence ontique, quotidienne. Au contraire, l'« essence », telle que définie par Levinas notamment dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, suscite effroi, horreur, épuisement, malaise et vient légitimer la recherche d'une éthique de l'autrement qu'être. À la compréhension de l'être dans sa différence ontologique d'avec l'étant, Levinas substitue un arrachement à l'essence, un désir irrépressible d'une extériorité parlante. Désir d'un « Au dehors ». Évasion.

⁷ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, *op. cit.*, p. 93.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

de la différence ontologique⁹. Dès ses tout premiers écrits, Levinas se met en quête d'une archi-différence, d'un principe de séparation - d'une éthique déjà ? - et en vient dans *Le temps et l'autre* à cette constatation précisément que « chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation¹⁰ ». Distinction, précisons-le, au sens d'une différence matricielle et d'existence qui se jouerait toujours déjà entre l'être et l'étant et, quand bien même celui-ci en viendrait dans sa propre quotidienneté à oublier celui-là, jamais pourtant la différence ontologique ne s'abolit elle-même ou ne s'écroule sur elle-même. L'oubli lui-même demeure une articulation fondamentale avec cela même qui est oublié et toutes les analyses heideggériennes de la vie quotidienne dans *Sein und Zeit* semblent insister sur l'impossibilité d'accéder à l'être en dehors de l'étant et de ses propres réalités intramondaines. Tension extrême donc de cette fiction phénoménologique levinassienne qui évolue sur une véritable ligne de crête. Pour parvenir à ses fins, Levinas se donne et choisit une situation exemplaire, inspirée de la vie quotidienne que nous pourrions aisément qualifier avec lui d'« expérience par excellence¹¹ » en usant d'un vocable emprunté au lexique de *Totalité et Infini*, et qui serait comme l'unique chemin, la voie royale non-théorétique vers l'être même du réel. Un être, qualifié par Levinas d'« exister pur¹² ». Comme si l'ontologie heideggérienne était, en un sens, toujours déjà contaminée, parasitée par son souci d'une différence originaire entre l'être et son porteur et d'une différence surtout qui articule les deux sans relâche, l'étant à l'être et l'être à l'étant. Cette idée audacieuse d'une « pureté » supposée originaire de l'être, d'un être en quelque sorte immaculé, en deçà ou

⁹ Cf. MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris : Le Livre de Poche, 1977, 316p. Levinas, on le sait, répondra quelques années plus tard en 1977 à la critique de J.-L. Marion dans sa Préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant* en rappelant ceci : « Entrevoir dans l'« existant », dans l'étant humain, et dans ce que Heidegger appellera « étantité de l'étant », non pas une occultation et une « dissimulation » de l'être, mais une étape vers le Bien et vers la relation à Dieu et, dans le rapport entre étants, autre chose que la « métaphysique finissante », ne signifie pas que l'on inverse simplement les termes de la fameuse différence heideggérienne en privilégiant l'étant au détriment de l'être » (*Op. cit.*, p. 12. C'est Levinas qui souligne). Le débat entre les deux penseurs ne s'arrêtera pas là et se poursuivra avec une intervention en 1986 de J.-L. Marion au Colloque de Cerisy-la-Salle consacré à la philosophie d'E. Levinas. Voir son article « Note sur l'indifférence ontologique », dans J. Greisch et J. Rolland, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 47-62.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre* (1946/1947). Paris : PUF, 2001, p. 24.

¹¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Paris : Le Livre de Poche, 1990 (1997), p. 10.

¹² LEVINAS, Emmanuel, *Le temps...*, *op. cit.*, p. 26.

au-delà de tout procès de différenciation, que Levinas développe et travaille dans ses textes de jeunesse et notamment dans *Le temps et l'autre*, une série de quatre conférences données en 1946/47 au Collège Philosophique de Jean Wahl, a tout de même de quoi surprendre et, à dire vrai, ne va pas de soi. L'être, qu'entend décrire Levinas, est-il effectivement vraiment pur ? Peut-il réellement se passer de toute différence et cette exigence de pureté ontologique ne suppose-t-elle pas la menace d'une « contamination » toujours imminente ? Est-il seulement possible, ne serait-ce que d'un point de vue strictement logique, d'atteindre à partir du sujet parlant et philosophant à une pureté de l'être même ? N'y a-t-il pas *toujours déjà* eu une contamination obligée - et peut-être nécessaire - de l'être par autre chose que de l'être ? Jacques Derrida a bien relevé cette difficulté chez Levinas et va jusqu'à faire de la contamination un moment structurellement obligé dans le déploiement de l'éthique levinassienne, à tel point que « la contamination, écrit-il, n'est plus un risque mais une fatalité qu'il faut assumer¹³ » ! La fiction phénoménologique, engagée par Levinas dans ses premiers travaux d'après-guerre, est-elle une façon détournée, biaisée, d'assumer tant bien que mal ou, *a contrario*, de refuser catégoriquement une quelconque contamination ? Cette question n'a rien de fortuit et semble poursuivre Levinas jusque dans ses écrits de la maturité qui, dans la Note préliminaire d'*Autrement qu'être*, affirme vouloir « entendre un Dieu non contaminé par l'être¹⁴ ». Tout comme dans *De l'existence à l'existant*, la réflexion phénoménologique sur l'être dans *Le temps et l'autre* commence elle aussi par une fiction réductrice : « imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes¹⁵ ». Même manière de procéder qui consiste ici à réduire la conscience et tout rapport d'objectalité avec le monde extérieur pour remonter en deçà de toute donation de sens, de toute constitution intentionnelle ou pré-intentionnelle, de toute pré-compréhension. Mais que peut-il bien rester après une telle *épokhè* ? Si tout, absolument tout et jusqu'au langage lui-même, a été mis en suspens, ne sommes-nous pas tombé

¹³ DERRIDA, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1987-1998, p. 159-202.

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Le Livre de Poche, 1990, p. 10.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 25.

dans un monde absolument silencieux, amputé de tout apparaître et de tout voir ? Comment alors en parler et prétendre encore à une description phénoménologique ? « Il reste, répond précisément Levinas dans *Le temps et l'autre*, après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a¹⁶ ».

Cela même qui reste, à savoir le « résidu¹⁷ » de cette réduction hyperbolique levinassienne, est le fait brut, massif qu'il y a indubitablement de l'être. Ce qui reste ou résiste à l'entreprise de réduction levinassienne n'est donc plus la conscience intentionnelle, comme c'est le cas chez Husserl, mais une présence « impersonnelle », « anonyme », absolument non-intentionnelle¹⁸. C'est sur ce point précisément de l'ontologie fondamentale levinassienne que nous pensons déceler des difficultés de taille, difficultés ou tensions multiples que ce dernier percevait, pressent sans doute mais qu'il ne développe pas outre mesure. Ces difficultés sont essentiellement au nombre de deux. La première consiste à se demander si le fait même qu'il y a de l'être, si le fait que toute entreprise de réduction aboutit *in fine* nécessairement à cette archi-facticité ontologique, ne suppose pas la présence tout aussi inaliénable d'une condition subjective, d'une subjectivité capable encore malgré tout de signifier et de reconnaître qu'il y a de l'être pour elle ! Quelque chose, de l'ordre d'un *a priori* subjectif, viendrait résister à l'épochè radicale de l'être levinassien, comme si l'être, sans le savoir ou tout en le sachant, faisait exister cela même qu'il s'agit de réduire au maximum. Un *a priori* subjectif qui, à l'inverse du « je » transcendantal kantien ou du « Moi pur » husserlien, n'équivaldrait nullement à un principe de

¹⁶ *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 25-26. (C'est Levinas qui souligne) Ce locatif « y » semble être bel et bien une puissance de résistance absolue que Levinas dans sa conception radicale de l'être ne parvient pas à réduire. Faut-il y voir la condition minimale de la pensée et du langage, c'est-à-dire cette strate du monde et de moi-même sans laquelle plus rien n'a de sens ?

¹⁷ Nous trouvons ce terme chez Husserl dans les *Idées I*, notamment et surtout dans le titre du § 49 : « La conscience absolue comme *résidu* de l'anéantissement du monde » (Nous soulignons).

¹⁸ À vouloir remonter en deçà de toute modalité d'existence possible, qu'elle soit théorique ou intentionnelle ou encore affectivo-pratique comme chez Heidegger, à vouloir en somme réduire au maximum la structure noético-noématique, donatrice de sens, de toute conscience intentionnelle ainsi que la différence ontologique, elle aussi en quelque façon donatrice de sens, Levinas ne s'expose-t-il pas au risque d'une impossible phénoménologie, d'une phénoménologie devenue tout bonnement insensée, inaudible et même ineffable ? Une phénoménologie qui, pour n'être plus « descriptive » comme le fait remarquer Levinas dans *De l'existence à l'existant* ni non plus engagée dans une démarche compréhensive de l'existence du *Dasein*, serait bel et bien « l'indice d'une méthode où la pensée est invitée au delà de l'intuition » (*De l'existence...*, *op. cit.*, p. 112).

constitution transcendantale. Plus encore que d'une constitution, il s'agirait de raisonner ici en termes de « résistance¹⁹ ». Remarquons, au passage, que la même critique pourrait être adressée à la phénoménologie husserlienne du temps, rattrapée elle aussi et comme à son insu par l'objectivité mondaine du langage, auxiliaire indispensable de l'*épokhè*, et également, dans une certaine mesure, à la réduction henrienne qui, en dépit de son retour à une immanence stricte, émondée de toute référence intentionnelle, ne cesse cependant de renvoyer à ce monde extatique qu'elle refoule²⁰.

Mais ce n'est pas tout, loin s'en faut. Cette première difficulté, voire même cette aporie, à laquelle se heurterait Levinas dans son ontologie fondamentale, qui consiste, rappelons-le, à remonter en deçà même de toute différence ontico-ontologique pour toucher jusqu'au noyau dur de l'être, positivité nucléaire que ni la négation ni l'opposition dialectique ne peuvent entamer, se complique encore d'une deuxième. Seconde difficulté, de taille encore, qui concerne directement l'émergence même de la subjectivité au sein de l'être anonyme, autrement dit la mise en place d'un processus de subjectivation, moyennant une séparation originaire, un arrachement, un « hiatus », dans ce qui précisément ignore superbement toute différenciation, toute stance, toute « diérèse »²¹. Levinas explique en somme que c'est au temps lui-même, au présent comme instant, que la subjectivité doit sa capacité de rupture d'avec l'être ; c'est dans l'instant de la fatigue ou de la lassitude, ou bien encore de l'effort, que se créerait un je(u) dans la plénitude ontologique. La fatigue, comme « événement de naissance²² », indique une double structure qui constitue toute l'épaisseur

¹⁹ Ce terme n'est pas sans rappeler bien sûr les travaux de Maine de Biran sur l'effort, musculaire d'abord puis seulement alors objectal, comme fait primitif de la conscience.

²⁰ Sur cette question, concernant directement la validité de la méthode phénoménologique chez Husserl, lequel entend constituer le temps objectif ou mondain à partir d'une temporalité tout entière subjective, temps du flux de la conscience immanente, on se reportera, entre autres ouvrages, au remarquable essai de Paul RICŒUR, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris : Éd. du Seuil, 1985, p. 43-82. Ce dernier, rappelons-le, ne croit guère en la possibilité d'une mise entre parenthèses du temps commun, calendaire et montre bien que, dans ses *Leçons* de 1905, Husserl est contraint d'y recourir, ne fût-ce que par l'usage récurrent qu'il fait de déictiques tels que « maintenant », « après », « encore ».

²¹ Ces deux termes - « diérèse » et « hiatus » - appartiennent au lexique plus tardif d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Vocables qui désignent le travail douloureux du subjectif - et non du Concept ! - non plus dans le plein de l'être mais dans un trop-plein d'altérité, une surprésence écrasante de l'autre. Nous y reviendrons par la suite.

²² LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 30.

temporelle de la subjectivité : elle témoigne à la fois d'un attachement irrémissible à l'être, à l'existence dans toute sa dureté, sa facticité, sa pénibilité, d'une fixité absolue à l'être, et *en même temps* le travail d'une infime différence, un écart différentiel et différenciant qui autorise une « respiration²³ » interne, un échange possible *dans* le soi-même de l'être. Un échange à entendre ici comme un nœud insécable que l'on desserre tout au plus et qui dit la facticité irrémissible d'un sujet livré à sa propre lourdeur corporelle. Un échange, donc, au sens où, collé à sa pesanteur corporelle, le sujet tente de s'en détacher vaille que vaille. Une différence interne que Levinas saisit au vol, capte dans ces événements dramatiques de l'existence toujours saisis *après-coup* par la subjectivité. La subjectivité est ni plus ni moins que ce retour non-encore intentionnel ou méta-réflexif sur une fatigue de l'être - une fatigue d'être ?²⁴ - comme si, en revenant visiter ses propres attaches à l'être comme existence nue, la subjectivité se donnait une présence, une contenance, une manière d'être soi non-définitive dans le définitif étouffant de l'être. Comme si ce retour, qui n'a rien d'un détour et qui anticipe celui, intentionnel, « aux choses mêmes », venait réinjecter du sens - une signification et une direction - dans l'être même. Du sens dans le non-sens. C'est cela même le subjectif, un *retournement* de situation.

Cependant, notre seconde difficulté demeure, non-résolue par Levinas, et qui concerne toujours et encore le processus de subjectivation au sein de l'être. La question n'est pas de savoir ce *grâce à quoi* il est possible à la subjectivité de se décoller de l'être, de s'extraire de son emprise ni *comment* d'ailleurs, mais plutôt *d'où* lui vient au juste une telle capacité. Où puise-t-elle la force nécessaire, disons même avec Levinas le « besoin d'évasion²⁵ », autrement dit, qu'est-ce *qui*, dans la lassitude encore ontologique de la subjectivité, vient faire

²³ Plus qu'une belle métaphore poétique, c'est là une expression-clef à limite entre le biologique et l'éthique, chère à Levinas, que nous retrouverons dans *Totalité et Infini* et surtout, quelques années plus tard, dans *Autrement qu'être*. En un sens, ce schème respiratoire traverse une bonne partie de l'éthique levinassienne et permettait sans doute d'aborder sous un autre angle la question du politique, question, on le sait, très difficile chez Levinas.

²⁴ Fatigue de l'être ou fatigue d'être ? Ce n'est pas exactement la même chose. Didier FRANCK a très bien vu cette ambiguïté dans l'écriture de Levinas et la traite en détail et avec finesse dans son ouvrage, *Dramatique des phénomènes*. Paris : PUF, 2001, p. 75-103.

²⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *De l'évasion*. Paris : Le Livre de Poche, 1998, p. 95.

signe vers un relâchement possible de l'essence, un desserrement de l'étau ? Qu'est-ce *qui* dans cette plénitude de l'être rend possible un sentiment de fatigue, de lassitude de soi, le sentiment, en somme, d'un « trop-d'être²⁶ » devenu insoutenable ? Si la subjectivité est à ce point fatiguée de l'être, enchaînée comme Prométhée à l'être comme réel insupportable, minéral, froid, comment expliquer qu'elle trouve encore la force de faire retour sur cela même qui la fatigue ? Si l'être est fondamentalement plein, archi-positivité de l'existence, comment comprendre qu'un « recul » ou qu'une certaine négativité puisse malgré tout encore s'y produire ? Suffit-il, comme le fait Levinas, de dire que la fatigue est ce retour précisément ? Être fatigué serait donc déjà le signe d'un décollement d'avec ce qui fatigue, c'est-à-dire d'avec l'existence elle-même, une première prise de distance qui autorisera et légitimera celles à venir. Être fatigué, et Levinas nous semble avoir raison sur ce point, fait déjà signe vers une complication originaire de l'existence, vers une première prise de position, fût-ce dans le relâchement, à l'égard même de ce qui fatigue. Être fatigué, c'est déjà être plus - ou moins - que simplement être. Soit. Mais si c'est l'existence elle-même qui est fatigante, usante, lourde et pesante, si l'existence tend invinciblement à attirer toutes choses jusqu'à elle, si « la fatigue, comme l'écrit superbement Levinas dans *De l'existence à l'existant*, est une condamnation à l'être²⁷ », pouvons-nous jamais être bien sûrs que dans la fatigue elle-même ce ne soit pas l'être qui finalement s'épuise dans un retour incessant sur soi-même ? Et si cette subjectivité hypostatique n'était qu'un avatar de l'être ? Une figure, non plus de la conscience - si seulement ! - mais de l'existence horrifiante ? Une figure de l'être ? Collusion qui n'a rien d'extravagant et que Levinas dans le chapitre V d'*Autrement qu'être* se plaît à

²⁶ Nous empruntons cette expression à Rodolphe CALIN qui, dans son essai *Levinas et l'exception du soi*, parle en effet à propos de l'ontologie levinassienne d'une « ontologie du trop-d'être » qu'il met en balance avec celle du « manque d'être » de Jean-Luc Nancy (*Levinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, 2005, p. 61). Manque ou abandon, ce qui est là encore une différence non négligeable entre Levinas, penseur de la positivité extrême, et les approches philosophiques contemporaines du néant.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 50. Notons, tout de même, le caractère énigmatique d'une telle condamnation. Qui prononce au juste cette dernière ? Serait-ce une extériorité et, si tel est le cas, de quelle extériorité pourrait-il s'agir au juste ? Ou serait-ce la subjectivité elle-même, impuissante qu'elle est, car écrasée littéralement sous le poids de sa propre existence corporelle ? Dans ce cas, il faudrait admettre la possibilité d'une plainte originaire, d'un jugement sur soi-même voire d'une *autocritique* que la subjectivité s'adresserait à elle-même ! Admettre finalement l'existence d'une première conscience capable de se voir elle-même dans ses propres difficultés d'existence.

détailler. Il y évoque cette « *possibilité d'absorber le sujet auquel l'essence se confie, [et qui] est le propre de l'essence*²⁸ ». Et Levinas, quelques pages avant, de remarquer que « l'être ne peut se passer de conscience à qui la manifestation est faite²⁹ ». Le premier n'allant pas sans la seconde. Il nous semble que tout se joue dans ce passage, subtil il est vrai, entre une fatigue de l'être et une fatigue d'être, entre, en un mot, un « déphasage³⁰ » interne à l'être, un écart contrôlé et toujours retenu de l'être avec lui-même, et une première prise de conscience de cela même qui fatigue. Bonne fatigue, en somme, qui dessille les yeux de la subjectivité, les lui ouvre sur sa propre structure existentielle à la fois profondément ontologique, embourbée dans l'être jusqu'aux moelles, et déjà tendue vers du non-ontologique, appelée vers un ailleurs. L'existence est compliquée, décidément.

1. 2 De l'existence à l'existant : une heureuse dualité

Dans les dernières pages de *De l'existence à l'existant*, plus précisément dans cette section remarquable, intitulée « Vers le temps », qui annonce par bien des aspects les développements ultérieurs de *Totalité et Infini* et qui est tout entière ou presque consacrée à la temporalité de l'espoir, espoir qui conduira pour finir vers un ailleurs du temps non-subjectif, Levinas a cette phrase pour le moins étonnante, singulière : « C'est, si l'on peut dire, une solitude à deux ; cet autre que moi court comme une ombre accompagnant le moi³¹ ». Et quelques lignes plus loin, Levinas précise qu'il s'agit là, très certainement, d'une « dualité qui éveille la nostalgie de l'évasion³² ». Toujours dans le même paragraphe, Levinas explique que cette étrange dualité n'a absolument rien à voir ni de près ni de loin avec une expérience sociale de l'ennui, un état d'âme romantique, à la limite du *spleen* baudelairien, qui se fuirait lui-même dans les divertissements mondains innombrables. Dualité qui n'est pas non plus celle qu'injectera autrui lui-même dans la relation, érotique surtout, avec le sujet, lequel autrui en effet

²⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 210. (C'est Levinas qui souligne)

²⁹ *Ibid.*, p. 206.

³⁰ Vocabulaire, là encore, qui apparaît à maintes reprises dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

³¹ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 151.

³² *Ibid.*

« détache, note Levinas, le moi de son soi³³ ». Autant de déterminations, jusqu'à présent négatives, de cette dualité existentielle qui ne doivent pas nous surprendre outre mesure et Levinas lui-même, dès le départ, nous avait finalement prévenus : il nous faut chercher du côté de la solitude de l'existant, une solitude très particulière qui, comme le rappelle Levinas dans *Le temps et l'autre*, est une « catégorie de l'être³⁴ ». Une structure d'existence infrangible et, qui plus est, paradoxale, puisque c'est une solitude fondamentalement duale, compliquée, une « association silencieuse avec soi-même où une dualité est perceptible³⁵ ». Avec soi-même *contre* soi-même et c'est bien « là son tragique : le sujet est à partir de soi et déjà avec ou contre soi³⁶ », Levinas reparlera bien des années plus tard dans *Autrement qu'être* d'un « contre soi en soi³⁷ ». Être soi, pour Levinas, n'est jamais une simple affaire de prise de conscience progressive qui viserait, par-delà la multiplicité du vivant noématique, un noyau identitaire stable ou substantiel, noétique, car être soi implique qu'il faille en passer depuis toujours - « négocié » dirait sans doute J. Derrida - par ce qui n'est plus tout à fait soi en soi-même !

C'est cette nécessité ontologique pour l'existant de se voir traversé, transi, habité par un autre que soi en soi, que Levinas tente d'approcher au plus près lorsqu'il évoque à plusieurs reprises la question de la dualité dans *De l'existence à l'existant*. Une dualité qui, nous semble-t-il, travaille et se déploie à deux niveaux de l'ontologie levinassienne : d'une part, entre l'existence et l'existant, c'est-à-dire l'être comme « il y a » et cela même qui lui fait toujours déjà face, à savoir la subjectivité comme hypostase et, d'autre part, au sein de l'existant lui-même dans son processus de maturation, entre le « moi » et ce que Levinas appelle de façon récurrente le fait d'être « irrémisiblement soi³⁸ ». Cette structure à deux niveaux, feuilletée dirons-nous, se retrouve aussi bien dans *Le temps et l'autre* que dans *De l'existence à l'existant* et, pour reprendre

³³ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 151.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 18.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 150.

³⁶ *Ibid.*, p. 151.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 87. (C'est Levinas qui souligne)

³⁸ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 150.

une métaphore chère à l'éthique d'*Autrement qu'être*, fonctionne comme une véritable respiration interne, mouvements alternant entre contraction et dilatation, systole et diastole, entre une emprise étouffante de l'être sur la subjectivité et du soi sur le moi ou, à l'inverse, prise de distance, détachement, arrachement à l'être et mise à distance du soi par le moi³⁹. Cette dualité, qui agit ainsi à plusieurs niveaux de l'ontologie fondamentale levinassienne, constitue comme une puissante et remarquable force motrice, une source d'alimentation générale qui, ce nous semble tout du moins, permettrait de répondre pour une bonne part à toute la charge interrogative de nos précédentes réflexions. Nos questions, rappelons-le succinctement, étaient principalement au nombre de deux : comment s'expliquer chez Levinas cette co-originarité impensée - mais certes pas impensable - de l'être comme « il y a » et de la subjectivité et, deuxième question, dans quelle mesure cette subjectivité, épuisée, acculée à l'existence qui la fatigue, peut-elle trouver dans la fatigue elle-même une force suffisante, fût-ce dans le sommeil, pour s'en extraire ? Si la fatigue est un *effet* de l'être, voire secondairement une manière de n'être plus tout à fait et entièrement dans l'être, en quoi s'avère-t-elle cependant bénéfique pour la subjectivité ? N'est-elle pas *in fine* qu'une autre manière d'être dans l'être ? Un être autrement, en somme. Voilà, synthétisées, ramassées en quelques mots, nos deux questions qui attendent à présent une réponse claire. Si réponse il y a, elle ne peut venir en l'occurrence que de ce principe, par nous dégagé, de la dualité, autrement dit de cette tension non-dialectique, la précision est importante, qui parcourt de part en part et l'existence et l'existant. Ce qu'il nous faut bien comprendre, c'est que la fatigue, telle que présentée et décrite phénoménologiquement dans *De l'existence à l'existant* et en un sens très certainement aussi dans *Autrement qu'être*, agit

³⁹ Toute la question - et, à vrai dire, toute la difficulté aussi - est de déterminer lequel de ces deux moments intervient existentiellement en premier : est-ce la contraction ou, à l'inverse, la dilatation, l'ouverture du subjectif ? La contraction ne (pré) suppose-t-elle pas en effet logiquement et temporellement la présence d'une réalité à enserrer ? Toute la difficulté tient sans doute ici dans le fait de penser un commencement temporel qui signe l'avènement d'un sujet à partir et depuis des commencements qui le précèdent et lui échappent invinciblement ! La question est la suivante : l'existence commence-t-elle avec elle-même moyennant des prises de position originaires – se rétracter ou se dilater jusqu'à l'extrême – qui consisteraient alors à assumer, à prendre sur soi l'absence de fondement, l'impossibilité foncière pour une existence de retrouver l'instant zéro de son être ? La question n'est donc pas de savoir *quand* commence une existence, mais, peut-être, *comment* celle-ci se décide à exister.

comme une mise en lumière, comme ce qui fait apparaître à la subjectivité la dualité essentielle de l'existence, une dualité qu'elle n'est pas en mesure de subsumer ou de biffer comme si cela n'était qu'un mauvais rêve, une mauvaise passe. Être dans l'être et à partir de lui, c'est être fondamentalement fatigué, fragile et au bord des larmes⁴⁰, et ce qui fatigue n'est rien d'autre que cette impossible coïncidence ou clôture de la subjectivité dans l'existence et, *a fortiori*, avec elle-même. Les termes de « rupture⁴¹ », de « recul⁴² », de « décalage », lequel précisément « crée, explique Levinas toujours dans *De l'existence à l'existant*, la distance (...) [qui] équivaut au surgissement d'un *existant*⁴³ » ou bien encore celui de « retard⁴⁴ », la marque par excellence du présent levinassien, bref tous ces vocables indiquent, plus qu'une tonalité ou disposition affective, une structure essentiellement et infrangiblement duale de l'existence, qui tourne parfois, nous l'apprenons plus tard avec *Totalité et infini* et la question du meurtre toujours possible d'autrui, à la dualité criminelle. À la tentation et tentative de la négation absolue d'autrui. Cette dualité de l'existence est cela même que la fatigue viendrait manifester dans un décalage ou un retard du soi sur soi qui constitue précisément la subjectivité du sujet. Ce n'est pas tant l'être « pur » en tant qu'exister sans existant que phénoménaliserait la fatigue, mais le maillage indissociable - l'« écheveau » dira Levinas dans *Autrement qu'être* - entre une existence pleine et anonyme, fuyant comme la peste tout travail du négatif, tout processus de nominalisation ou toute néantisation possible et un principe (du) subjectif, une résistance du subjectif pour qui « il y a » de l'être. Ce qui « crève » le sujet est de savoir qu'il y aura inmanquablement de l'être et si seulement était possible une fusion totale, non duale, avec celui-ci ! Levinas évoque clairement cette possibilité qu'il rapproche

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 59 et *passim*.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 50.

⁴² *Ibid.*, p. 37.

⁴³ *Ibid.*, p. 51. (C'est Levinas qui souligne)

⁴⁴ Se reporter, entre autres, aux pages 41 à 52 du même ouvrage, consacrées à « la fatigue et l'instant ».

de la participation mystique telle que décrite par Lévy-Bruhl dans ses différents travaux⁴⁵.

Continuons notre exploration et interrogeons-nous toujours sur cette dualité fondamentale de l'existence, sur le fait, comme le souligne avec bonheur Levinas, que cette dualité exhume une vérité irréfragable, à savoir que l'existence « manque essentiellement de simplicité⁴⁶ ». La question pour Levinas, suivant d'ailleurs en cela Heidegger, n'est donc plus l'antique question de la métaphysique grecque, « *qu'est-ce que l'être ?*⁴⁷ », détachée de toute perspective existentielle ou quodditative, puisque « l'être est sans réponse⁴⁸ », mais dorénavant au contraire « la question, toujours Levinas, est la manifestation même de la relation avec l'être⁴⁹ ». Autrement dit, l'enjeu est ici de savoir si la réponse à cette antique question par définition quidditative n'est pas déjà une manière de contourner - de négocier avec - la dualité de l'existence, comme si finalement le temps qui file entre la question que l'on se pose et la réponse que l'on se donne n'était rien de plus qu'une fuite déguisée hors la temporalité dure, lassante de l'existence elle-même et qui ne laisse aucun temps à la réflexion. La dualité vient indiquer et manifester à la subjectivité cette vérité d'existence d'un retard irrattrapable sur sa propre origine, d'une fatigue et d'une lassitude qui s'originent dans une altération de soi, une altérité non encore humaine, une altérité sans visage qui ne flirte pas non plus avec l'« il y a » - ce sera le cas plus tard *mutatis mutandis* dans *Autrement qu'être* - une altérité donc qui est ce *factum* massif qu'être né, être une subjectivité en hypostase, c'est, non pas être assez vieux pour mourir, mais ne pas pouvoir se refuser à la facticité de son existence singulière ! Là est la violence et la *dualité* foncière de l'existence pour Levinas : le refus d'être

⁴⁵ Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas se livre à un véritable essai de typologie philosophique en faisant jouer l'une contre l'autre deux grandes figures de la pensée du XXe siècle : d'un côté, Lévy-Bruhl, annonciateur avec sa théorie de la « participation mystique » d'un ébranlement du sujet-substance de la métaphysique classique, préfigurant en cela le « monde cassé » de l'« il y a » levinassien et, de l'autre, E. Durkheim qui, avec sa catégorie du « sacré » et son intérêt porté aux représentations collectives, en resterait à une pensée intellectualiste de type sujet-objet.

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28. (C'est Levinas qui souligne)

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

manifeste toujours déjà l'être de celui qui le refuse. Dualité insurmontable : être soi c'est être divisé, *Spaltung* constitutive de l'existant qui fait l'expérience qu'être soi ce n'est jamais qu'être adossé à un autre que soi ; être soi et vouloir l'être absolument, c'est déjà ne plus l'être complètement : l'existant, dans sa fatigue et ses efforts désespérés pour être autrement que l'être, ne fait que manifester cette césure en lui, cette coupure ou ce retard qu'il est lui-même en tant que naître à soi, c'est d'abord se fermer à toute la plénitude de l'être ; naître, c'est s'ouvrir à soi en se refusant à l'être, telle une « rupture, note Levinas, avec les sources vives⁵⁰ ». Cette structure duelle et duale de l'existence humaine sera poussée jusqu'à son paroxysme par Levinas dans *Autrement qu'être*, ouvrage tout entier bâti sur cette idée d'une structure quasi psychotique du psychisme humain. C'est dans le chapitre II d'*Autrement qu'être*, intitulé « De l'intentionnalité au sentir », que Levinas aborde à nouveau le phénomène de la fatigue, de la lassitude et de l'effort d'être soi. Alors que *Totalité et Infini* passe complètement sous silence cette dimension phénoménologique de l'existence facticielle, Levinas, dans *Autrement qu'être*, travaille à dégager dans ces phénomènes-limites ce qui pourrait participer d'un processus d'altération du sujet-substance. À telle enseigne que ce n'est plus d'une « dualité » ou d'un « décalage » dont il s'agit, mais d'une « adversité », d'un « faillir », d'une « exposition passive à l'être⁵¹ ». Comme si la fatigue n'offrait même plus cette possibilité d'un recul dans le plein, ce bref instant d'arrachement à sa propre existence, mais enchaînait immédiatement, instantanément le soi à sa corporéité, à cette sensibilité pathique non-intentionnelle qui la traverse. Il reste néanmoins que, tant dans *De l'existence à l'existant* que dans *Autrement qu'être*, la fatigue n'a pas simple valeur symptomatique, accident ou pure factualité contingente de l'existence individuelle, mais relève bel et bien d'une structure ou plutôt d'une structuration, d'un « syndrome » du vivant pour reprendre la distinction proposée par E. Minkowski dans son *Traité de psychopathologie* entre « syndrome » et

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 50.

⁵¹ On voudra bien se reporter, pour ce qui est des références exactes, aux pages 90 à 94 d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

« symptôme »⁵². C'est dire combien est ancrée dans la subjectivité et les structures mêmes du réel la dualité de l'existence, dualité fondamentale qui nous laisserait envisager la possibilité - audacieuse à n'en pas douter - d'une altérité ontologique non réellement thématifiée ou prise en compte par Levinas dans ses écrits d'immédiat après-guerre. Altérité, certes muette parce que *pas encore* visage, altérité strictement immanente, anonyme et effrayante, qui reviendra sournoisement inquiéter et lécher les rivages du Moi au sein même de sa jouissance insulaire et immanente dans *Totalité et Infini...*

II. L'altérité élémentale ou du « Même-dans-l'Autre »

1. 1 Un bain de jouissance : une subjectivation immanente

La métaphore du bain n'est pas anodine et, encore une fois, si métaphore il y a vraiment, Levinas, on le sait, sait les choisir à dessein. Qu'elle n'apparaisse pas, textuellement du moins, dans les écrits d'immédiat après-guerre, entre autres dans *Le temps et l'autre* puis dans *De l'existence à l'existant*, n'a rien de très surprenant et s'explique assez aisément. La métaphore, outre qu'elle trouve un écho indéniable dans les travaux psychanalytiques modernes qui, pour nombre d'entre eux, révèlent l'importance cruciale du bain pour le tout-petit dans son développement psychoaffectif voire même psychomoteur, suggère avant tout chez Levinas une tonalité existentielle primordiale, basique, qui touche au premier chef la subjectivité dans son rapport direct au monde qui l'entoure. Tonalité tactile de l'enveloppement qui, précisément, ne se trouve pas encore dégagée - et sans doute n'est-elle tout simplement pas recherchée - dans les écrits de jeunesse de Levinas.

Notre hypothèse est la suivante : alors que ladite métaphore emporte dans *Totalité et Infini* une manière d'être non-traumatique pour la subjectivité qui, comme nous allons le voir, se tient dans l'être en s'en contentant de mille et une façons, il y va dans les textes d'immédiat après-guerre d'un rapport tout

⁵² Cf. MINKOWSKI, Eugène, *Traité de psychopathologie* (1966). Le Plessis-Robinson : Les Empêcheurs De Penser en Rond, 1999, 926p.

autre avec l'être, rapport tendu fait de ruptures successives, d'arrachement, de reculs incessants, de peine(s) et d'efforts souvent avortés. La différence n'est ici nullement anecdotique en ce sens qu'elle engage à elle seule une compréhension tout autre de la subjectivité dans son processus de maturation en connexion, toujours très étroite chez Levinas, avec l'extériorité objectale, avec l'existence dans son objectivité non encore parlante. Comme si, d'une œuvre à l'autre, l'existence elle-même s'était enrichie, gonflée - compliquée un peu plus chaque fois - d'une altérité non encore présente dans *De l'existence à l'existant*, comme si l'être en tant qu'« il y a », ce terrible « lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence⁵³ », s'était soudainement vu refouler ou emporter par une force plus forte encore ! Pourtant, à s'en tenir strictement aux descriptions phénoménologiques de la paresse ou de la fatigue dans *De l'existence à l'existant*, qui manifestent une profonde impuissance de la subjectivité à se défaire par ses propres moyens de l'existence dans toute sa dureté quotidienne, rien ne laisse véritablement présager un quelconque refoulement de l'être⁵⁴. L'être est toujours déjà là et le refus lui-même n'est qu'une affirmation de sa positivité « écrasante ». Que s'est-il donc passé - « se produire » serait, il est vrai, un verbe sans doute plus adéquat pour signifier l'économie immanente, et transcendante d'ailleurs, de *Totalité et Infini* - pour que l'être en vienne à se laisser saisir, approprier, en partie du moins, par la subjectivité ? Reformulée en d'autres termes, plus précis peut-être, notre question est donc la suivante : que peut bien comporter l'existence, telle que décrite par Levinas dans *Totalité et Infini*, existence qui, à première vue, semble se dérouler sous une tout autre tonalité affective que dans *De l'existence à l'existant*, pour engager à ce point une nouvelle compréhension de la subjectivité dans ses relations avec le « monde » ? Certes, *Le temps et l'autre* consacre quelques paragraphes aux rapports de nature alimentaire que le moi peut entretenir à sa guise avec son environnement immédiat, mais, outre la minceur des descriptions, celles-ci ne semblent pas voir dans les « nourritures

⁵³ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 26.

⁵⁴ C'est évidemment à dessein que nous parlons ici de « refoulement », car, on le sait depuis Freud, ce qui est refoulé fait inmanquablement retour ailleurs. Irruption toujours traumatique d'un réel occulté.

terrestres » le gage d'un rapport possible et surtout non traumatique avec l'extériorité anonyme de l'être⁵⁵. N'affectionnant que moyennement les explications réductionnistes de type historique ou encore biographique, il serait vain, nous semble-t-il, d'en appeler au climat d'extrême tension et à l'atmosphère lourde de l'immédiat après-guerre qui viendraient, en quelque sorte, légitimer *après-coup* le relatif pessimisme anthropologique des premières œuvres de Levinas. C'est, bien plutôt, à l'intérieur même de la pensée levinassienne, dans ses articulations, ses glissements subtils, ses durcissements parfois, qu'il convient d'aller chercher, d' « aller gratter⁵⁶ ».

L'essentiel du passage entre les deux œuvres, qui n'est nullement un « tournant⁵⁷ », se joue dès les premières pages de *Totalité et Infini*, à vrai dire dès la première section, intitulée « Le Même et l'Autre ». Dès le départ, c'est-à-dire à l'origine même de tout procès de subjectivation, Levinas prend en compte une relation qui implique un rapport non-dialectique entre le Même et l'Autre, une dualité encore, certes, mais qui ne vire ni en opposition ni en une fusion ou participation de type extatique. Ni non plus en un rapport fait tout entier de heurts, de « déphasage », d'arrachements plus ou moins violents entre le moi et l'existence. Sur cette question de la dualité comme structure « eidétique » de l'existence, *Totalité et Infini* rejoint sans aucun doute *De l'existence à l'existant* ainsi que *Le temps et l'autre*, mais la différence déterminante, selon nous, tient tout entière dans le fait qu'il est question précisément du « Même » dans *Totalité et Infini* et non plus simplement d'un Moi acculé à soi ou rivé tragiquement à soi. Que le Moi soit aussi et d'abord le Même dans *Totalité et Infini*, moyennant, nous le verrons, une métabolisation complexe et continuée de soi ou, dit autrement, un travail d'appropriation non-théorétique de l'altérité

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 45-46.

⁵⁶ Nous empruntons cette expression pour le moins suggestive et qui n'engage rien de moins qu'une tout autre méthode de lecture, autrement dit une tout autre herméneutique des textes levinassiens, à Benny LÉVY lui-même. Voir son ouvrage *Levinas : Dieu et la philosophie*. Paris : Verdier, 2009, p. 21.

⁵⁷ Bien que l'idée d'un « tournant » ne nous semble pas convenir exactement à la pensée philosophique de Levinas, certains commentateurs, dont Michel DELHEZ, soutiennent tout le contraire. Nous renvoyons, pour plus de précisions, à son article « « La Kehre » levinassienne », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, n° 1-2, février-mai, 2002, p. 129-148. Il est vrai, du reste, que notre auteur ne s'intéresse qu'à des textes de jeunesse de Levinas ce qui limite peut-être la portée de ladite *Kehre*.

objectale, implique un certain surmontement, une perlaboration d'un dehors, d'une extériorité jouxtant, touchant là encore de très près le Moi. Le Même est le Moi parvenu à donner sens au monde qui l'entoure, prêt dès lors à s'engager dans cette extériorité dont, d'ailleurs, Levinas ne cesse de répéter qu'elle comprend toujours déjà le Même, l'englobe et le contient avant même qu'il ne l'englobe et ne la saisisse dans ses mains. Le Même est le Moi guéri de son impuissance à *ne pas être*, guéri plus précisément de ce « mal d'être⁵⁸ », de cette existence anonyme qui ne fait pas encore sens, parce qu' « antérieure au monde⁵⁹ », et le remède à ce mal congénital, à cette fatigue d'être, ce ras-le-bol de l'être - à cette « barbarie de l'être⁶⁰ » dira plus tard Levinas ! - n'est nulle part ailleurs que dans un rapport de consommation alimentaire et immédiate avec l'extériorité même. Rapport qui témoigne d'une extériorité enfin assumée et acceptée par le Moi, relation économique en ce sens, pour Levinas, qu'elle met en présence une intériorité naissante, jamais complètement achevée, et une extériorité, insaisissable elle aussi dans tous ses horizons, mais qui se laisse, au demeurant, approcher, toucher, goûter, prendre et à terme comprendre même. En un sens, la différence entre l' « il y a » de l'ontologie fondamentale levinassienne et l' « élémental » de *Totalité et Infini* est que l'élément se laisse approcher dans sa matérialité autrement que moyennant une expérience de dépersonnalisation. L'être en tant qu' « il y a » n'a en effet rien d'une donation généreuse, qui, comme chez Heidegger, donne « être et temps⁶¹ », mais au contraire s'avère pour la subjectivité en hypostase une terrible épreuve, une perte de conscience frôlant le délire psychotique. Situation extrême ou « limite » pour la subjectivité que Levinas illustre dans *De l'existence à l'existant* par l'insomnie, laquelle, remarquons-le, ne sera plus retravaillée dans *Totalité et Infini*, pour réapparaître, quelques années plus tard, dans *Autrement qu'être*. Alors que l'insomnie entraîne une inversion, voire même une suppression, de l'intentionnalité de la conscience où « je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le

⁵⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 32.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel, « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1983), dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 193.

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin, « Temps et Être » (1960), dans *Questions*, t. III-IV. Paris : Gallimard, 1966-1976, p. 198.

sujet d'une pensée anonyme⁶² », l'élémental, quant à lui, invite à une jouissance bienheureuse qui a sa propre intentionnalité.

Telle est bien la jouissance telle que l'entend phénoménologiquement Levinas dans *Totalité et Infini*. Elle fait signe vers une immédiateté de la sensibilité, elle rend compte sur le plan de l'existence naissante, c'est-à-dire dans la concrétude d'une subjectivité immergée depuis toujours dans « la profondeur de l'élément⁶³ », d'une mise en rapport toujours déjà effective entre le Même et un autre, entre une existence incarnée, heureuse du reste, et « une pure qualité sans support, avec l'élément⁶⁴ ». Une mise en rapport, en effet, ou, autre terme possible, une expérience. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas insiste bien sur le fait qu'il n'est pas d'expérience possible de l'être en tant qu' « il y a » et si expérience de la conscience il y a vraiment, alors celle-ci ne peut que conduire à la ruine de la subjectivité. C'est dire que l'exister levinassien bloque toute approche par la sensibilité, toute approche esquissale du réel. Toute jouissance ! Autrement dit, toute manière d'être ou présence qui consisterait en un « oui » préalable et non-réflexif du sujet, un assentiment fondamental de la subjectivité *face et dans le monde*⁶⁵. Qu'importe, si, comme le fait remarquer Levinas, la jouissance n'est jamais telle qu'il la décrit dans *Totalité et Infini*, si « les objets sensibles dont nous jouissons ont déjà subi un travail⁶⁶ », car ce qui se dessine bel et bien, à travers les descriptions de la jouissance, c'est un rapport de complaisance et de complétude rendu enfin possible avec l'extériorité, empreint ni de fatigue ni de lassitude et qui ne demande aucun effort harassant pour la subjectivité. À l'altérité ontologique décrite dans *De l'existence à l'existant*, à cet « il y a » effrayant et nocturne de l'ontologie fondamentale levinassienne, qui se refuse obstinément aux lumières de la conscience, qui se ferme à tout échange possible avec une autre extériorité,

⁶² LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, *op. cit.*, p. 111.

⁶³ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 138.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁵ Henri MALDINEY a cette phrase pour le moins suggestive que nous aimerions citer : « La sensation est fondamentalement un mode de communication et, dans le sentir, nous vivons, sur un mode pathique, notre être-avec-le-monde » (C'est l'auteur qui souligne). C'est précisément ce « *mit* » qui fait cruellement défaut dans l'ontologie fondamentale de Levinas. Cf. Article « L'esthétique des rythmes » (1967), dans *Regard Parole Espace*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1973-1994, p. 164.

⁶⁶ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 145.

avec l'éventualité - angoissante pour l'être ? - d'aboutir *in fine*, à force de proximité humaine, à un *dialogue* fécond, répond une *autre* altérité dans *Totalité et Infini*, celle qui autorise la jouissance d'un Moi, celle qui accepte d'être un *Autre pour le Même*. D'où l'importance de la main dans *Totalité et Infini* qui, avant de donner voire même de se donner tout entière dans un acte d'oblation absolue à l'autre en tant qu'autrui, sert à appréhender le monde, à se *maintenir* au sein de l'élémental, car, comme le fait remarquer H. Maldiney, « l'appréhension elle-même est une forme anthropologique de la présence qui, comme toutes les autres, n'a à faire à quelque chose qu'à l'intérieur d'un monde⁶⁷ ». À l'immanence trouble et retorse de l'« il y a » répond - faudrait-il dire s'oppose ? - la bienveillance d'une altérité élémentale, nourritures diverses, air que nous respirons, sol(s) que nous foulons et paysages que nous contemplons. Le monde précisément, puisqu'il s'agit bel et bien de la description phénoménologique d'un « monde de la vie » dans *Totalité et Infini*, n'est plus tout à fait un « monde cassé⁶⁸ ». Plus tout à fait...

1. 2 Tout de *même* : un *enfermement* toujours possible

La phénoménologie levinassienne est on ne peut plus lucide, parfois peut-être à l'excès. Aucune complaisance pour les rêveries romantiques, les échappées mystiques, de quelque obédience religieuse qu'elles soient d'ailleurs. Méfiant surtout à l'égard des simplifications à l'extrême et même s'il déplore par moments cette *hybris* inquiétante du sens dans nos sociétés contemporaines - hypermodernes⁶⁹ - où *tout* doit *nécessairement* faire sens, Levinas n'en demeure pas moins toujours très attentif aux ambiguïtés foncières de l'existence, à son foisonnement sémantique⁷⁰. Toutes les analyses de la

⁶⁷ MALDINEY, Henri, « Comprendre » (1961), dans *Regard Parole Espace*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1973-1994, p. 42.

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 25. Précisons que la brisure, le « bris », n'a pas pour autant disparu, loin de là ! La brisure s'est simplement déplacée, elle fait dorénavant œuvre *ailleurs*. Déplacement donc, nous ne sommes très pas loin d'un mécanisme de défense psychique du Moi...

⁶⁹ Nous empruntons cette expression, qui n'est pas de Levinas, à la sociologue et psychologue française Nicole AUBERT. On pourra se reporter, entre autres, à son ouvrage de référence *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris : Flammarion, 2003, 376p.

⁷⁰ Dans un article de 1964 « La signification et le sens », paru une première fois dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, avril-juin, 1964, puis quelques années plus tard dans *Humanisme de l'autre homme*, Levinas écrit en effet ceci : « Le monde, dès que l'on s'écarte des humbles tâches

jouissance dans *Totalité et Infini* sont comme traversées, portées même, par une inquiétude, un « pressentiment⁷¹ » que l'existence n'est décidément pas simple et que tout n'est pas si rose. Ne crions pas trop vite à l'évidence, car celle-ci n'est jamais simple en phénoménologie ! Pressentiment - ou autre terme possible pour Levinas - « soupçon » : « une insondable profondeur, note en effet Levinas dans *Totalité et Infini*, que la jouissance *soupçonnait* dans l'élément, se soumet au travail qui maîtrise l'avenir et apaise le bruissement anonyme de *l'il y a*, le remue-ménage incontrôlable de l'élémental, inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même⁷² ». La jouissance, pour immanente et « heureuse » qu'elle soit, soupçonne malgré tout une « obscurité⁷³ » dans la matière elle-même. Elle soupçonne, mais n'apaise en aucune façon. Levinas nous expose ici une structure fort complexe de l'existence qui, en un véritable tour de force, fait tenir ensemble une immanence supposée close, « paradisiaque⁷⁴ » qui plus est, et des trouées, des percées constantes dans cette coque ou cette enveloppe narcissique du Même. Il n'est en réalité d'authentique immanence que transie toujours déjà par autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire autre d'une altérité non-absorbable, non-comestible, non-métabolisable par le Même, comme si cette mêmeté du Moi reposait sur une différence irréductible, rétive à toute *épokhè* ou prise en main absolue. Comme si la main qui prend et comprend - le fameux *Begriff* hégélien dont parle à plusieurs reprises Levinas dans son œuvre - était elle-même prise et comprise invinciblement par et dans l'aliment qu'elle touche. La main qui, pourtant, est

quotidiennes, et le langage, dès que l'on s'écarte de la conversation banale, ont perdu *l'univocité* qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. (...) Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins (...). L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure. Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité » (Fata Morgana, 1972, p. 40 [C'est Levinas qui souligne]). Ces quelques remarques de Levinas sont essentielles : ce n'est pas tant l'ambiguïté que l'indifférence des significations qui se voit déplorée par Levinas. Ce qui ferait cruellement défaut aujourd'hui, c'est une orientation, une visée unitaire qui donnerait sens à cette prolifération incontrôlable des significations et des valeurs en tous genres. Reprenons ici une métaphore bien levinassienne : une maison peut-elle tenir sans ses murs porteurs ?

⁷¹ C'est à dessein que nous employons ce terme que Levinas lui-même utilise pour la première fois dans *De l'existence à l'existant*. Terme-clef qui, dans cet essai de 1947, témoigne à la fois d'une impuissance du présent, condamné à l'espoir, et d'une attente d'un temps à venir. Pressentir, c'est déjà sentir l'Autre du (comme) temps. Pressentir, n'est-ce pas déjà entendre l'appel de l'Autre ? Tout espoir n'est donc pas perdu dans ce présent de l'hypostase, ce retour éreintant du même, tel le rocher qui, toujours, revient plus lourd à Sisyphe.

⁷² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 171. (Nous soulignons le premier terme)

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

une figure levinassienne privilégiée pour dire l'intime correspondance et ce rapport d'appropriation, dans le concret de la vie sensible, entre une existence économique et les réalités immanentes qui s'offrent à elle⁷⁵. Bien plus. Comme si la jouissance, qui implique par elle-même l'existence d'une sensibilité incarnée, autrement dit d'un « sujet de chair et de sang⁷⁶ », était elle-même enveloppée, contenue par une matérialité mystérieuse impossible à thématiser. Ce rapport essentiel entre la jouissance sensible et cette profondeur matérielle obscure qui la (sup)porte, Levinas le qualifie dans *Totalité et Infini* d'un curieux néologisme : la « taction⁷⁷ ». Comme le fait remarquer É. Grossman, ce terme, véritable *hapax* dans le lexique levinassien, indique une inversion dans le processus de constitution intentionnelle : « la taction, explique-t-elle, est donc, non pas seulement le fait de toucher (comme si le monde où je posais le pied était une extériorité purement objective) mais elle est ce mouvement d'un toucher qui me constitue en corps touchant, vivant, désirant⁷⁸ ». Mouvement qui, contre toute attente et aussi peut-être contre tout bon sens, indique qu'avant même toute prestation de sens par une conscience qui se veut première, le corps est toujours là pour lui signifier sa pesanteur matérielle originaire. Il y aurait donc une *autre* constitution, silencieuse celle-là et irréductible, derrière celle de la conscience intentionnelle. Et É. Grossman d'ajouter : « à la pensée pensante, il [Levinas] oppose la réalité pesante, celle du corps⁷⁹ ». Un corps aussi bien touchant que touché. Non qu'il y aille ici d'une quelconque réflexivité charnelle, d'un chiasme tactile par exemple, comme chez M. Merleau-Ponty⁸⁰, car dans ce « plan d'immanence⁸¹ » de l'existence

⁷⁵ Sur cette question de la main chez Levinas, d'une main qui, pour un peu, penserait presque, il y a ce très beau texte d'Henri FOCILLON, « Éloge de la main » (1943), dans *Vie des formes*. Paris : PUF, 2013, p. 101-125. L'auteur évoque ce qu'il appelle lui-même « une sorte de flair tactile » de la main. (*Ibid.*, p. 105).

⁷⁶ Cf. *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 125.

⁷⁷ Ce terme apparaît notamment à la page 134 de notre édition de *Totalité et Infini*. Il réapparaît quelques dizaines de pages plus loin à la page 195.

⁷⁸ GROSSMAN, Évelyne, « Faute de langue... », dans *Europe*, n° 991-992, novembre-décembre 2011, p. 150. Cette remarque d'É. Grossman peut surprendre en ce qu'elle indique un processus de constitution à double entrée : la subjectivité constitue bel et le bien le monde qui l'entoure en lui prêtant un sens - la fameuse *Sinngebung* husserlienne - de la même manière que le monde lui-même porte en réalité *toujours déjà*, précède *depuis toujours* la subjectivité constituante ! Manière, en somme, de rappeler l'antécedence de la matière hylétique sur les processus de conscience.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Dans un article de 1983, consacré à M. Merleau-Ponty, Levinas critique toute idée de chiasme tactile et, *a fortiori*, toute communauté intersubjective fondée sur l'expérience d'un « se toucher touchant ».

économique l'arrivée de la représentation est tardive, en retard, toujours, sur ce qu'elle intuitionne.

L'enjeu de notre lecture est de cerner au plus près cela même qui vient inquiéter depuis toujours la jouissance du Même, l'inquiéter de l'intérieur, c'est-à-dire dans sa propre intériorité que Levinas qualifie dans *Totalité et Infini*, loin de toute considération morale, d'« égoïste ». L'inquiétude du Moi semble venir du fait que la jouissance n'est nullement le gage d'une existence absolument sereine, à l'abri dans ses quatre murs de l'aiguillon du manque ou de l'incertitude du lendemain. Levinas rattache en effet explicitement cette inquiétude de la jouissance à un profond sentiment d'insécurité, à ce qu'il appelle lui-même le « mal » du besoin⁸² qui conduit le Moi à dépendre « d'un « autre » - rencontre heureuse, chance⁸³ », et il se pourrait fort bien que cet autre vînt subitement à manquer ou, encore, se refuser obstinément à toute appropriation⁸⁴. Un « autre » que Levinas lui-même a bien du mal à identifier dans *Totalité et Infini* et ce ne sont certes pas les métaphores qui manquent. Celle, entre autres, du « vide absolu⁸⁵ » est fort suggestive et souligne, à l'inverse, le processus contraire de la jouissance. À la menace du vide vient répondre le remplissement joyeux du Moi ! Il y aurait pourtant dans cet antique rapport d'existence, apparemment « joyeux⁸⁶ », entre le Moi et l'extériorité alimentaire, entre une intériorité humaine et une extériorité objectale bien

Preuve en est donnée, une nouvelle fois, que Levinas est incontestablement un penseur de la « séparation radicale ». Cf. Article « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty » (1983), dans *Hors sujet*, Le Livre de Poche, 1997, p. 133-140.

⁸¹ Cette expression, deleuzienne on le sait, nous semble bien coller à la réalité économique du Moi que tente d'approcher Levinas dans sa « phénoménologie du sensible » (*ibid.*, p. 144) telle que décrite dans *Totalité et Infini*. Cette idée d'un plan d'immanence *transpercé* sans relâche par des mouvements de transcendance, mouvements qui ont chacun leur événementialité propre dans l'existence incarnée du Moi, nous suggère bien des réflexions et associations - libres ? - sur cette métaphore, omniprésente dans *Autrement qu'être*, de la peau, comme si, en effet, l'immanence économique indiquait une auto-peausition de l'existence, fragile et inquiétée, toujours *in extremis* et hantée en permanence par une altérité plus ou moins traumatique et archaïque. Ce serait là, à vrai dire, tout l'intérêt d'une relecture de *Totalité et Infini* à la lumière même d'*Autrement qu'être*.

⁸² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 153.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ C'est ici qu'il convient de rappeler les nombreux travaux psychanalytiques, freudiens ou autres, qui n'ont cessé d'insister sur l'essentielle dépendance du tout-petit à l'égard du premier autre nourricier, la mère bien souvent mais pas toujours, et sur son angoisse que cet autre, précisément, n'en vienne à disparaître. F. Dolto, notamment, a bien montré que c'est dans cette absence prolongée de la personne maternante que s'origine la psychose infantile.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁶ Faut-il le rappeler ? Levinas n'est pas un penseur de la joie.

disposées l'une à l'égard de l'autre, comme une « faille⁸⁷ », une brisure plus encore qu'un manque ou un vide à combler, quelque chose qui précisément ne se comble peut-être pas. En quoi consiste cette faille de l'existence qu'évoque Levinas, au détour d'une phrase, dans *Totalité et Infini* ? Suffit-il de la ramener à une expérience du manque, au « souci du lendemain⁸⁸ » comme le fait Levinas à plusieurs reprises ? Nous en doutons et, quand bien même le manque - ou l'angoisse du manque ! - peut effectivement gêner un instant de jouissance ce qui supposerait déjà acquise, conscientisée peut-être même, une différence de niveau entre le « vide de l'appétit⁸⁹ », en attente de nourritures à venir, et le manque qu'aucune nourriture terrestre ne peut apaiser, Levinas semble situer ailleurs que dans la structure même du besoin l'origine de cette « faille ». Alors d'où peut-elle bien (pro)venir ? Ce besoin, qui va si mal, serait-il un Désir qui n'ose dire son nom ? Le Désir, pour Levinas, n'a-t-il pas pour caractéristique principielle d'être inassouvissable ? Mais n'est-il pas aussi cela même qui ignore tout manque, toute faille ou toute négativité qui viendraient l'alimenter sans cesse à sa racine ? Désir, en ce sens, non-platonicien. Ce ne peut pourtant pas être le Désir en ce que ce dernier engage toujours le rapport - fût-il asymétrique - avec le visage d'autrui, c'est-à-dire précisément avec le langage comme parole unique d'un visage humain. La jouissance, rappelons-le, ne nous fait pas quitter le corps et c'est donc, quoiqu'en dise Levinas, à un niveau infralinguistique qu'elle se déploie primordialement⁹⁰.

⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 153.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.* Cette distinction entre le vide et le manque, Levinas lui-même l'établit dans *Totalité et Infini* : « on ne saurait confondre l'indigence qui menace le vivre comme vivre de... – parce que ce dont on vit la vie peut venir à lui manquer – et le vide de l'appétit, déjà installé dans la jouissance, qui rend possible dans la satisfaction, au-delà du simple être, sa jubilation » (C'est Levinas qui souligne).

⁹⁰ Cet en-deçà de tout langage, de tout Dit pour reprendre la terminologie d'*Autrement qu'être*, est précisément ce que la psychanalyse approche sous le terme de « réel ». Le réel du corps ! Dans son séminaire de 1977, intitulé « le désir à la trace », Lucien ISRAËL évoque lui aussi ce « corps [qui] vient déranger la parole. (...) Ce réel, écrit-il, ne se consigne pas, ne se connote pas dans la parole. C'est justement ce qui échappe à la parole du côté du réel somatique, d'un réel corporel qui vient apporter une butée à la parole ». Cf. ISRAËL, Lucien, *Pulsions de mort*. Arcanes-ères, 2007, p. 47. Ce Dire du corps, Levinas semble s'en méfier dans *Totalité et Infini* et n'a de cesse de l'ouvrir à la réalité du Désir, d'y inscrire en somme du « parlêtre », structure parlante de l'Infini en moi de telle sorte que « le temps que suppose le besoin m'est fourni par le Désir. Le besoin humain repose déjà sur le Désir ». (*Totalité et Infini...*, op. cit., p. 121. Nous soulignons)

Levinas lui-même nous livre quelques éléments de réponse, toujours dans la deuxième section de *Totalité et Infini*, entre autres cette phrase : « l'élément où j'habite est à la frontière d'une nuit. 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 excellence⁹¹ ». Réalité non esquissable, non susceptible d'être dévoilée par une conscience donatrice de sens et cette « nuit » dont parle Levinas est l'indice d'un « quelque chose » qui échappe à la structure éclairée et éclairante du monde des phénomènes. Le Moi, qui s'emploie sans relâche à rester le même, évolue dans l'existence sur une ligne de crête, se tient à la frontière d'une *autre* réalité qui le menace et semble l'attirer comme un aimant. Levinas a recours ici à deux métaphores bien connues, celle de la nuit que l'on retrouve déjà dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* pour décrire l'exister anonyme et dépersonnalisant, et celle également, qui réapparaîtra quelques années plus tard dans *Autrement qu'être*, de l'envers et de l'endroit. Ce que cherche à indiquer Levinas par ces métaphores, c'est le risque encouru par le Moi à vouloir séjourner trop longtemps dans les illusions de sa propre jouissance, le risque plus précisément de se laisser happer, engloutir par son propre mouvement d'intériorisation, comme si, dans cet emballage volontaire et tout narcissique du Moi incarné, grisé par tant d'immanence, il fallait se méfier d'une « profondeur » toxique, dangereuse, parce que muette, rétive à toute parole humaine. Le risque est bel et bien, à force d'avoir la bouche toujours pleine, de s'enfermer dans le monde du silence, du contentement absolu qui se passe de tout commentaire. Il faut la parole, et que nous dit Levinas, sinon qu'au fond de toute jouissance il n'est plus besoin d'aucune parole. La jouissance est dangereuse autant que nécessaire et bonne dans la mesure même où elle sait s'arrêter à temps et s'ouvrir à l'altérité parlante. Mais, voilà, saura-t-elle s'arrêter d'elle-même, voudra-t-elle encore parler et pourquoi, à y regarder de plus près, le ferait-elle ? Pour quoi ou pour qui ? Continuons notre lecture symptomale de *Totalité et Infini* et suivons pas à pas ce que le texte lui-même nous dit ou nous propose comme éléments de

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 151.

réponse, pistes à creuser pour notre présente réflexion. Dans les quelques dizaines de pages de *Totalité et Infini* consacrées à la demeure - moment essentiel, charnière dans l'économie interne de l'ouvrage - Levinas note que « la séparation ne m'isole pas⁹² » et un peu avant que « l'intimité que déjà la familiarité suppose – est une *intimité avec quelqu'un*⁹³ ». Remarques étonnantes de Levinas qui suggèrent que si la jouissance est bel et bien une manière d'habiter l'extériorité, d'entrer en rapport direct avec elle, que si la jouissance participe étroitement du processus d'immanetisation du Moi *en tant que* Même au point, il est vrai, de le désintéresser de toute altérité parlante, il n'en demeure pas moins dans ce mouvement d'intériorisation continue une énigmatique « intimité avec quelqu'un »⁹⁴. Autrement dit, même coupé d'autrui et replié sur lui-même, engoncé joyeusement dans « les entrailles de l'être⁹⁵ », le Moi n'est pas pour autant esseulé. Solitude, sans aucun doute en ce sens qu'elle est ontologique pour Levinas, constitutive de tout existant, mais nullement isolement total qui, poussé à l'extrême, confine au pathologique, tout simplement⁹⁶. Ne serait-ce pas précisément dans cette impossibilité d'existence pour le Même de se couper définitivement de l'« autre » qui l'entoure, d'en finir en quelque sorte avec celui-ci, que se déploierait *in fine* et prendrait pleinement sens cette fameuse « faille » dont parle Levinas dans *Totalité et Infini* ? La faille indiquerait comme un point de butée qui, à même la jouissance immanente, ne se laisserait pas récupérer, assimiler par le Même. Une résistance. Mais qui est au juste cet « autre », ce « quelqu'un » ? *Qui* est-il pour être aussi intime ? Participe-t-il encore rigoureusement du procès d'immanence du Moi ou, à l'inverse, y introduit-il le travail d'une irréductible différence à l'intime du Même ? Travail d'une « altérité-dans-le Même⁹⁷ »...

⁹² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 167.

⁹³ *Ibid.*, p. 165. (C'est Levinas qui souligne)

⁹⁴ Nous pouvons noter ici encore combien Levinas s'emploie à réinscrire le réel du corps dans une altérité autre que simplement référée aux besoins du Moi.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁹⁶ Sur cette question de la solitude ontologique de l'existant, on voudra bien se reporter aux quelques pages, très belles, que Levinas y consacre dans *Le temps et l'autre* (*Op. cit.*, p. 17-23).

⁹⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 109.

III. L'altérité filiale : une *trans*-immanence

1. 1 Un passé bien antérieur : un travail de mémoire

Ne nous y trompons pas. Si Levinas entend bien, dans toute la seconde section de *Totalité et Infini*, décrire et nous dire à nous lecteurs ce qu'il en est de la dimension économique, immanente donc, du Moi qui s'emploie, quotidiennement et égoïstement, à rester le même, à être en somme le « Même dans un autre⁹⁸ », à ingérer et digérer l'altérité élémentale, il ne faut pas, pour autant, *tout verrouiller*, fermer portes et fenêtres, faire comme si *rien* ne venait, outre l'être anonyme dans les profondeurs troublantes et dépersonnalisantes de la jouissance, habiter pleinement et humainement cette présence à soi immanente. L'être, à proprement parler, ne constitue pas une structure d'habitation, c'est-à-dire un espace intérieur où il fait bon vivre et qui se laisse envahir doucement par la subjectivité. Cette douceur ne peut venir de l'être comme « il y a », ni même de l'élément dont jouit le Moi, et cela pour cette raison, entre autres, qu'au final ils viennent tous deux d'une « épaisseur opaque sans origine, du mauvais infini ou indéfini de l'*apeiron*⁹⁹ ». Ce qui menace la jouissance, à vouloir s'enfermer indéfiniment en soi, à s'enfoncer jusqu'à l'emmurement dans les besoins du corps, n'est qu'une possibilité de l'existence, rien de plus et non une nécessité d'essence¹⁰⁰. Toute jouissance, fort heureusement peut-être, ne bascule pas nécessairement dans ce « mauvais infini » dont parle Levinas, dans cette ouverture trompeuse, illusoire dans la mesure même où elle enferme la subjectivité « dans le néant¹⁰¹ » du corps devenu tout entier élémental, source d'une jouissance effrénée, mortifère¹⁰².

⁹⁸ Nous inversons ici volontairement la très célèbre formule d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « un Autre-dans-le-Même ». Formule qui, nous le verrons, définit la subjectivité éthique comme toujours déjà altérée. Sur bien des points, cette structure temporelle du « toujours-déjà », structure facticielle constitutive de tout sujet, est annoncée, préparée dans bien des passages de *Totalité et Infini*.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 170 (C'est Levinas qui souligne).

¹⁰⁰ Tout *Totalité et Infini* est une entreprise de réhabilitation de la catégorie du « possible » jusqu'alors trop « adossée à l'unité de l'acte aristotélicien » (*Op. cit.*, p. 307). Levinas se veut un penseur des possibles de l'existence. Mais est-ce encore le cas avec *Autrement qu'être* ?

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 170.

¹⁰² Cette possibilité, prise en compte par Levinas, permettrait peut-être d'aborder autrement la clinique de certaines perversions sexuelles, lesquelles consisteraient précisément en un processus de rabattement du Désir, en tant qu'ouverture parlante au visage de l'autre, sur un besoin auto-référentiel, finalement solitaire, où autrui deviendrait objet de jouissance. Objet de ma jouissance où plus rien en

L'existence subjective peut, certes, toujours se complaire et désirer rester à ce niveau é/alimentaire de l'être, mais c'est alors au prix d'une lourde perte, d'une déchirure ou d'une blessure dans la relation avec soi-même ! Au terme de la jouissance, Levinas nous montre une voie sans-issue, une possibilité, certes, mais qui abîme, voire détruit très probablement l'existence elle-même en l'enfermant dans le mutisme de l'être sans visage. Dans *Autrement qu'être*, Levinas nous décrit ce mutisme de l'être où s'enfoncerait une jouissance absolue qui, pire encore que le silence, lequel reste malgré tout une modalité de la parole, connaîtrait les affres d'un « bourdonnement incessant que rien ne peut plus arrêter¹⁰³ ». Certains silences, on le sait, sont d'or et peuvent ouvrir sur une parole humanisante, mais qu'en est-il lorsque tout n'est plus que « remue-ménage et encombrement¹⁰⁴ », « bruissement anonyme¹⁰⁵ », « bourdonnement (...) sans répit, sans suspension possible¹⁰⁶ » ? Or, devant un tel naufrage de la subjectivité, il est une *autre* possibilité de l'existence, celle du « recueillement » qui « indique, note Levinas dans *Totalité et Infini*, une suspension des réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à soi-même, à ses possibilités et à la situation¹⁰⁷ ». Le monde de la jouissance est décidément très riche et rien n'y est irréversible sauf à le vouloir expressément et même alors « le *taedium vitae* baigne, nous explique Levinas, dans l'amour de la vie qu'il rejette¹⁰⁸ ». Cette remarque est fondamentale : le recueillement n'est absolument pas à confondre avec la descente en soi, enfermante malheureusement parfois, de la jouissance autotélique ; le recueillement est une jouissance qui a compris, mais d'un savoir non-théorique ou non-intentionnel, pressenti donc que l'existence, la vraie, est toujours absente. Citant Rimbaud et sa fameuse Lettre du 15 mai 1871, Levinas

autrui ne viendrait me surprendre. Tel est bien ce que Levinas qualifie dans *Totalité et Infini* de « jouissance du transcendant », formule-choc qui indique pour le Moi « la possibilité de jouir d'Autrui » (*Op. cit.*, p. 285).

¹⁰³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 254.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰⁷ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 164 (C'est Levinas qui souligne).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 155.

ouvre *Totalité et Infini* en rappelant que pour lui « la vraie vie est absente¹⁰⁹ ». Non qu'elle se jouerait ailleurs que dans le monde - Levinas sur ce point est bien phénoménologue - mais ailleurs *dans* un rapport avec soi-même impliquant un creusement du subjectif, l'ouverture *en soi* d'une dimension tout autre, non-ontologique au sens de l' « il y a », et qui « inclut, explique Levinas, toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui¹¹⁰ ». Toutes les possibilités ! S'agirait-il déjà dans ce passage énigmatique de *Totalité et Infini* - osons l'expression ! - d'une altérité interne ? D'un dés-agrippement d'avec soi-même qui, se produisant à même le recueillement du sujet, dessinerait en son sein les contours d'une altérité intime ? Et ce bien avant l'écriture en 1974 d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ? Inévitablement se pose la délicate question de savoir en quoi consiste exactement cette altérité interne et pourquoi inclut-elle à ce point toutes les possibilités, à même l'immanence du Moi, des différents rapports de transcendance que décrit Levinas dans la suite de *Totalité et Infini* ? Pour ce qui est des termes eux-mêmes, servant à décrire cette présence intime, Levinas n'est pas en reste : « familiarité », « défaillance délicate », « accomplissement », « altérité », « *én-ergie* », la « douceur du visage féminin »¹¹¹. La liste n'est sans doute pas exhaustive et une telle pléthore lexicale ne peut que soulever aux yeux du lecteur bien des questions. Pourquoi une telle constellation lexicale ? Levinas aurait-il quelque difficulté à cerner au plus près cette altérité interne ? Échapperait-elle au discours, au Dit en tant que *logos* philosophique¹¹² ? Est-ce à dire qu'il y aurait au sein même du subjectif une condition de possibilité a-subjective, un surcroît de subjectivité

¹⁰⁹ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 21. Pour plus de détails ou de compléments d'information sur les rapports fort complexes entre Levinas et Rimbaud, voir l'article d'Éric MARTY « Emmanuel Levinas avec Shakespeare, Proust et Rimbaud », dans Danièle Cohen-Levinas, *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Manucius, 2010, p. 85-103.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 166.

¹¹¹ Les cinq premières expressions se trouvent à la page 166, la dernière à la page 161 de *Totalité et Infini*.

¹¹² Nous jouons bien sûr sur le couple différentiel, d'une différence non-ontologique, du Dire *et* du Dit qui, rappelons-le, sous-tend toute l'éthique d'*Autrement qu'être*. À notre connaissance, ces notions de Dire et de Dit n'apparaissent qu'une seule fois dans *Totalité et Infini* et en des termes qui ne sont pas sans rappeler le lexique d'*Autrement qu'être* : « la nudité érotique dit l'indicible, mais l'indicible ne se sépare pas de ce dire, comme un objet mystérieux étranger à l'expression se sépare d'une parole claire qui cherche à le circonvenir. La façon de « dire » ou de « manifester » elle-même, cache en découvrant, dit et tait l'indicible, harcèle et provoque. Le « dire » - et non seulement le dit - est équivoque » (*Op. cit.*, p. 291).

sur le sujet classiquement défini comme substance ? Une « subjectivité du sujet » au sens d'*Autrement qu'être* qui entend en effet signifier par là une intériorité toujours déjà fissurée, ex-posée au « vent de l'altérité¹¹³ », bref « un halètement, un frémissement de la substantialité¹¹⁴ ».

Pour notre part, nous pensons qu'il ne faut pas s'en tenir uniquement à cette trame descriptive de *Totalité et Infini*, premier jalon seulement d'un processus phénoménologique bien plus complexe encore, et qui, en réalité, requiert de passer dans une démarche plus explicative, plus *génétique* au sens husserlien du terme. Cette dimension génétique est bien présente dans *Totalité et Infini* autant sans doute que la première, plus statique, les deux se croisant d'ailleurs sans cesse, l'une s'enrichissant des apports continus de l'autre. Remarquons d'ailleurs que cette structure génético-descriptive au sein d'une seule et même démarche phénoménologique disparaîtra pour une bonne part dans *Autrement qu'être* où seule sera vraiment prise en compte par Levinas la dimension génétique de la subjectivité éthique dans toutes ses spécificités temporelles. Et, comme nous le verrons, ce n'est pas la jouissance sensible qui y changera quoique ce soit, car dans *Autrement qu'être* jouir n'est plus faire l'expérience d'une matérialité bonne, mais bien plutôt l'épreuve d'une altérité élémentale devenue blessante, oppressante, une « matérialité plus matérielle que toute matière¹¹⁵ ». Une matérialité « an-archique¹¹⁶ ». Or, dans *Totalité et Infini*, Levinas a le souci d'enrichir sans cesse ses descriptions phénoménologiques d'une épaisseur génétique et la preuve en est que ladite « *én-ergie* », cette « familiarité » du féminin, qui entendaient décrire toutes deux l'intime présence non-inquiétante d'une altérité à même l'immanence du Moi, se gonflent quelques pages plus loin d'une dimension temporelle remarquable. Laquelle ? Le passé souvenu, précisément. Levinas lui-même se pose la question en ces termes : « d'où me vient cette énergie transcendantale, cet ajournement qui est le temps lui-même, cet avenir où la mémoire se saisira d'un passé qui fut avant

¹¹³ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 277.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 276. (C'est Levinas qui souligne)

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁶ Vocabule qui appartient au lexique d'*Autrement qu'être*.

le passé (...) ?¹¹⁷ ». Il s'agit, on le voit ici, d'une dynamique transcendantale qui mobilise directement et puissamment la subjectivité aux prises cette fois-ci avec sa propre temporalité. Et Levinas de préciser, quelques lignes avant, que la séparation, « *antérieure postérieurement*, (...) n'est pas « connue » ainsi, elle se produit ainsi. Le souvenir est précisément l'accomplissement de cette structure ontologique¹¹⁸ ».

Le souvenir. Non pas rétention - le terme n'apparaît pas dans *Totalité et Infini* - ou bien encore réminiscence. Ou maïeutique ! C'est que le souvenir, en effet, emporte avec lui une temporalité différente de celle de la conscience intentionnelle qui, comme le montre Levinas dans *Autrement qu'être*, fait du passé une modification en dégradé du présent vivant. Le passé, en somme, ne serait qu'un présent retenu, passant certes mais jamais complètement. Impossibilité ou refus, peut-être, pour la conscience intime du temps de lâcher prise¹¹⁹. Nous y reviendrons. L'essentiel, pour le moment du moins, n'est pas là, car le souvenir en question dans *Totalité et Infini* n'entend pas ouvrir un débat, voire une polémique houleuse, avec la phénoménologie husserlienne du temps ; le souvenir indique simplement que l'instant de la jouissance se complique toujours déjà d'une temporalité qui ne relève pas exclusivement de la subjectivité, autrement dit que l'instant renouvelé de la jouissance, qui offre au Moi la possibilité d'être le Même, voit sa propre immanence comme mise en défaut, inquiétée, traversée et travaillée par ce que Levinas lui-même appelle « la passivité du passé¹²⁰ ». Passé du temps, de ce temps précisément où le sujet était bel et bien *né*, mais pas encore assez pour *exister* dans sa

¹¹⁷ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 184.

¹¹⁸ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne). Cette structure temporelle de la séparation n'est évidemment pas sans rappeler la philosophie de Franz ROSENZWEIG qui, « trop souvent présent dans ce livre pour être cité » (*Ibid.*, p. 14), insiste lui aussi dans *L'Étoile de la rédemption* sur le retard originaire de la Création, son après-coup inévitable, en ce sens qu'elle n'est sue telle qu'à partir de la Révélation, autrement dit qu'à partir du présent vivant de l'existence incarnée. Décalage qui est peut-être le drame de toute existence humaine.

¹¹⁹ Comme le fait remarquer fort justement Paul RICŒUR, sur cette question capitale de la rétention dans les analyses husserliennes sur la conscience intime du temps, l'enjeu pour Husserl est bien de sauvegarder une certaine continuité au sein des processus de constitution intentionnels : « Pour Husserl, explique Ricœur, le doute n'est pas permis : on ne pense la discontinuité que sur fond de continuité, qui est le temps même ». Cf. *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, 1985, p. 79.

¹²⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 49.

jouissance. Temps d'*avant* le sujet conscient - temporalité « immémoriale » dira Levinas dans *Autrement qu'être* - « passé absolu de l'origine¹²¹ » qui pèse « comme une fatalité¹²² » et dont il s'agit de rompre « l'éternité tranquille¹²³ ». Levinas parle également d'une « existence séminale ou utérine¹²⁴ », autant d'expressions qui n'ont absolument rien de métaphorique et qui suggèrent fortement un temps avant le sujet-substance, avant le Moi qui s'emploie à demeurer le même, une temporalité méta-subjective qui *transcende* l'immanence économique de l'*ego*. Est-ce le temps de la naissance dont Levinas semble se méfier grandement dans *Totalité et Infini*, puisqu'il appelle à s'en libérer, à s'en détacher au plus vite ? Libération par la jouissance, qui est un « *oubli* des profondeurs infinies du passé¹²⁵ », pur bonheur d'être entièrement soi-même, et par le souvenir, qui dans l'après-coup de la jouissance, vient transformer une absence non encore conscientisée, anonyme, en une absence se sachant telle. De *savoir* l'absence, comme événement de l'origine, suffirait ainsi à l'annuler rétroactivement, tout du moins à l'exhausser au rang d'une « bonne » absence, d'une absence devenue mienne en attente d'*être*, d'un « passé vivant et vécu¹²⁶ ». Une absence *consentie*. Une question, tout de même, se pose à nous : ce passé, ce « déjà accompli de la naissance – de la nature¹²⁷ » dont parle Levinas, qu'a-t-il de si effrayant et pourquoi vouloir absolument l'amortir ou le relever - au sens de la relève hégélienne - dans un présent qui n'en veut rien savoir ou presque ? Ce rapprochement qu'opère Levinas entre naissance et nature est pour le moins curieux. La naissance ferait-elle signe vers ce que Levinas lui-même appelle dans *Totalité et Infini* le « monde absurde de la *Geworfenheit*¹²⁸ », ce « pessimisme de la dérélition¹²⁹ » qui enferme le sujet dans un passé mort ? Non pas un « passé

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 49.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* (Nous soulignons)

¹²⁶ *Ibid.* Comment ne pas songer ici *mutatis mutandis* à l'annulation rétroactive de l'obsessionnel que décrit S. FREUD, et plus tard sa fille Anna, entre autres dans *L'homme aux rats* ?

¹²⁷ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 48-49.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 156.

¹²⁹ *Ibid.*

vivant et vécu¹³⁰ », lequel suppose l'émergence d'une conscience capable de faire retour sur ses propres vécus, mais un « passé qui nous marque et nous tient et par là nous asservit¹³¹ ». Un passé qui ne passe pas, un passé « immémorial », « plus vieux que le temps de la conscience accessible au souvenir¹³² ». Comme si la vraie naissance pour Levinas, à lire notamment *De l'existence à l'existant*, était un événement impliqué - et ô combien impliquant ! - dans chaque instant de l'existence, une conquête autant qu'une aventure sur le fait brut d'être toujours déjà là...

1. 2 D'une *autre* filiation : un père d'abord fils

C'est en réalité, nous semble-t-il, toute la question de la paternité qui se joue dans ces quelques pages ou fragments de *Totalité et Infini* et, plus précisément, la question des rapports complexes de filiation entre générations. Mais c'est peut-être d'une tout autre paternité dont il va s'agir ici, une paternité refoulée que Levinas se garde bien volontiers d'aborder de face dans *Totalité et Infini*, préférant celle, connue de tous, qu'il développe plus amplement dans la dernière section de *Totalité et Infini*. Levinas explique notamment ceci que « dans une situation comme la paternité, le retour du moi vers le soi qui articule le concept moniste du sujet identique – se trouve totalement modifié¹³³ » et que « la paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui (...) est moi¹³⁴ ». La paternité est un événement ontologique remarquable - une seconde naissance en quelque sorte - en ce qu'il offre au Moi la possibilité existentielle inouïe d'une ouverture sur un au-delà de la jouissance solipsiste, le moi « va, note Levinas, vers un avenir qui n'est pas encore (...). Le moi s'élançe sans retour¹³⁵ », bref « son futur ne retombe pas sur le passé qu'il devait

¹³⁰ Cf. note 126.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 167.

¹³³ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 310.

¹³⁴ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne). *Quid*, tout de même, chez Levinas du « nous » familial ? Serait-ce trop hégélien à son goût ? *Quid*, en ce sens aussi, de la mère, figure psychologique importante dont le rôle consiste, entre autres, à faire advenir l'homme initialement géniteur à sa fonction éminemment symbolique de père de l'enfant. Acte de désignation fondamentale qui en passe par le langage dans le discours mère-enfant.

¹³⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 304 (C'est l'auteur qui souligne).

renouveler¹³⁶ ». Le miracle de la paternité tient donc tout entier dans une ouverture non-aliénante de l'existence subjective, un élan sans retour possible du moi qui, certes dans le fils, « se retrouve le soi d'un autre¹³⁷ », mais sans cesser, jamais, d'être pour autant le père. Tiraillement de l'existence, ambivalence qui « fait partie du drame même du moi¹³⁸ », drame en effet, car il y va avec la paternité d'une trajectoire d'existence irréversible, d'un engagement de l'existant dans une existence pluraliste qui le déborde¹³⁹. Le Moi, devenu père précisément, sait qu'il ne pourra plus s'enfermer indéfiniment dans sa substance, se cloîtrer dans l'instantané d'une jouissance immanente qui n'en finirait pas, faire *comme si* aucune altérité ne venait le rappeler à sa vocation extra-identitaire. Et c'est une bonne chose finalement dans la mesure même où la paternité permet au Moi de recommencer sans cesse son œuvre, de remettre sur le feu sa propre temporalité par trop enlisée dans le définitif de l'existence. La paternité pour Levinas n'est pas une malédiction, mais une chance pour l'existence. Par la paternité seulement, « le moi se dépouille de son égoïté tragique¹⁴⁰ » et, par-dessus tout, elle est ce gage tant attendu par le Moi d'un éternel recommencement de sa substance, d'une relance infinie de toutes ses possibilités d'existence et c'est ainsi que « la relation avec l'enfant (...) met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini¹⁴¹ ».

Fantastique possibilité que l'enfant, en ce sens toujours unique pour Levinas, qui installe le père dans un horizon des possibles ; un fils qui, soudainement, vient rompre le destin ronronnant d'une existence solitaire, moniste, par trop enfermée dans une temporalité usante, aliénante. Temporalité précisément du « vieillissement¹⁴² », de la « sénescence¹⁴³ » - termes que nous retrouverons

¹³⁶ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 304.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 306.

¹³⁹ Ludwig BINSWANGER parlerait sans doute de « direction significative » ou de « direction de sens ».

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 300.

¹⁴² *Ibid.*, p. 301. La différence est sans doute minime au niveau du sens et peut apparaître comme anecdotique, mais, dans un souci de rigueur scientifique, précisons quand même que Levinas emploie peut-être davantage dans *Totalité et Infini* le terme de « vieillesse » que de « vieillissement ». C'est tout l'inverse dans *Autrement qu'être*.

¹⁴³ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 311.

dans *Autrement qu'être* - qui rappelle au père sa propre finitude existentielle, qui le ramène en somme, comme le destin frappant sans cesse à la porte, à sa propre facticité ! Le père, quoi qu'il en ait, a - est ? - un passé et le fils, en cela toujours thérapeutique, vient apaiser cet irréparable du temps, faire en sorte que « le passé, note Levinas, se reprend à chaque moment, à partir d'un point nouveau¹⁴⁴ ». Se reprendre, se ressaisir, trouver « recours », voilà bien des expressions qui retiennent toute notre attention et qui indiquent comme une nécessité vitale pour le père d'échapper à son passé, à sa propre temporalité finie et, pour ce faire, d'en appeler de toute urgence à son fils. Notre question est, dès lors, la suivante : que perdrait le Moi à n'être pas père¹⁴⁵ ? N'y gagnerait-il pas parfois ? S'amputerait-il à ce point lui-même d'une possibilité d'existence fondamentale ? En quoi, pour le dire autrement, le refus d'être père conduirait-il fatalement le Moi à se perdre *en soi-même* ? Nous retrouvons ici nos précédentes réflexions sur le souvenir, cette manière toute particulière, nous l'avons vu, pour le Moi de faire retour sur un passé « infini » autant qu'inquiétant qui le constitue pourtant bel et bien. Or, notre hypothèse est que cette rétroaction du temps sur lui-même, ce pli fantastique du temps sur lui-même, ce « recueillement » ou cette « énergie transcendantale¹⁴⁶ » qui, seuls, interrompent la jouissance dans son œuvre solitaire engagent en propre une dimension insoupçonnée de la paternité dans *Totalité et Infini* : l'enfant est cette incroyable possibilité d'existence offerte au père de renouer avec sa propre altérité filiale, d'assumer son propre passé de fils, en somme d'accepter de *n'être pas* tout, de n'être pas « *causa sui* », mais bel et bien créé - engendré ? - lui aussi par un *autre* que soi ! Réinscrire le père dans l'histoire de sa propre filialité à travers son fils précisément - événement toujours unique dans une vie - nous semble être une inversion féconde de la relation maître-disciple, par trop asymétrique ou unilatérale, telle que décrite par Levinas dans *Totalité et Infini*¹⁴⁷. Tel est bien le « paradoxe, dit Levinas, d'une liberté créée¹⁴⁸ »,

¹⁴⁴ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁴⁵ Comment ne pas songer ici à ce célèbre aphorisme d'Emil Cioran : « Avoir commis tous les crimes hormis celui d'être père » ? Cf. CIORAN, Emil, *De l'inconvénient d'être né*. Paris : Gallimard, 1973, 244p.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁴⁷ Ce renversement, comme l'indique ailleurs Levinas, est le propre de l'enseignement des Sages du Talmud où la transmission n'est réellement possible qu'à la condition que le maître lui-même accepte

paradoxe en effet d'une liberté, qui, tout en se sachant unique dans sa substance, découvre ou redécouvre sans violence aucune par la paternité une origine *trans*-immanente qui l'habite et la constitue intimement : par le fils, le père est comme raccroché à un « temps infini¹⁴⁹ », à ce que Levinas appelle lui-même « la discontinuité des générations¹⁵⁰ » ; le père se ressaisit autrement que dans la jouissance de cette histoire « sans destin¹⁵¹ », de *son* propre passé de fils que le Moi simplement jouissant, ivre d'une immanence sans autre altérité qu'élémentale, tendait volontiers à ignorer, à ne pas vouloir voir. Désir d'être à l'origine de soi, de voir sans jamais être vu. Vie de Gygès ! Cette temporalité transgénérationnelle - « discontinue » pour reprendre l'expression de Levinas - n'a plus rien à voir avec celle, fluente et continue de la conscience constituante laquelle n'aspire qu'à une seule chose : « rendre présent : c'est-à-dire à *ne pas être* frappé[e] sans être prévenu[e] par la manifestation de ce qui frappe, à ne pas être inquiété[e] d'au-delà du visible ou du thématizable¹⁵² ». Et Levinas d'ajouter : « par la rétention, la mémoire ou la reconstruction historique – par la réminiscence – la conscience est re-présentation entendue presque dans un sens actif comme l'acte de rendre à nouveau présent et de ramasser la dispersion en une présence¹⁵³ ». Ramasser la présence, l'expression de Levinas est bien sentie et indique exactement le mode d'existence centripète du Moi qui ne vit qu'à métaboliser l'altérité élémentale, à s'en rendre maître autant que faire se peut en la rendant *compréhensible* pour *soi-même*. Notre interprétation ne suit certes pas exactement celle de Levinas qui, pour sa part, n'évoque jamais, à notre connaissance, dans *Totalité et Infini* cette dimension insoupçonnée de la paternité, peut-être parce que le souci *princeps* de Levinas

d'être enseigné par ses « disciples qui écoutent en questionnant » (Cf. « La révélation dans la tradition juive », dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris : Éditions de Minuit, 1982, p. 167). Notre hypothèse qui consiste, rappelons-le, à réinscrire la puissance fécondante et renouvelante du Moi paternel dans sa propre altérité filiale épouse donc pleinement la vision talmudique d'une *transmission* intergénérationnelle et à double sens entre un maître et son disciple. On pourra lire sur cette question de l'enseignement comme paradigme de la relation éthique dans *Totalité et Infini* l'article de Joëlle HANSEL, *Éthique et enseignement : la figure du maître dans Totalité et Infini* », dans *Les Temps Modernes*, n° 664, mai-juillet 2011, p. 151-169.

¹⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 310.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 311.

¹⁵² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 257. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁵³ *Ibid.*

n'est pas d'abord de renouer avec un originaire enfoui, mais d'ouvrir bien plutôt le Moi paternel à une transcendance du temps, transcendance à soi plutôt qu'*en* soi. Le père, pour Levinas, n'est jamais interrogé dans sa propre filialité, dans ses origines filiales autres bien sûr qu'économiques, il est père d'un fils ou de plusieurs, qu'importe, mais lui-même n'est jamais déclaré fils d'un père, mort ou encore vivant. Étrange silence qui n'est pas sans rappeler celui, tragique, d'Œdipe face à Tirésias. Or, voilà, n'est-ce pas précisément cette évidence criante ou cette vérité d'existence que refuserait le Moi économique ou immanent, habitant le monde en en jouissant, et que, pourtant, il pressentirait à l'intime de son être ? Cette « intimité avec quelqu'un », qu'évoque Levinas dans *Totalité et Infini*, ne renverrait-elle pas à cette histoire des générations, non pas tant celles à venir figurées par le(s) fils, que celles, passées, mortes, qui inquiètent le Moi, parce qu'elles ne (lui) parlent plus ?¹⁵⁴ Si *descriptivement* le Moi commence dans la jouissance, dans cette existence économique et *instantanée* qui « demeure » la même en s'assurant le mieux possible de la maîtrise d'une altérité élémentale qui l'enveloppe, c'est *génétiquement* oublier la facticité de toute jouissance, son origine non-économique, non-immanente, c'est oublier *in fine* que si le Moi peut décider d'être père, c'est parce qu'il aura été toujours déjà lui-même fils de « quelqu'un ». La jouissance ne peut pas, quoi qu'elle fasse, effacer ce futur antérieur du Moi, cette structure facticielle de toute existence humaine, et le fils, en cela toujours unique, est une invite - parfois difficile à « avaler » - faite au père de réhabi(li)ter autrement ses

¹⁵⁴ Dans sa *Philosophie de la volonté*, P. RICŒUR propose lui aussi, quelques années avant la publication de *Totalité et Infini*, une « réflexion philosophique sur l'enfance » qui l'amène à des considérations similaires aux nôtres : comment en effet, se demande P. Ricœur, concilier l'exigence d'un commencement absolu du Cogito cartésien avec la « connaissance objective de l'hérédité » ? (*Philosophie de la volonté.1.Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris : Éditions Points, 2009, p. 548) En termes levinassiens, cela conduit à penser une autonomie toujours déjà enveloppée dans une hétéronomie antérieure, plus vieille ou plus ancienne qui comprendrait le moi dans sa jouissance. Nous n'ignorons bien sûr pas que Levinas développe dans *Totalité et Infini* l'idée d'une « dépendance heureuse » au sein même de la sui-référentialité de la jouissance égoïque, mais précisément elle est heureuse et non pas inquiétante, car elle nourrit le Moi ! Or, à l'instar de P. Ricœur, nous entendons la paternité non pas d'abord comme cet élan fécond du Moi tourné vers une trans(as)cendance filiale, mais plutôt comme le rappel douloureux d'une trans-immanence antérieure, immémoriale qui ouvre le Moi de la jouissance sur « son intérieur de terres sauvages, ces forêts au fond de lui-même et au-dessus de l'abîme (...) où gisait, gorgé d'ancêtres, l'effrayant » (RILKE, Rainer Maria, *Les élégies de Duino suivi de Les sonnets à Orphée*. Paris : Éditions du Seuil, 2006, p. 33. [Nous soulignons]). Et « c'est ainsi, note P. Ricœur, que la sexualité tournée vers l'aval de ma vie est une évocation rétrospective de l'amont de ma vie » (*Op. cit.*, p. 550) ; « c'est ainsi que toute histoire résume une préhistoire » (*Ibid.*, p. 551) et devant un tel gouffre la jouissance, devenue féconde, s'interrompt *inter-loquée* ; seul « le consentement, dit P. Ricœur, viendra apaiser cet effroi en me réconciliant avec mes propres racines » (*Ibid.*, p. 551).

profondeurs filiales en les partageant avec un autre que soi. Comme si le passé filial du Moi, dans la paternité et non plus la jouissance solitaire, était redonné - recueilli - relancé dans la parole vive du fils, comme si le fils était cet autre par qui, seulement, le père se verrait par-*donner* son passé. Comme si, enfin, ce qui habitait secrètement la jouissance au point d'infléchir son existence besogneuse, son enlèvement sans fin (faim) dans les besoins de l'existence, était le travail silencieux d'un Désir plus vieux que le besoin, Désir ou appel de l'Infini en soi d'une altérité non-objectale qui, à travers les yeux du fils, ouvre au père les portes de sa propre histoire filiale.

Nous voilà arrivés à mi-chemin, à mi-parcours. L'altérité est bel et bien présente chez Levinas, présence plurielle et originaire : altérité ontologique d'abord, celle de l'être en tant qu' « il y a » ; altérité élémentale, ensuite, dont se repaît le Moi dans son existence incarnée égocentrée ; enfin, altérité filiale qui travaille à même l'immanence du Moi. Autant d'altérités qui, pour altérer le Moi sous des modalités chaque fois différentes, n'en demeurent pas moins intrinsèquement des possibilités de relance subjective, autrement dit, des expériences possiblement troublantes certes, mais qui existentiellement enrichissent subjectivement toujours davantage le sujet. Ce n'est pas toujours le cas, Levinas n'est pas dupe. Il est des altérités dont on ne fait pas soi-même l'expérience et desquelles le sujet ne sort jamais indemne. Non qu'il ne soit plus tout à fait le même, mais à la suite desquelles il *n'est* parfois tout simplement *plus*.

Chapitre 2 : une altérité éprouvante ou d'une subjectivité à la limite

Il est des altérités dans l'existence qui menacent, bouleversent en profondeur et destituent radicalement le sujet de toute stance possible, de toute assise égologique : altérités éprouvantes que Levinas s'emploie à décrire dès ses premières œuvres et qui s'avèrent elles aussi indissociables d'une pensée du sujet. La mort, pour Levinas, est assurément l'une d'entre elles au même titre que la souffrance et le désir érotique.

I. Le temps de la mort : une altérité événementiale

1. 1 Du *Temps et l'Autre* à *Autrement qu'être* ou d'une mort à une autre : une question de temps

« La mort n'est jamais un présent¹⁵⁵ », écrit Levinas dans *Le temps et l'autre*. La mort échappe au contentement de la jouissance. La mort ne se donne jamais. La mort n'est pas à prendre. C'est elle qui, au contraire, prend et arrache ; la mort, pour Levinas, est un rapt de la subjectivité qui la saisit dans toute son extériorité tragique. « La mort, comme l'écrit E. Bovo, frappe et envahit le moi sans lui laisser aucune possibilité de l'assumer¹⁵⁶ » : la mort, en cela même, n'est jamais intentionnelle, objet d'une visée donatrice de sens, elle n'est jamais prise en charge comme elle pourrait l'être, par exemple, par le *Dasein* qui vivrait authentiquement dans « l'épreuve endurente de la mort¹⁵⁷ »

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 59. Formulation du jeune Levinas pour le moins étonnante et qui laisserait penser que nul ne peut souhaiter ni même attendre en toute conscience ou lucidité sa propre mort ! Comme si nul ne l'avait jamais appelée secrètement de tous ses vœux dans l'instant tragique de son existence. *Quid* du suicide en tant qu'il relève d'une décision et d'une réflexion d'une conscience héroïque se sachant condamnée ou vouée à l'opprobre ? Le théâtre grec antique ne manque pas de nous le rappeler, à nous modernes. Levinas, il est vrai, ne prend nullement en compte cette dimension d'un acte assumé *ici et maintenant* et en toute clairvoyance dans le geste même du suicide. En cela, Levinas est bien platonicien.

¹⁵⁶ BOVO, Elena, *Absence/souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida*. Turnhout : Brepols, 2005, p. 111.

¹⁵⁷ HOUILLON, Vincent, « La passion de la mort. Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger », dans *Alter*, n° 2, « Temporalité et affection », 1994, p. 330.

en tant qu'il se décide à « supporter sa mort dans son existence comme être-vers-la-mort¹⁵⁸ ». La mort est une altérité d'un genre probablement unique et « le fait, note Levinas, qu'elle déserte tout présent ne tient pas à notre évasion devant la mort et à un impardonnable divertissement à l'heure suprême, mais au fait que la mort est *insaisissable*, qu'elle marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet¹⁵⁹ ». Insaisissable, c'est peu dire. La mort frappe toujours dans l'immanence du sujet, dans ce temps de la substance égoïste et autosuffisante - temps de la jouissance et des nourritures terrestres. La mort, en tant qu'événement, ne se laisse pas intuitionner par la conscience intentionnelle, elle fait littéralement trou¹⁶⁰ dans le champ perceptif et échappe, dès lors, au « com-prendre » du *Begriff*¹⁶¹, aux mains, celles, nous l'avons vu précédemment, qui se saisissent de l'altérité élémentale. La mort marque la fin d'un *certain* mode de présence à soi : celui, husserlien, qui consiste à vivre ou à évoluer au fil de « mainteneants » actuels et continus, pris mais jamais complètement dans la sensorialité hylétique, ou encore celui, plus heideggérien peut-être, qui, en dépit de la déréliction et de la finitude indépassables qui marquent à l'intime le *Dasein*, n'en appelle pas moins à une ouverture sur des possibilités d'existence à chaque fois singulières. Sujet viril et héroïque, sujet pour lequel sa « propre » fin n'est jamais le « point final d'un être (...) mais une possibilité que le *Dasein* saisit (*übernimmt*) et non pas un rapt¹⁶² », mais sujet

¹⁵⁸ HOUILLON, Vincent, *art. cit.*, p. 330.

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 59 (C'est Levinas qui souligne). Il y aurait fort à dire sur cette prétendue virilité du « sujet » occidental et, comme le fait remarquer si justement Paulette KAYSER dans son étude sur Emmanuel Levinas, « le » sujet n'a probablement jamais existé. Il serait peut-être plus exact historiquement de parler d'un éclatement du sujet, d'une subjectivité plurielle, de « « sujets philosophiques », car, explique P. Kayser, ils sont distincts. Telle une mosaïque, ils comptent maintes pièces hétérogènes » (KAYSER, Paulette, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, 2000, p. 63, note 2). Que « le « sujet » représente l'ancien rêve de philosophes à la recherche d'une fable leur garantissant une autonomie, une volonté, un pouvoir » (*Ibid.*, p. 64), toute la philosophie levinassienne n'a cessé en un sens de le souligner ! Avant tout idéal d'autonomie, il est cette expérience dans l'existence du sujet pensant d'une hétéronomie radicale, d'une « liberté investie » (*Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 337), d'une dépendance certes, mais d'une « dépendance heureuse » dira plus tard Levinas (*Ibid.*, p. 118).

¹⁶⁰ Cette irruption de la mort qui (trans)perce la quotidienneté du sujet constituant n'est pas sans rappeler, toute proportion gardée, le Réel lacanien qui fait trou - effraction - lui aussi dans le *sa-voir* du sujet conscient.

¹⁶¹ Sur cette question du *Begriff*, on voudra bien se reporter à l'article d'Emmanuel Levinas, « Notes sur le sens » (1979), dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 2004, p. 236.

¹⁶² Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993, p. 50. Il nous semble, sur cette question de la mort dans l'ontologie heideggérienne de *Sein und Zeit*, que l'interprétation qu'en fait Levinas dans ses écrits durcit considérablement et exagère quelque peu le caractère héroïque du *Dasein* qui, face à la mort, pourrait malgré tout encore beaucoup. Cela n'est sans doute pas

qui ne dure qu'un temps. Levinas a recours, comme bien souvent dans sa philosophie et comme pour illustrer son propos, à la littérature, au théâtre, en l'occurrence shakespearien dans *Le temps et l'autre*. Il va même jusqu'à dire « que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare¹⁶³ » et Macbeth est sans doute l'homme le plus tragique qui soit : il assume, se tient prêt dans son château devant la mort qui approche inéluctablement, un peu comme la conscience qui entend elle aussi tout récupérer, tout retenir, ne rien lâcher. Or, précisément, Levinas explique ceci dans *Le temps et l'autre* que « quand la mort est là, je ne suis plus là, non point parce que je suis néant, mais parce que je ne suis pas à même de saisir¹⁶⁴ ». Ce qui n'est plus là ou, du moins, plus tout à fait, c'est le sujet-substance, celui qui n'a besoin que de soi-même pour être, celui qui demeure le même en dépit des changements qui l'affectent dans la trame continue de son existence. Nous retrouvons sans doute ici tout le radicalisme interprétatif et hyperbolique de Levinas qui se livre à de véritables forçages textuels, comme si cette manière d'aller interroger le texte jusque dans ses moindres retranchements lui permettait d'en extraire des idées ou des questions nouvelles, insoupçonnées par l'auteur lui-même¹⁶⁵. Relisant *Macbeth*, Levinas explique en somme qu'arrive toujours ce moment de désespoir, de lâcher-prise, cette relâche extrême de la subjectivité, ce fameux « Je ne combattrai pas avec toi » de Macbeth, désabusé et déjà vaincu avant l'heure. Macbeth n'est pas mort, pas encore, et c'est précisément cette infime différence de temps, ce « laps¹⁶⁶ » de temps sans retour possible entre le « ne

complètement erroné, mais, tout de même, rappelons que, pour Heidegger, « en fait de pouvoir-être, le Dasein n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple *impossibilité* du Dasein ». Cf. HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, § 50, trad. F. Vezin, Paris : Gallimard, 1986, p. 305. (Nous soulignons)

¹⁶³ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 60. Cette importance accordée par Levinas au tragique *de* et *dans* l'existence pose question. Sa philosophie serait-elle fondamentalement une philosophie tragique plus qu'une philosophie du tragique ?

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶⁵ Levinas assume pleinement cette manière de procéder et s'en explique lui-même : « Je traite, vous le voyez, de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. C'est en tout en cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot « hyperbole » : il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie ! » Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Questions et réponses » (1977), dans *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁶⁶ Vocabulaire-clé du lexique levinassien d'*Autrement qu'être* qui indique une temporalité diachrone, un temps qui « n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet » (*Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 87-88). Pour ce qui est

plus pouvoir » de la conscience et le « mourir » de la subjectivité qui donne à la mort tout son dard. Macbeth sait qu'il ne peut plus et sait aussi que ce savoir-là ne le conduira à aucun pouvoir rédempteur, à aucun agir rédimeur. Bien que le terme de « laps » n'apparaisse pas encore dans *Le temps et l'autre*, nous pensons en effet qu'il colle parfaitement à la situation décrite par le jeune Levinas dans ses conférences de 1946/47. C'est d'ailleurs Levinas lui-même qui nous met sur la voie, lorsqu'il indique à ses lecteurs, dans le chapitre II d'*Autrement qu'être* et toujours dans une note de bas de page, une ligne interprétative possible qui, sur cette question de la temporalité comme laps, constitue un point de rencontre possible entre deux œuvres pourtant éloignées de plusieurs années dans le temps. Dans cette note, Levinas parle d'un temps comme « laps et perdition¹⁶⁷ », autrement dit, d'une « diachronie du temps¹⁶⁸ » où « le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification¹⁶⁹ ». Tirée de son contexte immédiat, cette proposition tardive de Levinas pourrait tout à fait venir enrichir, grossir le matériau descriptif mis en place dans la 3^{ème} des quatre conférences d'après-guerre du *Temps et l'autre*, n'était peut-être sa teneur extra-événementielle qui ouvre, non plus sur un avenir possiblement éthique où s'esquisse comme un visage humain et une Parole à venir, mais sur une structure pré-originelle de la subjectivité elle-même.

Toujours est-il que cette idée de « laps », d'une temporalité discontinue, interrompue, saccadée, d'une temporalité qui me concerne et me cerne et sur laquelle le sujet - shakespearien, c'est-à-dire celui-là même pour Levinas qui jusqu'au bout « mènerait son train comme une vigilance exercée sans répit sur cette vigilance même, comme possession de soi¹⁷⁰ » - n'a précisément plus prise, constitue tout le tranchant de la mort. Ce qui (con)cerne le sujet à même la temporalité vécue n'est ni plus ni moins que l'altérité même du temps dans sa

du « laps » et de sa signification dans *Autrement qu'être*, nous renvoyons à l'ouvrage, qui reste une référence obligée pour toute étude sur Levinas, de Jacques ROLLAND, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, 2000, p. 318-319.

¹⁶⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 88, note 1.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 164.

propre temporalisation. Le laps, à l'inverse de l'intervalle qu'il soit spatial ou temporel, n'est nullement réductible à une extériorité entendue simplement comme « une propriété de l'espace¹⁷¹ » qui, en plus d'aboutir, comme l'a montré Bergson, à une géométrisation du temps vécu, « ramène, continue Levinas, le sujet à lui-même par la lumière qui constitue tout son être¹⁷² ». Métaphore de la lumière qui indique toujours chez Levinas un rapport de connaissance, littéralement de mise en lumière des choses et objets du monde à travers lesquels évolue le sujet connaissant. Connaître est une manière d'éclairer par des processus de constitution intentionnels la structure, parfois opaque à première vue, du monde environnant. Le laps, à l'inverse, ne constitue pas, mais défait, destitue le sujet et en cela le « temps de la mort¹⁷³ », tel que décrit dans *Le temps et l'autre*, et celui, diachronique ou « an-archique » d'*Autrement qu'être* qui se temporalise à l'intime de la subjectivité, convergent bel et bien. Point de convergence qui ne doit pas pour autant masquer ou faire oublier les divergences profondes qui existent entre les deux œuvres, car ce qui change de l'une à l'autre concerne au premier chef la signification même de cette temporalité du laps, temporalité fuyante qui aliène en profondeur le sujet. Dans *Le temps et l'autre*, en effet, la mort vient de loin, d'un horizon qui ne se laisse pas proténir, anticiper dans des possibles de l'existence, la mort est « absolument surprenant[e] » et « ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir¹⁷⁴ », précisément. La mort est pour cette raison même un événement, elle est même l'événement par excellence dans une vie. Et que peut bien être un événement d'une telle ampleur sinon ce « que nous n'assumons plus, pas même de la façon dont, toujours submergé par le monde empirique, nous l'assumons par la vision. Un événement nous arrive sans que nous ayons absolument rien « a priori »¹⁷⁵ ». Paradoxe ici, notons-le, à la limite même du non-sens, d'un événement singulier qui survient à une singularité qui ne parvient plus à s'y reconnaître, à s'y retrouver. Autrement dit, d'un événement

¹⁷¹ *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 63.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ C'est là le titre d'un ouvrage, de sa thèse plus précisément, de Roland SUBLON, *Le temps de la mort. Savoir. Parole. Désir*. Strasbourg : Cerdic Publications, 1975, 241p.

¹⁷⁴ *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 64.

¹⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 62.

sans *personne* à qui il advient en pleine conscience ! Cette possibilité extrême est assumée et revendiquée pleinement par Levinas qui y voit, dans *Le temps et l'autre*, le gage par excellence de ce qu'il appelle « la fin de maîtrise¹⁷⁶ » de l'existant : en clair, seul et livré à lui-même, devant la mort, « le sujet perd sa maîtrise même de sujet¹⁷⁷ ». L'événement de la mort, dans sa survenue ou son irruption dans la trame temporelle du sujet, fait qu'elle tranche radicalement avec le temps de la jouissance, le temps de l'hypostase ou du Moi¹⁷⁸. Pour cause. La mort, dans *Le temps et l'autre*, est incontestablement une altérité événementiale unique - à chaque fois unique pour celui ou celle qu'elle ravit et emporte avec elle - « irrécupérable dans la temporalisation du temps [et qui] excède tout présent actuel ou représenté¹⁷⁹ » et peut-être bien qu'il n'est pas d'autre(s) événement(s) possible(s) dans l'existence d'un homme¹⁸⁰. Cette charge événementiale nous semble justement absente de la temporalité diachrone que décrit Levinas dans *Autrement qu'être*, comme si le laps était toujours déjà advenu, comme si l'avenir d'où provient la mort dans *Le temps et l'autre* s'était déjà passé ou déployé dans un temps immémorial. Ce qui dans *Autrement qu'être* « n'est en aucune façon saisi¹⁸¹ », n'est donc plus l'avenir de la mort, tout fait de mystère ou d'inconnu pour le sujet, mais le passé en tant que « patience du vieillissement¹⁸² » qui ne laisse pas de passer sans qu'il y ait de la part de la subjectivité une quelconque « position prise à l'égard de sa

¹⁷⁶ *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 62.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Ce qui importe à Levinas dans l'événement de la mort, ce n'est peut-être tant la mort elle-même qui aliène définitivement « l'exister de l'existant » (*Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 63) que l'« approche de la mort [qui] indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité » (*Ibid.*) Mais comment un sujet qui meurt pourrait-il encore apprécier la présence de cette « altérité » autre que la mort dont parle Levinas ? L'altérité de la mort - altérité événementiale - permettrait-elle à Levinas de penser et de dire par contraste celle d'Autrui ? Levinas n'est pas dupe de ces difficultés redoutables et lui-même s'interroge, toujours dans *Le temps et l'autre* : « Comment le moi peut-il tout de même assumer la mort sans cependant l'assumer comme une possibilité ? Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce ? » (*Ibid.*, p. 66).

¹⁷⁹ *Autrement qu'être... op. cit.*, p. 87.

¹⁸⁰ Une précision importante toutefois : à la différence de M. Henry, Levinas, très proche sur ce point de la pensée heideggerienne, ne se préoccupe guère de la naissance qui constituerait, pourtant, bel et bien un événement d'existence à part entière.

¹⁸¹ *Le temps et l'autre, op. cit.*, p.64.

¹⁸² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 91.

mort, mais une lassitude¹⁸³ » au contraire. Ni même aucun souvenir ou réminiscence d'aucune sorte. Dans *Autrement qu'être*, Macbeth, symbole par excellence d'une « volonté de puissance », ne lutte plus. Or, le combat ou la détermination de la subjectivité est essentielle à l'advenue de l'événement. La mort requiert que l'on se batte avec elle, même si tout est joué d'avance, comme si finalement l'événement lui-même supposait et en appelait intimement à ce laps d'incertitude ou d'espoir, à cette volonté - héroïque en effet, pour ne pas dire stoïque - qui tente d'assumer ce qui *survient* sans crier gare. Car « dans le présent, explique Levinas dans *Le temps et l'autre*, où la maîtrise du sujet s'affirme, il y a espoir. L'espoir ne s'ajoute pas à la mort par une espèce de *salto-mortale*, par une espèce d'inconséquence ; il est dans la marge même qui, au moment de la mort, est donné au sujet qui va mourir¹⁸⁴ ». Qui va mourir. Tel est bien le laps où, dans l'existence, se joue ultimement le « paradoxe de la mort¹⁸⁵ » : événement unique qui requiert la volonté plus que jamais pour l'asservir, l'anéantir absolument. Mort cruelle - et en cela toujours violente - qui se nourrit de l'espoir, du pressentiment qu'a le sujet qu'en elle tous les dés ne sont peut-être pas jetés et « qui s'obstine à trouver des chances¹⁸⁶ ». Mais, une fois encore, c'est oublier que « l'éternelle imminence de la mort fait partie de son essence¹⁸⁷ ». C'est précisément tout cet « entre-deux », ce terrible je(u) - le terme est à prendre avec beaucoup de précautions - entre la subjectivité et la mort qui manque dans le processus de subjectivation éthique d'*Autrement qu'être*. La mort en tant qu'événement, pourtant fondamental dans l'éthique du jeune Levinas et jusque dans *Totalité et Infini*, a comme disparu dans cette

¹⁸³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 91. Lassitude ou fatigue, laquelle n'a plus rien à voir avec celle que Levinas décrit dans la première partie de *De l'existence à l'existant*. Alors que la fatigue du corps est comme un appel au sommeil, à ce temps du retrait en soi qui voit précisément naître la conscience comme possibilité d'un refuge en soi-même, dans *Autrement qu'être*, à l'inverse, toute intériorité est bannie et seule prime l'exposition du soi-même à une « nécessité d'un service », au « non-repos ».

¹⁸⁴ *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 61. Levinas est un penseur de la marge et des intervalles, des interstices qui scandent les événements qui se déploient dans une existence humaine. Ce sont dans les marges, dans ces « entre-deux » que se joue l'essentiel pour une vie et le jeune Levinas en captivité se souvient, à ce sujet, de la marche d'Abraham avec son fils Isaac qui, durant trois jours, ont cheminé ensemble jusqu'à l'endroit du sacrifice. Trois jours au cours desquels le père comme le fils ont eu « tout loisir, écrit Levinas, pour mesurer l'événement dans lequel ils sont engagés (...). C'est grâce à de tels « délais de route » que l'épreuve est féconde » (Cf. *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1*. Paris : Grasset / IMEC, 2009, p. 211). Ainsi en va-t-il de même pour l'espoir.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸⁷ *Ibid.*

œuvre de la maturité qui épuise littéralement le sujet, le vide dans une kénose interminable de tout pouvoir et de tout espoir¹⁸⁸. Et sans doute aussi de tout savoir. Silence étonnant alors qu'à la lecture d'*Autrement qu'être* la mort demeure bel et bien présente tout du moins lexicalement lorsqu'il s'agit de décrire la subjectivité éthique exposée à l'altérité : elle apparaît textuellement, certes, dans des expressions souvent violentes qui donnent à *Autrement qu'être* cette écriture et cette *Stimmung* si caractéristiques, impression là encore d'un « monde cassé », mais sans jamais faire l'objet d'une interrogation en soi, sans jamais faire l'objet d'un traitement ou d'une reprise philosophique à part entière. La mort est là, mais Levinas n'en dit pas plus, il ne s'y attarde pas. Pourquoi un tel silence - ou refus peut-être - quand on sait, par ailleurs, que Levinas lui-même se réfère dans *Autrement qu'être* au *Temps et l'autre* ? Son éthique de l'altérité, telle qu'il la développe en 1974, n'aurait-elle pas gagné davantage en profondeur en intégrant cette dimension événementiale de l'existence humaine ? La diachronie, qui dessine pourtant elle aussi une subjectivité-limite en tant que toujours déjà « défaite par l'autre¹⁸⁹ », semble repousser au loin ou refouler toute altérité faisant événement au sein du processus de subjectivation, comme si l'événement de la mort, événement ultime, risquait de réveiller la subjectivité d'une antique insomnie, comme si paradoxalement l'imminence d'une mort risquait d'ouvrir l'espace d'un possible inespéré, le temps d'un espoir dans une éthique qui interdit au sujet de mourir *maintenant*. Œuvrant peut-être discrètement, marchant à pas de colombe, se glissant dans les interstices du langage, la mort dans *Autrement qu'être* n'ose jamais dire son nom et c'est ce silence en question qu'il nous faut à présent analyser véritablement.

¹⁸⁸ Outre que ce terme, d'inspiration paulinienne, apparaît lui-même dans le texte d'*Autrement qu'être*, rappelons cette phrase de Levinas prononcée lors d'un entretien à Genève en 1983 : « J'accepte la kénose. Absolument ». Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Transcendance et intelligibilité*. Genève : Labor et Fides, 1996, p. 56. On pourra lire également l'article de Marc FAESSLER, « Kénose », dans *Emmanuel Levinas et les théologies*, sous la dir. de Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano. Paris : Editions in Press, 2007, p. 143-153.

¹⁸⁹ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 202. (C'est Levinas qui souligne)

1. 2 La mort en-*visagée* : une transcendance paradoxale

La difficulté, rappelons-la brièvement, tient en ceci : Levinas n'a cessé de penser l'altérité sous toutes ses formes aussi bien ontologique, élémentale que filiale, altérités intimement liées à un processus d'avènement de la subjectivité. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas consacre d'admirables pages à décrire la mort comme altérité événementiale par excellence qui, loin de venir confirmer le sujet dans son *conatus essendi*, dans sa geste d'être qui n'en finit pas d'être, ou encore de l'éveiller à plus de subjectivité moyennant un arrachement à l'exister dans l'instant de l'hypostase, expose au contraire la subjectivité à une véritable épreuve de désobjectivation, de désubstantialisation de soi sans retour possible. À un « Au-dehors¹⁹⁰ » extrême. Altérité en ce sens unique que la mort, événement irréversible et irréductible à l'«impérialisme de la conscience¹⁹¹ » qui consiste « à défaire, note Levinas dans *Autrement qu'être*, la substantivité de la substance, en relation de la conscience de soi¹⁹² ». La mort vient briser la réflexion, au sens presque spéculaire du terme, de la conscience avec elle-même ; la conscience est privée de ce retour réflexif sur elle-même qui l'assure d'une certaine stabilité. Or, c'est dans cet essai de 1974 que Levinas renvoie ses lecteurs, dans une note de bas page du chapitre II d'*Autrement qu'être*, au *Temps et l'autre* alors même qu'il évoque ce qu'il appelle le « laps de temps irrécupérable dans la temporalisation du temps¹⁹³ ». Cette notion de « laps » nous a paru fondamentale en ce qu'elle est associée par Levinas à l'idée d'une « perte du temps¹⁹⁴ », un temps qui se temporaliserait à même la subjectivité et comme « *malgré elle*¹⁹⁵ », ainsi qu'à celle de perte, comme si ce qui se passe dans ce laps en venait à menacer la subjectivité « jusqu'à la blessure à en mourir¹⁹⁶ ». Perte et perte, autant de termes qui, avec toute la charge sémantique que leur donne Levinas dans *Autrement qu'être*, conviendraient parfaitement à la situation éprouvante de la

¹⁹⁰ C'est là bien sûr le titre du dernier chapitre d'*Autrement qu'être*.

¹⁹¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁹² *Ibid.*, p. 163.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 88. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 84.

mort comme événement d'altérité même. Tout le tragique de la mort, tel que Levinas le décrit dans *Le temps et l'autre*, tient en effet dans cette temporalité de l'entre-deux, dans cet espoir du maintenant où, malgré la menace d'une mort imminente, la subjectivité espère toujours et lutte virilement, ainsi que dans l'abandon définitif de celle-ci devant l'événement de la mort qui survient sans crier gare pour l'arracher à sa maîtrise de soi. Cet entre-deux ou ce laps de temps « irrécupérable¹⁹⁷ » fait signe vers une temporalité de l'existence qui n'appartient plus complètement au sujet, une temporalité qui déjà, ou en partie du moins, court à « rebours du sujet thématissant¹⁹⁸ », une temporalité qui se produit « malgré soi¹⁹⁹ », « hors toute volonté²⁰⁰ ». Le laps, en tant qu'il signifie une subjectivité en perte de vitesse, une subjectivité dont sa propre temporalité semble lui échapper, permet de distinguer précisément dans *Le temps et l'autre* entre le mourir à soi de la subjectivité et l'événement de la mort en tant que pure altérité anonyme. Cette distinction nous semble féconde dans la mesure où elle inscrit la subjectivité dans une ambiguïté indépassable, une tension terrible qui se retrouve clairement dans l'écriture hyper-tendue d'*Autrement qu'être* : dans le mourir, la subjectivité « ne cesse de mourir²⁰¹ » et, comme l'écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, elle meurt continuellement jusqu'à « la déposition ou la de-stitution du Moi²⁰² », situation extrême d'une éthique de l'altérité que vit justement Macbeth qui, à se battre jusqu'au bout et à espérer une heureuse issue dans cette « adversité de la souffrance²⁰³ », ne fait en réalité que hâter un peu plus l'« approche de la mort²⁰⁴ ». Car, Levinas le rappelle explicitement dans *Le temps et l'autre*, « l'éternelle imminence de la mort fait partie de son essence²⁰⁵ ». Le mourir est l'imminence de la mort, l'antichambre de cet événement d'altérité mortifère, unique en son genre. Pourquoi donc, si la subjectivité dans *Autrement qu'être* est à ce point un

¹⁹⁷ *Autrement qu'être...*, op. cit., 90.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 86.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 90.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 86.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 87.

²⁰⁴ *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 62.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 61.

incessant mourir, une « passivité à mort !²⁰⁶ », un « abandon de tout avoir, de tout à soi et de tout pour soi²⁰⁷ », Levinas ne reprend-il pas à son compte tout l'arsenal descriptif et phénoménologique que propose *Le temps et l'autre* autour précisément du mourir de la subjectivité ? Son éthique de l'altérité n'aurait-elle pas gagné dans *Autrement qu'être* en profondeur, en épaisseur ou en « concrétude » phénoménologique en intégrant l'événement de la mort dans le processus même de subjectivation ? Pourquoi Levinas ne le fait-il pas ? Pourquoi ne franchit-il donc pas ce pas ? Que risquerait-t-il au juste à le faire ?

Notre hypothèse est la suivante : la mort pour Levinas est un événement d'autant plus remarquable qu'il constitue au sein de l'immanence existentielle du Moi, existence supposée close ou repliée sur elle-même, un véritable événement de transcendance au sens ici d'une percée, d'une trouée dans les structures les plus intimes du Moi. Levinas va même jusqu'à se demander dans *Totalité et Infini* si « la mort n'est pas la transcendance elle-même ; si (...) la mort ne représente pas l'événement exceptionnel d'un devenir de transsubstantiation, qui, sans retourner au néant, assure sa continuité autrement que par la subsistance d'un terme identique²⁰⁸ ». L'incessant mourir de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être* n'est-il pas l'illustration même de cet événement de transsubstantiation dont parle *Totalité et Infini* et que représenterait la mort dans son altérité radicale ? « L'inquiétude du persécuté – où être ? comment être ?²⁰⁹ » n'est-elle pas celle-là même qui tourmente Macbeth qui, à l'approche de la mort, à bout de force et d'arguments, ne sait plus, ne peut plus ? Le rapprochement est saisissant, il est vrai, tentant même tant le lent mourir de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être* paraît se couler à merveille dans celui, dramatique aussi, que dépeint Levinas dans *Le temps et l'Autre* ou encore dans celui, plus sobre, d'un « devenir de transsubstantiation²¹⁰ » que décrit *Totalité et Infini*. Pourtant, ce serait là, nous semble-t-il, oublier que la mort demeure fondamentalement pour Levinas un

²⁰⁶ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 197.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 187. (C'est Levinas qui souligne)

²⁰⁸ *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 306.

²⁰⁹ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 121.

²¹⁰ *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 306.

événement de transcendance intimement lié à celle, tout aussi traumatique, d'autrui ! À cette différence près et de taille, cependant, que dans le rapport avec autrui le « je » demeure malgré tout jusqu'au bout, ne disparaît pas, ne meurt pas. Pour autant, aussi bien dans *Le temps et l'autre* que dans *Totalité et Infini*, Levinas ne cesse d'insister sur cette remarquable cooriginarité d'autrui et de la mort qui partagent en effet tous deux le même horizon d'adventon, la même temporalité. Non qu'autrui apporte nécessairement avec lui et dans son sillage la mort, mais il partage avec cette dernière le même horizon temporel. De telle sorte qu'il devient « possible, écrit Levinas dans sa 3^{ème} conférence du *Temps et l'autre*, de tirer de cette situation de la mort, où le sujet n'a plus aucune possibilité de saisir, un autre caractère de l'existence avec l'autre²¹¹ » et ce caractère n'est rien d'autre que l'avenir lui-même : « l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous²¹² ». Paradoxalement, alors qu'elle prive le moi de toutes ses possibilités d'existence, la mort n'en reste pas moins pour le sujet cela seul qui libère un horizon de transcendance inouï, un à-venir du temps où viendra s'inscrire et se signifier un visage humain ! Comme s'il fallait d'abord une transcendance fermée, absolue en quelque sorte, c'est-à-dire radicalement non métaphysique, au sens où Levinas entend ce dernier terme dans *Totalité et Infini*, pour que s'ouvre enfin pour la subjectivité épuisée et esseulée une possibilité d'existence autre que simplement objectale, consentie, voulue ou visée intentionnellement²¹³. Une possibilité qui ne dépend plus d'elle. C'est dire aussi combien le « mystère²¹⁴ » de la mort conditionne - au sens d'une condition de possibilité ou d'un *a priori* transcendantal - l'altérité d'autrui et c'est dire aussi combien autrui lui-même dans son visage ne se donne à la subjectivité que dans des situations toujours extrêmes. Radicalisme éthique qui, par bien des aspects, annonce déjà celui d'*Autrement qu'être*. Dans *Le temps et l'autre*,

²¹¹ *Op. cit.*, p. 64.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Entre autres définitions de ce qu'il entend par la « métaphysique », Levinas propose celle-ci à la page 44 de *Totalité et Infini* : « (...) 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. Une telle relation est la métaphysique même ».

²¹⁴ Le terme est de Levinas lui-même. Cf. *Le temps et l'autre, op. cit.*, p. 63.

Levinas s'emploie essentiellement à montrer que la relation avec la mort dépasse de loin toute relation intramondaine avec un étant là-devant et qu'elle est « en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité²¹⁵ ». Le terme de « visage²¹⁶ » apparaît précisément à la toute fin du *Temps et l'autre* pour qualifier, donner chair à cette altérité encore anonyme de la mort, un visage en tant que porteur ou vecteur unique d'une différence qui autorise, à l'inverse de la mort, une relation avec l'avenir. Cette incroyable et surprenante proximité - éthique déjà ! - dans *Le temps et l'autre* entre la mort et le visage, entre une transcendance non encore métaphysique et la métaphysique même, entre une altérité événementiale sans visage et le visage même, fera l'objet d'amples et admirables développements phénoménologiques dans *Totalité et Infini*. D'une œuvre à l'autre, du *Temps et l'autre* à *Totalité et Infini*, s'opère, nous semble-t-il, un approfondissement inattendu de la problématique, une véritable avancée en ce qui concerne l'implication même de la subjectivité dans ce rapport fait d'étrange proximité entre le visage et l'horizon de la mort. Ce n'est qu'en bien comprenant cette implication fondamentale du subjectif qu'il nous sera possible d'analyser voire d'expliquer l'absence dans *Autrement qu'être* de toute considération philosophique autour de la mort. L'hypothèse de Levinas dans *Totalité et Infini* est donc la suivante : l'événement de la mort se complique - ou s'enrichit - phénoménologiquement d'un désir de meurtre ! Levinas ne parle pas à notre connaissance d'un « désir de meurtre » dans *Totalité et Infini*, plutôt d'un « vouloir tuer²¹⁷ », d'une « possibilité exceptionnelle²¹⁸ » de la subjectivité, d'une volonté de puissance telle qu'elle en devient, par la seule charge de négation qu'elle charrie, l'unique attestation d'un visage. En clair, s'il n'y a pas du côté de la subjectivité cette « tentation de destruction totale²¹⁹ », il n'est aucun visage, mais tout au plus un bout de craie, un obstacle à franchir, rien de plus. Cette violence extrême, qui habite la subjectivité, potentiellement

²¹⁵ *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 63.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁷ *Totalité et Infini...*, op. cit., 216.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 217.

²¹⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 217.

meurtrière, est comme requise par le visage lui-même ; c'est le visage qui vient susciter - réveiller peut-être même - métaphysiquement, c'est-à-dire déjà éthiquement²²⁰, cette violence meurtrière entée dans les profondeurs du subjectif. Ce n'est qu'à la condition extrême de vouloir éthiquement la mort d'autrui - sans pour autant le pouvoir réellement - que la subjectivité accède à ses propres profondeurs éthiques, insoupçonnées jusqu'alors, et c'est également la condition *sine qua non* pour que le visage dise enfin ce qu'il a à dire. C'est pour cette raison unique qu'il y va, selon nous, d'un véritable désir de meurtre indispensable pour que parle un visage - parole qui *inter-dit* le meurtre tout en le requérant de toute nécessité ! Contre toute attente, désirer tuer libère un espace de parole, le Désir pour Levinas, ne l'oublions pas, n'existe que dans « un rapport avec un visage²²¹ », c'est-à-dire qu'il mène tout droit à un « discours qui oblige à entrer dans le discours, commencement du discours²²² ». Éthiquement donc, ce que nous dit Levinas dans *Totalité et Infini*, c'est que le désir d'en finir avec autrui est bon, il est *symboliquement* subjectivant et libérateur d'une dimension langagière insoupçonnée tant pour le sujet que pour autrui. Parler à, c'est en un sens avoir déjà symbolisé en soi ce désir de meurtre, l'avoir intégré en le proposant à autrui dans un discours qui « renonce précisément à cette fonction d'acte²²³ ». Celui qui parle ne passe que rarement à l'acte.

²²⁰ Bien que les deux termes ne soient pas à strictement parler synonymes, tous deux s'appellent et se conditionnent mutuellement : la métaphysique est éthique en ce sens qu'elle implique et garantit elle-même une séparation continue dans le rapport avec autrui. Cette séparation, cette « différence absolue de niveaux » (Cf. BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969, p. 89) qui constitue toute l'acmé de la relation à autrui, n'est pas sans expliquer cette tentation du meurtre - cette négation de la distance - toujours bien présente...

²²¹ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 221.

²²² *Ibid.*, p. 220.

²²³ *Ibid.*, p. 221. Sur cette question du « désir de meurtre » dans l'éthique levinassienne, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage de Christine De BAUW, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Pour sa part, C. de Bauw estime que Levinas ne tient pas assez compte des implications subjectives - et subjectivantes surtout - de ce « désir de meurtre ». Voilà ce qu'elle écrit : « Chez Levinas, la violence est d'emblée à conjurer ; je pense qu'il faut situer avec plus de précision ce qui est à conjurer, et comment. (...) Reconnu comme subjectif et laissé à son destin, le désir de tuer est subjectivant. La pure interdiction du meurtre ne permet pas la relation. Il y faut la reconnaissance du désir de tuer : la relation est permise *par* la possibilité de tuer » (Bruxelles : OUSIA, 1997, p. 130. [C'est l'auteur qui souligne]). Voir aussi l'article de Jan De GREEF, « Le concept de pouvoir éthique chez Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 68, n° 100, 1970, p. 507-520. Jan de Greef en vient à se demander si le rapport avec autrui n'est pas fondamentalement « mortel », c'est-à-dire toujours violent et dramatique, à tel point que « la violence peut ainsi sembler le dernier mot sur l'altérité, et en être le véritable accès » (*Ibid.*, p. 516).

Nous voilà justement avec cette subjectivation symbolique d'un désir de meurtre, violence dite à l'autre et assumée dans un discours, au cœur même de ce que refuse toute l'éthique d'*Autrement qu'être* ! Levinas vide littéralement son éthique de l'altérité de toute teneur événementiale pour ne retenir qu'un « souffrir » structurel, immémorial. Un « mourir » de la subjectivité qui ne conduit à aucune ouverture sur une dimension parlante, discursive qui viendrait symboliquement prendre en charge pareille souffrance. Le mourir semble avoir tout bonnement écrasé l'événement de la mort dans tout ce qu'il peut avoir d'éthiquement libérateur pour la subjectivité. La subjectivité est *ce qui* meurt *pour* un autre - et lequel d'ailleurs ? - ni plus ni moins. La subjectivité est « au pied du mur (...) mal dans sa peau²²⁴ », acculée à une « douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il « assume » l'autre qui le blesse²²⁵ ». Douleur et blessure comme autre événement d'altérité possible, autre que la mort, altérité paroxystique, toujours absolue et qui vient signer à l'extrême, nous l'avons vu, la disparition définitive de l'existant²²⁶. La question de la souffrance recèle chez Levinas, principalement dans *Le temps et l'autre* puis plus tard dans *Autrement qu'être*, une véritable réflexion sur le statut de l'affectivité. D'un affect, en particulier, qu'il s'emploie à analyser rigoureusement dans le cadre de son éthique de l'altérité non sans, il est vrai, opérer d'une œuvre à l'autre des déplacements de sens pour le moins significatifs.

II. La souffrance : une altérité *affective*

1. 1 L'affectivité comme *transdescendance* : du Moi au soi

« La vie est durée vécue. Rien, écrit Eugène Minkowski dans son *Traité de psychopathologie*, de ce qui ressortit à elle ne demeure immobile. Tout est mouvant, évolue, s'accroît ou diminue, naît ou meurt avec le temps. Il n'y a pas

²²⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 164.

²²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²²⁶ À l'extrême, en effet, car dans *Le temps et l'autre* le souci de Levinas n'est pas d'exténuer le sujet, mais bien de réfléchir, à partir de la mort comme altérité événementiale, à une possibilité pour l'existant d'« entrer en relation avec l'autre sans laisser écraser par l'autre son soi-même » (*Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 65). Perspective fort différente de celle d'*Autrement qu'être*.

de « surplace », sans que la vie devienne pour autant un perpétuel changement fractionné, sorte de kaléidoscope dans lequel on ne saurait prendre pied. Il en va de même de la souffrance. Elle cherche une *issue*²²⁷ ». La souffrance humaine, dans la nosographie clinique d'E. Minkowski, relève indéniablement des « altérations par épuisement²²⁸ », altération en effet et non pas seulement « trouble » de la personnalité. La différence est importante sur le plan de l'existence, car si le trouble atteint l'individu dans ses moyens ou dans ses capacités cognitives respectives telles la mémoire, la souffrance, au contraire, frappe la personne en profondeur. C'est pourquoi aussi toute souffrance se cherche une issue et, entre autres formes réactionnelles possibles, il est celle que Minkowski qualifie de « projection vers l'avenir²²⁹ ». Mécanisme de défense psychique qui consiste à inclure pour le sujet dans son propre présent de l'événement vécu le souvenir de cet événement même en l'orientant immédiatement vers l'avenir. Expliquons. Souffrir physiquement est, certes, toujours une épreuve pour la subjectivité et Minkowski a raison d'insister sur l'intensité de la douleur, déterminante en l'espèce, mais il arrive bien souvent que nous « sentions » malgré tout dans cette épreuve vécue, et sans qu'aucune visée intentionnelle n'intervienne encore, une signification strictement temporelle de l'événement²³⁰. Se tordre la cheville lors d'une excursion en montagne - l'exemple est de Minkowski - n'a évidemment rien de très plaisant sur le moment, mais de se dire à soi-même que l'incident fera date et qu'il viendra étoffer un peu plus le palmarès de ses expériences personnelles permettrait, d'une certaine façon, d'intégrer ou d'amortir le choc affectif imprévu dans son histoire temporelle à soi. Le présent s'accommoderait donc d'emblée de l'évènement affectif en y inscrivant le (pré)sentiment immédiat qu'il constituera dans l'avenir pour la subjectivité un bon souvenir. Temporalisation, en somme thérapeutique, du présent vécu qui, par sa mise immédiate « en

²²⁷ MINKOWSKI, Eugène, *op. cit.*, p. 345. (Nous soulignons)

²²⁸ L'expression est de Minkowski lui-même.

²²⁹ *Ibid.*, p. 347.

²³⁰ Le jeune Levinas parlerait sans doute d'un « pressentiment » du temps, d'une autre temporalité à venir. Pressentir, c'est sentir en soi qu'il est « un mode d'existence où rien n'est définitif et qui tranche sur la subjectivité définitive du « je » » (Cf. *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 152).

perspective sur l'avenir²³¹ », explique pour Minkowski que bien des souffrances s'amenuisent avec le temps et n'ont rien d'irréversible. Or, rien n'est moins sûr pour Levinas ! Le temps a bon dos et il est des souffrances qui coïncident absolument l'existence. Que dans la souffrance la question de l'issue se pose, cela est inévitable et, sur ce point du moins, les analyses de Minkowski consonnent avec celles de Levinas. La différence se situe sans doute en ce que pour Levinas la souffrance ne laisse pour la subjectivité aucune échappatoire possible ni ne constitue, d'ailleurs, un moment initiatique à autre chose qu'elle-même²³² ; aucune évasion ou fuite à même le présent vécu moyennant un mécanisme de projection psychique n'est envisageable et ce car « la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être²³³ ». En effet, Levinas semble distinguer dans *Le temps et l'autre* entre la souffrance dite morale ou plutôt la « douleur morale²³⁴ », laquelle, bien que profonde, ne prive pas complètement le sujet de cette possibilité « de conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà de se libérer²³⁵ », et la souffrance physique. Celle-ci, au contraire, a pour caractéristique de barrer au sujet toute possibilité de repli en soi, de « recul²³⁶ » de telle sorte qu'en elle « le contenu de la souffrance, continue Levinas, se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance²³⁷ ». En un sens, la souffrance physique fait apparaître plus que jamais à l'existant le caractère instantané de sa propre

²³¹ MINKOWSKI, Eugène, *op. cit.*, p. 347.

²³² Notons ici qu'un auteur comme Rogier MUNIER dit précisément tout le contraire dans sa fameuse *Lettre à personne sur la maladie* : « Dans la maladie, écrit-il, mon corps peu à peu devient moi. Et il m'enseigne (...). Un corps nouveau, insoupçonné, peut surgir de l'épreuve ». Cf. *Lettre à personne sur la maladie*. Amiens : Le Nyctalope, 1986, p. 2.

²³³ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre, op. cit.*, p. 55.

²³⁴ *Ibid.* Remarquons qu'à la différence de P. Ricoeur par exemple, Levinas ne s'embarrasse nullement de distinctions terminologiques dans *Le temps et l'autre* et utilise indifféremment les termes de « douleur » et de « souffrance ». Cette imprécision sémantique se retrouve également dans *Autrement qu'être* où, comme si les deux premiers ne suffisaient pas, Levinas va jusqu'à introduire un troisième terme, celui de « dolence ». Ce flou sémantique participe peut-être d'une certaine stratégie d'écriture, disons d'une absence de frontière qui, globalement, affecte et habite toute l'éthique d'*Autrement qu'être*. Cf. Pour l'article de Paul RICŒUR, « La souffrance n'est pas la douleur », dans *Autrement*, « Souffrances », n° 142, février 1994, p. 58-69. On pourra se reporter également aux quelques pages que P. Ricoeur consacre à « la douleur comme mal » dans sa *Philosophie de la volonté...*, *op. cit.*, p. 142-148.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 55.

²³⁷ *Ibid.* Se détacher, certes, mais qu'en est-il de cette possibilité de traverser seul ou accompagné sa propre souffrance ? Traverser une souffrance est aussi en soi une épreuve de la vie...

existence, le fait que toute existence commence toujours par se sentir comme enchaînée à elle-même dans une impression de lourdeur et de pesanteur sans pareil. La souffrance physique - P. Ricœur, fidèle à sa propre terminologie, parlerait davantage ici de « douleur(s) physique(s) » - représente en quelque sorte l'acmé même « du fait d'être acculé à la vie et à l'être²³⁸ ». *Avoir* mal dans son corps, c'est *être* irrémissiblement, c'est-à-dire *être* fondamentalement *ici* sans qu'il y ait à attendre, encore moins à espérer, un rachat possible, une quelconque médication qui ne peut guérir définitivement du tragique de cet enchaînement à soi dans l'instant de son existence. Étrange paradoxe que la souffrance physique qui localise et individue ici et maintenant le corps dans toute sa subjectivité - dans toute son hiccité - pesante et matérielle, alors même qu'elle est bien souvent difficile à situer corporellement, organiquement par le sujet lui-même²³⁹ ! Comme si la souffrance physique et non morale venait « déformaliser²⁴⁰ » la spatialité géométrique ou euclidienne du « corps-chose du physiologiste²⁴¹ », purement organique, celle du *Körper* husserlien, pour l'ouvrir à une dimension de l'existence tout *autre*. Ne parlons pas encore de chair, le terme lui-même n'apparaissant d'ailleurs nulle part dans *Le temps et l'autre*, mais plutôt d'une ouverture douloureuse, non-consentie, involontaire donc au sens ricœurien de ce terme, d'une transcendance à même l'immanence du Moi. Mais comment, alors même que la souffrance physique signe une impossibilité de se distancer d'avec soi-même, de s'arracher à soi, une transcendance peut-elle encore advenir et faire sens ? Il s'agit bien là d'une transcendance que l'on peut qualifier, si l'on veut, de non encore métaphysique,

²³⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, op. cit., p. 56. On le sait, c'est au niveau même d'une possible localisation corporelle que P. Ricœur situe l'une des différences majeures entre le besoin et la douleur. En effet, alors que les « sensations douloureuses » sont toujours « locales », situables corporellement, fût-ce dans des « sensations internes », le besoin, au contraire, est illocalisable : c'est moi tout entier, explique Ricœur, qui suis appétit » (*Op. cit.*, p. 125).

²³⁹ De son côté, P. Ricœur explique qu'« éprouver est toujours plus que comprendre. (...), l'affectivité reste insaisissable et proprement incompréhensible. L'affectivité est d'une manière générale le côté non transparent du cogito ». Bref, « l'affectivité dévoile mon existence corporelle comme l'autre pôle de toute existence lourde et dense du monde » (*Op. cit.*, p. 118).

²⁴⁰ Nous empruntons ce vocable à Levinas lui-même. Cf. « Diachronie et représentation », dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991, p. 182 et *passim*.

²⁴¹ À l'image de Husserl et de sa célèbre distinction *Leib/Körper*, Levinas propose lui aussi de distinguer dans *Totalité et Infini* entre le « corps-chose », le « corps-propre du « je peux » » et enfin le « corps-expression » ou visage. Tripartition qui vient en quelque sorte enrichir celle, bipolaire, de Husserl. Cf. *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 289.

dans la mesure où celle-ci ne débouche pas d'abord sur un visage, mais sur ce que Levinas dans *Le temps et l'autre* appelle le « soi-même » de la subjectivité. Ipséité affective et même pathique en un sens qui préfigure déjà les développements plus tardifs d'*Autrement qu'être* et qui renvoie à la « matérialité²⁴² » de tout existant. Une matérialité que Levinas dans *Autrement qu'être* qualifierait d'« hémorragique²⁴³ ». La particularité à la fois tout à fait unique et si extrême de la douleur physique, de ces douleurs qui touchent - frappent - un corps dans ses structures les plus fondamentales, tient très certainement pour Levinas dans cet effet de réduction incontrôlée, non-intentionnelle que vient opérer la douleur sur la conscience elle-même. Une réduction sauvage en quelque sorte, une défaillance de l'évidence naturelle au sens husserlien²⁴⁴ et « plus généralement encore, écrit Levinas dans un article contemporain d'*Autrement qu'être*, il s'agit de descendre de l'entité éclairée dans l'évidence, vers le sujet qui s'y éteint plutôt qu'il ne s'y annonce²⁴⁵ ».

C'est là le mouvement par excellence de la souffrance physique qui consiste en une descente incessante - une « transdescendance » pour reprendre un terme cher à Jean Wahl²⁴⁶ - vers des couches incarnées de la subjectivité, une réduction extrême au corps souffrant. Au corps sensible précisément où le sujet est comme « enchaîné, débordé²⁴⁷ », un peu comme si le sujet n'était plus précisément sujet au sens d'un *subjectum*, mais l'objet visé cette fois-ci par une intentionnalité sauvage, anonyme, sans nom. Dans un article, paru en 1994

²⁴² Terme qui apparaît à plusieurs reprises dans *Le temps et l'autre* et qui sera repris, retravaillé et approfondi éthiquement par Levinas dans *Autrement qu'être*.

²⁴³ L'expression exacte dans *Autrement qu'être* est la suivante : « s'absoudre de soi comme dans une hémorragie d'hémophile » (*Op. cit.*, p. 147) [Nous soulignons]. Ce terme médical d'« hémorragie » soulève une certaine ambiguïté dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Il suggère, du côté de la subjectivité, une perte de substance incontrôlable, un évidement de soi, une sortie hors de soi. Et pourtant, dans une même phrase parfois, Levinas ne cesse d'insister sur la contraction extrême du soi en soi-même, sur le resserrement de la subjectivité éthique « tordu[e] sur soi dans sa peau, mal dans sa peau, en soi déjà hors de soi » (*Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 164). Expulsion interne ou « singulière torsion ou contraction du soi-même, réfugié ou exilé dans son propre plein jusqu'à l'éclatement » (*Ibid.*, p. 165) [C'est Levinas qui souligne].

²⁴⁴ Nous songeons bien sûr ici aux remarquables analyses phénoménologiques de Wolfgang BLANKENBURG dans son ouvrage intitulé *Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*. (Paris : PUF, 1991, 237p)

²⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel, « De la conscience à la veille. À partir de Husserl », dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 1994, p. 39.

²⁴⁶ Cf. WAHL, Jean, *Existence humaine et transcendance*. Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1944, p. 34-38.

²⁴⁷ *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 58.

dans une revue tout entière consacrée à la souffrance humaine, Levinas insiste bien sur l'effet de rupture radicale que vient inscrire la douleur au sein même de l'activité constituante de la conscience transcendantale : alors que celle-ci aspire fondamentalement vers « quelque chose d'achevé, de saisissable, d'embrassable (...) dans la douleur on observe au contraire un refus de se donner, un élément réfractaire à l'unité, à l'ensemble, à la synthèse²⁴⁸ ». À la pulsion épistémique de la conscience, à sa structure gnoséologique de base vient se heurter un affect - du « pathique », dirions-nous même - qui se refuse à toute *com-préhension* possible. La douleur physique ne se laisse pas intuitionner, réduire à un « objet » intentionnel, à une réalité noématique immanente à une conscience donatrice de sens. Précisément, la douleur *ne* donne *rien*, *n'apporte rien* sinon ce refus même de se donner, ce « non par excellence²⁴⁹ » ! La douleur, physique on l'aura compris, est toujours sauvage, non-évidente, et même si Levinas ne le dit pas explicitement dans *Le temps et l'autre* ni même d'ailleurs dans cet entretien de 1994, la douleur constitue finalement une réalité foncièrement étrangère, en un sens même aliénante pour la conscience intentionnelle toujours éveillée, une présence « extime²⁵⁰ », une altérité dans l'intime de *soi-même*. Ipséité pathique, nous l'avons dit, qui ne se confond nullement comme chez M. Henry avec le mouvement invisible d'une vie affective non-intentionnelle et irrémittente²⁵¹. Une cohérence absolue entre soi et soi, une nécessité, en somme, pour la vie d'en passer par le vivant lui-même. Que ce soit dans *Le temps et l'autre* et bien sûr dans *Autrement qu'être*, le caractère enchaînant de la douleur n'ouvre sur aucune immanence pleine, sur aucune plénitude joyeuse de la vie sur elle-même, mais bien sur une déhiscence irrémittible, un déboîtement continu de l'être par rapport à lui-même, une luxation de l'existence qui n'en finirait pas. Autrement dit, Levinas

²⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel, « Une éthique de la souffrance. Entretien avec Emmanuel Lévinas », dans *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Paris : Éditions Autrement, n° 142, 1994, p. 129.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ C'est Lacan qui, dans son *Séminaire*, livre XI intitulé *D'un autre à l'Autre*, utilise pour la première fois ce néologisme.

²⁵¹ Pour ce qui est de l'affectivité et de son statut à chaque fois différent chez M. Henry et E. Levinas, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage de Rodolphe CALIN, *Levinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, 2005, 384p.

nous invite à penser l'ipséité pathique comme une véritable « adversité²⁵² » - le terme n'apparaît pas encore en 1946/1947 mais l'intuition est bien là assurément - comme le « contre soi en soi²⁵³ » et ce précisément dès *Le temps et l'autre*. Étrange événement que la douleur physique qui fonctionne comme un enchaînement - une constriction - à ce qui vient faire écart en soi-même ! Enchaîner à l'écart. Comme si, enchaînante et altérante en même temps, la douleur venait rappeler au Moi la dualité fondamentale de son existence, lui rappeler *in fine* que la véritable adversité n'est pas d'être-au-monde - c'en est une aussi sans aucun doute ! - mais d'être inévitablement toujours soi-même²⁵⁴. D'être, malgré la structure possiblement *ek*-statique de l'existence, rivé, attaché solidement comme le prisonnier à ses chaînes à son *ici* inaliénable et non d'abord à son *là* : rivé au corps ! C'est dire qu'avant d'être kinesthétique, transcendance en marche, cette marche déjà intentionnelle dont Levinas nous dit, commentant Husserl, qu'elle « défait la structure²⁵⁵ », qu'elle dépétrifie le sujet-monade en l'ex-posant au monde, le corps est essentiellement affectivité intermittente, torsion infinie du Moi sur soi-même, cela même par quoi le moi est toujours déjà affecté à et *par* son ipséité pathique, « débordé par sa propre nature²⁵⁶ ». Ce débordement de l'existence par elle-même a très exactement pour nom « passivité » chez Levinas, terme qui apparaît à maintes reprises dans *Le temps et l'autre* : « voilà, écrit-il, cette passivité, quand il n'y a plus d'espoir. Voilà ce que j'ai appelé la fin de la virilité²⁵⁷ ». Non que Levinas oppose naïvement la première à la seconde, la passivité à la virilité, mais il va s'agir, bien au contraire, de penser l'une *avec* l'autre, l'une *dans* l'autre.

²⁵² Cf. *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 87. Notons, précision importante, que l'idée d'une adversité en soi est intimement liée aux développements que propose Levinas dans *Autrement qu'être* autour du corps fatigué, malade et vieillissant. Autour de ce qu'il appelle lui-même « la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur » (*Ibid.*, p. 86).

²⁵³ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

²⁵⁴ Dans plusieurs de ses textes d'immédiat après-guerre, Levinas aime à rappeler qu'il n'est pas de voyageur sans bagages et que l'on s'empporte toujours soi-même. Aurait-il eu alors connaissance, bien qu'il n'en fasse mention dans aucun de ses écrits, de la célèbre pièce de Jean Anouilh ? Nous pouvons, non sans exagérer, considérer toute l'ontologie fondamentale levinassienne comme une méditation personnelle qui part de ce constat que nous sommes à nous-mêmes notre propre prisonnier et que la première malédiction est d'être soi-même.

²⁵⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation » (1965), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 2001, p. 225.

²⁵⁶ *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 57.

²⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 61.

1. 2 De la passivité du soi : un sujet mis en question

« Il y a, toujours Levinas dans *Le temps et l'autre*, dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort – et encore sur le plan du phénomène – ce retournement de l'activité du sujet en passivité²⁵⁸ ». Et Levinas de préciser immédiatement : « non point dans l'instant de la souffrance où, acculé à l'être, je la saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans le pleur et le sanglot²⁵⁹ ». Pleur et sanglot, rage et désespoir, nous pourrions multiplier à l'infini les vocables et filer ainsi la métaphore levinassienne. Mais l'enjeu demeure phénoménologique et il importe avant tout de comprendre avec Levinas ce qu'il entend indiquer par ce « retournement » du sujet dans *Le temps et l'autre* - sans aucune « assomption » possible précisera-t-il plus tard dans *Autrement qu'être*. Un sujet retourné, retourné comme un gant - autre métaphore levinassienne d'*Autrement qu'être* - mis sens dessus dessous, bref un retournement qui tranche absolument sur toute activité de conscience volontaire, sur tout retour réflexif qui, nous le savons, n'a rien de fortuit chez Husserl. Le propre de la conscience transcendantale consiste en effet en un retour - c'est là, bien sûr, tout le travail de l'*épokhè* phénoménologique - aux conditions de possibilités fondamentales de toute expérience dans le champ des phénomènes, un « faire retour » qui suppose nécessairement un retard de la conscience constituante sur elle-même, mais un retard en quelque sorte toujours rattrapé, rehaussé, exhaussé et disons même légitimé par l'entreprise de réduction phénoménologique : s'il y a nécessité d'une opération de réduction, c'est bien que, d'une certaine manière, le monde des évidences naturelles n'est plus guère interrogé dans ses supposées évidences, qu'il va peut-être trop de soi et que, ce faisant, le retard de la conscience a ceci de positif qu'il permet au moins de s'en détacher après-coup ! Le retour n'est donc jamais un vain détour. Thérapeutique, là-encore, que ce retour puisqu'il permet à la conscience d'y voir plus clair - Husserl, platonicien sur ce point, ne renoncera jamais à cet idéal de clarté - dans ses propres rapports de constitution avec le monde phénoménal. Ce retard

²⁵⁸ *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 59.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 59-60.

structurel de la conscience sur son monde qui aurait pu amener Husserl vers l'idée d'une passivité foncière et irréductible de la conscience précédée toujours déjà par une sensorialité hylétique strictement impressionnelle, non encore intentionnelle, se voit donc réduit *in fine* à une nécessité de méthode impliquée par la démarche phénoménologique elle-même²⁶⁰ : *il faut* ce retard de la conscience, c'est-à-dire commencer par croire que le monde est bien ce qu'il est, pour pouvoir en douter radicalement. Non pas le nier absolument, mais suspendre en soi-même ce que vivre implique toujours de croyances naïves et peut-être aussi nécessaires et de présupposés en tous genres hérités pour la plupart - Descartes a sans doute raison ici - de l'enfance. Mais quittons à présent le plan de la conscience intentionnelle pour rejoindre celui de l'existence et nous allons voir très exactement que dans l'analytique existentielle du *Dasein* le procédé est *mutatis mutandis* à peu près le même : l'être-là du *Dasein* est en effet lui aussi pris originairement dans une préoccupation constante et quotidienne, rapport d'ustensibilité et de maniabilité où les étants intramondains s'appellent mutuellement, et ce ne peut être qu'après-coup, moyennant cette « disponibilité²⁶¹ » affective radicale qu'est l'angoisse dans *Sein und Zeit*, que le *Dasein* s'empare de son être le plus propre. Retard, ou plutôt, sortie, à nouveau, de l'existant hors de son existence authentique que vient manifester alors l'angoisse du *Dasein* pour son être, mais, loin d'aboutir à une « expérience de passivité extrême²⁶² », cette affectivité débouche sur une prise en main énergique de son existence impropre, une « résolution » du *Dasein* qui se décide pour une possibilité d'existence authentique : accepter sa finitude et - ce point demeure fondamental chez Heidegger - comprendre que

²⁶⁰ Cf. L'ouvrage d'Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF, 1999, 294p.

²⁶¹ Nous lisons *Être et Temps* dans la traduction française de François VEZIN. Pour sa part, Levinas traduit la *Befindlichkeit* heideggérienne par « disposition affective ». Sauf erreur de notre part, Levinas reprend ici les traductions d'Alphonse de Waelhens et de Rudolf Boehm.

²⁶² Nous mettons des guillemets à cette expression qui peut paraître quelque peu paradoxale ! Que serait effectivement une passivité dont la conscience ferait encore malgré tout l'expérience ? Une réceptivité ? Nous faisons nôtres ces quelques remarques de Levinas, conscient lui aussi du problème que pose une telle formulation philosophique : « Je dis : une expérience de la passivité. Façon de parler, car expérience signifie toujours déjà connaissance, lumière et initiative ; car expérience signifie aussi retour de l'objet vers le sujet ». (*Le temps et l'autre, op. cit.*, p. 57)

celle-ci « est la condition de notre transcendance²⁶³ ». Passé le choc affectif, le *Dasein* se décide résolument en vue de son être le plus propre et Levinas, dans ses (re)lectures et forçages interprétatifs de Heidegger, aura toujours tendance à tirer cette décision du côté d'un volontarisme extrême et à toute épreuve. Un *Dasein* héroïque de pied en cap. Étonnamment, alors qu'elle convoque et mobilise une dimension affectivo-pathique du « vivre » phénoménologique et qui tranche explicitement sur toute transcendance, *ek*-statique ou intentionnelle de type noético-noématique, la pensée henrienne ne semble pas non plus être à même aux yeux de Levinas de signifier une passivité absolument dégagée de toute activité théorétique de la conscience, et même de toute réceptivité, fût-elle minimale. En une formule plus que lapidaire et qui frappe par son tranchant interprétatif, Levinas rapproche, en effet, dans *Autrement qu'être* l'intentionnalité husserlienne de l'auto-affection, henrienne en l'occurrence : « La subjectivité, explique-t-il, *comme* intentionnalité se fonde en l'auto-affection²⁶⁴ ». C'est dire que, pour Levinas, la passivité dans son rapport étroit avec l'auto-affection henrienne, n'échapperait pas complètement aux processus intentionnels de la conscience. La raison tiendrait en ceci que, si pour M. Henry l'affectivité consiste en un s'éprouver soi-même permanent et que si tout sentiment est une souffrance, toute souffrance n'en reste pas moins un « jaillissement en soi-même²⁶⁵ », une « force invisible²⁶⁶ » ; curieux vocable que celui de force qui pourrait suggérer un « renversement²⁶⁷ » possible - terme de

²⁶³ Cf. LEVINAS, Emmanuel, « L'ontologie dans le temporel » (1948), dans *En découvrant l'existence... op. cit.*, p. 127.

²⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 177. (Nous soulignons). Quelques pages plus loin, toujours dans *Autrement qu'être*, Levinas évoque à nouveau cette « autonomie de l'auto-affection » qu'il oppose à ce qu'il appelle le « poids de l'Autre » (*Ibid.*, p. 187), autrement dit, à une « hétéro-affection [qui] instaure une indéclinabilité nouvelle » (*Ibid.*, p. 193). Nous nous interrogeons sur la pertinence d'un tel rapport d'identification entre l'autonomie et l'auto-affection. M. Henry souscrirait-il vraiment et pleinement à cette interprétation de Levinas ? L'auto-affection, telle que comprise par M. Henry, s'épuise-t-elle dans ce retour à une autonomie du sujet qui, en s'affectant, ne ferait que conforter et confirmer sa propre « identité reposant sur elle-même » ? (*Ibid.*, p. 187). Nous en doutons et c'est là de la part de Levinas, nous semble-t-il, brouiller les différences non négligeables entre une philosophie de la conscience et une philosophie de la vie, entre Husserl et Henry. Y. Courtel, dans un article consacré à cette question de la passivité chez M. Henry, définit en ces termes l'auto-affection henrienne : « N'être pour rien dans son être, en d'autres termes, être donné à soi-même sans que cette donation ne relève de soi ». Cf. COURTEL, Yannick, « De la passivité, remarques sur la vie », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n° 4, octobre, 2004, p. 512.

²⁶⁵ HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil, 2000, p. 89.

²⁶⁶ *Ibid.* (Nous soulignons)

²⁶⁷ CALIN, Rodolphe, *op. cit.*, p. 92.

Rodolphe Calin dans son étude déjà citée sur l'ontologie levinassienne - de la passivité en acte, en puissance et donc en un certain agir *dans* le pâtir lui-même. Un mouvement, immanent certes et n'empruntant rien à une réalité transcendante, mais qui serait par lui-même fondamentalement équivoque : à la fois passivité et activité, cohérence *et* déhiscence. Mais mouvement affectif d'abord et c'est en cela, peut-être, que pour M. Henry il ne conduit jamais complètement la vie hors d'elle-même et tel est bien le soi « qui, explique R. Calin, se constitue dans la souffrance, c'est-à-dire dans cette passivité à l'égard de soi qui est identiquement une puissance et une activité. C'est un soi qui, pour venir en soi, n'a à surmonter aucune altérité à soi²⁶⁸ ».

Une altérité à soi : voilà bien le fin mot de l'histoire et ce à quoi doit aboutir phénoménologiquement la souffrance levinassienne. Ce à quoi celle-ci conduit n'est plus l'adhérence henrienne de la vie à elle-même, auto-affection comme « impressionnalité pure²⁶⁹ » qui caractérise la vie absolu(ment) immanente du vivre lui-même ; au contraire, Levinas s'efforce de dégager dans l'événement du pâtir lui-même une absence totale d'identité entre l'affectant *et* l'affecté, une impossible coïncidence entre les deux. À l'inverse donc de M. Henry qui voit dans « l'affection par soi (...) la condition de l'affection par autre chose que soi²⁷⁰ », Levinas voit dans la souffrance physique l'épreuve d'une « hétéro-affection²⁷¹ » radicale qui bouleverse en profondeur les structures immanentes de l'*ego* constituant. La passivité *dans* la souffrance ne vient rien confirmer qui relèverait d'une « auto-donation de la vie absolue²⁷² » à elle-même et certainement pas asseoir davantage l'« existant » dans son immanence pathique à soi ; différence phénoménologique de taille, convenons-en, entre

²⁶⁸ CALIN, Rodolphe, *op. cit.*, p. 92.

²⁶⁹ HENRY, Michel, *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 173. Nous renvoyons également, sur ce point capital de la passivité et de l'affectivité chez M. Henry, au § 53 de son maître-ouvrage *L'essence de la manifestation*. Paris : PUF, 2^{ème} éd. 2011, 911p.

²⁷⁰ Cf. COURTEL, Yannick, *art. cit.*, p. 507. Voir sur cette question, l'article de Jean-François LAVIGNE, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », dans *Cahiers Philosophiques*, n° 126, 3^e trimestre 2011, p. 66-81.

²⁷¹ À noter que dans *Autrement qu'être* Levinas lui-même emploie à plusieurs reprises et à dessein ce vocable henrien qui entend indiquer une structure de persécution à l'intime du Soi, une persécution comme « disqualification de l'apologie », c'est-à-dire que « par-delà l'auto-affection – encore activité, fut-elle rigoureusement contemporaine de sa passivité – le soi se dénude dans la persécution » ! (*Op. cit.*, p. 193)

²⁷² HENRY, Michel, *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 130.

Levinas et Henry et qui s'explique peut-être par une conception tout autre de la chair et de sa propre temporalisation dans la passivité même du pâtre²⁷³. « Affective » ou « pathétique », la chair l'est bel et bien chez M. Henry - les deux vocables apparaissant tour à tour dans *Incarnation* - dont « la réalité, explique-t-il, est la matérialité phénoménologique impressionnelle et pathétique de la vie elle-même²⁷⁴ », une matérialité « incarnée » qui ne se manifeste ni ne se phénoménalise ailleurs que dans l'effort de nos mouvements corporels : là est la chair en tant que « corps organique²⁷⁵ », invisible à l'œil nu et intouchable également, qui rend possible tout agir, toute action dans l'espace géométrique euclidien. Qui rend possible mais, attention, tout en opposant une certaine résistance continue au « « je peux » de ma corporéité originare²⁷⁶ » et qu'il y ait résistance de la chair, toujours relative certes, aux efforts répétés du corps - déplacements dans l'espace, saisie d'objets, rotation, respiration même²⁷⁷ ! - ne fait que confirmer et révéler la nature essentiellement impressionnelle, path(ét)ique de la chair du vivant. Autant de déterminations ou de propriétés fondamentales de la chair qui la rendent indissociable, dans son mode de donation non-intentionnelle, d'une épreuve du vivant ou d'un effort du corps. Ce qui suggère toujours, pour M. Henry, quelque souffrance constitutive de toute ipséité. Chair, souffrance et ipséité marchent ensemble comme un seul homme et dessinent toutes trois les contours d'une subjectivation strictement immanente de la Vie à même le vivant. Déterminations réciproques, sans aucun rapport d'intentionnalité entre elles, déterminations *du* vivant qui ne cesse de

²⁷³ C'est là le titre d'un article de Bernhard CASPER, « La temporalisation de la chair », dans *Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*. Paris : PUF, 2000, p. 165-180.

²⁷⁴ HENRY, Michel, *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 186.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 212.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 214 : « Supposons par exemple que, sous la direction d'un kinésithérapeute, je produise un acte d'inspiration volontaire : quelque chose se gonfle en moi que j'appelle ma poitrine mais qui originellement n'a rien à voir avec une partie du corps objectif. Car, pour s'en tenir à ce qui est réellement donné, il s'agit seulement de quelque chose qui cède intérieurement à mon effort, qui se soulève en moi jusqu'à une sorte de limite que je m'efforce en vain d'outrepasser, qui retombe lorsque cesse cet effort et que lui succède l'acte d'expiration qui m'est alors demandé. Ainsi se déploie le continuum du continu résistant. Et qu'une telle étendue ne soit pas l'espace du monde, celui de la perception des objets extérieurs, on le voit à ceci que *ses limites ne sont précisément pas des limites spatiales, mais celles de notre effort* » (C'est l'auteur qui souligne). Ce « déploiement intérieur » qui, pour M. Henry, constitue la chair même du corps organique, cet espace tout entier pneumatique, n'est pas sans évoquer les réflexions de Levinas lui-même sur la respiration de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être*.

coller à lui-même dans sa souffrance et sa jouissance. Chez Levinas, tout à l'inverse de M. Henry, la souffrance est un décollement permanent de l'être avec lui-même et si, comme l'explique Levinas dans *Le temps et l'autre*, celle-ci lie le Moi au soi, c'est toujours dans un prodigieux écart avec soi-même, une dualité insurmontable : la souffrance est bien dans la grammaire de l'existence - clin d'œil ici à F. Rosenzweig - une conjonction disjonctive, souffrir c'est sentir l'autre *en soi* et « par conséquent, ajoute Levinas, seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible²⁷⁸ ». Comble de la souffrance qui, à en croire Levinas, parce qu'elle prive le sujet de toutes ses possibilités, de tous ses pouvoirs de constitution en le plongeant dans une passivité extrême, met en relation l'existant avec une altérité sans pareil « qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité²⁷⁹ » ! Et Levinas, toujours : « Je pense que la relation érotique nous en fournit le prototype²⁸⁰ ».

III. L'altérité érotique : un étrange corps à corps

1. 1 Un silence animal ou l'au-delà du visage

La mort, avons-nous expliqué, représente un événement d'altérité unique en son genre, la mort dont Levinas ne cesse de souligner dans *Le temps et l'autre* le caractère profondément aporétique pour l'existence qui, en dépit de ses refus et de ses luttes héroïques, ne peut rien contre elle et s'avouera tôt ou tard impuissante, vaincue comme Macbeth qui dépose les armes. La mort signe la défaite inéluctable de la volonté virile, requise pourtant dans l'effectuation même de l'événement. Mais la mort est aussi ce par quoi s'annonce - circule - quelque chose du visage, cet « événement même de la transcendance²⁸¹ » que décrit Levinas cette fois-ci dans *Totalité et Infini*, comme si dans cet horizon pourtant fermé de la mort deux mouvements de transcendance se touchaient,

²⁷⁸ *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 64.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 259-260.

mais « sans tangence²⁸² » aime à dire souvent Levinas. Comme si, pour Levinas, le visage requérait absolument la transcendance radicale de la mort et avec elle la menace du meurtre, pour qu'il se révélât enfin dans une parole impérative : « ne me tue pas ! » Ces considérations sur la mort, entendue comme altérité événementiale par excellence, amènent Levinas à se prononcer sur la souffrance tout entière subjective, celle très exactement d'une subjectivité enchaînée comme Prométhée - « nouée » dirait Levinas dans *Autrement qu'être* - à son corps souffrant, meurtri. Enchaînée ou clouée à cette impossibilité, qui constitue toute l'acuité de la souffrance physique, d'être en soi pleinement soi-même. Trop essentielle est la souffrance des corps qui retire toute possibilité à la subjectivité de se retirer en soi-même, d'échapper un bref instant, dans le sommeil comme Jonas dans la cale du navire ou dans l'ivresse comme celle de Noé, à sa matérialité lourde et pesante. Matérialité terreuse, minérale comme celle qui attache sur leur socle respectif ces statues d'hommes condamnés à s'élancer sans pouvoir aller plus loin²⁸³ ! Le pied se lève, mais le corps ne suit plus. C'était bien là le second temps de notre réflexion qui entendait indiquer qu'avant la mort, avant cet événement qui (pré) suppose toujours une subjectivité, il est pour Levinas ce temps du mourir implacable, ce « lent mourir²⁸⁴ » de la subjectivité où cette dernière fait l'épreuve et non plus l'expérience, comme sans doute encore chez M. Henry, d'une passivité pathétique sans pareil. Le plus étonnant dans toute cette « phénoménologie de la mort » apparaît lorsque Levinas lui-même, dans *Le temps et l'autre* et surtout, nous allons y venir, dans les analyses plus tardives de *Totalité et Infini*, y décèle une *autre* altérité, une dernière altérité qu'il va jusqu'à qualifier de

²⁸² Cf. Par exemple, « La pensée de l'être et la question de l'autre », dans *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 184 : « Affection, mais sans tangence : affectivité ».

²⁸³ C'est là, tout du moins, une interprétation originale que propose le jeune Levinas des sculptures de Rodin dans ses propres *Carnets de captivité*. Écoutons-le : « Rodin : - pas d'expression du visage - expression du corps, sa place dans l'espace. (...) Ce terrain, ce piédestal joue un rôle dans l'événement de la statue. Il constitue le monde de la statue. L'essentiel dans ces statues est leur position. C'est ce qu'il y a de *position* en elles qui est souligné ». Et quelques lignes plus loin, Levinas ajoute ceci : « Ce que je viens de dire de « non pas le corps du penseur - mais la situation de la pensée », prouve qu'il n'y a pas de symbolisme ou d'allégorisme chez Rodin, il y a les situations » (*Œuvres 1*. Paris : Grasset/IMEC, 2009, p. 58) [C'est Levinas qui souligne]. La souffrance physique serait donc une mise en situation extrême de l'existence, une manifestation de son caractère fondamentalement enchaînant, aliénant ? En même temps, que serait une statue sans son socle ? Le vol d'une colombe sans la résistance de l'air ?

²⁸⁴ Nous empruntons volontairement cette expression, si belle et si bien sentie malgré la dure réalité à laquelle elle nous renvoie, à la médecine palliative, gériatrique principalement, qui, en effet, réserve ce vocable à la fin de vie du sujet âgé.

« prototype » et qui, précisons-le d'emblée, n'a strictement rien à voir ou plutôt rien à faire avec le visage d'autrui. « L'Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l'analyse²⁸⁵ » et Levinas de préciser que « tout comme pour la mort, ce n'est pas à un existant que nous avons affaire, mais à l'événement de l'altérité, à l'aliénation²⁸⁶ ». À l'aliénation. Quel peut bien être cet événement en question ? Il est clair que la dimension érotique, recherchée ici par Levinas, suggère d'entrée de jeu que la mort entendue comme l'absolu de toute altérité, comme événement *princeps* à l'aune duquel doit se poser la question de la transcendance, contient une infinie richesse, un foisonnement d'horizons phénoménologiques insoupçonnés et que Levinas se fait fort d'exhumer, de déplier, de dérouler comme on déroulerait avec patience une bobine de fil. Cette façon, pour Levinas, de faire de la phénoménologie, qui consiste à se rapprocher toujours davantage de l'horizon demeuré en retrait ou oublié jusque dans ses moindres recoins, de penser loin, plus loin que l'« univers fermé encore, trop près de ses yeux²⁸⁷ », bref de porter la « pensée jusqu'aux vents, jusqu'aux nuages, et jusqu'aux planètes²⁸⁸ », est celle-là même que Husserl, son maître, n'a cessé de mettre en œuvre dans ses analyses eidétiques innombrables. C'est ainsi effectivement que Levinas, dans un article consacré à Husserl, résume en quelques mots sa méthode phénoménologique : « la Réduction transcendantale de Husserl a vocation de le réveiller [le Moi] de l'engourdissement, de re-animer sa vie et ses horizons perdus dans l'anonymat²⁸⁹ ». C'est bien ce que Levinas entend faire lui aussi dans *Le temps et l'autre* en suggérant dans l'événement de la mort une transcendance non mondaine, qui ne se montre pas à la lumière, une corrélation non-intentionnelle donc entre une transcendance sans retour possible pour la subjectivité, événement dont d'ailleurs - faut-il vraiment le rappeler ? - nul n'est jamais

²⁸⁵ *Le temps et l'autre, op. cit.*, p. 64.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁸⁷ ALAIN, *Propos sur le bonheur*. Paris : Gallimard, 1928, p. 123.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel, « De la conscience à la veille. À partir de Husserl », dans *De Dieu qui vient à l'idée, op. cit.*, p. 52.

revenu, et une « situation²⁹⁰ » où « pourra, précise Levinas, se constituer une vie personnelle au sein de l'événement transcendant²⁹¹ ».

Situation-limite qui emporte ou charrie avec elle un événement de différence « extra-ordinaire²⁹² », ne devant rien à une « différence spécifique quelconque²⁹³ », ni rien non plus à une logique de la complémentarité ou à l'inverse de la contradiction ; situation où vient s'enraciner peut-être le travail même de toute différence. Une différence alors, au sens derridien, que Levinas cherche, dès les années 40, du côté du féminin, de l'« altérité du féminin²⁹⁴ ». Une intuition philosophique de jeunesse et dont Levinas, notons-le dès maintenant, ne se départira jamais vraiment. Mais en quoi consiste cette altérité et qu'a-t-elle de si différent au point de l'être davantage encore que le visage d'autrui ? Dans la dernière section de *Totalité et Infini*, intitulée précisément « Au-delà du visage », Levinas a cette phrase pour le moins étonnante : « il [l'amour] se tient dans un vertige au-dessus d'une profondeur d'altérité qu'aucune signification n'éclaire plus (...) Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse²⁹⁵ ». Une profondeur à la limite même du néant, mais d'un néant absolument distinct de celui, heideggérien, qui, dans *Sein und Zeit*, reconduit à « cette possibilité d'être du Dasein étroitement unie au Dasein qui se découvre en elle²⁹⁶ » et que peut bien découvrir ce dernier sinon, comme le rappelle, ailleurs, si bien Levinas, « la possibilité nue de son existence, livrée à elle-même²⁹⁷ », son « être pour la mort²⁹⁸ », la « finitude de l'existence humaine [en tant que] condition de cette existence²⁹⁹ ». Au-delà du néant heideggérien, ainsi compris par Levinas, l'altérité féminine est prise également dans une différence

²⁹⁰ *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 84.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Nous empruntons ce vocable avec sa graphie si particulière à Levinas lui-même.

²⁹³ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 77.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 298-299.

²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, § 39, trad. F. Vezin, Paris : Gallimard, 1986, p. 231.

²⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel, « L'ontologie dans le temporel », *op. cit.*, p. 122.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 123. Dans son cours du 30 janvier 1976, Levinas préfère parler de l'« être-à-la-mort », la préposition « à » indiquant davantage que le « pour » l'idée même d'une projection du *Dasein* - d'un projet - vers un « à-venir » des possibles. Cf. « En deçà de Heidegger : Bergson », dans *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1995, p. 64-66.

²⁹⁹ *Ibid.*

de taille par rapport au visage qui, dans cet espace bidimensionnel de la rencontre entre le Même et l'Autre, dans cette « courbure de l'espace intersubjectif³⁰⁰ » - topologique donc ? - s'ex-prime toujours depuis sa hauteur quasi-divine. La hauteur serait la dimension révélatrice même, dans un espace non-(géo)métrique, de la Parole jugeante et enseignante qui constitue toute l'épaisseur éthique du visage humain, comme si la profondeur ressortait essentiellement au monde des choses, aliments à saisir ou ob-jets à com-prendre dans un acte de saisie intentionnelle³⁰¹. De la hauteur métaphysique du visage, en tant qu'elle anime une relation strictement discursive dans un « rapport entre termes séparés³⁰² », Levinas, ici, nous invite à passer, au contraire, à une profondeur qui « signifie à faux³⁰³ », qui « sombre dans l'équivoque du silence³⁰⁴ ». Il convient dès lors de penser, dans et avec l'altérité féminine, celle précisément de « l'aimée³⁰⁵ », à « l'absence de tout sérieux³⁰⁶ », à « pleins de sous-entendus³⁰⁷ », à - nous y voilà enfin ! - « l'envers de l'expression de ce qui a perdu l'expression³⁰⁸ ». L'envers du visage, à savoir quelque chose qui, dangereusement, « se prolonge, avec ambiguïté, en animalité³⁰⁹ ». C'est dans cette profondeur animale du visage, renversée pour ainsi dire en une « animalité irresponsable qui ne dit pas de vraies paroles³¹⁰ » qu'est jetée violemment la subjectivité dans la relation érotique avec le féminin. Comme si la « beauté du visage féminin³¹¹ » venait « défigurer³¹² » le visage

³⁰⁰ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 324.

³⁰¹ Une remarque s'impose ici : il est bel et bien pour Levinas dans *Totalité et Infini* une profondeur possible du visage, mais celle-ci n'apparaît effectivement que dans « l'apparence sensible du visage » (*Op. cit.*, 216. Nous soulignons) qui risque à tout moment d'emprisonner la parole dans une plasticité muette, silencieuse. Pire encore, un beau visage encourt lui-même le risque de se voir ad-mirer, scruter, re-garder et, partant, de susciter un « vouloir-voir » absolu, une pulsion scopique délirante poussant au meurtre, c'est-à-dire à la prise en main radicale de cette surface charnelle admirable ! Dangereuse éthique que celle qui se dit n'être qu'une « optique »...

³⁰² *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 212.

³⁰³ *Ibid.*, p. 295.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.* (Nous soulignons)

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

d'autrui, non pas par la négation totale que serait le meurtre, fût-il en l'occurrence passionnel, mais en l'enserrant dans une appartenance sexuée. Devenant féminin, le visage pourrait bien séduire la subjectivité, l'éconduire, la conduire hors de sa substance et en effet dans la relation érotique, pour Levinas, « le moi s'élançe sans retour, se retrouve le soi d'un *autre*³¹³ » ! Féminisé - et non nécessairement efféminé - le visage serait déjà en quelque sorte *plus* ou *moins* qu'un visage, un « pas encore³¹⁴ » ou un « moins que rien³¹⁵ ». Encore une fois, la différence d'avec le visage est que cet arrachement à soi qui constitue dans la relation érotique toute la « subjectivité érotique³¹⁶ » est une descente vers des profondeurs qu'il faut bien qualifier avec Levinas d'aliénantes ou presque. Le soi devient le soi d'un *autre* au risque de devenir étranger à lui-même, c'est-à-dire étranger « à ce qui existe déjà comme rayonnement et signification³¹⁷ », au risque de vivre « dans l'ombre de non-sens³¹⁸ ». Aliénation, procès incessant de « distanciation³¹⁹ », et *en même temps* intime communauté entre la subjectivité, secouée dans ses assises égologiques, et l'Autre en tant qu'aimée, « intime et cependant intersubjectivement structurée, ne se simplifiant pas jusqu'à la conscience une³²⁰ » et c'est ainsi qu'est possible « positivement la communauté du sentant et du senti³²¹ ». Ce qui sépare dans la relation érotique est aussi ce qui (ré)unit ; il est une union possible *dans* la séparation même et c'est justement

³¹² Levinas parle explicitement d'une « défiguration » du visage dans *Totalité et Infini*. Cf. p. 294. Comment ne pas songer ici à la défiguration des fameux Bouddhas de Bâmiyân par les talibans en mars 2001, peu de temps avant la destruction des Twins Towers sur le territoire américain ?

³¹³ *Ibid.*, p. 304. (Nous soulignons)

³¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

³¹⁵ *Ibid.* Signalons, sur cette question précise du statut de l'altérité érotique chez Levinas, l'interprétation tout à fait intéressante et stimulante intellectuellement de Jean-Luc Marion qui, pour sa part, n'hésite pas à évoquer une véritable « aporie du visage » dans l'éthique levinassienne de *Totalité et Infini* : c'est que le visage souffrirait d'une impossibilité de dire *qui* il est et, de ne pouvoir précisément le dire, Jean-Luc Marion en vient à se demander s'il peut donc encore individuer le sujet ! « Certes, écrit-il, le visage apparaît comme personne (d'autre n'apparaît) : mais il faut l'entendre désormais non plus seulement comme l'excellence de sa phénoménalité, mais comme son anonymat : il apparaît comme « personne », comme nul individu, comme aucun Untel, bref n'apparaît pas en personne, ni comme une personne ». Cf. MARION, Jean-Luc, « D'autrui à l'individu », dans *Levinas*, sous la dir. de Danielle Cohen-Levinas. Paris : Bayard, 2006, p. 162. Nous y reviendrons plus loin dans notre travail.

³¹⁶ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 304.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 296.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Nous reprenons, en en modifiant quelque peu le sens originel, la notion brechtienne de distanciation (*Verfremdungseffekt*).

³²⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 297.

³²¹ *Ibid.*

en cela que le visage *n'est déjà plus* à ce moment-là. Mais alors où sommes-nous ? Où est la « subjectivité amoureuse³²² » et qu'advient-il de l'altérité érotique ?

1. 2 Le temps du Désir : une *transascendance*

Partons pour commencer de cette remarque de Levinas, toujours dans *Totalité et Infini* : « la séparation de l'Autre au sein de cette communauté du sentir constitue l'acuité de la volupté³²³ » et tout se passe « dans l'obscurité et comme dans le vice du clandestin³²⁴ ». Remarquons qu'il est question ici d'une séparation de l'« Autre » et non pas exactement de l'« Aimée », labilité sémantico-syntaxique qui, à la lecture de ces quelques pages de *Totalité et Infini*, pourrait suggérer une impossibilité pour Levinas de stabiliser l'altérité érotique, de lui donner un sens univoque - à la fois une signification et une direction claires et précises dans le corps du texte. Dans son travail sur Levinas, Christine de Bauw constate elle aussi dans le texte même de *Totalité et Infini* ainsi que dans celui, plus tardif, d'*Autrement qu'être* une véritable « alternance factuelle des positions³²⁵ », une « curieuse labilité des positions³²⁶ » entre la subjectivité et l'altérité, toutes deux n'étant finalement pas réellement (r)assurées dans leur statut respectif. Nous rejoignons entièrement, sur ce point du moins, les hypothèses très éclairantes de C. de Bauw qui voit dans cette « labilité des attributions³²⁷ » - cette ambiguïté toute levinassienne ! - plus que de simples « accidents textuels³²⁸ ». Que l'« Aimée » devienne l'« Autre », comme l'indique la phrase de Levinas dans *Totalité et Infini* citée précédemment, doit s'entendre d'abord *phénoménologiquement* comme une archi-réduction de l'altérité même d'autrui, une « déformalisation », pour reprendre un terme de Levinas lui-même, du visage en tant qu'il parle et enseigne. Comme si, dans et par la relation érotique, qui échappe à la fois à la

³²² *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 304.

³²³ *Ibid.*, p. 297.

³²⁴ *Ibid.*, p. 298.

³²⁵ De BAUW, Christine, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Bruxelles : OUSIA, 1997, p. 104.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ De BAUW, Christine, *L'envers du sujet...*, *op. cit.*, p. 105, note 3.

³²⁸ *Ibid.*, p. 105.

lumière, « réfractaire à l'universalisation³²⁹ » et au « personnel³³⁰ », sorte de « société sans langage³³¹ », et à la subjectivité elle-même, venait subitement refaire surface ce rapport non-dialectique entre le Même et l'Autre que Levinas expose avec tant de soin dans la première section de *Totalité et Infini*. Comme si, partant, à force de régression vers le « non-sens³³² », le « caché³³³ », la « non-signifiante du lascif³³⁴ », quelque chose du visage de l' « Aimée » se perdait, s'altérait irrémédiablement au point précisément de *n'être plus* que l'Autre d'un rapport érotique quasiment anonyme pris dans un corps à corps entre un « senti » et un « sentant » ! Une « communauté », nous dit certes Levinas, mais qui sépare alors même qu'il est bel et bien une « *action commune du sentant et senti* que la volupté accomplit³³⁵ » indéniablement. Deux corps se touchent ou, plus exactement, deux corps *ne* se touchent *plus* et c'est parce qu'ils ne le peuvent, malgré qu'ils en aient, que « l'autre n'est pas un senti seulement, mais dans le senti s'affirme le sentant, comme si un même sentiment était substantiellement commun à moi et à l'autre ; non pas à la façon dont deux observateurs ont un paysage commun ou deux penseurs une idée commune³³⁶ ». Autrement dit, en dépit même de la proximité érotique de deux corps qui se touchent, la séparation en tant que vecteur et opérateur d'altérité l'emporte définitivement sur toute confusion possible avec l'Aimée et c'est peut-être la raison pour laquelle l'Aimée demeure finalement si Autre dans cette communauté des corps. Un sentiment donc - ou peut-être une *é-motion*³³⁷ - qui

³²⁹ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 297.

³³⁰ *Ibid.*, p. 296.

³³¹ *Ibid.*, p. 297.

³³² *Ibid.*, p. 296.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, p. 295.

³³⁵ *Ibid.*, p. 297. (C'est Levinas qui souligne)

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ En effet, la distinction est importante d'autant que Levinas donne une définition de l'émotion dans *De l'existence à l'existant* qui semble correspondre tout à fait à cette situation extrême de l'érotique. Cf. p. 121 : « l'antithèse de la position n'est pas la liberté d'un sujet suspendu en l'air, mais la *destruction* du sujet, la *désintégration* de l'hypostase. Elle s'annonce dans l'émotion. L'émotion est ce qui bouleverse. (...) L'émotion met non point l'existence, mais la *subjectivité du sujet* en question ; elle l'empêche de se ramasser, de réagir, d'être quelqu'un » [Nous soulignons]. Notons que, dans son *Traité de psychopathologie*, E. Minkowski va même jusqu'à distinguer entre « émotivité », « émotion » et « émotif ». L'émotion, telle que comprise par Levinas, s'apparenterait davantage à l' « émotivité » en tant qu'elle est un terrible « choc » pour la personne et entraînant même bien souvent des « phénomènes psychosomatiques » plus ou moins graves (Cf. *op. cit.*, p. 285). Ce n'est pas tout. Notre auteur, très justement à notre sens, propose de distinguer également entre l' « affectivité-contact » et

indique que dans ce frôlement épidermique de deux corps ni le Même ni l'Autre ne savent au juste de quoi il retourne et, de ne pas le savoir, cela file justement entre eux deux toute « l'identité du sentir³³⁸ » : autrui en tant qu'aimée n'a jamais été aussi proche et à la fois aussi autre dans son altérité que dans la relation érotique, que dans cette « volupté » tout entière sensible où tant le Même que l'Autre font l'épreuve partagée d'un Désir métaphysique, tourné non pas vers la jouissance des corps mais vers ce qui dans la caresse même se déroberait à toute (com)préhension : « l'infiniment futur, ce qui est à engendrer³³⁹ ». La caresse a ceci de particulier qu'elle n'aboutit³⁴⁰ jamais et c'est en cela qu'elle est proprement métaphysique ; c'est en cela aussi qu'elle incarne par excellence le temps du Désir, « Désir, nous explique Levinas, qui ne s'éteint pas dans sa fin, ni ne s'apaise dans sa satisfaction³⁴¹ ». Un peu comme si la caresse était la temporalisation même - et la concrétude aussi - de ce temps du Désir qui est littéralement « hors forme, non mesurable (...) plaisir et douleur à la fois (...) irreprésentable³⁴² ». En un sens, la caresse, comme hypotypose même de l'expérience érotique, s'avère déjà dans *Totalité et Infini* profondément blessante pour la subjectivité, la caresse étant cela même qui blesse par-dessus tout. Étrange présence, jusque dans la matérialité de la lettre, de l'esse, de l'essence ; présence qui, on le sait, n'a rien de fortuit chez Levinas. E. Grossman y voit explicitement un exemple même de « cette

l' « émotivité-choc » pour cette raison que la première, à la différence de la seconde, a trait directement aux « relations interhumaines » et ne déclenche pas nécessairement chez la personne intéressée un processus de somatisation. Levinas n'est certainement pas un penseur de l'affectivité, au sens ici de Minkowski, et s'il y va bel et bien d'un contact humain entre le Même et l'Autre dans la relation érotique, n'oublions pas tout de même que la séparation prime toujours, c'est-à-dire la sensibilité traumatique qui décroche le sujet de toute stase ego(onto)logique. La sensibilité érotique est un choc avant d'être un contact avec l'aimé(e). Désubstantialisation - voire même déshumanisation - réciproque qui voit le Moi redevenir le Même et l'Aimé(e) l'Autre...

³³⁸ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 297.

³³⁹ *Ibid.*, p. 298.

³⁴⁰ Il serait sans doute plus exact d'écrire le verbe « aboutir » avec la graphie suivante : « a-boutir ». Comme le fait remarquer Levinas lui-même dans sa Préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant* le Désir est « une démarche qui ne saurait a-boutir. L'Infini n'est précisément pas un terme » (*Op. cit.*, p. 12). Rappelons, sur cette question du non-aboutissement de la caresse, qu'Erwin STRAUS, l'avait lui-même déjà signalé dans son ouvrage majeur *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble : Jérôme Millon, 1989, 649p.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 299.

³⁴² KAYSER, Paulette, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, 2000, p. 39. Autant de déterminations négatives du Désir érotique qui, n'étant un concept trop kantien peut-être pour Levinas, ferait penser à un véritable « sublime » phénoménologique ! Voir, à ce sujet, l'article de Marc RICHIR, « Phénomène et infini », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Levinas*, L'Herne, 1991, p. 241-261.

« animation » de la langue chez Levinas³⁴³ », de cette « altération³⁴⁴ » dont il parlera abondamment quelques années plus tard dans *Autrement qu'être*. Qu'il y ait déjà dans *Totalité et Infini* comme des « dérives de l'esse³⁴⁵ », comme un « écho récurrent de l'esse et quasiment en basse continue³⁴⁶ », une présence latente, bourdonnante et possiblement traumatique de l'être comme « il y a », ne doit pas nous surprendre outre mesure ni non plus, à l'inverse, gommer les différences d'accent, les radicalisations propres à l'éthique d'*Autrement qu'être*. De ces « dérives » ontologiques, Levinas en est bien conscient et, en dépit du fait que son langage demeure encore dans *Totalité et Infini* ouvert à une approche eidétique de la réalité pour éviter précisément toute psychologie empirique, l'enjeu est bel et bien pour lui d'encadrer au sein même de la relation érotique ces « dérives » essentielles tant est grande, en effet, l'affinité entre la « nuit de l'érotique³⁴⁷ » et celle de « l'insomnie³⁴⁸ ». À se laisser aller sur cette pente de l'érotique, à s'enfoncer sans relâche - un peu comme le Moi de l'immanence close était tenté de s'immerger complètement dans le monde muet de la jouissance - dans cette « profondeur vertigineuse³⁴⁹ » de la volupté, le Moi risque bien de perdre toute « intention », toute prise sur le réel, il risque de n'aller plus « vers la lumière, vers le sensé³⁵⁰ ». Il risque une extrême exposition à la « passivité, à la souffrance³⁵¹ », une *alteration* radicale de sa substance et même si, comme l'explique Levinas, la volupté est une « souffrance transformée en bonheur³⁵² », si la souffrance « souffre de cette souffrance³⁵³ », qui sera là pour arrêter cette « expérience pure³⁵⁴ », pour empêcher qu'elle ne s'emballe complètement et en devienne « indécente » ? Si

³⁴³ GROSSMAN, Évelyne, « Le grain de folie d'Emmanuel Levinas », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : PUF, 2007, p. 451.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 451.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 452.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 289.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 290. (C'est Levinas qui souligne)

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 291.

l'Aimé(e) lui-même ne contrôle pas grand-chose, puisqu'il se tient dans l'*Eros* « au-delà de l'objet et du visage³⁵⁵ » et ne peut donc s'exprimer en aucune façon, rien ne semble finalement garantir la relation érotique contre tout abus, contre toute dérive « exhibitionniste³⁵⁶ » perverse qui consisterait pour le Même et l'Autre à (s')abîmer eux-mêmes (dans) la relation, à s'*enferrer* dans une complaisance animale des corps. Rien, sinon pour Levinas l'enfant lui-même. De même, nous l'avons vu, qu'il vient libérer le Moi d'une jouissance compulsive, autotélique et par trop enfermée dans une facticité à la limite de la sclérose, pour l'ouvrir alors sur sa propre altérité filiale, altérité transgénérationnelle entre pères *et* fils, dans la relation érotique l'enfant, cette fois-ci, vient impulser une nouvelle dynamique temporelle entre le Même et l'Autre : l'enfant est cela même qui vient *habiter* humainement les profondeurs troubles de l'*Eros*, leur redonner une épaisseur langagière et refaire en sorte que l'Autre, pure animalité qu'il était, redevienne l'« Aimée », car - évidence qu'il est toujours bon de rappeler avec Levinas - « il faut la rencontre d'Autrui en tant que féminin, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant³⁵⁷ ». Comme si l'enfant venait pardonner, une nouvelle fois, c'est-à-dire redistribuer autrement les cartes du Désir érotique entre l'Un et l'Autre, infléchir la courbe d'une volupté menacée d'enfoncement dans une caresse interminable qui ne se saisit de rien, d'absolument rien. Comme si, enfin, la caresse se faisait (trans)ascendante, comme si la main visait non plus, comme dans une fouille archéologique, ce qui, de toute éternité, demeure absent ou enfoui chez l'Autre dans sa propre chair, mais ce qui *en elle* et *par elle* peut conduire le Désir « devant une catégorie nouvelle³⁵⁸ » : l'avenir. Sans l'enfant donc, sans cette catégorie du temps remarquable, l'altérité érotique blesserait profondément et la subjectivité et l'« Aimée », menacées toutes deux d'anonymat, d'une chute dans l'instant amoureux et l'avenir que semblait pourtant ouvrir l'*Eros* est, en réalité, un avenir

³⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 289.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 299. Une évidence qui n'est certes pas sans interroger ou questionner certaines pratiques médicales de procréation, telles que la PMA ou la GPA.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 299.

dangereux qui se retourne sur lui-même et entraîne dans son sillage corps et âme, fausse transcendance...

Nous voilà parvenus au terme de cette première partie, introductive d'une certaine manière et qui entendait essentiellement poser les jalons de ce qui constitue assez tôt chez Levinas une authentique « philosophie de l'autre » : une altérité pour ainsi dire à deux visages. Celle, d'une part, « avènementiale » en ce sens qu'elle participe étroitement du processus de subjectivation ; en ce sens donc qu'elle vient susciter et implique un rapport étroit entre la subjectivité naissante et son « autre » : l'être comme « il y a », l'altérité élémentale, le fils, enfin, qui amène le père à s'ouvrir sur sa propre altérité filiale. Altérités à chaque fois éprouvantes pour la subjectivité, mais qui malgré tout l'élèvent vers des dimensions bonnes de l'existence, vers des possibilités subjectivantes qui, à terme, conduisent jusqu'au visage. À l'inverse, il est, d'autre part, une altérité que nous avons qualifiée d'« événementiale » qui menace, use et inquiète profondément la subjectivité : la mort, bien sûr, la souffrance des corps, ensuite, et pour terminer l'érotique comme épreuve d'une sensibilité charnelle possiblement aliénante.

« Philosophie de l'autre », altérité *bifrons*, bonne mais aussi mauvaise, dangereuse pour le sujet mais qui peut aussi le nourrir, l'aider et l'accompagner dans sa maturation. Toute cette structure bipolaire de l'altérité est ce qui précisément disparaît avec *Autrement qu'être* : l'altérité est toujours là, mais elle est tout entière menace et inquiétude pour la subjectivité. D'une « philosophie de l'autre », nous passons donc à une « éthique de l'altérité », éthique pathique qui vient affecter et *in*-quiéter le sujet en son corps même dans toutes ses profondeurs *in*-carnées.

DEUXIÈME PARTIE

Une éthique de l'*alter*-ité ou le corps
de la différence

L'altérité est non seulement plurielle - ontologique, élémentale et même filiale - mais, comme nous le verrons dans cette seconde partie, elle a pour caractéristique d'être dans *Autrement qu'être* essentiellement vecteur d'altération intime et continue. Le changement est significatif : d'une altérité essentiellement extérieure au sujet, extériorité parfois même absolue comme la mort ou relative comme l'être, mais qui n'entraîne pas nécessairement une déprise totale et définitive de la subjectivité, Levinas passe dans *Autrement qu'être* à un niveau de réflexion bien plus radical encore : l'*alter*-ité en tant qu'elle travaille structurellement et à son insu la subjectivité dans son immanence propre, dans sa corporéité même.

Nous procéderons en deux temps : une première partie sera consacrée à l'étude du corps de la subjectivité, tel que décrit par Levinas dans *Autrement qu'être* et tel qu'il apparaît surtout dans sa radicalité éthique par rapport aux écrits antérieurs de l'auteur. La seconde partie tentera de dégager les structures intimes de cette *alter*-ité éthique qui informe et marque en profondeur le corps du sujet responsable : une *alter*-ité incarnée qu'il s'agira de nommer et de décrire avec grande rigueur dans son procès d'effectuation à même la subjectivité.

C'est donc bel et bien ensemble, au sein d'une articulation qui reste à présent à décrire plus en profondeur, qu'il convient de penser le corps du sujet - la corporéité - et l'*alter*-ité éthique qui œuvre à l'intime et *informe* la subjectivité.

Chapitre 1 : un sujet dans tous ses états. De *Totalité et Infini à Autrement qu'être*

La question du corps, celui de la subjectivité éthique que décrit Levinas dans *Autrement qu'être*, occupe sans conteste une place centrale dans nos réflexions. Le corps est en effet ce par quoi se manifeste, se signale et se signifie le travail immémorial d'un autre que soi en soi. Une corporéité subjective dont le statut est d'être proprement inhabitable, insupportable. Une corporéité obsessionnelle même et créaturale.

I. Le corps du sujet : une structure éthique sensible

1. 1 La demeure comme métaphore du corps : une *autre* habitation

Dans un article, consacré au passage - certains lecteurs préfèrent, on le sait, parler de « saut » voire même de « tournant » radical entre les deux œuvres³⁵⁹ - de *Totalité et Infini à Autrement qu'être*, Jacques Rolland écrit ceci : « Au Moi de *Totalité et Infini* s'oppose donc le je – ou le moi, ou encore le soi – d'*Autrement qu'être*³⁶⁰ ». Il s'agit bien pour J. Rolland d'une véritable opposition et, quelques lignes auparavant, celui-ci explique que « la grande nouveauté d'*Autrement qu'être*, le grand renouvellement philosophique apporté par ce livre, aura consisté à poser que l'on ne peut plus penser une « relation au-delà d'un pouvoir qui s'exerce » en décrivant ainsi un Moi défini eidétiquement par

³⁵⁹ Nous pensons notamment à l'article, déjà évoqué, de Michel DELHEZ, « La « Kehre » levinassienne », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, n° 1-2, février-mai, 2002, p. 129-148. Précisons, toutefois et à sa décharge, que l'auteur n'entend pas s'occuper directement du rapport fort complexe qui lie et délie tout à la fois *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*. Sa réflexion porte, au contraire, sur des textes de jeunesse et opuscules de Levinas bien antérieurs donc à ce diptyque philosophique. Toujours est-il que le terme lui-même de « Kehre » nous semble bien trop chargé philosophiquement pour pouvoir dessiner adéquatement une périodisation possible de la pensée levinassienne. Est-il d'ailleurs seulement une « Kehre » chez Levinas ? Rappelons cette remarque de Gérard BAILHACHE : « Levinas ne renie jamais ce qu'il écrit. Il resitue ses premiers écrits par rapport aux suivants, il montre ce à quoi il est encore attaché et ce qui a changé, mais jamais il ne corrige, ne raye, ne rature. L'écrit est écrit et est ineffaçable » (Cf. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : PUF, 1994, p. 24).

³⁶⁰ ROLLAND, Jacques, « Un chemin de pensée. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, 2006, p. 46.

son pouvoir et son identité et qui dans un deuxième temps, rencontre ce qui dépasse ses pouvoirs et défie son pouvoir de pouvoir³⁶¹ ». Une opposition, une vive tension très certainement, mais pas nécessairement une rupture consommée d'une œuvre à l'autre. J. Rolland indique en réalité, dans ces quelques lignes par nous citées, la véritable zone de friction, l'« entre-deux », au sein d'une seule et même trajectoire, d'une même geste ou d'un même « chemin de pensée », de perturbations ou de crispations textuelles possibles qui sont, en effet, à situer dans cet énigmatique « deuxième temps ». Une bonne partie de *Totalité et Infini*, disons au moins la seconde section si ce n'est pas plus, entend décrire phénoménologiquement, non pas d'abord ce « deuxième temps », mais précisément ce à quoi celui-ci succède : ce qui vient *avant* est donc tout aussi important que ce qui vient *après* et Levinas lui-même ne cesse d'y insister à plusieurs reprises. « L'altérité, explique-t-il dans *Totalité et Infini*, n'est possible qu'à partir de *moi*³⁶² », autrement dit « l'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument³⁶³ ». Ainsi seulement, « le Moi est le Même devant cette altérité³⁶⁴ », ainsi seulement le Moi « demeure » « identique jusque dans ses altérations³⁶⁵ », autant de déterminations positives qui insistent sur la substantialité de tout *ego*, sur son essentielle capacité à résister aux pressions contraires qui l'entourent de toutes parts et le tirent sans relâche vers une extériorité. La difficulté d'une telle « structure » d'existence, Levinas le sait parfaitement, est de concilier l'idée d'une substance originaire, close et campant fermement sur ses positions identitaires avec celle d'une ouverture du Moi, tout aussi originaire, sur une « altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même³⁶⁶ ». Difficulté de taille, en effet, que Levinas résume dans *Totalité et Infini* en ces termes mêmes : « Nous sommes le Même et

³⁶¹ ROLLAND, Jacques, *art. cit.*, p. 45-46.

³⁶² LEVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 29. (C'est Levinas qui souligne)

³⁶³ *Ibid.*, p. 25. (C'est Levinas qui souligne)

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

l'Autre³⁶⁷ ». Remarque pour le moins étonnante alors même que Levinas, rappelons-le, tente d'ancrer sa réflexion philosophique entre deux extrêmes possibles : d'une part, celui de l'aliénation rimbaldienne où le « je » est comme emporté à son insu dans un mouvement d'altération sans retour possible pour la subjectivité, et, d'autre part, celui hégélien où, à l'inverse, l'altérité n'est posée que pour être toujours déjà relevée conceptuellement³⁶⁸. Entre l'extase mystique ou l'inspiration poétique et la dialectique, qu'elle soit platonicienne ou hégélienne, Levinas opte pour une troisième voie dans *Totalité et Infini*, celle d'une structure relationnelle à double entrée ou bipolaire où, précisément, chacun des deux pôles de la relation entre le Même et l'Autre se suffit absolument à lui-même tout en requérant également son contraire. Structure précaire, voire absurde pour la logique formelle, structure à la fois ouverte et fermée, à la fois strictement immanente, pour ne pas dire immanentiste, et transie toujours déjà par des mouvements - des effets - de transcendance. C'est dire aussi que ce ne sont plus finalement les termes de la relation qui d'abord priment, chacun pris séparément puis, dans un second temps, adjoints ou réunis en un certain rapport, mais bien la relation elle-même entre les deux termes ! Hypothèse audacieuse que nous formulons en songeant directement aux travaux de Francis Jacques et plus spécialement à son ouvrage désormais célèbre intitulé *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. L'idée de l'auteur est la suivante : il est une relation possible qu'il qualifie d'« interlocutive » qui « suscite ses termes, elle est

³⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 28.

³⁶⁸ Pour Levinas, il ne fait aucun doute que tant Hegel que Husserl n'ont cessé de méditer sur la question de l'altérité, de la prendre même très au sérieux, mais précisément à partir toujours de l'immanence à soi d'un principe subjectif. Ce que reproche en somme Levinas à Husserl dans sa « philosophie de l'autre », ce n'est « pas seulement de s'obstiner à penser cette relation à autrui comme savoir indirect - incomparable certes à la perception où le connu se livre en « original » - mais de l'entendre encore précisément comme savoir : dans ce savoir, obtenu à partir de l'analogie entre le comportement d'un corps étranger objectivement donné et mon propre comportement ne se forme qu'une idée générale de l'intériorité et du moi. L'altérité indiscernable d'autrui est précisément manquée » (Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Notes sur le sens » (1979), dans *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 243-244). Pour notre part, nous faisons nôtre la position quelque peu différente de Jacques DERRIDA qui reconnaît tout de même à la phénoménologie husserlienne le grand mérite d'avoir montré toute la complexité de la question d'autrui et, surtout, son irréductibilité à toute démarche de constitution transcendante : « La nécessité, écrit J. Derrida, 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) ». Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 182. On connaît toute l'importance et la postérité qu'aura ce texte de J. Derrida dans le développement de la pensée philosophique d'E. Levinas...

constitutive des termes qu'elle établit de part en part d'elle-même³⁶⁹ ». Non qu'il n'y ait rien, à proprement parler, avant cette constitution, puisqu'il faut bien ce que F. Jacques lui-même appelle des « supports » de la relation préalables à toute réalité discursive, mais précisément ce *ne* sont *que* des supports en tant que « condition élémentaire et muette, une sorte de minimum ontique et vital³⁷⁰ ». L'interlocution vient en quelque sorte enrichir cette existence première de l'individu d'une épaisseur relationnelle, interpersonnelle et de simple support historique ou social qu'il était et qu'il est encore malgré tout, voilà qu'il devient terme d'une relation personnelle. L'erreur serait dans ce cas d'opposer frontalement le support et le terme, comme si l'un excluait absolument l'autre. Disons plutôt que, dans certaines conjonctures de l'existence humaine, quand il y va d'un rapport *humain* qui ne se réduise plus simplement à une réalité économique ou arithmétique, comptable ou financière, les termes de la relation s'appellent et en appellent alors réciproquement et spontanément à un autre mode relationnel. Tel est *in fine* le principe même du « *primum relationis* » qui, comme le fait remarquer F. Jacques à juste titre, porte un coup fatal à toute conception substantialiste de la subjectivité, à tous ces « systèmes auto-suffisants de l'Absolu, de la Substance ou de la Totalité³⁷¹ ». Pointe anti-substantialiste que Levinas et F. Jacques partagent en commun dans leur philosophie respective, critique virulente de toute conception solipsiste de la subjectivité ou d'une conscience primordialement fermée sur elle-même. Pour exemple encore, citons cette remarque de Levinas, toujours dans *Totalité et Infini* : « Les interlocuteurs comme singularités, irréductibles aux concepts qu'ils constituent en communiquant leur monde ou en en appelant à la justification d'Autrui, président à la communication. La raison suppose ces singularités ou ces particularités, non pas à titre d'individus offerts à la conceptualisation ou se dépouillant de leur particularité pour se retrouver identiques, mais précisément comme interlocuteurs, être irremplaçables, uniques dans leur genre,

³⁶⁹ JACQUES, Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1982, p. 149.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 150.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 152.

visages³⁷² ». N'étaient bien de la main même de Levinas, ces quelques lignes auraient très bien pu être écrites par F. Jacques lui-même à ceci près que pour celui-ci toute l'interlocution est régie par un principe de symétrie absolue, un principe « dialogique » entre les instances discursives respectives qui veut que « le sens respectueux de la distance et de la séparation initiales n'a rien à voir avec l'affirmation de l'altérité absolue³⁷³ ». Autrement dit, la mutualité ou la « réciprocation » dans les échanges verbaux prime toujours pour F. Jacques toute idée de séparation primordiale ou d'asymétrie, car « tant qu'autrui demeure séparé en sa différence originaire, la communication est précaire, le dialogue doit se frayer un passage extraordinaire pour traverser la distance de l'altérité³⁷⁴ ». De son côté au contraire, Levinas considère que « le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'inégalité de termes³⁷⁵ » et dans une inégalité, précisément, qui « n'apparaît pas au tiers qui nous compterait³⁷⁶ ». Remarque subtile qui suggère ici que c'est en somme toujours l'observateur extérieur qui s'emploie par tous les moyens à introduire un déséquilibre, à déceler ou percevoir une inégalité insurmontable, injuste même, dans la relation alors que « l'inégalité est dans cette impossibilité du point de vue extérieur qui pourrait seul l'abolir³⁷⁷ ». L'asymétrie a lieu indépendamment de toute « modalité tertiale³⁷⁸ », d'une présence en chair et en os d'un troisième homme, et c'est bien là finalement le coup de force de Levinas dans *Totalité et Infini* qui propose, dans sa propre démarche phénoménologique, une structuration de la subjectivité qui sache conjuguer en un même mouvement identité et altérité, principe d'affirmation de soi et effets d'altérité et d'altération. Sur ce point précis, la subjectivité, telle que décrite par Levinas dans *Totalité et Infini*, est riche de tensions fécondes, subjectivantes alors en ce sens qu'elles ne viennent pas menacer nécessairement l'identité du Moi et que, si tel est parfois

³⁷² *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 282.

³⁷³ JACQUES, Francis, *op. cit.*, p. 183.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 180.

³⁷⁵ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 281. (C'est Levinas qui souligne)

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 281-282.

³⁷⁸ Nous empruntons cette expression à Benny LÉVY qui, rappelons-le, a consacré plusieurs séances de cours à cette question du tiers chez Levinas. Cf. *Levinas : Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 - 9 juillet 1997*. Paris : Verdier, 2009, p. 381.

le cas, ce dernier peut toujours s'en défendre, s'en protéger. Le propre du Moi dans *Totalité et Infini* est de demeurer le même, d'avoir quoi qu'il en soit, une « chambre à soi³⁷⁹ », une intériorité, une demeure très exactement. La demeure comme métaphore de l'intériorité du Moi dans *Totalité et Infini* représente d'une certaine manière une extension du corps propre, un prolongement tout sauf désincarné de cette possibilité prime qu'a le corps subjectif de pouvoir se mouvoir dans l'espace ou, à l'inverse, de s'y arrêter, de s'y installer un instant. De faire repos quelque temps. *Ananké stenaí*³⁸⁰. Catégorie du temps, en tant que possibilité pour la conscience d'ajourner le temps dans sa durée, de (se) réfléchir en se donnant à elle-même du temps, la demeure est sans conteste aussi une catégorie tout à fait originale de l'espace en tant que rapport à soi non encore intentionnel. La demeure, dans *Totalité et Infini*, nous semble en effet indiquer une nouvelle modalité du quant-à-soi, une autre dimension possible de la subjectivité sensible, non plus cette fois-ci dans un rapport strictement alimentaire avec une extériorité non encore parlante, mais dans un rapport intime avec soi-même : sentir son corps saisir ou prendre manuellement des objets, y prêter attention sans pour autant en faire un instrument de jouissance infinie, faire de lui un événement constant de subjectivation, c'est cela aussi le sens de la demeure dans *Totalité et Infini* ; alors que la jouissance habite elle aussi le dehors dont elle se nourrit mais en s'y confondant quasiment et en faisant précisément que « l'être autonome de la jouissance peut se découvrir dans cette jouissance même à laquelle il colle – comme déterminé par ce qu'il n'est pas, mais sans que la jouissance soit rompue, sans que se produise la violence³⁸¹ », la demeure indique, au contraire, une véritable prise de conscience du corps comme « le régime même sous lequel s'exerce la

³⁷⁹ C'est là le titre d'un essai de Virginia WOOLF, *Une chambre à soi*. Paris : Denoël, 1992, 171p.

³⁸⁰ Formule célèbre d'Aristote que Levinas reprendra à son compte et n'aura de cesse de méditer, entre autres dans un article de jeunesse intitulé « La réalité et son ombre » (1948), publié dans *Les Imprévus de l'histoire*. Paris : Le Livre de Poche, 1994, p. 107-127. Dans cet article relativement court, Levinas développe des réflexions fort intéressantes autour de l'art et de la statuaire. L'art offre en effet à Levinas non seulement de pouvoir alors penser une temporalité arrêtée de l'existence humaine, mais d'illustrer *in concreto*, c'est-à-dire phénoménologiquement, ce que peut signifier un instant qui dure sans jamais passer vraiment. À tel point que pour lui « toute œuvre d'art est, en fin de compte, statue – un arrêt du temps (...). La statue réalise le paradoxe d'un instant qui dure sans avenir (...): éternellement Laocoon sera pris dans l'étreinte des serpents, éternellement la Joconde sourira » (p. 119). Bien plus tard, dans *Autrement qu'être*, Levinas reprendra cette expression d'Aristote mais en un sens quelque peu différent.

³⁸¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 177.

séparation, comme le « comment » de cette séparation³⁸² » entre le Moi et l'extériorité. La demeure serait comme le signe ou l'indice que le Moi aurait d'une certaine manière compliqué sa propre jouissance immédiate avec l'extériorité objectale ; le signe ou l'indice que le Moi aurait abandonné l'existence toute transitive ou « substantive » de la jouissance sensible pour une modalité autrement plus « adverbiale », intransitive et qui implique une prise en compte du corps propre comme possibilité, outre de garder des choses pour soi secrètement, comme l'indique à maintes reprises Levinas dans *Totalité et Infini*, de les donner surtout et de les partager avec un autre que soi. La demeure est comme la manifestation ou la concrétion phénoménologique de ce double mouvement du corps de la subjectivité : prendre, s'emparer d'une extériorité chosique ou objectale, capitaliser pour en jouir comme le bourgeois qui thésaurise inlassablement - métaphore toute levinassienne³⁸³ - pour ensuite en faire don à autrui. La demeure dans *Totalité et Infini* est donc à la fois fermée, mais sans clôture aucune, et ouverte toujours sur l'altérité. Une demeure à la porte étroite et ainsi se comprend plus aisément peut-être cette remarque de Levinas que nous rappelons à présent : « Nous sommes le Même et l'Autre³⁸⁴ ».

1. 2 De l'accueil à l'effraction ou de l'hospitalité à l'otagéité. Du corps, encore

Cette question de la demeure est essentielle pour comprendre à la fois le procès de subjectivation du Moi dans la seconde section de *Totalité et Infini* et celui, fort différent, que propose Levinas dans *Autrement qu'être*. D'une

³⁸² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 176.

³⁸³ Cette heureuse métaphore du bourgeois gentilhomme ne cesse d'émailler les écrits de Levinas. Dans *Totalité et Infini*, Levinas s'en sert pour décrire précisément une certaine manière d'habiter l'extériorité, catégorie avant tout de la conscience-temps en tant qu'elle retient tout, ne laisse rien passer et s'en tient à une possession exclusive de toutes choses. Mécanisme rétentionnel poussé à l'extrême qui refuse la perte, le partage et le don. Remarquons que, déjà dans ses *Carnets de captivité*, Levinas a recours régulièrement à cette typologie et explique que pour lui le bourgeois est celui qui « commerçant, homme d'affaires – intellectuel (...) n'arrive pas à s'élever jusqu'à cette abstraction. Attaché au « sensible ». Les choses ont une valeur de choses et non pas d'argent » (Cf. *Œuvres 1*, op. cit., p. 51). Qu'elles n'aient aucune valeur fiduciaire ou d'échange pour le bourgeois, cela est dû au fait précisément qu'elles ne s'intègrent pas encore à un circuit économique qui les déposséderait inévitablement de toute substantialité ou de toute identité. Le bourgeois serait donc, en un sens ici non hégélien, une figure possible de la conscience ou du Moi jouissant qui se fermerait à tout événement d'altération.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.

certaine manière, la domiciliation du Moi dans *Totalité et Infini*, qui consiste à habiter l'extériorité objectale en habitant d'abord son propre corps, qui consiste primordialement pour le Moi à « baigne[r] dans l'élément³⁸⁵ » en toute sincérité sans se référer à des « prolongements inconscients³⁸⁶ », à « être sans pensée, c'est-à-dire sans arrière-pensées, sans équivoque, rompre avec toutes les implications³⁸⁷ », tout cela précisément, tout ce temps du contentement de la subjectivité vole littéralement en éclats dans *Autrement qu'être*. Dans l'avant-dernier chapitre d'*Autrement qu'être*, consacré aux rapports entre la subjectivité et l'Infini, Levinas explique que « l'intériorité n'est pas un lieu secret quelque part en moi ; elle est ce retournement où l'éminemment extérieur (...) me concerne et me cerne³⁸⁸ », un « retournement » non intentionnel qui vient en quelque sorte surprendre la conscience dans son activité théorique ou représentative. Comme si toute l'extériorité élémentale en venait non plus seulement à inquiéter le Moi, comme c'est encore le cas dans *Totalité et Infini*, mais à le menacer continûment de l'intérieur. Comme si l'intériorité était une constante effraction de l'extériorité de telle sorte d'ailleurs que tout le processus d'identification est comme renversé : « l'ipséité, écrit en effet Levinas toujours dans *Autrement qu'être*, (...) est un point d'ores et déjà identifié du dehors³⁸⁹ ». Rien d'étonnant alors à ce que « le soi-même ne repose pas en paix sous son identité³⁹⁰ » si celle-ci n'est justement rien d'autre qu'une constante altération anonyme de soi et une profonde in-quiétude « exempt[e] de toute germination dialectique, absolument stérile et pur[e], coupé[e] absolument de l'aventure et de la réminiscence³⁹¹ ». Toute la difficulté est bel et bien de serrer au plus près l'identité de cette extériorité dans *Autrement qu'être* qui n'évoque à aucun moment une quelconque altérité élémentale ou chosique positive dont pourrait encore malgré tout s'emparer la subjectivité pour s'en contenter en toute quiétude. Levinas ne nomme pas directement ou expressément cette extériorité

³⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 145.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 230.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 170.

³⁹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 172.

qui œuvre à l'intime du soi, mais précise simplement et à plusieurs reprises sa modalité effective ou phénoménologique, son « comment ». Alors que dans *Totalité et Infini* la demeure indique le statut phénoménologique d'un corps capable non plus seulement de prendre pour manger, de saisir pour engloutir, mais aussi de garder pour donner, dans *Autrement qu'être*, au contraire, toute la corporéité semble littéralement rongée de l'intérieur : « identité se rongant – dans un remords (...) tenir à soi en se rongant³⁹² ». Le corps lui-même devient l'inhabitable par excellence, cela même qui, depuis toujours, vient prendre en otage la subjectivité même et, en effet, Levinas nous invite à penser la subjectivité comme otage dans *Autrement qu'être*. « Le sujet est otage³⁹³ » écrit Levinas, otagéité structurelle ou transcendantale qui indique clairement qu'il n'est plus aucune hospitalité ou dimension d'accueil possibles dans *Autrement qu'être* et surtout que toute subjectivité se trouve littéralement hantée par une présence inhospitalière. Phénomène de hantise, à la limite de celui que dépeint Maupassant dans le *Horla*, et qui se traduit dans *Autrement qu'être* par une activité subjective, certes, mais absolument non-intentionnelle : le « rongement³⁹⁴ ».

Le rongement dans *Autrement qu'être* n'est pas simplement un trope, une coquetterie littéraire ou encore une figure de style, mais bel et bien pour Levinas une manière de signifier un rapport non-réflexif avec soi-même. Un retour ce faisant, non plus à la conscience intentionnelle ou même pré-réflexive, moyennant par exemple l'impact d'une sensation première ou d'une donnée hylétique qui viendrait précéder « de toute éternité » toute animation intentionnelle ou donation de sens par l'*ego* constituant, mais au corps précisément ! Au corps en ce qu'il échappe dans un non-sens radical à toute *compréhension* intentionnelle, autrement dit au corps en tant que sa corporéité se situe en-deçà même de toute kinesthèse ou « sentance³⁹⁵ » primordiales. Le

³⁹² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 180-181.

³⁹³ *Ibid.*, p. 177.

³⁹⁴ Terme qui peut surprendre, voire heurter la raison, de par la charge pathologique qu'il charrie et qui n'est pas sans rappeler certains comportements extrêmes d'auto-amputation chez l'animal pour échapper à un piège.

³⁹⁵ Ce terme est de Levinas lui-même. Nous le trouvons pour la première fois dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « Intentionnalité et sensation » (1965), *op. cit.*, p. 217.

corps n'est plus l'auxiliaire en quelque sorte obligé de la conscience, son support *princeps* qui lui fournirait immédiatement une première certitude, de nature sensitive et affective, de son existence et de celle du monde qui l'entoure. Le corps n'est plus cela même qui sent et ressent, mais ce par quoi le sujet pâtit, souffre ; ce par quoi précisément la conscience se trouve être prise en otage par un réel non-intentionnel. Levinas évoque principalement la souffrance dans *Autrement qu'être* - parfois aussi, nous l'avons signalé précédemment, la « dolence » selon son expression - qui indique une immédiateté absolue, sans pareil en termes d'affection ou de sensation et c'est bien là, dans ce « senti » qui dépasse en intensité tout « sentir », qui « défait, note Levinas, son apparoir noématique pour commander, d'altérité non thématizable, la noèse même laquelle devait, à l'origine, lui prêter un sens³⁹⁶ », que se tient toute la différence entre *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*. Alors que l'« expérience sensible³⁹⁷ » est obsession dans *Autrement qu'être* en ce qu'elle perturbe l'activité intentionnelle de la conscience, lui donnant en quelque sorte toujours plus que ce qu'elle recherche, *Totalité et Infini*, à l'inverse, propose une certaine complémentarité dans les échanges entre l'élémental et le Moi : échange de bons procédés finalement entre un conditionnant et un conditionné qui, lui-même, ne cesse pas d'être constituant ! Ce qui conditionne n'en est pas moins toujours déjà conditionné par (un ?) autre que soi et l'exemple que donne Levinas dans *Totalité et Infini* est bien connu, celui des nourritures qui alimentent la conscience, en cela toujours incarnée, et son propre procès de constitution. Une constitution absolument apriorique est un pur mythe car, telle la colombe de Kant, une résistance, fût-elle minime et imperceptible, est toujours à l'œuvre dans l'existence humaine. Pour Levinas, cette résistance originaire et en cela inamissible participe d'une véritable lourdeur du corps, d'un « engourdissement de la fatigue³⁹⁸ » comme il se plaît à la qualifier ainsi dans ses tout premiers écrits d'après-guerre ; le corps est lourd dans *Autrement qu'être* comme il l'était déjà, rappelons-le, dans l'ontologie

³⁹⁶ Cf. *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 123.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 42.

fondamentale du jeune Levinas, mais en va-t-il encore de la même lourdeur ? De quoi le corps est-il lourd ? Que (sup)porte-t-il qui soit à ce point éreintant, usant ? La fatigue, dans *De l'existence à l'existant*, ne débouche-t-elle pas précisément sur l'acte même de dormir, c'est-à-dire pour Levinas sur un acte de la conscience par excellence ? C'est la conscience qui, d'une certaine manière, se ressaisit elle-même, ré-agit secondairement toujours devant une altérité qui la travaille de l'intérieur et la précède invariablement. De même, dans *Totalité et Infini*, Levinas nous explique en somme que le corps, bien plus que la conscience intentionnelle, a cette capacité remarquable de pouvoir s'accommoder d'une altérité, élémentaire en l'occurrence, sans nécessairement, pour ce faire, la détruire ou l'exhausser dans un acte de saisie intentionnelle. Le corps *ne* pense *pas* et c'est la raison pour laquelle il s'accommode fort bien, dans un premier temps seulement, de cette matérialité originaire et horizontale qui l'entoure de toutes parts. Le corps, en un sens, est une chance, une heureuse perte de conscience qui rendra possible cette dernière, comme si, là encore, il fallait à la conscience même cet originaire non-réflexif, ce blanc ou cette amnésie pour qu'advînt la pensée représentationnelle. Or, avec *Autrement qu'être*, cette précession est certes toujours maintenue - le corps précèdera toujours la conscience - mais avec cette différence de taille qu'il se trouve être « hors de tout lieu, n'*habitant* plus, ne foulant aucun sol³⁹⁹ ».

Là est la différence ce qui finalement n'a de cesse d'inscrire malgré tout encore le corps dans un espace, impossible peut-être, mais dans un espace de la pensée quand même. Le corps, comme l'écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, n'est nulle part ailleurs que dans « la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri⁴⁰⁰ », le corps fait que dorénavant « le sujet n'est pas *en soi*, chez soi pour s'y dissimuler⁴⁰¹ », bref le corps désigne cette impossibilité pour le sujet de se ramasser en un *acte*⁴⁰². À croire que même les mouvements primaires de prise

³⁹⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 83. (Levinas souligne)

⁴⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 83. (Levinas souligne)

⁴⁰² C'est là, tout de même, une affirmation forte de Levinas et ô combien critiquable ! Quoi qu'en dise Levinas dans *Autrement qu'être*, le corps ne résiste-t-il pas au rongement et n'est-il pas à sa façon ramassé toujours déjà dans la résistance qu'il peut lui opposer malgré tout ?

et de morsure, pourtant non encore intentionnels, qui dans *Totalité et Infini* définissent justement les rapports strictement alimentaires entre le Moi et l'altérité élémentale sont encore trop centripètes. Et Levinas ne manque pas de nous faire remarquer, toujours dans *Autrement qu'être*, que « l'intentionnalité demeure aspiration à combler et remplissement, mouvement *centripète* d'une conscience qui coïncide avec soi (...), se confirme, se double, se consolide, s'épaissit en substance⁴⁰³ ». Le corps n'est qu'un effet de rupture, de rature - une « mise à l'envers⁴⁰⁴ » selon une heureuse formule de Levinas dans *Autrement qu'être* - cela même qui me rend vulnérable « comme une peau s'expose à ce qui la blesse⁴⁰⁵ ». Vulnérabilité, car mon corps est vu avant même que je le vois, mon corps est approché plus qu'il n'approche, mon corps n'est plus suffisamment mien pour pouvoir aller saisir, comme c'était encore le cas dans *Totalité et Infini*, la matière sensible et c'est bien en cela que « le sujet est otage⁴⁰⁶ ». Le sujet dans *Autrement qu'être* est à lui-même ses propres chaînes, sa subjectivité est précisément « cette impossibilité de prendre distance⁴⁰⁷ » d'avec soi-même ; le corps ne ressortit plus d'une réalité ou même d'une structure événementiale en ce sens que « les événements arrivent à des sujets qui les subissent ou les provoquent⁴⁰⁸ », mais bien davantage d'une « identité défaite jusqu'au bout⁴⁰⁹ » qui « précède tout événement subi ou mené par un sujet⁴¹⁰ ». L'événement, si événement il y a encore dans *Autrement qu'être*, ce serait la mort qui, nous l'avons vu précédemment, destitue en même temps qu'elle le sollicite le sujet ! Levinas entend, au contraire, indiquer une « signification d'avant l'événement, un avant-l'être⁴¹¹ », une antériorité qui viendrait signifier à la conscience intentionnelle sa prise dans une corporéité comme « subissant passivement le poids de l'Autre⁴¹² ». Et cet « Autre »

⁴⁰³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 83. (Nous soulignons)

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 185, note 1.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 185, note 1.

⁴¹² *Ibid.*, p. 187.

énigmatique, dont il est question ici, c'est le corps dans toute son immédiateté sensible laquelle fait fi de « la structure gnoséologique⁴¹³ » de la conscience intentionnelle ; le corps, c'est, en un mot, non plus cette corporéité kinesthésique et sensitive, évoquée par Levinas dans un article de 1965 intitulé « Intentionnalité et sensation », à savoir cette « libération du sujet à l'égard de sa pétrification même de sujet, une marche, une liberté qui défait la structure⁴¹⁴ ». Bien au contraire ! Le corps est dans *Autrement qu'être* l'« immédiateté du sensible⁴¹⁵ », ce qui tranche sur tout retour possible de la sensation sur elle-même, car « c'est encore, note Levinas, à un discours thématissant que la sensation aboutit⁴¹⁶ ». Comme si l'otagéité première était celle du sensible charnel non encore assumé ou repris dans une perception, c'est-à-dire dans une sensation motivée ou animée déjà par une intentionnalité sous-jacente. Une question se pose alors : que peut bien être un sensible qui ne soit pas d'une manière ou d'une autre relié à une sensation ? Peut-il encore seulement se signaler en sa qualité de « sensible » si rien, ou plutôt, si tout en lui se refuse obstinément à toute réalité intuitive, à toute intuition dite sensible ? Fera-t-il encore seulement sens et comment le distinguer alors d'une simple stimulation interne ou externe, d'un « toucher absolument aveugle⁴¹⁷ » ?

II. Une subjectivité hors sujet : un corps *autrement*

1. 1 Un corps non-intentionnel ou d'une conscience en pure perte

Autrement qu'être est sans conteste une réflexion philosophique sur le corps, un corps qui se veut absolument non-intentionnel, débarrassé de ses liens substantiels avec toute activité de conscience. Levinas parle, pour sa part, d'une « absolution qui inverse l'essence⁴¹⁸ ». Le corps n'est pas ce « point zéro » qui permet à la conscience d'appréhender et d'investir intentionnellement l'espace proche à partir de sensations tactiles primaires ; le corps n'est pas non

⁴¹³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 104.

⁴¹⁴ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation » (1965), dans *En découvrant...*, *op. cit.*, p. 225.

⁴¹⁵ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 104.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁴¹⁷ LEVINAS, Emmanuel, « La trace de l'Autre » (1963), dans *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 265.

⁴¹⁸ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 85.

plus de l'ordre d'un fondement qui garantirait au sujet une assise ontologique dans le monde. Au contraire, le corps est cela même par quoi la subjectivité s'absout de toute activité théorique, de toute *Sinngebung*, de tout positionnement ou prise de position. « Ab-solution⁴¹⁹ », « dénudation⁴²⁰ » ou encore « exposition⁴²¹ » du corps hors toute conscience qui s'opèrent toutes trois par un certain affect qui ne cesse de traverser, d'irriguer et la subjectivité et l'écriture de celle-ci dans le corps du texte. Il s'agit en l'occurrence de l'obsession ce qui, comme l'étymologie latine du terme l'indique fort bien, vient préciser un peu plus la nature même de cette otageité originaire évoquée plus haut. Être obsédé, c'est précisément être otage (être *obsessor*) de son propre corps en tant qu'il est l'Autre toujours vulnérable, toujours exposé à l'adversité, « vulnérable, c'est-à-dire, explique Levinas dans *Autrement qu'être*, précisément sensible⁴²² ». L'Autre et non pas ici Autrui. La différence est essentielle, car la subjectivité indique que dans ce procès de subjectivation le sujet ne se reconnaît plus dans son corps, ne parvient plus à se rassembler dans un acte, qu'il soit tourné vers une extériorité objectale ou chosique. Cette subjectivation, moyennant une incapacité pour la conscience de la relever ou de la *comprendre a posteriori* dans une démarche métaréflexive, constitue bel et bien toute l'acuité de l'obsession dans *Autrement qu'être* : ce qui obsède le sujet est rien de moins que sa subjectivité nouée, attachée depuis toujours à sa propre corporéité assiégeante. La subjectivité est précisément ce nouage, ce nœud - métaphore levinassienne par excellence - d'un sujet et de son corps.

L'obsession fonctionne donc comme une véritable interruption. Mais que vient-elle alors interrompre au juste ? « (...) la sensibilité, note Levinas, est vulnérabilité, la *douleur* venant interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'arracher à moi⁴²³ ». De même, quelques lignes auparavant, Levinas écrit, toujours dans *Autrement qu'être*, que « la douleur pointe dans la

⁴¹⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 84.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 92.

⁴²² *Ibid.*, p. 91.

⁴²³ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 93-94. (Nous soulignons)

sensibilité vécue comme bien-être et jouissance⁴²⁴ ». La phrase qui précède immédiatement celle-ci est encore plus suggestive : « Passivité dans la dolence de la douleur pressentie⁴²⁵ ». Pressentir. Verbe important qui souligne la manière même dont se modalise l'obsession, la façon dont cette dernière se signale au sein de la conscience. Ce qui obsède la subjectivité est ni plus ni moins que cette impossibilité d'en finir avec ce pré-sentiment, ce « *malgré moi*⁴²⁶ » de la douleur, dans la terminologie levinassienne, qui assaille la conscience. Ce qui obsède est cette hyper-sensibilité, cette impossibilité pour la subjectivité de se reposer, de se reprendre, de se ramasser en un instant présent ; impossible pour la subjectivité de faire relâche en soi-même, fût-ce pendant un court instant, et cette impossibilité constitue précisément pour Levinas ce qu'il appelle le « vieillissement ». Obsédant vieillissement : le vieillissement est une perte - terrible, qui plus est - de et du temps lui-même. Le vieillissement comme « passée » ou comme *le* passé du temps par excellence qui s'en va à l'insu même du sujet. Cet insu désigne précisément la *subjectivité*, ce qui donc s'écoule dans le dos même du sujet. Ce qui passe et s'avère irrécupérable.

« La subjectivité du sujet, toujours Levinas dans *Autrement qu'être*, est précisément ce non-ressaisissement, un accroissement de la dette au-delà du Sollen. (...) C'est sous les espèces de la corporéité dont les mouvements sont fatigués et la durée vieillissement, que la passivité de la signification - de l'un-pour-l'autre - n'est pas acte mais patience c'est-à-dire, de soi, sensibilité ou imminence de la douleur⁴²⁷ ». Serait-ce le corps du sujet lui-même, ce corps toujours déjà au bord de l'épuisement et manquant de temps, qui viendrait *in fine* conférer au vieillissement tout son dard ? À la question de savoir pourquoi le corps représente à ce point chez Levinas une inversion de la temporalité consciente, celle notamment que Husserl expose avec tant d'audace dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905, ce bref extrait d'*Autrement*

⁴²⁴ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 93.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.* (C'est l'auteur qui souligne)

⁴²⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 93.

qu'être apporte quelques éléments de réponse. Le corps, dès lors qu'il se meut dans l'espace, implique deux choses, somme toute assez évidentes : le mouvement et la durée. Fidèle à ses premiers écrits d'immédiat après-guerre, Levinas dans *Autrement qu'être* conçoit le corps comme immédiatement fatigué, c'est-à-dire pris dans un effort, une tension en vue d'ex-ister. Le corps est à la fois une chance et une malédiction, un avoir encombrant qui pèse plus que tout au monde, mais aussi ce qui permet de se hisser au-delà même de la pesanteur d'être soi. Le corps est une tragédie à part entière, une dualité insurmontable ou presque. Plus que le corps, il s'agit bel et bien ici, tant dans *Autrement qu'être* que dans les écrits antérieurs de Levinas, de la corporéité en tant qu'elle est ce corps toujours déjà pris dans « une lutte avec la matière⁴²⁸ ». Une différence cependant importante opère d'une œuvre à l'autre : dans *De l'existence à l'existant*, Levinas admet encore la possibilité, inhérente d'ailleurs au processus même de l'effort, d'un certain décalage dans le présent même de l'effort. Il évoque un « retard » ou encore une « distance » qui, même s'ils s'avèrent tous deux impuissants à libérer le sujet de lui-même, autorisent néanmoins l'émergence d'une conscience du temps, de la durée plus précisément. Le sujet, certes retombe inmanquablement sur lui-même et c'est cela la fatigue, mais il gagne en épaisseur, conscient qu'il est à présent d'être un sujet qui tombe ! « Condamnation⁴²⁹ » peut-être, mais possibilité de s'ouvrir, le temps d'un instant, à un autre que soi. C'est cela même le « ressaisissement » de soi par soi que Levinas, dans *Autrement qu'être*, semble ne plus du tout vouloir prendre en compte. Le processus de subjectivation est comme privé, amputé de l'une de ses composantes essentielles, à savoir l'effort, le fameux « il faut faire⁴³⁰ » levinassien. Et quand bien même l'effort, tel que décrit par le jeune Levinas dans *De l'existence à l'existant*, se solde bien souvent par un constat d'échec, la fatigue venant inmanquablement s'y greffer, il y a néanmoins dans cette tension de l'existant

⁴²⁸ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 45.

⁴²⁹ « C'est parce qu'il [le sujet] assume pleinement l'instant et que dans l'instant il se heurte au sérieux de l'éternité qu'il est condamnation » (*De l'existence...*, op. cit., p.49).

⁴³⁰ Dans *De l'existence à l'existant*, ce « il faut faire » levinassien résonne presque comme un impératif catégorique, une auto-injonction de l'existant à lui-même qui s'obligerait en quelque sorte à se hisser hors de sa propre matérialité corporelle, pesante et angoissante. (Cf. *De l'existence...*, op. cit., p. 41)

l'amorce d'une relation avec lui-même, la prise de conscience que la totalité de l'existence ne se joue pas uniquement dans l'instant d'être. L'échec n'est donc pas total pour la subjectivité en ce qu'elle pressent un plus que l'être, un « avenir⁴³¹ » du temps, une jeunesse du temps lui-même. Un renouvellement, d'une certaine manière.

Or, dans *Autrement qu'être*, la subjectivité s'avère *a contrario* être jetée toujours déjà dans un « non-ressaisissement », un « accroissement de la dette », une emphase du corps qui ne parvient plus à s'élancer hors de sa propre pesanteur : il n'est plus aucun « acte » possible, plus aucune « assomption⁴³² ». L'extrait d'*Autrement qu'être*, cité plus haut, souligne bien cette perte d'une certaine spontanéité au sein même de la subjectivité, ce déplacement de l'acte comme reprise toujours possible de soi par soi à la « patience » en tant qu'elle signifie un mouvement non-intentionnel. Une inversion de l'intentionnalité de la conscience dans sa trajectoire toujours ascendante, lorsqu'elle intuitionne le monde ou autrui. La « patience » dans *Autrement qu'être* est ce qui de la conscience se manifeste à elle-même comme non-intentionnel, ce qui (se) signifie précisément « sous les espèces de la corporéité⁴³³ ». Non plus le corps, comme dans *De l'existence à l'existant*, qui accomplit malgré tout un événement d'ex-istence, un « il faut faire quelque chose⁴³⁴ » pour sortir coûte que coûte de soi-même, mais la corporéité obsédante, un « non-repos en soi⁴³⁵ », un repli incessant et involontaire du corps sur lui-même. Il n'y a plus cet effort du corps qui s'élance dans une « véritable évasion sans itinéraire et sans terme⁴³⁶ », un corps certes toujours alourdi de lui-même mais qui parvient cependant à toucher le monde. Il y a dans *De l'existence à l'existant* comme d'ailleurs dans *Totalité et Infini* une véritable actualité du corps car il agit et pâtit de son rapport au monde : la faim, la caresse, la paternité sont autant de

⁴³¹ Rappelons que, bien avant l'écriture de *Totalité et Infini*, paru en 1961, cette prise en considération d'un au-delà du présent s'effectue déjà dans les écrits d'immédiat après-guerre et, entre autres, dans *De l'existence à l'existant*.

⁴³² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 93.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence...*, op. cit., p. 31.

⁴³⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 94.

⁴³⁶ *De l'existence...*, op. cit., p. 32.

relations possibles avec une extériorité chosique ou parlante. Le corps vise intentionnellement quelque chose et même si dans son rapport avec l'extériorité parlante celui-ci est débordé, il n'en demeure pas moins ouvert sur une réalité féconde. Si le désir, dans *Totalité et Infini*, implique en effet un dessaisissement du moi, une décentration du corps parfois douloureuse, c'est pour mieux l'ouvrir au féminin, à un non-ressaisissement, certes, mais où le moi trouvera alors matière à ex-ister vraiment. La différence est de taille car dans *Totalité et Infini*, de même que dans *De l'existence à l'existant*, Levinas dépeint un monde, au sens phénoménologique du terme, où le corps peut s'engager, il peut se déplacer, toucher, viser un objet. Bref, il peut vivre de... Quand même bien il est des événements comme le Désir qui mettent en crise les facultés motrices ou intentionnelles du corps animé, jamais cependant le sujet incarné n'est totalement mis hors circuit, écrasé, paralysé dans ses potentialités intentionnelles et son rapport au monde car, quoi qu'on en dise, désirer reste encore un acte de la conscience, fût-il ramené, comme le fait Levinas, à son degré zéro de l'intentionnalité objectivante.

1.2 De l'intuition comme auto-donation à l'obsession comme hétéro-donation : une subjectivation insensée.

Le terme même d' « obsession » sous la plume de Levinas pourrait surprendre pour qui se rappelle toutes les réticences de celui-ci à l'égard de la psychologie et de la psychanalyse, notamment. Dans leur ouvrage, consacré précisément aux rapports délicats entre Levinas et la pensée psychanalytique contemporaine, P. Bercherie et M. Neuhaus n'hésitent pas à parler d'une véritable « aversion » du philosophe pour tout réductionnisme de type psychologique. Réductionnisme au « pansexualisme freudien⁴³⁷ ». Dans *Autrement qu'être*, Levinas ne polémique nullement, nous semble-t-il, avec les ténors de la pensée psychanalytique du XXème siècle. Comme le rappelle R. Calin, dans son ouvrage *Levinas et l'exception du soi*, l'obsession levinassienne, dont il est question dans *Autrement qu'être*, n'est nullement à

⁴³⁷ Cf. BERCHERIE, Paul et NEUHAUS, Marieluise, *Levinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*. Paris : L'Harmattan, 2005, 119p.

entendre dans son acception psychologique mais bien plutôt étymologique, comme cela même qui « assiège », qui prend d'assaut ou de force⁴³⁸. L'obsession en question est, en réalité, une obsession par un trop plein de présence, une « surprésence⁴³⁹ » qui assiège et entrave toute visée intentionnelle de la conscience thématique et objectivante. « L'obsession, note Levinas, n'est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience, bien qu'elle bouleverse la conscience qui tend à l'assumer : inassumable comme la persécution⁴⁴⁰ ». Ce passage d'*Autrement qu'être* est décisif. Il situe l'obsession dans une perspective strictement phénoménologique et non pas psychologique où c'est bien de la conscience et de sa triple structure intentionnelle qu'il va s'agir. L'obsession n'est pas « une notion - qui serait introduite ici pour exprimer - selon le rituel bien connu - la proximité comme l'unité dialectique de l'unité et de la différence⁴⁴¹ », de même qu'elle n'est pas non plus « une relation parmi toutes celles qui, réciproques ou, du moins, réversibles, forment le système de l'intelligibilité de l'Être⁴⁴² ». L'obsession n'est nullement une manière détournée pour penser et nommer ce qui fait lien entre les parties au sein même d'une totalité repliée sur elle-même. L'obsession, comme l'écrit si bien Levinas dans ce court passage d'*Autrement qu'être*, est un bouleversement plus encore qu'un anéantissement de la conscience qui peut d'ailleurs fort bien s'en accommoder. Levinas n'est évidemment pas sans ignorer ce désormais célèbre autant que polémique passage des *Ideen I* où Husserl démontre en somme la toute-puissance de la conscience, celle absolue et tout entière immanente, qui est « un système d'être absolu, note Husserl dans le § 49, dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper⁴⁴³ ». Immanence absolue de la conscience transcendantale qui, dans ses processus de constitution du « monde », réintègre et dépasse toute négativité possible, telle la mort ou la destruction de la réalité objective, et

⁴³⁸ CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, 2005, 384p.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁴⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures...*, *op. cit.*, p. 163. (C'est le traducteur qui souligne)

« l'essence, continue Levinas dans *Autrement qu'être*, s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice⁴⁴⁴ ». Dès lors, l'enjeu pour Levinas dans *Autrement qu'être* est bel et bien de travailler à creuser au sein même de l'immanence de la conscience constituante un écart qui ne soit pas repris et thématiqué immédiatement par celle-ci, en somme d'inscrire en elle une étrangeté qui œuvre à l'intime des processus de constitution intentionnelle. La difficulté pour Levinas est de parvenir à penser une strate non encore intentionnelle qui soit, en même temps, suffisamment active et efficiente pour se manifester à la conscience sans même se laisser représenter ou thématiquer par cette dernière. Comment l'inquiéter de l'intérieur tout en échappant à sa puissance d'intuitionner les événements qui l'affectent ? Si la conscience fonctionne sur des mécanismes intentionnels d'auto-donation, qui consistent pour elle à se donner à elle-même l'objet visé ou intuitionné dans un vécu de conscience, comment penser en elle une donation qui l'affecterait au point de la paralyser ? Une donation étrangère.

Notre hypothèse est la suivante : c'est par le corps que Levinas parvient dans *Autrement qu'être* à penser une interruption des processus intentionnels et notamment par le phénomène de la jouissance, bien connu depuis *Totalité et Infini* et entièrement retravaillé dans *Autrement qu'être*. C'est cela même « le difficile problème de la subjectivité incarnée⁴⁴⁵ » qui, pour l'être assurément pour une compréhension purement intellectualiste de l'existence, n'en demeure pas moins pour Levinas l'unique moyen sans doute pour penser un « en-deçà » de la conscience intentionnelle. C'est que le corps, en effet, tel que le pense et le décrit Levinas dans *Autrement qu'être*, est pris d'entrée de jeu dans un rapport de proximité avec lui-même, mais d'une proximité qui ne débouche jamais sur une expérience d'un touchant-touché entièrement réversible ou

⁴⁴⁴ *Op. cit.*, p. 15. Il est intéressant de relever ici un certain forçage interprétatif de la part de Levinas qui, bien souvent, lit et interprète Husserl à partir de sa compréhension des thèses heideggériennes. Procédé déjà à l'œuvre dans sa thèse sur Husserl où bien des commentateurs ont relevé et critiqué chez le tout jeune Levinas ce principe de lecture. Se reporter, entre autres, à l'article de Nicolas MONSEU, « Recherche sur l'introduction de la phénoménologie husserlienne en France par Levinas », dans R. Burggraeve *et al.*, *Recherches levinassiennes*, Louvain-Paris : Éditions Peeters, 2012, p. 241-258.

⁴⁴⁵ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 136.

presque, comme chez M. Merleau-Ponty⁴⁴⁶. Ce que recherche avant tout Levinas dans ce collement du corps avec lui-même, dans cet étrange corps à corps, n'est ni plus ni moins que ce qu'il qualifie lui-même dans *Autrement qu'être* de « non-lieu », un « hors le lieu du repos (...) comme une étreinte⁴⁴⁷ ». Bien plus. « Dans la proximité, explique-t-il, le sujet est impliqué d'une façon qui ne se réduit pas au sens spatial⁴⁴⁸ », le sujet est impliqué de telle sorte qu'il devient à lui-même un corps étranger, il se (re)trouve dans l'impossibilité de se donner intuitivement à lui-même à travers une quelconque expérience esthétique ou « esthésiologique⁴⁴⁹ » d'un enveloppement du corps avec lui-même. Le corps, dans *Autrement qu'être*, n'arrive tout simplement plus à se (res)saisir, il est dans l'incapacité constante de s'inscrire dans un rapport avec lui-même qui « serait retour à soi⁴⁵⁰ ».

Comment comprendre une telle étrangeté du corps avec lui-même dans *Autrement qu'être* ? Comment s'expliquer que le corps soit à ce point (un) autre pour lui-même ? N'est-il pas en effet pour Levinas, dans ses premiers écrits d'après-guerre et jusque dans *Totalité et Infini*, l'un des grands foyers d'individuation pour le Moi incarné dans son rapport économique au monde et aux objets qui l'entourent ? Tout se passe comme si le corps se donnait certes toujours à lui-même dans des rapports autocentrés, tels la jouissance alimentaire dans *Autrement qu'être*, mais sans pouvoir à aucun moment se reconnaître ni même se retrouver dans la sensation du manger ou du boire. Ce que le corps se donne à lui-même dans une prise de main lui revient dans un anonymat inquiétant et c'est cela même qui obsède car échappant en dernière analyse à toute auto-donation, à tout processus d'assimilation ou de reconnaissance. Hétéro-donation qui travaille à l'intime du corps de la

⁴⁴⁶ Comme le rappellera un peu plus tard Levinas dans un article consacré à l'intersubjectivité chez M. Merleau-Ponty, la proximité éthique se veut avant tout une « séparation radicale » à telle enseigne que jamais les deux mains ne parviennent à se toucher. Levinas va jusqu'à comparer la relation éthique à deux corps individués qui, cherchant à se rapprocher toujours plus l'un de l'autre, manquent inexorablement le point de rencontre. Cf. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », dans E. Levinas, *Hors sujet*, Le Livre de Poche, 1997, p. 131-140.

⁴⁴⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴⁹ Nous empruntons ce terme à Levinas. Cf. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 137.

⁴⁵⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 136.

subjectivité et qui la prive de toute possibilité de rassasiement, de satisfaction dans ses rapports avec le monde et autrui. Une donation pour le moins singulière qui se refuse au principe même du dévoilement, qui saute « précisément par-dessus les images, les aspects, les reflets ou les silhouettes, les fantômes, les fantasmes, les pelures des choses qui suffisent à la conscience de...⁴⁵¹ ». Ce que décrit Levinas s'avère être bel et bien ici un mécanisme de « suppression⁴⁵² », lui-même utilise ce terme à plusieurs reprises dans *Autrement qu'être*, qui « va jusqu'à rompre la forme qui revêt encore le contenu appréhendé⁴⁵³ », qui donc détruit une possibilité essentielle, voire même vitale, du corps sentant, à savoir les structures de reconnaissance - ou d'appréhension - du monde et de soi-même qui le constituent intimement. Et c'est cela même qui rend obsédant tout contact avec soi-même et le monde, ce qui obsède est l'impossibilité structurelle de se reconnaître soi-même dans sa propre action. Dès lors, le corps dans *Autrement qu'être* n'a de cesse de « s'accuse[r] – sans s'assumer, sans virer en commencement – dans l'inégalité à soi⁴⁵⁴ ». Ce que se donne le corps dans un premier mouvement, dans un premier élan tout spontané n'est *in fine* que le second temps d'un mouvement plus ancien à l'intime de la sensibilité et qui n'est ni « un acte, ni un commencement⁴⁵⁵ ».

III. De la naissance dans l'être à la nescience par l'autre : une corporéité marquée

1. 1 Un corps créatural : une subjectivité ipséique

« L'obsession est anarchique. Elle m'accuse en deçà de la matière première⁴⁵⁶ » et plus loin ceci : « accusation sans fondement, certes, antérieure

⁴⁵¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁵² Entre autres passages dans *Autrement qu'être*, il est bien sûr celui consacré à la jouissance (p. 116 à 120)

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 174.

à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persécutrice⁴⁵⁷ ». Déclarations fortes qui mettent mal à l'aise peut-être le lecteur non-averti d'*Autrement qu'être* mais l'erreur, nous semble-t-il, serait de conclure un peu trop vite à une éthique simplement délirante « de la violence infligée⁴⁵⁸ » à l'instar de P. Ricœur ou encore à un « Levinas "Gore" » comme le suggère F.-D. Sebbah dans son essai *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*⁴⁵⁹. Le corps est certes une épreuve pour le sujet dans *Autrement qu'être*, mais il fait encore sens malgré tout dans cette surenchère pathétique de la sensibilité. Toute la difficulté est bien de saisir dans le présent de la pensée cette corporéité que Levinas veut à tout prix « originaire », « non-historique », « an-archique », « immémoriale », bref une corporéité qui signe et signifie comme un « éclatement du temps⁴⁶⁰ » de la conscience et de nos horloges. Ce qui obsède à ce point la conscience intentionnelle, c'est d'être *toujours déjà* prise dans une antériorité de fait « sans *présent commun* où, explique Levinas toujours dans *Autrement qu'être*, la différence est passé non rattrapable⁴⁶¹ », une antériorité qui échappe donc à toute rétention possible. F.-D. Sebbah a raison d'insister sur l'extrême originarité de cette antécédence dans *Autrement qu'être* qui, dans un même et énigmatique mouvement, prive la conscience de toutes ses possibilités intentionnelles et, à la fois, signale en elle l'existence d'une « temporalité différente de celle qui scande la conscience⁴⁶² ».

La conscience est prise, prisonnière même d'une temporalité que Levinas ne cesse d'inscrire au plus intime de la subjectivité, c'est-à-dire à même le corps sentant, à même la matérialité pathétique de ce qui constitue le degré zéro de la corporéité originaire. Fidèle en cela à ses analyses d'immédiat après-guerre et à ses descriptions qui, notamment dans *De l'existence à l'existant*, portent sur les processus d'émergence de l'hypostase, Levinas entend exhumer dans

⁴⁵⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 174-175.

⁴⁵⁸ Cf. RICŒUR, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, 1997, p. 26.

⁴⁵⁹ Cf. SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris : PUF, 2001, p. 258.

⁴⁶⁰ Autant d'expressions qui émaillent en permanence le texte d'*Autrement qu'être*.

⁴⁶¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 142. (C'est Levinas qui souligne)

⁴⁶² *Ibid.*, p. 141.

Autrement qu'être les strates les plus archaïques de la subjectivité incarnée. C'est à un véritable travail de creusement qu'il s'emploie dans *Autrement qu'être* et ce qu'il découvre avec son lecteur tout au long de l'ouvrage n'est rien de moins que l'impossibilité même d'aboutir à un fondement. Loin d'être un échec, cette absence de fondement ultime sur lequel viendrait buter la conscience constitue précisément ce que Levinas appelle la « créaturalité », cet « "en deçà" plus ancien que l'intrigue de l'égoïsme nouée dans le *conatus* de l'être⁴⁶³ ». L'image du nœud dans *Autrement qu'être* est intéressante - un commentateur comme G.-F. Duportail en a même fait un thème de prédilection chez Levinas - qui suggère comme un serrement, un procédé de nouement qui étoufferait presque la subjectivité⁴⁶⁴. Il semble bien à la lecture d'*Autrement qu'être* que cette créaturalité fonctionne bel et bien comme un véritable opérateur de réduction ou, tout du moins, de reconduction vers une strate la plus ancienne de la subjectivité où « c'est, comme un étranger, être pourchassé jusqu'à chez soi⁴⁶⁵ ». Levinas va jusqu'à évoquer un dépouillement incessant, une intériorisation impossible de la conscience tant est profonde et immémoriale l'obsession par un *autre* que soi. Les questions ne manquent évidemment pas sur la nature même de cette altérité dont Levinas ne cesse de souligner le caractère « pré-originel », inaccessible à toute mémoire et à toute entreprise historiographique. Si le projet de Levinas semble clair et sans aucune équivoque - descendre autant qu'il est possible en-deçà des structures de la conscience théorétique - notons toutefois que son écriture dans *Autrement qu'être* semble indiquer tout le contraire, à savoir un « essoufflement⁴⁶⁶ » constant qui signe comme un échec peut-être du chercheur. Un échec ou plutôt une impossibilité de nommer le degré zéro de cette corporéité tant recherchée dans *Autrement qu'être*.

⁴⁶³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 147. (C'est Levinas qui souligne)

⁴⁶⁴ Pour plus de précisions, on voudra bien se reporter à l'ouvrage de Guy-Félix DUPORTAIL, *Analytique de la chair*. Paris : Cerf, 2011, 297p.

⁴⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁶⁶ Rappelons à nos lecteurs que, dès les premières pages d'*Autrement qu'être*, Levinas évoque une fatigue - ontologique ? - du chercheur qui imbibe toute son écriture tant sont colossales les « difficultés de l'ascension ». Cf. *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 10.

C'est là, dans cette aporie même, nous semble-t-il, qu'intervient cette notion toute levinassienne dans *Autrement qu'être* de « créaturalité » qui apparaît à trois reprises dans le corps même du texte⁴⁶⁷. Loin d'être secondaire ou d'être simplement un accident textuel, cette notion de « créaturalité » indique, au contraire, quelque chose d'essentiel et fait signe vers une corporéité que nous qualifierons désormais d'« élémentale ». Nous empruntons sciemment ce vocable à *Totalité et Infini*, ouvrage dans lequel Levinas expose la constitution progressive d'un Moi à partir, toujours, d'une structure du monde non objectivable qui l'aura toujours déjà précédé temporellement : l'élémental désigne dans *Totalité et Infini* cela même qui enveloppe depuis toujours la subjectivité en devenir, cela même qui « n'a pas de formes qui le contiennent⁴⁶⁸ » et qui constitue comme un « passé absolu ne recevant pas son sens de la mémoire⁴⁶⁹ ». Tout l'enjeu pour le Moi dans son existence économique, en prise directe et constante avec le monde, est d'arriver à s'arracher un instant - le temps de la prise de conscience précisément - à l'illimité et à l'informe de cet arrière-fond sans visage. Ce temps dans *Totalité et Infini*, c'est celui de la créature athée qui parvient, en dépit de sa facticité fondamentale qui la rive depuis toujours aux « entrailles de l'être⁴⁷⁰ », à se constituer un chez-soi rassurant où le passé obscur et sans face des éléments le cède au présent évanescant d'une jouissance intimiste et naïve. Temps du repli sur soi, constitution d'une intériorité close, métaphore de la demeure comme figure possible d'un corps autonome et organiquement fonctionnel, autant de réalités phénoménologiques et économiques qui disparaissent dans *Autrement qu'être* pour ne garder qu'une seule chose : l'impuissance d'un corps souffrant « arraché au monde, aux horizons, aux conditions⁴⁷¹ », jeté de toute éternité dans « le vide de l'espace, (...) de l'espace désert et désolé,

⁴⁶⁷ Sur cette notion de « créaturalité » chez Levinas, nous renvoyons nos lecteurs à deux articles, parmi beaucoup d'autres : celui de Silvano PETROSINO, « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas », dans A. Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Lévinas*, Kimé, 1995, p. 97-107 ; Celui également d'Alvarez OLMEDO GAVIRIA, « L'idée de création chez Lévinas : une archéologie du sens », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 72, août, 1974, p. 509-538.

⁴⁶⁸ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁷⁰ Très belle métaphore, autant que mystérieuse d'ailleurs, que l'on peut lire dans *Totalité et Infini* à la page 139 de notre édition.

⁴⁷¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 146.

inhabitable (...). Délaisse⁴⁷² ». Et c'est cela même que la « créaturalité » dans *Autrement qu'être* : le fait pour la subjectivité de « revenir à soi⁴⁷³ » mais sans jamais pouvoir « s'installer chez soi, fût-on dépouillé de tout acquis⁴⁷⁴ » ; le corps créatural - ultime strate de la corporéité d'une subjectivité *autrement qu'être* - est une contestation permanente de toute intériorité ; il n'est plus ce temps du cloisonnement intérieur comme dans *Totalité et Infini* mais une ouverture extrême du Moi sur une corporéité immémoriale qui se confond absolument avec un élémental sans visage et sans forme : la créaturalité est littéralement ce qui désigne dorénavant avec *Autrement qu'être* une corporéité tout entière élémentale, sans contour, sans forme « contesté[e] dans son identité » et se vidant sans cesse « comme dans une hémorragie d'hémophile, en deçà de son unité nucléaire⁴⁷⁵ ». Levinas va très loin dans ce procédé - processus - d'identification du corps originaire de la subjectivité dans *Autrement qu'être* avec l'élémental sans visage de *Totalité et Infini*. Comme si - et plusieurs lecteurs d'*Autrement qu'être* l'ont en effet souligné⁴⁷⁶ - l'altérité avait non seulement envahi la moindre parcelle de subjectivité, ne lui laissant plus aucune échappatoire ni aucun quant-à-soi, mais était devenue elle-même un appendice de l'être, une figure possible de l' « il y a » ! Comme si, pour en finir avec les hypothèses de lecture, la corporéité marquée à ce point par une altérité immémoriale « qui paralyse du poids de son silence même⁴⁷⁷ » était finalement un retour ou une retombée dramatique dans l'anonymat ontologique du soi-même comme structure élémentaire du monde. Dangereuse « chute⁴⁷⁸ » qui viendrait violemment rabattre ce que Levinas appelle lui-même dans *Autrement qu'être* la « subjectivité du soi-même⁴⁷⁹ » - subjectivité éthique

⁴⁷² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ Entre autres, citons l'ouvrage récent de David BREZIS, *Levinas et le tournant sacrificiel*. Paris : Hermann Éditeurs, 2012, 433p.

⁴⁷⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁷⁸ Levinas lui-même emploie ce vocable dans *Autrement qu'être*, notamment à la page 174 de notre édition.

⁴⁷⁹ Notamment à la page 169. (C'est Levinas qui souligne)

pourtant ! - sur le soi-même de l'être⁴⁸⁰. Contamination pour le moins inattendue dans *Autrement qu'être* de l'éthique par l'ontologique, d'un corps toujours « undéclinable » pourtant - « undéclinable » dans sa responsabilité - par une « structure plus haute⁴⁸¹ ».

1. 2 La créaturalité du soi-même : une *mater*-nité de la différance

Nous entrons ici dans ce qu'il faut bien appeler les structures transcendantales de la subjectivité éthique. Autrement dit, dans ce qui constitue très certainement le point fort de toute l'argumentation de Levinas dans *Autrement qu'être*. Dans le paragraphe consacré à la « substitution » - pièce maîtresse de l'ouvrage selon P. Ricœur - Levinas nous livre enfin quelques explications qui sonnent un peu comme un aveu ou une confidence. Il s'explique sur les raisons dans *Autrement qu'être* d'une telle remontée vers un « non-Lieu⁴⁸² » - « anachorèse du Moi en Soi⁴⁸³ » - en somme vers un « fond d'an-archique passivité⁴⁸⁴ ». Levinas écrit ceci : « Car c'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'an-archique passivité, que la pensée qui nomme la créature diffère de la pensée ontologique⁴⁸⁵ ». Dans cet immémorial du corps de la subjectivité, la pensée - enfin - diffère et elle entend le faire d'une différence autre encore que simplement ontologique : d'une différence plus différente encore. Une archi-différence ou, pour reprendre l'heureuse expression de J.-L. Marion, une différence « au second degré⁴⁸⁶ ». Autre indice textuel parmi beaucoup d'autres dans *Autrement qu'être*, qui signale cette différence primordiale, cette phrase de Levinas : « dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le *sentir* de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme *incarné* pour le

⁴⁸⁰ Sur cette hypothèse de lecture dont nous partageons les conclusions, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage déjà cité de Rodolphe Calin, p. 61-73.

⁴⁸¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 183.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁸⁶ Voir l'article de Jean-Luc MARION, « Notes sur l'indifférence ontologique », dans J. Greisch et J. Rolland, *E. Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 47-62.

« s'offrir »⁴⁸⁷ ». Comme le suggère très clairement Levinas, il s'agit bel et bien ici, dans cette responsabilité incarnée, d'un « sentir » structurel et non pas d'un « senti » ponctuel ou simplement effectif dans l'instant de la sensation, c'est-à-dire d'une matérialité « plus matérielle que toute matière⁴⁸⁸ » qui passe et circule *dans* la subjectivité, qui l'habite et l'informe de toutes parts. Mais quelle est-elle au juste cette matérialité et en quoi consiste-t-elle ? Derrière cette critique à peine voilée de la métaphysique d'Aristote, que faut-il comprendre ? Levinas précise sa pensée quelques pages plus loin en rappelant ceci que « la matière première présentée comme être en puissance, c'est encore de la puissance dont la forme tient compte⁴⁸⁹ » et, dès lors, tout l'enjeu ou toute la gageure pour Levinas sera de réfléchir dans *Autrement qu'être* à une matière qui ne soit cause de rien⁴⁹⁰. Une matière qui se suffise à elle-même sans en appeler de toute nécessité à une forme quelconque.

La question est la suivante : quelle matière est-elle à même de signifier une antécédence absolue du corps sur la conscience, une antécédence de structure - transcendantale donc - qui, à l'intime même du sujet incarné, viendrait dire son ex-position à plus vieux que soi ? Posons la question autrement : comment comprendre *concrètement* ce rapprochement qu'opère Levinas dans *Autrement qu'être* entre une corporéité élémentale, toujours déjà prise et comprise dans des mouvements d'altération anonyme de la sensibilité - le fameux « sentir » levinassien - et l'émergence singulière d'une ipséité éthique menacée toujours d'effondrement car « d'emblée acculé[e] à soi, au pied du mur, ou tordu[e] sur soi dans sa peau⁴⁹¹ » ? Avons-nous affaire à deux moments distincts dans le temps - mais alors lequel ? - en dépit même du fait que tout ce processus de subjectivation dans *Autrement qu'être* se veut « an-archique », « immémorial », c'est-à-dire hors toute temporalité subjective ? Ce fameux « soi-même » dont parle Levinas dans *Autrement qu'être* est-il le résultat, le précipité chimique de

⁴⁸⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 167. (Nous soulignons)

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁹⁰ Sur l'interprétation levinassienne de la métaphysique d'Aristote et de sa doctrine de la causalité, l'ouvrage d'Alain TORNAY apporte un éclairage fort intéressant. Cf. *L'oubli du bien. La réponse de Levinas*. Genève : Éditions Slatkine, 1999, notamment p. 78-83 et p. 220-225.

⁴⁹¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 164.

cette corporéité transcendantale, cela même qui *ad-vient* précisément au terme d'un processus antérieur qui lui échappe du tout au tout ? Ou, à l'inverse justement, cette ipséité n'indiquerait-elle pas dans sa forme réflexive minimale comme une infime reprise sur soi par le soi lui-même, une certaine résistance - fût-elle mince - de celui-ci devant ses propres mouvements anonymes d'altération « an-archique » ? Ressentir et non plus seulement « sentir », ce serait finalement déjà une manière de relâcher quelque peu la tension, de desserrer cette « récurrence irrésiliable du soi-même⁴⁹² ».

Pour parer à toutes ces objections, Levinas, on le sait maintenant, opère dans *Autrement qu'être* des réductions interminables - « une réduction de la réduction⁴⁹³ » comme l'a si bien vu J. Derrida - ce qu'évoque parfaitement le terme de « récurrence ». La récurrence est la modalité par excellence par laquelle Levinas entend signifier l'infini du processus de réduction qui se nourrit sans cesse de lui-même. Alors que la réduction phénoménologique, décrite par Husserl, requiert absolument la conscience de celui qui l'opère, la récurrence levinassienne se passe, quant à elle, de tout « pôle idéal⁴⁹⁴ », de tout Moi visant un « quelque chose ». La récurrence ne vise rien d'autre qu'elle-même ! Nous sommes bien là au cœur de la démarche levinassienne et de ses redoutables difficultés dans *Autrement qu'être* car comment en effet « tenter de montrer le nœud d'une intrigue qui ne se réduit pas à la phénoménologie⁴⁹⁵ » ? Comment, en d'autres termes, approcher autant qu'il est possible conceptuellement de le faire de cet immémorial du corps élémental ? Comment saisir sur le vif et dans une langue des concepts ce qui est supposé échapper à toute conceptualisation possible ? Levinas y parvient, nous semble-t-il, en partie ou presque en recourant dans *Autrement qu'être* à ce que nous appellerions une expérience déformalisée de la maternité.

Ce concept tout levinassien de « déformalisation » apparaît pour la première fois dans un article de 1985 - contemporain donc d'*Autrement qu'être* - intitulé

⁴⁹² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁹³ Cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997, 211p.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 78.

« Diachronie et représentation⁴⁹⁶ ». Levinas y présente alors ce qu'il appelle lui-même une « déformalisation du temps » de la conscience intentionnelle, une interruption possible du flux de conscience en recourant à une fiction pour le moins inhabituelle. Fiction en ce sens qu'elle ne vise nullement une explication rationnelle dérogeant en cela aux exigences formelles de l'« objectivité du jugement logique⁴⁹⁷ » et de la « pensée théorétique⁴⁹⁸ » mais fiction heuristique, malgré tout, en ceci qu'elle donne à *voir* une situation éthique en-dehors de tout *savoir*. C'est cela même que Levinas qualifie dans ce même article d'« ultime concrétude⁴⁹⁹ » : accepter de voir sans savoir. Voir *éthiquement*, c'est voir « autrement que savoir⁵⁰⁰ ». Cette méthode phénoménologique, chère à Levinas, cette manière toute particulière de repenser l'accès aux « choses mêmes », qui consiste à casser la forme traditionnelle d'un concept ou d'une expérience vécue pour en extraire toutes les implications éthiques, se retrouve telle quelle dans *Autrement qu'être*. C'est tout du moins une hypothèse de travail que nous souhaiterions à présent expliquer plus en détail. L'enjeu pour Levinas, rappelons-le, est de saisir la matérialité la plus élémentaire du corps de la subjectivité, là où précisément le sujet n'est plus que « sensibilité - exposition aux autres, vulnérabilité⁵⁰¹ ». Ce que recherche Levinas est dès lors « une notion de la subjectivité indépendante de l'aventure du savoir et où la corporéité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité⁵⁰² ». Cette notion, c'est celle dans *Autrement qu'être* de « maternité ». Expérience concrète d'une « gestation de l'autre dans le même⁵⁰³ ». Éthiquement la situation se veut extrême dans la mesure où ce n'est pas tant le même qui porte l'autre mais bien davantage l'autre qui porte le même. Obsédante maternité que cette gestation où le corps, réduit à ses plus

⁴⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel, « Diachronie et représentation » (1985), dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1991, p. 165-184.

⁴⁹⁷ *Art. cit.*, p. 171.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁰⁰ Nous reprenons volontairement le titre d'un recueil d'études, paru en 1987, sur Emmanuel Levinas et qui porte ce titre même : *Autrement que savoir* (PETITDEMANGE, Guy et ROLLAND, Jacques). Paris : Osiris, 1988, 95p.

⁵⁰¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 125.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 167. (C'est Levinas qui souligne)

élémentaires sensations, se voit reconduit à sa matérialité prime, celle d'un toucher « an-archique » précédant tout touchant intentionnel, tout senti réflexif. Comme si primordialement, avant même toute capacité réflexive, le véritable sujet était celui qui d'abord « est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau⁵⁰⁴ ». La maternité renverrait donc en dernière instance à cette exigence vitale d'un corps soumis dès l'origine aux impératifs « physico-chimico-physiologique[s]⁵⁰⁵ » de sa structure interne qui signifient *éthiquement* une « expérience sensible en tant qu'obsession par autrui – ou maternité⁵⁰⁶ ». *Éthiquement*, c'est-à-dire une fois mise entre parenthèses l'expérience vivante - et phénoménologique en un sens aussi - de la grossesse qui se coule elle-même dans des horizons de significations plus vastes encore qui suggèrent comme une « intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps⁵⁰⁷ ». *Éthiquement* donc, c'est-à-dire aussi cette « corporéité de corps propre signifiant⁵⁰⁸ » qui indique en effet un « nœud gordien du corps – les extrémités où il commence ou finit sont à jamais dissimulées dans le nœud indénouable, commandant dans la noèse insaisissable sa propre origine transcendante⁵⁰⁹ ». *Éthiquement* enfin, le corps de la subjectivité se situe bien en-deçà de toute sexuation possible car la *maternité*, réduite phénoménologiquement à ses significations les plus ultimes, renvoie dans *Autrement qu'être* à cette sensibilité non-ontologique d'une « subjectivité de chair et de sang dans la matière⁵¹⁰ » soumise à son « incessante

⁵⁰⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 126. Sur cette question d'une sexuation possible de la subjectivité, Levinas opère dans *Autrement qu'être* un retournement assez radical par rapport à ses tout premiers écrits, notamment *Le temps et l'autre*. Ouvrage de jeunesse où le philosophe croit encore à « l'existence de problèmes et de structures ontologiques » et pour lequel la « différence de sexes est une structure formelle » (*Le temps...*, *op. cit.*, p. 78) c'est-à-dire encore ontologique ! Cette inscription d'une différence sexuée dans l'épaisseur ontologique du monde se perd complètement dans *Autrement qu'être* au profit d'un anonymat ou d'une déssexualisation de la subjectivité éthique. Ce qui bien sûr pose de redoutables problèmes. Sur ce point de la recherche, on voudra bien se reporter à l'ouvrage de Christine de Bauw, *L'envers du sujet...*, *op. cit.*, p. 285-318.

aliénation⁵¹¹ ». Et c'est cela, selon nous, que vise Levinas lorsqu'il évoque dans *Autrement qu'être* ce « passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité⁵¹² ».

⁵¹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 126.

⁵¹² *Ibid.*

Chapitre 2 : un corps de chair ou d'une *alter*-ité intime

Un corps de chair, une subjectivité incarnée. Nous sommes là dans les profondeurs sensibles, les plus matérielles de la subjectivité au-delà de l'être. Il y va, en effet, d'une sensibilité primordiale qui hante la corporéité éthique et qui l'empêche de se retrouver dans son immanence à soi. Une sensibilité comme lieu même d'une chair qui s'y temporalise et qui anime toujours déjà la corporéité subjective.

I. De la « phénoménologie du sensible » à l'éthique de la sensibilité

1. 1 De la perception à la sensation : du sentir intentionnel au corps impressionné

Toute l'éthique d'*Autrement qu'être* - « éthique pathique⁵¹³ » à n'en pas douter - travaille à même la sensibilité du corps souffrant, d'un corps réduit à sa matérialité la plus stricte. Travail de réduction extrême qui amène Levinas à émettre l'hypothèse dans *Autrement qu'être* d'une « structure plus haute⁵¹⁴ », celle d'un « sujet incarné [qui] n'est pas un concept biologique⁵¹⁵ ». Qui n'est plus tout à fait un « concept biologique » et c'est à cette condition seulement que la maternité elle-même, dégagée dès lors de toute considération nataliste ou simplement clinique, désigne précisément cette corporéité primordiale incarnée « comme-avoir-l'autre-dans-sa-peau⁵¹⁶ ». Dans un article de 1959, consacré à Husserl, Levinas s'emploie à démontrer toute la nouveauté et la

⁵¹³ Nous empruntons cette expression, qui nous semble bien à propos pour caractériser l'éthique levinassienne dans *Autrement qu'être*, à Tadao HISASHIGE. Cf. Son article « Pour une éthique pathique. En référence à la pensée d'Emmanuel Levinas », dans J. Greisch et J. Rolland, *E. Levinas. L'éthique comme philosophie première...*, op. cit., p. 193-205.

⁵¹⁴ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 173.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 181.

hardiesse d'une phénoménologie qui entend « retourner aux choses mêmes » et notamment ceci que dorénavant « mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais bien un sujet percevant⁵¹⁷ ». Bref, « la voie est ouverte, continue Levinas, à la philosophie du corps propre (...) [celle] de l'existence incarnée⁵¹⁸ ». Husserl est bien celui qui, aux yeux de Levinas, a su réhabiliter la perception d'un corps qui se meut, se déplace dans l'espace, touche et voit et ce qu'il ressent participe dès lors intimement des processus de constitution intentionnels du monde objectif. C'est pourquoi « la terre n'est pas la base où apparaissent les choses, mais la condition que le sujet requiert pour leur perception⁵¹⁹ » et c'est tout l'espace géométrique - « euclidien » dira plus tard Levinas dans *Autrement qu'être* - qui s'en trouve d'un coup d'un seul modifié : « allée et venue où l'homme constitue le monde auquel cependant déjà il appartient⁵²⁰ » et ceci grâce au corps qui perçoit cela même qu'il intuitionne⁵²¹. Levinas salue chez Husserl ce « flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde⁵²² », cette « simultanéité de la liberté et de l'appartenance⁵²³ » qui non seulement « ruine la souveraineté de la représentation⁵²⁴ », entendue dans une perspective psychologue comme processus simplement mental d'un sujet connaissant, mais limite également chez Husserl lui-même le primat accordé aux processus théorétiques. Ambiguïté de la perception qui constitue le monde et ses objets autant sans doute qu'elle est constituée par eux, « structure paradoxale⁵²⁵ » qui inscrit dans le prédicatif lui-même du « pré-prédicatif », de l'« objet » dans le « sujet » lui-même, du non encore subjectif dans le sujet intentionnel. Or, dans un autre article, publié lui aussi en 1959, Levinas fait remarquer que chez Husserl cette

⁵¹⁷ LEVINAS, Emmanuel, « La ruine de la représentation » (1959), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 183.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁵²¹ Cette expression peut paraître, par bien des aspects, quelque peu surprenante pour qui se rappelle le très fameux « principe des principes » de la phénoménologie husserlienne, énoncé dans le § 24 des *Ideen I* : l'intuition demeure, en effet, fondamentalement du côté de l'activité de conscience et non du corps percevant ou sentant.

⁵²² *Ibid.*, p. 184.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 183-184.

double intrication constituant-constitué ne conduit jamais cependant à une dissolution totale du sujet intentionnel car malgré tout « l'idée d'intentionnalité domine toutes ces analyses de la sensibilité⁵²⁶ » et, de fait, dans chacune de ses sensations « le sujet peut se reprendre de l'engagement qui l'emporte⁵²⁷ ». Il le peut toujours et c'est bien cela qui définit en dernière instance ce que Levinas appelle lui-même l'« intentionnalité du sensible⁵²⁸ ». Étrange tout de même que cette intentionnalité du sensible à la limite toujours de son propre évanouissement, sur le point toujours de « se trouve[r] entraîné[e] dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations⁵²⁹ » comme si la conscience intentionnelle elle-même se laissait aller dans ses propres sensations, aimait flirter avec cet « *autre* que soi⁵³⁰ ». Levinas attire l'attention sur ce laps, ce temps très court qui signifie que dans ses processus de constitution quelque chose échappe pendant un bref instant à la conscience intentionnelle. Une sensation tactile, auditive, visuelle vient frapper d'altérité la conscience. Certes, si la structure intentionnelle de la conscience constituante demeure sauve et finit toujours par percevoir sa propre implication sensible avec le monde, il n'en reste pas moins que place est faite à la sensation, c'est-à-dire aux mouvements corporels, au « mouvoir lui-même⁵³¹ » ou dit autrement à cette « intentionnalité transitive de l'incarnation⁵³² » : la sensation viendrait compliquer le régime de la perception et inscrire en elle une différence, un « retard » de la conscience sur elle-même, une « diachronie⁵³³ ». Celle, peut-être, du sujet incarné qui, avant même de réfléchir et de se réfléchir, vit d'une « relation pré-réflexive⁵³⁴ » avec le monde où il baigne depuis toujours. Derrière

⁵²⁶ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et métaphysique » (1959), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 193.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ *Ibid.* Nous reprenons telle quelle la graphie du terme « intentionnalité » adoptée par Levinas dans ses différents articles consacrés à Husserl. Notons d'ailleurs que ce vocable, clef de voûte du lexique husserlien, disparaît presque complètement dans l'écriture d'*Autrement qu'être*.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 196. (C'est l'auteur qui souligne)

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ibid.*, p. 197.

⁵³³ Ce terme apparaît déjà en 1965 - donc bien avant *Autrement qu'être*. On le trouve dans un article de Levinas intitulé « Intentionnalité et sensation », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 214.

⁵³⁴ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation »..., *op. cit.*, p. 206.

le « sentir intentionnel⁵³⁵ » de la conscience constituante qui opère « sur le mode de l'identification idéalisante⁵³⁶ », en visant des synthèses ou des idéalités indifférenciables dans le divers sensible, se tiendrait donc la « vie individuelle⁵³⁷ », la sensation vécue qui impressionne la conscience. Autant d'éléments très riches que Levinas trouve chez Husserl et qui nourrissent sa réflexion sur la dimension incarnée dans tout processus intentionnel de constitution du sens objectif : le corps est de la partie et la sensation, bien que récupérée par l'intentionnalité du sentir, impacte la conscience et sa perception. Cette structure de la double intrication du constituant et du constitué non seulement sera reprise et retravaillée plus en détail dans *Totalité et Infini* mais annonce déjà des développements bien plus tardifs exposés dans *Autrement qu'être*.

De cette relation perception-sensation, que Levinas découvre chez Husserl et qu'il décrit longuement dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, il ne reste dans *Autrement qu'être* que le second terme. La sensation. Déjà dans son article de 1965 « Intentionnalité et sensation », Levinas s'achemine vers une conception assez radicale de la sensation en tant qu'elle signifie un « événement⁵³⁸ » au sein de la conscience, « inséparable de la localisation, du recours aux organes par lesquels se constituent seulement les organes⁵³⁹ », inséparable donc d'un corps se mouvant dans l'espace. La sensation met en marche la conscience intentionnelle, elle est une force motrice originelle à tel point que « *le mouvement et la marche sont dans la subjectivité même du sujet*⁵⁴⁰ ». Elle met littéralement en marche la « substance », l'expose à une extériorité, elle désubstantialise définitivement la conscience car, en effet, « la philosophie qui apportait l'idée de structures

⁵³⁵ Cette formule, à notre connaissance, ne se trouve nulle part chez Levinas. Ce dernier parle davantage du « sentir du senti » (Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et métaphysique » (1959), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 193). Nous entendons signifier par là le fait que chez Husserl la prise en compte de la sensibilité dans les processus de constitution reste, en effet, intimement liée à une exigence d'intentionnalité, fût-elle minimale, à même le sensible.

⁵³⁶ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation »..., *op. cit.*, p. 212.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 225.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 221. (C'est Levinas qui souligne)

eidétiques, aboutit aussi à dénoncer radicalement l'idée de la fixité structurale – de sa simultanéité indéphasable – en introduisant le mouvement dans la subjectivité du sujet⁵⁴¹ ». La sensation ex-pose le corps à autre que soi, elle est l'ex-position du corps même dans un espace sensationnel qui porte tout processus de conscience ; elle est « diachronie plus forte que le synchronisme structural⁵⁴² ». Et c'est bien ce sens extrême de la sensation que Levinas reprend dans *Autrement qu'être*, notamment dans le chapitre III qui pose une distinction claire entre l'intuition sensible, laquelle est toujours déjà « de l'ordre du dit ; elle est idéalité (...) du sensible conceptualisé⁵⁴³ », et la « sensation qui est au *fond* de l' « expérience »⁵⁴⁴ » : cette sensation est pour Levinas tout entière « vulnérabilité – jouissance et souffrance⁵⁴⁵ ». Le moment perceptif semble complètement absent dans les analyses de Levinas, mis en suspens provisoirement, et seule la sensation dans *Autrement qu'être*, c'est-à-dire le « senti », vient faire sens. Ce qui importe en somme dans la perception, ce n'est plus d'y déceler une intrication avec un autre que soi - la sensation - comme cela semble être le cas dans les commentaires précédents de Levinas, mais bel et bien la réduction immédiate de la perception à une *alter*-ité qui « blesse⁵⁴⁶ » ! Non plus intrication mais réduction presque « sauvage », « douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il « assume » l'autre qui le blesse⁵⁴⁷ ». Qui est cet « autre » qui opère dans la sensation une pareille réduction, à la limite de l'anonymat - ontologique pour un peu ! - et de la « barbarie de l'être⁵⁴⁸ » ? Levinas le sait-il seulement ? La question, en tous les cas, est posée sans détour dans *Autrement qu'être* : « qu'est-ce qui est donc venu blesser le sujet pour qu'il expose ses pensées ou s'expose dans son

⁵⁴¹ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation », *op. cit.*..., p. 221.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 222.

⁵⁴³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 102-103.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 103. (Nous soulignons)

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Expression forte que l'on trouve sous la plume de Levinas, entre autres dans l'article tardif « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1983), dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991, p. 193.

Dire ?!⁵⁴⁹ » Et pourquoi toute sensation serait-elle souffrance, blessure et abîme vertigineux ? Peut-on atteindre en le nomment ce « fond » dont parle Levinas dans *Autrement qu'être*, cette matérialité blessante et sensationnelle qui épuise la subjectivité dans son corps ?

1.2 De la sensation à la sensibilité pathique : la chair comme *épokhè* du corps sentant

« En renonçant à l'intentionnalité comme à un fil conducteur vers l'*eidos* du psychisme et qui commanderait l'*eidos* de la sensibilité, l'analyse suivra la sensibilité dans sa signification pré-naturelle jusqu'au Maternel où, en guise de proximité, la signification signifie avant qu'elle ne se crispe en *persévérance dans l'être* au sein d'une Nature⁵⁵⁰ ». Levinas avertit d'emblée son lecteur : il faut renoncer - et c'est bien un impératif catégorique - à une certaine rationalité du *logos* philosophique, renoncer à voir autant que savoir d'un savoir théorétique pour qui souhaite approcher ce « fond » matériel qui travaille à l'intime de la subjectivité éthique. C'est un renoncement, un « désintéressement imposé de bonne violence⁵⁵¹ » et c'est à ce prix uniquement que « la « réduction » se fait dans cette remontée⁵⁵² ».

« L'analyse suivra la sensibilité », tel est le point de départ que choisit Levinas dans *Autrement qu'être* pour descendre dans les tréfonds de la subjectivité, dans ce qu'il appelle lui-même « les profondeurs de l'élément⁵⁵³ ». Nous touchons là, rappelons-le, à une épaisseur élémentale du subjectif qui se confond avec sa créaturalité prime : ultime strate de la subjectivité où prend vie une *alter*-ité matérielle, ce que Levinas qualifie également de « l'un-pour-l'autre

⁵⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 133. Cette interrogation - on s'en doute - a fait couler beaucoup d'encre parmi les nombreux commentateurs d'*Autrement qu'être*. Une chose est sûre : Levinas ne propose aucune réponse véritable et peut-être la question elle-même est adressée au(x) lecteur(s) d'*Autrement qu'être*. Manière, peut-être, de sortir du livre et de son écriture serrée - étouffante parfois - pour en appeler à un tiers... Nous y reviendrons dans la dernière partie de notre travail.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 111. (C'est Levinas qui souligne)

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 74.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 104.

de l'Incarnation⁵⁵⁴ », et qui seule rend possible « la « transcendance » de l'intentionnalité⁵⁵⁵ ». Cette dernière expression a de quoi surprendre plus d'un lecteur et pourtant Levinas insiste à plusieurs reprises dans *Autrement qu'être* sur la dimension irréductiblement incarnée de son éthique. L'idée en soi peut paraître assez simple : pour donner à pleines mains et se donner encore faut-il avoir de quoi donner, à savoir des mains pleines⁵⁵⁶ ! Seulement voilà, cette apparente évidence cache en son sein « toute la gravité du corps extirpé de son conatus⁵⁵⁷ » car, une fois réduite, la « sensibilité est animée (...) dualité non assemblable de l'âme et du corps⁵⁵⁸ ». Ne nous y trompons pas, cette opération de réduction n'a évidemment rien d'eidétique dans *Autrement qu'être* et l'*eidos* en question dont parle Levinas renvoie bien plutôt à une structure « anarchique » qui opère au sein même de la sensibilité incarnée. Structure interne pour le moins paradoxale qui n'apparaît que dans l'instant d'une sensation « X », que dans l'instant même de sa propre disparation : la jouissance est précisément dans *Autrement qu'être* ce par quoi opère la réduction dans une immédiateté toujours fulgurante. La difficulté est celle-ci : accepter bon gré malgré le temps de la jouissance - gustative, olfactive ou même tactile - avec un risque certain pour le Moi de s'y complaire ou de s'y lover, tout en y inscrivant l'instant même de sa propre frustration. Autrement dit, il s'agit pour Levinas de penser une simultanéité de la jouissance *et* de la frustration qui ne soit pas non plus l'amorce d'une synchronie où cesserait le « déphasage temporel du sensible⁵⁵⁹ ». Levinas sait bien que « la thèse doxique sommeille dans tout rapport où la subjectivité est impliquée⁵⁶⁰ » et toute la « phénoménologie du sensible⁵⁶¹ », décrite dans la seconde section de *Totalité et Infini*, rappelle amplement que le Moi, de vouloir trop jouir de la vie, finit par se claquemurer

⁵⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 112, note 1.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ Évidence ou bon sens de la pensée qui mobilise, pourtant, toute l'attention d'un commentateur aguerris de Levinas, à savoir Didier FRANCK qui aborde la question dans son ouvrage *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris : Épiphanée, 2008, p. 61-65.

⁵⁵⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁶¹ L'expression est de Levinas lui-même dans *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 144.

dans son être au risque parfois de s'y perdre. Se laisser happer dans ses propres sensations, c'est non seulement se fermer progressivement à l'altérité du visage mais surtout se tenir dangereusement « à la frontière d'une nuit⁵⁶² » muette, celle d'une « existence sans existant⁵⁶³ » où le Moi égoïste le cède dramatiquement au neutre. Levinas prend acte dans *Autrement qu'être* de ce risque inhérent à la jouissance du Moi et envisage, chemin faisant, d'y installer une sensibilité diachrone qui frustre immédiatement toute complaisance de la subjectivité, tout « pelotonnement⁵⁶⁴ » ou recroquevillement du sujet sur lui-même. Cette temporalité diachrone, qui creuse un espace de non-enroulement sur soi au sein même de la jouissance qu'elle requiert pourtant de toute nécessité, porte et conditionne précisément tout le processus d'incarnation de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être*. Ce n'est pas un vain mot que celui d'« incarnation » sous la plume de Levinas qui entend signifier par là plus qu'une simple métaphore - encore que la métaphore soit tout sauf un vain mot chez Levinas⁵⁶⁵ ! L'« incarnation du sujet⁵⁶⁶ » désigne tout ce processus diachrone de « séparation en guise d'intériorité⁵⁶⁷ » à l'intime même de la subjectivité et qu'il convient, selon nous, d'entendre au sens premier du terme, au sens véritablement d'une « prise de chair ». Ce qui prend chair et qui appelle la jouissance absolue du Moi dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, c'est la chair elle-même ! C'est elle qui vient réduire cela même qu'elle requiert, à savoir « la jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même⁵⁶⁸ » : *in*-carnation qui est aussi pour Levinas le fait d'« être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort⁵⁶⁹ » et ultimement peut-être à « la compassion⁵⁷⁰ », autant de réalités traumatiques qui rendent vulnérable et « *autre* sans aliéner⁵⁷¹ » nécessairement. Sur ce point précis, Levinas tranche une fois encore avec

⁵⁶² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 151.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 118.

⁵⁶⁵ Sur l'usage de la métaphore chez Levinas, nous renvoyons à l'ouvrage de Cesare Del MASTRO, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelles : Lessius, 2012, 223p.

⁵⁶⁶ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 127.

⁵⁶⁷ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 172, note 2.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 173. (C'est Levinas qui souligne)

l'économie immanente de *Totalité et Infini* où c'est bien le corps lui-même, en tant qu'il est au centre d'un processus de séparation positive entre le Moi et l'extériorité élémentale, qui rend possible la jouissance comme « production même d'un être qui naît⁵⁷² ». Le corps dans *Totalité et Infini* est ce par quoi s'effectue la subjectivation du Moi moyennant une immanentisation croissante : mouvements centripètes du corps qui ramène jusqu'à lui le flux de la vie dans ses éléments les plus divers. C'est exactement l'inverse qui se produit dans *Autrement qu'être* où le corps n'opère plus de séparation positive entre le monde et le sujet ; le corps n'est tout simplement plus ce qu'il était dans *Totalité et Infini*, un vecteur essentiel dans la constitution d'un pôle d'identité. Le corps dans *Autrement qu'être* n'est peut-être tout simplement plus.

La chair aurait pris le pas sur le corps dans *Autrement qu'être*. Un corps dépassé par une chair qui sans cesse l'altère dans sa jouissance autotélique. À vouloir réduire toujours plus les phénomènes de conscience, Levinas aurait lui-même réduit le corps de la subjectivité pour ne garder au final qu'une intériorité à la limite de l'anonymat comme « être-dans-sa peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau⁵⁷³ ». Comme si, d'une certaine manière, dans ce « fond d'anarchique passivité⁵⁷⁴ » ne demeurerait que « la permanence d'une perte de soi⁵⁷⁵ » et c'est cela le sens ultime de l'incarnation dans *Autrement qu'être*, à savoir une perte de soi qui n'en finirait pas d'être. Une relance interminable de la perte qui se produit au niveau même des sensations là où précisément le sujet pourrait encore se ressaisir, s'arrêter un instant - c'est toute la métaphore de l'habitation dans *Totalité et Infini* - pour se reprendre et se rassembler en un acte subjectivant, celui de prendre, de saisir à pleines mains. Le « sujet incarné » dans *Autrement qu'être* précède donc le corps du sujet sentant qui dans *Totalité et Infini* constitue toute sa subjectivité dans « l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance⁵⁷⁶ ». Cette « structure de la chair dans

⁵⁷² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 157. (Levinas souligne)

⁵⁷³ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 181.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁷⁶ *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 117.

ses tréfonds passifs⁵⁷⁷ » fonctionne comme un véritable arrêt dans le processus de jouissance, une rupture ou une interruption qui est une « atteinte portée immédiatement à la plénitude de la complaisance en soi⁵⁷⁸ » et c'est bien cela qui entraîne pour la subjectivité souffrance et « débordement du sens par le non-sens⁵⁷⁹ ». Cette chair se caractérise en effet par sa structure tout entière affective - sensible - voire même « hémorragique⁵⁸⁰ » et toutes les analyses d'*Autrement qu'être* à son sujet en font comme une intériorité vide, creuse et creusant elle-même son propre vide. Dans ces conditions, la jouissance n'a plus rien de paisible car la moindre sensation n'aboutit précisément *plus* si ce n'est à un « vide du délaissement⁵⁸¹ » en soi. Cette structure interne de la subjectivité pose bien des questions, entre autres celle de savoir si cette chair en tant que matérialité primordiale de toute subjectivité n'équivaut finalement pas à un renversement négatif de l'Infini. Comme si l'Infini œuvrait à présent à l'intime du sujet, c'est-à-dire dans sa jouissance sensible là où normalement celui-ci se construit dans son rapport avec le monde et lui-même. Grandeur négative, alors, que cette chair dans *Autrement qu'être* qui incarne autant qu'elle désincarne le sujet jouissant de *Totalité et Infini*; chair pathétique - sublime, peut-être, au sens kantien⁵⁸² ? - qui sensibilise jusqu'à l'extrême les sensations du corps. Il nous semble que cette surenchère pathétique de la chair dans *Autrement qu'être* ne peut se comprendre qu'à la lumière de *Totalité et Infini*, autrement dit que comme réduction à l'extrême du corps sentant qui jouit dans une immanence presque close de ses va-et-vient avec le monde. Levinas, pour ce faire, va très loin et n'hésite pas dans ses descriptions de cette chair pathétique à imaginer une structure temporelle qui affecterait sensiblement les

⁵⁷⁷ Nous empruntons cette expression à Bettina BERGO dans son article « Chair métaphysique, chair de forces. Levinas face à Nietzsche », dans *Europe. Emmanuel Levinas*, n° 991-992, novembre/décembre 2011, p. 154. À notre connaissance, très peu d'auteurs, excepté Bettina Bergo et Didier Franck, se sont penchés sur cette question de la chair dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Silence étonnant quand l'on sait toute l'importance de ce vocable et sa récurrence impressionnante dans *Autrement qu'être*.

⁵⁷⁸ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Levinas lui-même parle dans *Autrement qu'être* d'« hémorragie » du pour-l'autre ». (*Op. cit.*, p. 119)

⁵⁸¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁸² La question vaut d'être posée et a d'ailleurs fait l'objet d'une étude de la part de François MARTY, « La hauteur et le sublime », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 304-312.

processus de conscience. Une structure traumatique qui atteint autant le corps dans sa jouissance que la conscience dans sa temporalité fluente.

II. La chair et la temporalité du subir : une altérité « désastreuse »

1. 1 La chair : une affec(ta)tion « an-archique »

La chair n'a aucun nom ni même aucune propriété dans *Autrement qu'être* sauf peut-être celle d'affecter la subjectivité dans sa propre jouissance. La chair est ce qui affecte le propre par excellence, elle est l'impropre qui désapproprie le sujet de sa jouissance. De fait, la chair n'est plus à penser avec *Autrement qu'être* dans une articulation intime avec le corps organique au sens du *Körper* husserlien, mais bien dans une disjonction profonde avec celui-ci. Levinas prend ici ses distances avec les analyses husserliennes du corps pour lesquelles en effet « accompagnant toujours et par essence toute donnée propre, la chair, note D. Franck, est, dans la sphère du propre, ce qui est le plus propre, le plus mien⁵⁸³ ». Interprétation que Levinas lui-même suit scrupuleusement dans son article, déjà cité, de 1965 et intitulé « Intentionnalité et sensation » : reprenant la notion husserlienne d'*Empfindnis* et qu'il traduit par « sentance », Levinas explique en quoi un tel concept implique la présence active du corps dans toute expérience de conscience, le corps se déplace et touche, bref le corps « est de la partie⁵⁸⁴ » et « la corporéité de la conscience, écrit-il, mesure exactement cette participation de la conscience au monde qu'elle constitue⁵⁸⁵ ». La conscience intentionnelle requiert le corps et Levinas voit d'un bon œil cette alliance car justement celle-ci, en signalant le rôle essentiel « de la sensation dans la conscience⁵⁸⁶ », permet « d'élargir dans un autre sens encore la subjectivité du sujet⁵⁸⁷ ». Le corps travaille de concert avec les processus intentionnels de la conscience constituante et c'est une

⁵⁸³ FRANCK, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Éditions de Minuit, 1981, p. 95.

⁵⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation », *op. cit.*, p. 217.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel, « Intentionnalité et sensation », *op. cit.*, p. 217.

bonne chose. Tout cet apport positif que Levinas met en lumière dans la phénoménologie du corps chez Husserl et qu'il reprend à son compte pour une bonne part dans ses commentaires personnels se voit complètement repensé dans *Autrement qu'être*.

La chair est l'insaisissable du corps et de la conscience. L'innommable sans doute aussi en ce que le terme n'est pas en tant que tel thématiqué par Levinas dans *Autrement qu'être*, il ne fait pas l'objet d'une reprise théorique approfondie comme chez Husserl, M. Merleau-Ponty et bien sûr, plus tard, M. Henry. Pour autant, la chair y est bel et bien présente, lexicalement certes mais aussi négativement comme cela même qui destitue le sujet intentionnel - le « dépose⁵⁸⁸ » comme on dépose un roi - sans jamais se laisser saisir ou reprendre conceptuellement par celui-ci : la chair résiste à toute saisie intentionnelle et constitue toute l'intériorité éthique du sujet corporel ce que suggère parfaitement tout le champ métaphorique dans *Autrement qu'être* des « entrailles » et de leur « gémissement ». Cette intériorité n'est plus celle de la miséricorde et du pardon, comme cela s'avère être le cas dans les épîtres de saint Paul notamment⁵⁸⁹, mais un « tortillement dans les dimensions angustées de la douleur⁵⁹⁰ ». La chair est une mauvaise intériorité, Levinas parle même d'un « moins que rien⁵⁹¹ », d'une « réjection dans le négatif⁵⁹² », autant d'expressions qui rapprocheraient la chair, en tant que métaphore d'une intériorité dévastée, du mal ontologique. Rapprochement inquiétant et surprenant aussi quand on se rappelle que le « moins que rien » dans *Totalité et Infini* désigne à l'inverse la fécondité de l'avenir, cela même qui est distinct

⁵⁸⁸ Ce verbe rappelle bien évidemment tout le champ lexical de la « déposition » dans *Autrement qu'être*. À juste titre, nous semble-t-il, Levinas préfère le terme de « déposition » à celui de « déconstruction » ou de « destitution ». La « déposition » levinassienne ne détruit pas pour détruire - moment qui en resterait au négatif avec le risque toujours d'une relève ou d'une dialectique possible - mais « pose » ailleurs, c'est-à-dire ex-centre le sujet, l'installe hors de lui-même. Levinas évoque souvent dans *Autrement qu'être* ce qu'il appelle un « dehors », un point d'excentration, un « point d'ores et déjà identifié du dehors » (*Op. cit.*, p. 169). Ce « dehors » dans *Autrement qu'être* n'a sans doute plus rien à voir avec l'extériorité éthique du Visage.

⁵⁸⁹ Également ce très beau passage de l'Évangile selon saint Luc 1, 42 où de façon explicite les entrailles sont assimilées à la vie, à la gestation, à la bonne intériorité. La vie habite les entrailles. La vie, toujours, est reçue librement dans un « oui » qui pourtant engage définitivement...

⁵⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*

du « néant de l'angoisse⁵⁹³ » heideggérien. La chair porte elle aussi dans *Autrement qu'être*, elle est tout entière sensibilité maternelle et matérielle, mais elle ne libère plus du tout la subjectivité de ses propres structures d'être, elle ne l'ouvre plus sur une altérité parlante ou relationnelle, telle que l'enfant. La chair est une « affection par le non-phénomène⁵⁹⁴ » et ce « avant l'intervention de la cause, avant l'apparoir de l'autre ; un pré-originel ne-pas-reposer sur soi⁵⁹⁵ ». La chair est une *affection* de la sensibilité autant qu'une *affectation* à un autre que soi : alors que l'angoisse chez Heidegger renvoie le *Dasein* à ce qu'il est fondamentalement - un être-à-la-mort⁵⁹⁶ - la chair *ex*-pose le sujet intentionnel à un autre que soi. L'angoisse telle que décrite dans *Sein un Zeit*, en dépit de sa forte charge affective, reste un principe d'individuation unique pour le *Dasein*, une chance pour celui-ci de recoller à son être dans cette temporalité *ek*-statique d'un être qui va à sa mort. L'angoisse individue parce qu'elle rappelle au *Dasein* qu'il doit ou devra mourir sa mort et que personne, précisément, ne peut le faire à sa place. Aucune substitution n'est possible et de fait, pour Levinas, aucune éthique⁵⁹⁷. La chair dans *Autrement qu'être* est « non pas une position prise à l'égard de sa mort, mais une lassitude⁵⁹⁸ », une affection qui renvoie incessamment le sujet intentionnel, celui, rappelons-le, qui jouit de ses cinq sens dans son rapport au monde et à lui-même, à un « non-ressaisissement⁵⁹⁹ », une « faillite⁶⁰⁰ ». Toute la difficulté dans *Autrement qu'être* est de saisir un point d'aboutissement possible - un point d'arrêt même - à ce processus d'incarnation, rendu interminable et incontrôlable par son caractère « an-archique ». L'incarnation n'a ni fin ni surtout commencement car si elle requiert la jouissance du corps sentant, elle ne commence pas pour

⁵⁹³ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 299.

⁵⁹⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ Levinas envisage lui-même les deux traductions possibles (*être-pour-la-mort* ou *être-à-la-mort*) : la seconde impliquerait un engagement plus fort encore pour le *Dasein* « au sens, explique Levinas, où l'on aime à la folie, ce qui signifie aimer d'une manière qui implique d'aller jusqu'à la dé-raison ». (Cf. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993, p. 53)

⁵⁹⁷ Pour plus de précisions à ce sujet, on pourra relire les cours de Levinas sur Heidegger dans *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 15-63.

⁵⁹⁸ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 94.

autant *avec* le sujet. *En* lui, certes, mais non pas *avec* lui. Ce qui rend proprement impensable et inappropriable cette chair par le sujet lui-même ! L'intériorité est « an-archique » en ceci qu'elle n'a aucun fondement et qu'elle s'exclut elle-même des processus de constitution du monde objectif : elle relève de ce que Levinas qualifie dans *Autrement qu'être* de « possibilités conceptuelles extrêmes et irréductibles, outrepassant les limites où se tient la description⁶⁰¹ » et d'ailleurs « nul n'est tenu à subordonner à ces possibilités la vérité des sciences portant sur l'être matériel ou formel ou sur l'essence de l'être⁶⁰² ». Il faut donc concevoir la chair dans *Autrement qu'être* comme ce qui expose irrémédiablement le sujet intentionnel à sa propre vulnérabilité, à savoir d'être un sujet essentiellement affectable dans sa sensibilité. Réduit absolument, le corps sentant ou jouissant s'ouvre sur son affectabilité primordiale car « l'immédiateté du sensible, qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance - exposition à la blessure *dans* la jouissance⁶⁰³ ». Autrement dit, ce qui détermine toute la subjectivité éthique et son caractère dramatique dans *Autrement qu'être*, c'est de *n'être* tout simplement *plus* en mesure de se réapproprier cette matérialité fondamentale qui la définit pourtant. La chair du sujet est ce que le sujet ne peut plus saisir en/de lui-même, c'est l'impossibilité foncière et irréductible de trouver refuge en lui-même, dans le sommeil par exemple ou la jouissance, ne fût-ce que pour un court instant. La chair affecte toujours déjà le sujet à sa propre subjectivité qui est cette « non-coïncidence du Moi avec lui-même⁶⁰⁴ ». La chair n'a rien de ces fameuses « villes-refuges⁶⁰⁵ » dont parle Levinas dans ses commentaires talmudiques, villes où même le meurtrier trouve asile et repos. Elle est pure discontinuité, interruption ou « dénucléation⁶⁰⁶ » de la jouissance à l'inverse de l'affectivité henrienne où la Vie s'éprouve elle-même dans une auto-affection absolue. La tentation est

⁶⁰¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 104. (Nous soulignons)

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁰⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1982, p. 51-70.

⁶⁰⁶ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 105.

grande de voir dans cette (in)condition du sujet incarné, toujours déjà pris par et en lui-même dans sa propre sensibilité, une nouvelle manière pour Levinas de penser la dérélition heideggérienne. Jeté non plus dans l'existence ou dans l'être, mais dans l'autre que soi en soi ! Jeté dans « les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité⁶⁰⁷ ». Dans une note de bas de page, Levinas semble accepter tout au plus la possibilité que cette chair puisse « se dire événement du Soi-même⁶⁰⁸ », mais à la condition expresse que cet événement « précède tout événement subi ou mené par un sujet⁶⁰⁹ ». De quel événement s'agit-il exactement ? Un événement « en deçà, qui s'exprime précisément dans le terme anarchie⁶¹⁰ ». Mais d'où la chair tient-elle cette « anarchie » qui bouleverse à ce point le sujet et le constitue dans sa subjectivité éthique ? Qu'est-ce qui dans la chair désapproprie à l'extrême le sujet intentionnel et l'empêche de jouir dans une immanence pleine ? Pourquoi, enfin, la chair gâte-t-elle tant l'intériorité et se refuse d'entrer dans les limites du corps sentant ?

1. 2 La chair traumatique et sa structure de retardement

L'incarnation de la subjectivité éthique s'avère indissociable dans *Autrement qu'être* d'une certaine redéfinition du temps. Temps de la conscience évidemment, celui de la conscience transcendantale que Husserl explicite dans ses *Leçons* de 1905. Mais temps aussi de l'hypostase ontologique qui occupe le jeune Levinas, notamment dans *De l'existence à l'existant*. Ontologiquement, la temporalité impliquée par la conscience intentionnelle et par l'hypostase est rigoureusement identique : le présent. Durée continue pour la première et instant à chaque fois unique pour la seconde. Les modalités d'effectuation ou de présentification changent certes de l'une à l'autre, mais la structure temporelle reste fondamentalement la même dans les deux cas : en un sens, les descriptions de l'hypostase ontologique dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le temps et l'autre* insistent davantage sur l'aspect ponctuel voire

⁶⁰⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 188, note 1.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 185, note 1.

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

impressif du sujet en train de se faire. L'instant qui tranche sur le présent continu n'est-il pas en effet une manière détournée de reprendre les analyses de Husserl sur l'impression originaire ? À l'instar de la conscience intentionnelle et de sa temporalité intime jaillissante, ce qui intéresse Levinas dans ses écrits d'après-guerre est bel et bien la puissance créatrice de la subjectivité, capable à partir d'elle-même et de sa pesanteur ontologique, d'exister un instant, de sortir de sa matérialité pesante. Capable en somme, même si le projet est voué à l'échec, de s'arracher à ses propres déterminations ontologiques. C'est de l'existence elle-même que naît un existant par le fait même de refuser d'y être complètement : c'est dans l'opposition à l'existence que naît l'existant. L'instant du « non », de la négation de l'existence, est créateur, c'est un « événement de naissance⁶¹¹ ». L'idée même d'événement suggère des possibilités à chaque fois nouvelles pour le sujet en hypostase, de même d'ailleurs que pour la conscience si tant est qu'un événement soit envisageable dans une perspective transcendantale de constitution du monde objectif. Toujours est-il que le présent, sous ses deux modalités phénoménologiques - l'instant hypostatique chez Levinas et la durée chez Husserl - est cela même qui dans *Autrement qu'être* se voit réduit, une nouvelle fois, à une antériorité absolue. À une structure « immémoriale » - temporelle donc - qui caractérise en premier lieu la modalité sous laquelle la chair affecte sensiblement le corps intentionnel dans *Autrement qu'être*.

Comme le fait remarquer très justement M. Vanni, dans son étude consacrée à l'éthique d'Emmanuel Levinas, nous sommes avec *Autrement qu'être* dans une perspective essentiellement structurelle. Transcendantale. La chair met en jeu en effet une « structure d'affect⁶¹² », expression que nous empruntons à M. Vanni, et qui présuppose une temporalité aux antipodes de celles abordées jusqu'à présent dans notre travail. Tout au plus, cette structure a-t-elle été effleurée par les termes récurrents d'« immémorial » ou d'« an-archie » qui émaillent et scandent toute l'écriture d'*Autrement qu'être*. Non que la chair se

⁶¹¹ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 26.

⁶¹² VANNI, Michel, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*. Paris : CNRS, 2004, p. 85.

trouverait elle-même entraînée dans une temporalité plus fondamentale encore avec le risque alors d'un *regressus ad infinitum* - risque dont Husserl a bien pris la mesure dans ses *Leçons* de 1905 ! La chair est *en soi* temporelle autant que temporalisante, elle est elle-même une temporalité qui se temporalise à l'intime du corps du sujet et de sa conscience intentionnelle. Levinas a cette phrase capitale dans *Autrement qu'être*, laquelle est en quelque sorte programmatique de ce que doit être sa nouvelle éthique de l'incarnation : « le sujet dit aussi proprement que possible (car le fond du *Dire* n'est jamais proprement dit), n'est pas *dans* le temps, mais est la diachronie même⁶¹³ ». Que le « sujet » ne soit plus dans le temps, comme l'eau versée dans un verre, est une affirmation à laquelle et Husserl et Heidegger auraient eux-mêmes souscrits sans mal. L'écart se creuse évidemment avec la mention de cette temporalité diachrone qui est la modalité par excellence selon laquelle la chair se temporalise en dehors - ou à l'insu ? - de toute phénoménalité. La chair n'est pas visible, point de fuite ou tâche aveugle pour une conscience donatrice de sens⁶¹⁴, mais pour autant elle n'est pas non plus sans une certaine tonalité ou charge affective : Levinas n'a de cesse d'insister dans *Autrement qu'être* sur un affect en particulier que la chair emporte intrinsèquement avec elle, comme le voyageur ses bagages, dans sa modalité d'affectation du sujet. Le trauma. La chair est fondamentalement traumatique pour la conscience. Pathique, certes, mais traumatique surtout en ce ceci que sa modalité d'effectuation implique pour le sujet sentant un retard des sens et de l'essence aussi : c'est toujours dans un après-coup de la sensation que le sujet ressent ce qui lui arrive ; c'est dans un retard irrésorbable sur elle-même que la conscience ressent sa propre sensibilité incarnée et cette « prise » de conscience, qui est aussi en même temps une « déprise », Levinas la situe principalement dans la jouissance. La chair est ce décalage structurel du corps sentant sur lui-même, le fait pour ce dernier de n'avoir plus de temps à soi, de manquer de temps. Remarquons ici

⁶¹³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 96. (C'est Levinas qui souligne)

⁶¹⁴ La chair est d'ailleurs un problème pour la pensée philosophique en général au même titre sans doute qu'Autrui : les deux étant étrangement liés. Tous deux se donnent à la conscience dans une certaine résistance et obscurité et constituent comme des butoirs de la pensée. Et Husserl, le premier, n'en aurait pas disconvencu, loin de là. Rappelons que Nietzsche, déjà, déplore cet oubli dramatique de la chair dans l'histoire de la philosophie et qu'il fait remonter à Platon lui-même.

encore combien Levinas modifie sensiblement certaines de ses analyses de *Totalité et Infini* où, au contraire, « être corps, c'est avoir du temps (...) être moi tout en vivant dans l'*autre*⁶¹⁵ » ! Le corps fait que le Moi amortit le choc de l'altérité élémentale, il s'en accommode en se donnant le temps d'en jouir : le temps, alors, travaille en faveur du sujet sentant. Dans *Autrement qu'être*, la chair est une permanente contestation du corps qu'elle traumatise dans sa jouissance là même où apparaissaient conjointement et simultanément le temps de la conscience et la conscience du temps. Le corps est pris de court, « je n'ai pas le temps de faire face » car « ici, écrit Levinas [c'est-à-dire la chair dans sa temporalisation du trauma], le coup de l'affection fait impact, traumatiquement, dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de rassembler par la mémoire, par l'historiographie, de dominer par l'*a priori* : dans un temps d'avant le commencement⁶¹⁶ ».

Le traumatisme vient du fait que ce qui se donne dans la sensation au corps sentant n'est déjà plus là : ce qui se donne est une absence d'être, de substance. C'est une « grandeur négative⁶¹⁷ » qui grève la jouissance. Ce qui se donne est déjà parti et c'est cela qui affecte traumatiquement le sujet dans *Autrement qu'être* : « le contact est rompu⁶¹⁸ » alors même que le corps dans *Totalité et Infini* est la première des demeures qui permet d'habiter sereinement les profondeurs élémentales de la jouissance. Le corps dans *Totalité et Infini* enracine le sujet sentant alors que la chair dans *Autrement qu'être* le déracine et l'expose au traumatisme d'un sensible qui s'en va toujours et qui ne donne que son absence. Cette structure traumatique à deux temps - le premier « anarchique » toujours, insaisissable dans son commencement et le second où le sujet fait l'épreuve de cet insaisissable du sensible dans l'instant de la jouissance - n'est pas sans rappeler le trauma tel que défini par Freud ou Lacan dans leur clinique respective⁶¹⁹. Homologie de structure, tout du moins, qui

⁶¹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 121. (C'est Levinas qui souligne)

⁶¹⁶ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 140. (C'est Levinas qui souligne)

⁶¹⁷ Expression de Levinas qui vient de Kant lui-même. (*Ibid.*, p. 141)

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁶¹⁹ Sur ce point délicat, qui touche aux rapports entre Levinas et la clinique psychanalytique freudolacanienne du trauma, nous renvoyons à l'ouvrage de Guy-Félix DUPORTAIL, *Intentionnalité et Trauma*.

suppose que, pour être effective et contourner les mécanismes intentionnels de la conscience constituante, la temporalité traumatique de la chair affecte le sujet sentant avant même qu'il n'ait pu répondre (à) quoi que ce soit : la chair fait que celui-ci sera toujours en retard sur lui-même, qu'il ne sera ce qu'il est que dans l'après-coup d'une difficile voire impossible reprise sur lui-même. Cet effet de retardement est la modalité par excellence de la chair, sa façon d'apparaître en dehors de toute visibilité et c'est cela que Levinas entend signifier lorsqu'il évoque dans *Autrement qu'être* cette fameuse « nuit d'intervalle⁶²⁰ », ce « temps mort⁶²¹ » qui n'est pas sans rappeler la nuit de l'être - nuit ontologique du « *es gibt* » levinassien - celle-là même où le sujet n'existe pas encore.

La chair avec sa temporalisation diachrone constitue dans *Autrement qu'être* un important vecteur d'*alter*-ation : elle travaille à l'intime même de la jouissance immanente et joue contre la temporalité intentionnelle - synchrone donc - de la conscience. Elle obéit, en cela même, à cette structure temporelle de l'« au-delà dans⁶²² » que Levinas découvre d'ailleurs chez Husserl, à propos de l'intuition sensible et que J. Derrida, de son côté, signale comme pièce maîtresse ou charnière dans l'articulation de l'éthique et de la justice chez Levinas⁶²³.

Cette constitution temporelle diachrone de la subjectivité éthique entend exclure finalement toute possibilité pour le sujet sentant d'une rencontre tactile avec sa propre chair - un chiasme au sein de la sensation, par exemple. La chair

Levinas et Lacan. Paris : L'Harmattan, 2005, 242p. La tentation est grande en effet de rapprocher la chair, telle que décrite dans *Autrement qu'être*, du réel lacanien, en tant qu'insaisissable qui fait irruption à l'intime même du sujet.

⁶²⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 220.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 172.

⁶²² Voir *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 102. Levinas détecte l'existence d'une telle structure temporelle dans le Dit lui-même, c'est-à-dire le savoir *a priori* chez Husserl, qui en passe certes par le sensible mais sans jamais s'y arrêter : l'intuition sensible serait toujours au final chez Husserl un sensible conceptualisé.

⁶²³ Cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas...*, *op. cit.*, p. 61. J. Derrida, il est vrai, s'intéresse surtout à la tertialité du tiers, en tant que présent-absent dans la relation éthique. À la fois *dans* la relation duelle ou duale entre l'un et l'autre et *au-delà*, toujours. J. Derrida va même jusqu'à parler d'un véritable « *double bind* » qui grèverait en un sens toute l'éthique levinassienne de la responsabilité : le tiers, en effet, de par sa présence immanente à la relation éthique, la modifierait nécessairement tout en l'empêchant précisément de dégénérer en un sacrifice absolu de l'un pour l'autre ! Le tiers est ce qui protège l'éthique levinassienne contre ses possibles dérives mais, ce faisant, il est aussi ce qui la trahit depuis toujours.

participe d'une logique de séparation radicale dans *Autrement qu'être* qui n'autorise aucune réflexivité dans le toucher. Et c'est là, tout de même, assez questionnant car « si l'Autre, s'interroge M. Haar, est *dans* le Même, il faut bien qu'ils se rencontrent !⁶²⁴ ». L'Autre peut-il être dans le Même malgré lui ? *En* lui tout en étant *en dehors* de lui ?

III. La chair : une inquiétante « extimité »

1. 1 De l'âme : une différance animée

« Le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi⁶²⁵ » : étrange que cette apparition d'un terme aussi usé, « périmé⁶²⁶ » et chargé métaphysiquement que celui d'« âme » dans l'écriture aride et percutante d'*Autrement qu'être*. Levinas compare en effet le rapport entre l'un et l'autre, entre la subjectivité sensible et la chair diachrone à ce qu'il appelle les « deux ordres cartésiens – corps et âme⁶²⁷ ». Levinas se fait ici lecteur et interprète de Descartes⁶²⁸ et soulève un lièvre philosophique aussi vieux et complexe que la philosophie elle-même : la question de l'union de l'âme et du corps. Ce qui intéresse Levinas dans *Autrement qu'être*, c'est de penser non pas d'abord l'union des deux substances cartésiennes, mais leur différence irréductible, leur « dualité insurmontable⁶²⁹ ». Descartes déjà, dans sa célèbre *Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643*, tente de concevoir l'union des deux substances, mais sans jamais réduire lui aussi la différence entre les deux : l'union entre l'âme et le corps est elle-même pour Descartes, rappelons-le, une troisième idée à part entière⁶³⁰ ! Levinas, en un sens, va plus loin encore et radicalise l'entreprise cartésienne : penser l'union serait déjà, d'une certaine manière, manquer la question

⁶²⁴ HAAR, Michel, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 444.

⁶²⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 111.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁶²⁸ Sur la relecture levinassienne de Descartes et de ses *Méditations métaphysiques*, on pourra lire l'article de Jean-François LAVIGNE, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier/mars 1987, p. 54-66.

⁶²⁹ Expression qui apparaît sous la plume du jeune Levinas dans *Le temps et l'autre*. (Cf. *Op. cit.*, p. 78)

⁶³⁰ DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques. Tome III, 1643-1650*. Paris : Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 43-48.

véritable qui est celle de leur « clivage irréparable telles les voyelles en diérèse⁶³¹ ». Penser l'union serait en rester immanquablement à un niveau de la réflexion encore trop ontologique et, de fait, c'est manquer tout le versant éthique de la question : celui de l' « irréductible paradoxe de l'intelligibilité : de l'autre dans le même⁶³² ».

Les difficultés ne manquent évidemment pas pour tout lecteur d'*Autrement qu'être* : pourquoi Levinas reprend-il à son compte cette antique problématique philosophique de l'âme dans son éthique ? En quoi, par ailleurs, l'altérité de la chair nécessite-t-elle que soit abordée la question de l'âme dans son rapport avec le corps ? La première aurait-elle à ce point besoin de la seconde pour pouvoir se penser et se dire pleinement dans un discours philosophique ? Cette question de l'âme ne vient-elle pas, au contraire, compliquer davantage en la surchargeant d'éléments métaphysiques celle de la chair et de son statut transcendantal dans *Autrement qu'être* ? Notre hypothèse est la suivante : Levinas ne ferait que reprendre dans *Autrement qu'être*, fidèle en cela à sa propre démarche de lecture et d'interprétation des grands auteurs de la tradition, la structure principale qui sous-tend souterrainement cette problématique cartésienne de l'union de l'âme et du corps, à savoir celle d'une intériorité inintelligible pour la raison. L'impossibilité en somme pour l'intellect de concevoir pleinement l'union des deux substances et Descartes en appelle d'ailleurs à la vie qui, seule, permet *in fine* de faire l'expérience - ou l'épreuve - de cette union⁶³³. Ce n'est pas tant la conjonction des deux - âme *et* corps - qui intéresse Levinas que l'inclusion énigmatique de la première dans le second selon une intelligibilité qui n'est bien sûr pas celle d'un contenant et d'un contenu. Et c'est exactement ce rapport d'inclusion non spatial que Levinas entend dégager lorsqu'il emploie le terme d' « animation » qui suggère comme une intériorité en acte qui ne se laisse pas saisir conceptuellement. De même que pour le syntagme d' « incarnation », celui d' « animation » mobilise une temporalité diachrone qui désubstantifie l'identité, puisque « l'âme est l'autre en

⁶³¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 113.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ Cf. DESCARTES, René, *op. cit.*, p. 46-47.

moi⁶³⁴ » : le temps, dans sa capacité de « déphasage⁶³⁵ » ou de « desserrage⁶³⁶ » de l'identité, est donc ce qui caractérise en premier lieu ces processus conjoints d'incarnation et d'animation dans *Autrement qu'être*. Une chair animée est une chair qui ne cesse de se temporaliser diachroniquement, c'est-à-dire « en dehors de tout système, avant toute corrélation⁶³⁷ » ; une chair, donc, qui habite son hôte non pas comme le « pilote dans la nacelle de son bateau⁶³⁸ » mais comme « l'animation d'un corps par une âme [qui] ne fait qu'articuler l'un-pour-l'autre de la subjectivité⁶³⁹ ». L'âme est une articulation de la différence entre le corps du sujet, tout entier pris dans sa jouissance immanente ramenée à des sensations éparses, et la chair en tant que temporalité diachrone qui travaille à l'intime du sujet : l'animation, comme le note Levinas dans *Autrement qu'être*, est une authentique « désignation⁶⁴⁰ » de ce « trope⁶⁴¹ » éthique de « l'autre dans le même⁶⁴² » ; l'animation *désigne* la différence sans la référer pour autant à une quelconque réalité substantielle, ce qui n'est pas sans rappeler certaines analyses de Descartes concernant la nature même de l'union de l'âme et du corps. Dans son essai *Sur la pensée passive de Descartes*, J.-L. Marion constate en effet ceci que chez Descartes « non seulement l'union n'assume (ni ne réclame) jamais le titre de substance (il n'est jamais question de troisième substance), mais elle ne tolère la substance qu'à la condition de la déplacer, voire de la dégrader, en un adverbe ou un adjectif, en lui déniait *dans le cas de l'union* le rang de substantif⁶⁴³ ».

De la même manière, *mutatis mutandis*, que l'union non substantielle de l'âme et du corps chez Descartes *n'est pas* au sens où serait une réalité ontologique dans l'épaisseur matérielle du monde objectif, l'âme dans l'éthique d'*Autrement*

⁶³⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 111, note 1. Il est évident que Descartes n'aurait jamais pu soutenir pareille affirmation.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : PUF, 2013, p. 208.

qu'être n'*ek*-siste qu'à désigner la différance en acte à l'intime du sujet⁶⁴⁴. L'âme désigne au sein même de la diachronie un point de jonction - un point de synchronie possible ! - avec toute l'ambiguïté qu'une telle articulation peut entraîner pour une éthique de la différance, de la désarticulation précisément. Comment, dès lors, concevoir qu'une telle synchronie puisse encore faire sens et avoir lieu tout simplement, c'est-à-dire désigner en dehors de toute parenté ontologique, « avant toute corrélation⁶⁴⁵ » noético-noématique, dans une éthique de l'*alter*-ité, dans une éthique de la différance incarnée ? Levinas situe justement ce moment ou cet instant de synchronie avant même tout effort de la pensée qui essaierait en vain de ressaisir cette différance articulée : ce qui apparaît à la pensée théorétique comme union impossible entre la chair pathique et le corps sentant répond en réalité primordialement à un « accord qui ne se peut que comme arpegge (...) où le Moi – reçoit « l'autre »⁶⁴⁶ ». Ce qui est « accord » énigmatique dans la diachronie ne devient différence impossible ou impensable qu'une fois passé au crible de la pensée rationnelle : c'est alors seulement que l'« accord » ou l'union en tant que synchronie peut apparaître comme un fâcheux dualisme avec ces « deux ordres cartésiens – corps et âme – n'ayant pas d'espace commun pour se toucher⁶⁴⁷ ». L'accord entre la chair et le corps sentant est quasi musical dans l'éthique d'*Autrement qu'être* et n'*ek*-siste que dans l'instant de diachronie : le réfléchir, c'est le manquer dans son articulation différenciante - et pourtant il le faut. La métaphore musicale n'est pas anodine sous la plume de Levinas, lui qui pourtant ressent dans la musique contemporaine - Xenakis notamment ! - toute la sonorité ontologique du monde, toute la « verbalité du verbe ou l'essence⁶⁴⁸ ». Il y aurait donc dans la

⁶⁴⁴ Sur la nature même de cette union chez Descartes, J.-L. Marion note que cette dernière « vient avant l'âme et le corps ou du moins *d'ailleurs*. Il faut penser l'union à partir d'elle-même et d'elle seule, jamais à partir de l'âme et/ou du corps » (*Op. cit.*, p. 140. C'est l'auteur qui souligne). Quel est cet « ailleurs » et en quoi consiste-t-il au juste ? Un peu plus loin dans son essai, J.-L. Marion compare cette union non substantielle à un « nouveau commencement » qui échappe au domaine de la pensée théorétique (*Ibid.*, p. 146). Signalons, sur ce point, que dans *Le Traité de l'homme*, Descartes commence, au contraire, par penser d'abord la différence corps-âme, puis seulement après leur union supposée.

⁶⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 70. Rappelons l'article - unique en son genre - de Marie-Louise MALLET, « Écouter un visage ? », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, 1998, p. 175-191. Une très belle réflexion sur l'*Opus 111* de Beethoven.

diachronie une sonorité possible mais comme un grincement de dents, un claquement de porte ou un frottement de deux notes qui ne s'articulent plus selon une logique de la simultanéité ou de l'enchaînement⁶⁴⁹.

« Logique de l'ambiguïté⁶⁵⁰ », pour reprendre le titre d'un article de Jacques Rolland, qui explique ce statut éthique dans *Autrement qu'être* d'une « subjectivité obsédée⁶⁵¹ » ; obsédée de ne pouvoir articuler intentionnellement cette différance originaire qui l'anime dans sa sensibilité incarnée. Cette obsession est, du reste, une bonne obsession car « désormais, explique Levinas, l'union de l'âme et du corps n'est pas uniquement obstacle rencontré par la pensée⁶⁵² » mais, au contraire, une façon de signifier la différance qui anime la subjectivité et qui le fait d'une animation « pré-ontologique⁶⁵³ ». Et c'est aussi dans cette « pré-nature⁶⁵⁴ » de la chair animée que Levinas entrevoit l'hypothèse d'une rencontre possible avec la folie, au sens, cette fois-ci, clinique du terme ; le risque pour la subjectivité de tomber dans ce « psychisme qui anime perception, faim et sensation⁶⁵⁵ ».

1. 2 La chair comme psychisme : du pathique au pathologique

Du pathique au pathologique : la frontière entre les deux est ténue chez Levinas. Que le propre de la chair soit d'être affectable ou pathique, un penseur de la chair comme M. Henry n'en disconviendrait absolument pas, au contraire. L'affectivité est, pour ainsi dire, fondamentale, elle est « la forme universelle de toute expérience possible en général, la dimension ontologique et transcendantale qui fonde la réalité de tout ce qui est⁶⁵⁶ ». Dans son ouvrage *Incarnation. Une philosophie de la chair*, M. Henry parle lui-même d'une

⁶⁴⁹ Pour reprendre les termes de M.-L. Mallet, il s'agirait peut-être d'une « note fausse » qui n'est pas nécessairement une « fausse note » : une note qui fausse les pistes, qui défait la pensée rationnelle et l'expose à une antériorité éthique. Autant de pistes qui mériteraient d'être approfondies davantage.

⁶⁵⁰ Cf. PETITDEMANGE Guy et ROLLAND Jacques, « Une logique de l'ambiguïté » dans *Autrement que savoir. Emmanuel Levinas*. Paris : Osiris, 1988, p. 35-54.

⁶⁵¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 136.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵⁶ HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 638.

« affectivité transcendante » ou « originaire » qui transite nécessairement et originairement par la chair immanente du « soi »⁶⁵⁷ : cette affectivité non intentionnelle se donne dans une expérience que M. Henry situe principalement dans la souffrance qui appartient à ces « propriétés subjectives pathétiques de la chair⁶⁵⁸ ». Chair, souffrance et affectivité, les trois strates sont intimement liées et dessinent les contours d'une subjectivité nouvelle - hors intentionnalité donc - dans la philosophie henrienne de la vie. Ce triptyque phénoménologique absolument immanent et qui se phénoménalise à l'exclusion de tout apparaître ou de toute transcendance extatique, ne fonctionne pas tel quel chez Levinas et connaît des modifications importantes dans son éthique tardive d'*Autrement qu'être*.

Outre la dimension immanente de l'affectivité, absente dans *Autrement qu'être* et qui chez M. Henry vient caractériser en propre toute expérience pathique de l'ipséité originaire, Levinas vient couler littéralement la subjectivité éthique dans des mécanismes de persécution originaires dont il est difficile d'imaginer la teneur exacte. Dans une note en bas de page, Levinas rappelle que la persécution en question « ramène le moi à soi⁶⁵⁹ », pire encore, qu'elle « est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni *a priori*, sans apologie possible, sans logos⁶⁶⁰ ». La persécution « ramène » dans une violence muette, une violence en-deçà ou au-delà peut-être de toute mise en mots possible, le *moi*, c'est-à-dire le sujet sentant, à sa chair diachrone qui le prive de sa jouissance immanente. La persécution agit bel et bien dans *Autrement qu'être* comme une véritable privation d'*être* qui arrache le moi à tout repli de soi sur soi, à tout enveloppement ou « involution » pour reprendre le syntagme de *Totalité et Infini*. Une telle « réduction au silence⁶⁶¹ » opère

⁶⁵⁷ HENRY, Michel, *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 186. Sur cette question de la chair pathique chez Michel Henry, on pourra se reporter à l'article, déjà mentionné, de Jean-François LAVIGNE, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego » dans *Cahiers Philosophiques*, n° 126, 3^e trimestre 2011, p. 66-81.

⁶⁵⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 195, note 1.

⁶⁶⁰ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

⁶⁶¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 193, note 1.

passivement dans le « non-volontaire⁶⁶² » de la subjectivité, elle accompagne sa « mise en chair » immémoriale car, en effet, « cette passivité absolue se fait incarnation, corporéité – susceptible de douleur, d'outrage et de malheur⁶⁶³ ». Le corps devient - à son corps défendant ! - corps de cette chair qui « instaure une indéclinabilité nouvelle⁶⁶⁴ » et tout ce processus se fait hors langage, « sans la médiation du logos⁶⁶⁵ », comme l' « envers d'une tapisserie⁶⁶⁶ ». Dans la « nuit⁶⁶⁷ ». Métaphore intéressante qui, chez Levinas, indique toujours une proximité inquiétante avec le mutisme de l'être et sa violence meurtrière⁶⁶⁸. La nuit, telle que Levinas l'envisage dans *Autrement qu'être*, est une nuit éthique à la limite de l'ontologie : c'est précisément dans cette « nuit d'inconscient⁶⁶⁹ » que se jouerait la persécution. Levinas précise, comme pour rassurer son lecteur, qu'il s'agit pour la persécution de « traverser » cette nuit sans jamais s'y arrêter. La persécution est un mouvement incessant de la chair - une récurrence interminable - qui délocalise le corps et le prive de toute re-position dans l'espace. Que cette persécution soit inconsciente et « contre nature⁶⁷⁰ » soulève bien des questions. Levinas, certes, refuse et se défend contre tout psychologisme qui conduirait inmanquablement son éthique de l'*alter*-ité vers ce qu'il nomme l' « universalité du mécanisme⁶⁷¹ », celui des pulsions ou de leur refoulement dans une mécanique du désir inconscient.

Comment expliquer une telle pathologisation de la chair dans l'éthique d'*Autrement qu'être* ? Pourquoi cette épreuve de la souffrance ne serait-elle

⁶⁶² *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 193, note 1.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 195, note 1.

⁶⁶⁸ Déjà dans *Le temps et l'autre*, Levinas a cette phrase-choc : « l'être est le mal » (*Op. cit.*, p. 29) et, dans *De l'existence à l'existant*, il parlera de l'être comme de ces « nuits en plein jour » qui sont un « néant de sensations » (*Op. cit.*, p. 96-97), un silence qui bourdonne. Cette nuit totale, pour Levinas, n'est pas sans rappeler certaines de ses expériences personnelles ; une nuit sans issue où grouille une violence innommable : « Ne sentons-nous pas ici, par-delà toute violence encore soumise à la volonté et à la raison, plus fortement que tout à l'heure, l'odeur des camps ? (...) L'abîme d'Auschwitz ou le monde de la guerre » et c'est bien cela la nuit, « le danger même d'une justice suspendue entre les humains » (Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Les dommages causés par le feu », dans *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Éditions de Minuit, 1977, p. 170 et 168).

⁶⁶⁹ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 193, note 1.

pas plutôt pour la subjectivité une manière, comme chez M. Henry, de s'éprouver soi-même intimement en dehors des catégories habituelles de la conscience ? Une épreuve de la Vie en soi-même qui n'entraînerait pas obligatoirement une *alter*-ation irrémédiable du vivant. Si le vivant n'est qu'un perpétuel « mourir » à soi, si celui-ci n'est qu'un « arrachement à soi, moins que rien⁶⁷² », est-il encore seulement une once de subjectivité pour porter l'Autre ? Ne faut-il pas *être* un tant soit peu pour supporter ce qui *n'est pas soi*⁶⁷³ ? La réponse à ces questions se trouve peut-être dans le mode opératoire de la chair elle-même, c'est-à-dire dans son mécanisme de mise en suspens du corps plongé dans l'immanence de ses sensations.

Ce n'est pas l'*épokhè* en tant que telle, mais sa mise en œuvre particulière dans l'éthique d'*Autrement qu'être* qui questionne. Levinas, on le sait, consacre quelques pages dans le second chapitre d'*Autrement qu'être* à expliciter sa propre démarche de réduction et à la distinguer surtout de celle de Husserl, qui se fait « à coup de parenthèses, lesquelles sont, au contraire, œuvre d'écriture⁶⁷⁴ ». Levinas veut une réduction radicale, plus encore que celle de Husserl, il veut une « interruption éthique de l'essence⁶⁷⁵ ». Le problème, c'est que le support d'effectuation de cette interruption éthique - la chair diachrone - opère sauvagement, en dehors de toute logique de réduction phénoménologique. C'est une *épokhè* à ce point radicale dans *Autrement qu'être* qu'elle en devient tout simplement sauvage, presque automatique dans sa modalité d'effectuation et l'on ne sait plus très bien la distinguer d'une folie réductrice ! À vouloir réduire toujours plus la moindre parcelle de réflexivité intentionnelle et ce jusque dans l'immanence sensible d'un enveloppement du subjectif dans sa propre jouissance, Levinas se rapproche dangereusement

⁶⁷² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁷³ La position de M. Henry nous semble plus mesurée tout de même que celle de Levinas sur cette question difficile de la souffrance : il ne s'agit pas de nier le pathique et le pathétique de l'existence pour un angélisme béat - loin de là - mais simplement peut-être de rappeler que la souffrance est avant tout un point d'ancrage essentiel par lequel tout vivant s'arrime à la Vie et la Vie au vivant. Et ce « parce que celle-ci [la souffrance], disons-nous, n'est pas une réalité ordinaire, une sorte de facticité affectant, on ne sait pourquoi, la condition humaine. Parce qu'elle appartient à l'*édification intérieure* de toute réalité » (Cf. HENRY, Michel, *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 187). (Nous soulignons)

⁶⁷⁴ *Op. cit.*, p. 76. Cette remarque de Levinas en dit long sur son rapport personnel à l'écrit. Nous n'entrerons pas dans ces débats.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

d'une expérience de la folie ; à vouloir étouffer tout sursaut possible de la conscience constituante en la réduisant à un corps de chair structurellement *alter-é*, Levinas n'est pas loin d'aboutir dans son éthique à une *épokhè* pathologique de type schizophrénique. Le sujet dans son corps ne reconnaît plus et ne se reconnaît plus dans cette opération de réduction qui le blesse dans sa jouissance la plus intime : son immanence s'est faite étrangère à lui et le menace dans ses fondements. Le sujet est « tordu sur soi dans sa peau, mal dans sa peau⁶⁷⁶ », parce qu'avec son corps « le contact est rompu⁶⁷⁷ » bel et bien. Cette perte de contact d'avec soi-même, cette défaillance grave de « légitimation du soi empirique⁶⁷⁸ » est l'un des signes cliniques de la schizophrénie. Ce qui est perdu dans cette éthique d'une *alter-ité* incarnée, ce n'est pas tant l'évidence naturelle du sujet dans son rapport au monde objectif que le contact fondamental avec son corps propre : la perte, telle qu'elle est entendue par Levinas dans *Autrement qu'être*, est une perte qui a *toujours déjà* eu lieu et, à vrai dire, le sujet ne sait pas pourquoi. La perte est « sans pourquoi », comme la rose de Silesius, et tout le processus de réduction équivaut en somme à une anonymisation croissante du corps propre. La chair frappe toujours déjà ce qui fait le propre du corps dans *Autrement qu'être*, à savoir sa jouissance sienne et lui arrache ce qu'il ne veut pas donner : son pain. La chair est l'indice que le corps devient autre et qu'il est autre depuis toujours. Levinas, nous semble-t-il, assume pleinement ces positions extrêmes, il sait que « le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose ; l'âme est déjà grain de folie⁶⁷⁹ ». Aucun doute, Levinas est un penseur lucide du « délire⁶⁸⁰ » d'une « subjectivité malade⁶⁸¹ » car « sans cette folie aux confins

⁶⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁷⁸ NAUDIN, Jean, *Phénoménologie et psychiatrie. Les voix et la chose*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 56. Sur les rapprochements possibles entre l'éthique levinassienne et la psychiatrie phénoménologique, voire même la psychanalyse freudo-lacanienne, la littérature ne manque pas. Citons, entre autres noms, ceux de Monique Schneider, Guy-Félix Duportail, Christine de Bauw, Catherine Chalier, Simon Critchley. La liste n'est pas exhaustive.

⁶⁷⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 111, note 1.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁸¹ *Ibid.*

de la raison l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence⁶⁸² ».

Notre première partie s'est terminée sur l'évidence d'une altérité plurielle qui émaille les écrits d'après-guerre d'Emmanuel Levinas : altérité ontologique, élémentale également et filiale, enfin. Cette présente partie s'achève, quant à elle, sur un constat pour le moins déroutant : l'altérité, telle qu'envisagée par Levinas dans son éthique tardive d'*Autrement qu'être*, est tout entière condensée, ramassée en un point : la chair. Levinas, penseur de la chair ? Oui, si l'on retient l'importance du vocable dans le lexique d'*Autrement qu'être* et l'insistance de l'auteur sur sa mise en acte à l'intime de la subjectivité : son incarnation, donc. Non, si le lecteur s'attend à lire dans *Autrement qu'être* des analyses phénoménologiques serrées sur la chair, car à l'évidence il n'y en a guère. La chair reste un insaisissable et, en cela même, elle est un important vecteur d'altérité : elle travaille le sujet dans son corps qu'elle anime dans un processus d'altération infinie. Hypothèse hardie, nous en convenons aisément, que nous avons tentée de formuler au mieux et qu'il nous faut à présent déployer plus en profondeur. Et, peut-être, la nuancer.

⁶⁸² *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 85. (C'est Levinas qui souligne)

TROISIÈME PARTIE

Une *altérité* éthique. Autrui ou
l'absolument proche

Le corps de chair dans *Autrement qu'être*, le corps dans sa sensibilité incarnée la plus élémentaire et la plus sienne pourtant, est sans conteste au croisement de plusieurs mouvements contraires : mouvements d'altérité *et* d'altération, mouvements qui percutent littéralement la subjectivité dans ce qu'elle a de plus propre : sa jouissance. Mouvements qui épuisent le corps du sujet en l'évidant de toute substance, de toute stance possible.

La jouissance, en dépit de sa forte charge d'immanence qu'elle charrie avec elle depuis les célèbres descriptions de *Totalité et Infini*, ne parvient manifestement plus dans *Autrement qu'être* à stabiliser suffisamment le subjectif. À l'ancrer, si l'on peut dire, dans son corps et dans son monde. Car, en effet, c'est à même les choses et la matérialité du monde que travaille l'altérité ; que travaille un « prochain » dont la proximité n'a plus de visage. Une troublante proximité, inquiétante même et qui menace d'effondrement tout l'édifice éthique d'*Autrement qu'être*. Une éthique transcendantale où l'autre sans visage - autrui toujours ? - se veut si proche qu'il en devient écrasant pour la subjectivité. Difficile, voire impossible pour elle de s'en défaire. Pourtant et nous verrons laquelle et sous quelle forme, une résistance du subjectif s'annonce discrètement dans le corps du texte, dans l'écriture et l'éthique d'*Autrement qu'être*.

Nous procéderons, pour ce faire, en deux chapitres : le premier entend exposer et décrire plus en détail cela même qui travaille souterrainement la jouissance immanente. Ce qui, en somme, altère à ce point le sujet dans son intimité incarnée et s'il est possible encore d'y mettre un nom. De nommer, donc, cette force d'altération et, peut-être alors, de la comprendre davantage. Le second et dernier chapitre sera consacré à une analyse de ce que nous appelons un « transcendantalisme éthique » qui, à première vue du moins, exclut d'emblée ou rend difficile toute résistance, toute velléité d'un ressaisissement de la subjectivité.

Chapitre 1 : *Autrement qu'être* : une éthique ichnologique

Point de passage essentiel que la jouissance dans l'éthique d'*Autrement qu'être* en tant qu'elle est cela même par quoi la chair se signifie et constitue un véritable opérateur de réduction du corps sentant à une sensibilité pathique. Mais la jouissance, temps du sujet immanent, est d'abord et avant tout aussi le lieu d'une proximité écrasante avec une altérité qui erre à même l'épaisseur matérielle du monde. Une altérité sans visage - orpheline, en un sens - qui se cherche.

I. La jouissance : une *in-stance* désaltérante

1.1 Mordre la vie : un « moment inéluctable » de la sensibilité pathique

Le thème de la jouissance est capital dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Levinas n'y consacre que quelques pages⁶⁸³ et, pourtant, c'est lorsqu'il s'y trouve plongé que le sujet reprend vie et acquiert une certaine épaisseur : une épaisseur d'*être* problématique pour une éthique, il est vrai, qui entend vider le sujet de toute substantialité et l'exposer « jusqu'à l'épanchement⁶⁸⁴ ». Levinas, nous l'avons signalé précédemment, n'a de cesse d'insister sur la nécessité pour la subjectivité d'en passer par sa propre jouissance ; elle doit traverser sa propre immanence, en goûter tous les fruits pour pouvoir mieux les donner ou, plutôt, pour se les voir arracher par un autre que soi. Levinas explique en effet qu'« il faut au préalable jouir *de son pain*, non pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son cœur – pour se donner en donnant. La

⁶⁸³ Ce sont principalement les pages 116 à 120 d'*Autrement qu'être*. Ce qui représente évidemment très peu en comparaison avec les analyses très serrées de la jouissance dans *Totalité et Infini*.

⁶⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 116.

jouissance est un moment inéluctable de la sensibilité⁶⁸⁵ ». Remarque étonnante de la part de Levinas qui suggère que dans la jouissance même il en irait d'une certaine donation, voire même d'une auto-donation ! C'est bien en donnant que le sujet jouissant, tout entier pris dans ses sensations, se donne à lui-même : la jouissance, en même temps que d'être un arrachement à soi-même, une exposition à l'altérité sensible, est aussi *toujours déjà* une radicale et irréductible possession du sujet par lui-même. Il y a bel et bien un enroulement inévitable et « inéluctable » de la jouissance sur elle-même, une « jouissance de la jouissance (...) se satisfaisant déjà de ce processus impatient de la satisfaction, jouissant de son appétit⁶⁸⁶ » et cet « enroulement » précisément constitue tout le corps de la jouissance, toute la corporéité du sujet immanent dans *Autrement qu'être*. Que la chair vienne frapper d'*alter*-ité cet instant d'immanence absolue, qu'elle vienne le gêner inmanquablement dans sa plénitude, cela ne se peut qu'à la condition d'une « singularisation⁶⁸⁷ » préalable. Ce « pelotonnement⁶⁸⁸ » du sujet sur lui-même, comme un tassement sur lui-même ou un arrêt sur image dans un flux continu de sensations éparses, est en soi un « événement⁶⁸⁹ » de la sensibilité. Ce qui fait événement dans la jouissance, c'est justement cette auto-donation du sujet par lui-même qui s'effectue concrètement dans le « phénomène spatial de la morsure⁶⁹⁰ » : déjà dans *Totalité et Infini*, la « morsure sur les choses⁶⁹¹ » est une des figures phénoménologiques privilégiées par Levinas pour dire ce processus de prise et d'emprise progressive du Moi sur le monde dans lequel il « baigne ». Mordre, c'est mesurer - et abolir ! - la distance infinie entre soi et l'extériorité ; mordre, c'est retrouver précisément l'extériorité dans toute sa spatialité bienveillante et la réduire à soi sans en souffrir d'une quelconque manière que ce soit. La morsure est une véritable opération de réduction phénoménologique, mais une réduction par et du corps lui-même qui s'empare

⁶⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 116. (C'est Levinas qui souligne)

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 135.

charnellement de ce qui l'entoure. Certes, dans la morsure elle-même le corps fait aussi l'épreuve de son incapacité à pouvoir tout saisir du monde qui l'entoure, le corps mord ce qu'il peut et le reste lui échappe et le déborde de toutes parts. Toujours est-il que ce débordement du sensible fait sens pour le sujet et constitue intrinsèquement l'« acte de manger⁶⁹² » par lequel le corps assume l'extériorité : manger en effet, c'est « entrer avec elle [l'extériorité] dans une relation où le Même détermine l'autre, tout en étant déterminé par lui⁶⁹³ ». C'est donc une inter-détermination, un conditionnement réciproque, une entre-appartenance positive qui se déploie entre l'un *et* l'autre, entre le « corps nu et affamé⁶⁹⁴ » et l'extériorité à prendre et la morsure est finalement cela même qui fait lien entre les deux. La morsure est une bonne chose pour la constitution d'une subjectivité non encore théorétique car elle atteste pour cette dernière de l'existence d'une altérité qui la précède depuis toujours et qu'elle ne peut assimiler entièrement : penser n'est pas premier et vient toujours après-coup. Levinas tient fermement à cette antériorité structurelle et constitutive de toute subjectivité, notamment dans *Totalité et Infini*, mais sans jamais y voir comme dans *Autrement qu'être* un nécessaire traumatisme qui épuiserait le sujet dans son rapport au monde et à lui-même. La morsure fait que le sujet se pose et s'installe au sein d'une extériorité pourtant bien plus ancienne et qu'il se donne ainsi progressivement à lui-même dans un rapport alimentaire avec celle-ci. Prendre, c'est apprendre aussi sur soi-même. Cet instant de re-prise sur soi-même, de repositionnement du sujet, Levinas le situe très bien dans *Autrement qu'être* au niveau même de la jouissance comme « la « façon » dont le sujet sensible se fait volume⁶⁹⁵ », se gonfle une dernière fois avant son évidemment traumatique par un autre que soi en soi : la morsure est présente dans ce gonflement de la subjectivité qui savoure ce qu'elle mord, elle est encore ce

⁶⁹² LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁹⁵ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 118.

temps d' « identification appelée moi⁶⁹⁶ » mais pour être immédiatement réduite elle aussi à une antériorité blessante, frustrante.

Notre question est la suivante : pourquoi donc accepter ce temps d' « assouvissement » dans une éthique qui prône le décentrement radical du sujet si ce n'est peut-être par impossibilité de le réduire complètement ? L'explication qu'en propose Levinas dans *Autrement qu'être* est somme toute assez rapide : « seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier⁶⁹⁷ ». Certes. Levinas compare la morsure à un véritable « événement » où ce qui relève d'une stricte spatialité anonyme - alimentaire en l'occurrence et sous toutes ses formes - devient une temporalité constitutive de la subjectivité : l'espace perd de son anonymat froid - « se courbe⁶⁹⁸ » dirait Levinas - et devient ce temps de la jouissance singulière. Et c'est cela l' « événement » irréductible dans *Autrement qu'être*, c'est-à-dire cette temporalité naissante qui tient tout entière dans la prise immédiate - dans la morsure quasi instantanée - du corps sur la matière elle-même. Cette temporalité du corps résiste à la réduction, celle qu'opère la chair dans le flux des sensations corporelles, temporalité « inéluctable » donc en ce sens qu'elle est ce résidu minimal du subjectif avant même toute conscience et procès d'*animation*. La morsure est un point non-intentionnel - à peine une tête d'épingle - qui inscrit dans la matière anonyme et sa temporalité diachrone un temps d'arrêt, une rupture « inéluctable » qui précède toute conscience même de la rupture. La morsure est cet instant éphémère et fragile d'un subjectif naissant qui ne *se sait* pas encore lui-même : « combler, explique Levinas, satisfaire – sens de la saveur – c'est sauter précisément par-dessus les images, les aspects, les reflets ou les silhouettes, les fantômes, les fantasmes, les pelures des choses qui suffisent à la conscience de...⁶⁹⁹ » De ne pas savoir son existence d'un savoir théorétique ou déjà intentionnel explique précisément que cet instant de la morsure

⁶⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 118.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁹⁸ Ce sont dans les dernières pages de *Totalité et Infini* que Levinas évoque pour la première fois cette « courbure de l'espace » qui s'effectue et qui effectue elle-même le rapport entre le fini et l'infini, entre le Même et l'Autre (*Op. cit.*, p. 324).

⁶⁹⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 117.

échappe à toute réduction possible et constitue comme un invariant « indéboulonnable » dans l'éthique d'*Autrement qu'être* : morsure comme désaltération « inéluctable » qui est un « saut par-dessus les images [et qui] dévore la distance plus radicalement qu'elle ne se supprime entre sujet et objet⁷⁰⁰ » ; un saut comme un avènement du subjectif qui se confond pleinement dans son acte même : mordre. La morsure apparaît bel et bien comme une suppression de l'extériorité et cet acte non-intentionnel est en lui-même subjectivant. Le subjectif, c'est l'acte lui-même dans l'*instance* de son effectuation.

1. 2 Le temps du sujet : un retour à l'hypo-*stase* ontologique ?

Que le sujet tienne tout entier primordialement dans un acte non encore intentionnel, Levinas le signale très tôt dans ses œuvres. Très tôt en effet, dès ses tout premiers écrits d'après-guerre, Levinas analyse la subjectivité comme un procès de subjectivation qui s'opère à partir d'un « être anonyme⁷⁰¹ », à partir de ce qu'il appelle parfois l'« infini impersonnel de l'exister⁷⁰² ». Dans *Le temps et l'autre*, cet acte de l'existence est un événement à part entière, une violente « déchirure⁷⁰³ » dans ce qui se contente d'*être* : ce qui déchire veut être un peu plus que simplement être et c'est cela qui définit dans l'ontologie fondamentale du premier Levinas le fait même d'*ex-sister*. Exister, c'est en avoir assez que d'être simplement. La déchirure est en soi déjà une morsure sur une profondeur ontologique qui n'a ni nom ni visage : déchirer est une façon d'être en *ex-istant* dans la violence d'un acte subjectif qui ne soit pas encore intentionnel. Levinas explique cette violence primordiale par le fait que « l'apparition d'un « quelque chose qui est » constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme⁷⁰⁴ » et c'est à cette condition seulement que devient possible une « identification⁷⁰⁵ », l'« événement de l'hypostase⁷⁰⁶ » même : la

⁷⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁰¹ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 32.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 32.

déchirure est une morsure d'un genre tout particulier, l'« emprise même de l'existant sur l'exister⁷⁰⁷ » qui constitue un courageux « commencement⁷⁰⁸ » dans cela même qui n'a ni commencement ni fin : l'être levinassien. La déchirure dans le tissu continu de la structure ontologique du monde est dans l'ontologie fondamentale levinassienne le point de départ d'un processus de subjectivation que Levinas qualifie d'« hypostase » : celle-ci n'est rien d'autre que la « possibilité de s'arracher à l'être anonyme⁷⁰⁹ », une possibilité *en acte* qui se réalise concrètement dans la « sincérité de la faim et de la soif⁷¹⁰ » ou encore dans le sommeil⁷¹¹. L'hypostase, quelle que soit sa modalité phénoménologique d'effectuation - manger, boire ou dormir - crée dans le *continuum* ontologique de l'exister un écart ou une séparation qui constitue toute l'acuité du présent dans sa relation avec l'instant. L'instant de la déchirure est le présent même de la subjectivité, lequel « instant, note Levinas dans *De l'existence à l'existant*, avant d'être en relation avec les instants qui le précèdent ou le suivent, recèle un *acte* par lequel s'acquiert l'existence⁷¹² ». Un acte du corps précisément qui ne nécessite nullement la structure noético-noématique de la conscience. « L'événement de l'instant⁷¹³ » est une véritable prouesse ontologique, une « conquête⁷¹⁴ », c'est le temps du sujet qui parvient à s'inscrire relationnellement avec l'être, c'est-à-dire justement avec cela même qui exclut en principe toute relation possible ! Déchirure dans la linéarité étouffante de l'exister ou morsure sur les choses environnantes, il en va à chaque fois d'un acte qui fait advenir à elle-même une singularité. Que cet acte ne suffise pas encore à quitter l'épaisseur ontologique du monde n'enlève en rien à sa radicalité, car il constitue tout de même une première fissure dans

⁷⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre...*, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 35. Levinas évoque volontiers la « virilité » de l'existant qui est parvenu à maîtriser l'immaîtrisable pourtant. Sur cette question très controversée chez Levinas de la virilité, qui nous engagerait sur d'autres pistes de réflexion, nous nous permettons de renvoyer à l'ouvrage de Paulette KAYSER, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, 2000, 260p.

⁷⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 69.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ Cf. Les quelques pages remarquables que consacre Jean-Louis CHRÉTIEN à cette question dans son ouvrage *De la fatigue*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1996, p. 122-133.

⁷¹² *Op. cit.*, p. 130. (Nous soulignons)

⁷¹³ *Ibid.*, p. 131.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

l'exister lui-même. Une promesse d'une ouverture plus grande encore. Et c'est le signe surtout que dans l'exister anonyme un « quelque chose » lui résiste et tente de s'en défaire. L'hypostase est une résistance du corps qui sépare et c'est la séparation qui toujours fait lien⁷¹⁵. La séparation en tant que constitutive d'une subjectivité est omniprésente dans l'éthique d'*Autrement qu'être* et, une fois encore, Levinas aborde clairement la question de l'hypostase. Il évoque dans le chapitre IV d'*Autrement qu'être*, consacré à la substitution, le « soi-même de la conscience⁷¹⁶ », autrement dit cette matérialité extrême de la subjectivité sensible, qu'il qualifie de « terme en hypostase⁷¹⁷ ». Expression intéressante qui indique un déplacement dans la conception levinassienne de l'hypostase : si celle-ci signifie, depuis les premiers écrits de Levinas jusqu'à l'éthique du visage de *Totalité et Infini*, une bonne séparation indispensable pour qu'advienne un sujet autonome et en conscience, dans *Autrement qu'être*, au contraire, l'hypostase semble désigner une perte irrémédiable de conscience. L'hypostase n'est plus un repli sur soi, une étape symbolisante où le sujet se sépare momentanément d'avec le monde qui l'entoure pour se recentrer sur lui-même, mais un décentrement infini, loin, très loin donc de la « détente et des retrouvailles du Même⁷¹⁸ ». La jouissance en tant qu'elle mord sur les choses n'aboutit plus dans *Autrement qu'être* à une hypostase ontologique comme dans les précédents écrits de Levinas ; la morsure, pourtant bien présente et reprise par Levinas dans sa description d'une certaine immanence de la subjectivité éthique, ne suffit pas à relancer un procès d'« identification appelé moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie même dans un *frueri vivendi*⁷¹⁹ ». Alors que la morsure est supposée recentrer

⁷¹⁵ Levinas est bel et bien un penseur de la séparation, de la distance, de l'extériorité.

⁷¹⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 168.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 169. Nous utilisons à dessein le terme de « symbolisation », car la séparation n'est positive que d'être à terme symbolisante. Si la séparation est nécessaire dans le devenir d'un sujet naissant, c'est uniquement à la condition qu'elle soit portée par une parole humanisante. La psychanalyse ne cesse de souligner le rôle de cette parole originelle et fondatrice pour tout sujet, de cet *inter-dit* proféré par le père symbolique qui se pose en tiers entre la mère et l'enfant. Remarquons que Levinas n'a cessé lui aussi dans son éthique du visage d'insister sur l'importance d'une séparation originaire du Même et, *en même temps*, sur la vitalité d'une Parole qui vient décloisonner cette existence égoïste pour l'ouvrir aussitôt sur une altérité féconde. Séparation et symbolisation vont dès lors de pair également pour Levinas et ce jusqu'à l'éthique d'*Autrement qu'être*...

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 118. (C'est Levinas qui souligne)

le corps sur lui-même - et c'est bien cela que l'hypostase ontologique - et permettre ainsi l'émergence d'une subjectivité qui vit séparée du monde dans une immanence quasiment close, l'éthique d'*Autrement qu'être* déplace sensiblement tout ce processus d'hypostase qui dorénavant se fait ailleurs et autrement : l'instant subjectivant de la morsure n'est plus assez subjectivant, car le corps dans son immanence d'une jouissance alimentaire est lui-même pris, entraîné dans une relation où il est à la fois « le rapport et le terme de ce rapport⁷²⁰ ». La morsure dans *Autrement qu'être* n'est plus ce temps du sujet, temps où celui-ci prend pied et position dans l'exister anonyme, temps aussi d'une prise de conscience, fût-ce dans le sommeil comme Jonas qui s'endort dans la cale du navire⁷²¹. L'explication de cette impuissance de la morsure à reconstituer dans l'économie de la jouissance une temporalité immanente tient en ceci que dans l'éthique d'*Autrement qu'être* ledit rapport « n'est pas un retour à soi⁷²² », autrement dit, sur ce quoi mord la jouissance ne retourne jamais au sujet. Au contraire, Levinas indique bel et bien que « c'est comme sujet à un rapport irréversible, que le terme du rapport se fait, si on peut dire, sujet⁷²³ » ! L'hypostase en question désigne donc bien dans *Autrement qu'être* un assujettissement du sujet qui ne peut plus se rejoindre lui-même dans sa propre jouissance. La morsure sur le monde n'est elle-même qu'une prise ratée sur soi-même, un instant toujours en échec qui voit le sujet pris dans l'impossibilité d'« être en contact⁷²⁴ » avec lui-même dans cela même qu'il mord : aucune réflexivité n'est envisagée par Levinas dans la sensibilité incarnée du corps sentant.

⁷²⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 136.

⁷²¹ La figure biblique de Jonas est très présente chez Levinas. On la retrouve d'ailleurs déjà dans ses *Carnets de captivité* et jusque dans *Autrement qu'être* (Cf. *op. cit.*, p. 204).

⁷²² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 136.

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 137.

II. De la jouissance à la trace : des aliments aux « reliques »

1. 1 L'équivoque de la jouissance : une épuisante relation

Il faut bien parler avec Jacques Rolland d'un « sujet épuisé⁷²⁵ » dans l'éthique d'*Autrement qu'être* : épuisement qui définit la subjectivité et qui sonne comme une « incessante exigence⁷²⁶ ». Épuisement dû en grande partie à l'absence de toute *stance*, de tout arrêt qui viendrait stabiliser quelque peu le sujet dans une éthique de l'*alter*-ation infinie. Dans une éthique de l'épuisement. La jouissance ne permet plus au sujet de s'immerger dans sa propre immanence sensible pour se ressaisir un bref instant ; la jouissance n'est plus une demeure ou une habitation bien heureuse avec soi-même, le temps d'un rapport pacifique avec soi-même, mais une épreuve pour le sujet. Notons, à cet effet, toute la complexité du devenir de ce sujet dans sa propre jouissance, car Levinas indique qu'il n'est plus du tout à l'initiative de sa jouissance, mais qu'il est, à l'inverse, « sujet à un rapport irréversible⁷²⁷ » : le sujet serait comme postérieur à cela même dont il jouit ! Curieuse situation que celle décrite par Levinas dans *Autrement qu'être* où la sensibilité serait elle-même, d'une certaine manière, créatrice de ses propres termes, comme si la jouissance créait elle-même le sujet jouissant. L'agent devenant par voie de conséquence le patient. Levinas qualifie dans *Autrement qu'être* de « proximité » un tel renversement de la relation où ce qui est sujet devient littéralement objet ou sujet à. C'est ainsi qu'il peut écrire que « la subjectivité n'est pas préalable à la proximité où ultérieurement elle s'engagerait. C'est au contraire dans la proximité, qui est rapport et terme, que se noue tout engagement⁷²⁸ » : la jouissance, où pourtant le sujet touche - mord - au plus près la matière elle-même et, à travers elle, s'appréhende aussi dans sa propre corporéité sensible, est en réalité une suppression radicale de tout contact avec soi-même. Le sujet ne peut dans sa

⁷²⁵ ROLLAND, Jacques, « Le sujet épuisé », dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 6, 1998, p. 139-162.

⁷²⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 136.

⁷²⁷ *Ibid.* (Nous soulignons)

⁷²⁸ *Ibid.*

propre sensibilité immanente se toucher lui-même, pris qu'il est dans « une immédiateté plus ancienne⁷²⁹ » encore, dans une proximité donc. L'ambiguïté est la suivante : la jouissance est bel et bien un « moment inéluctable⁷³⁰ » dans la sensibilité diachrone, elle est cette immanence du subjectif en tant que point infime et minimal sans lequel l'altérité elle-même perd toute raison d'être et, *en même temps*, elle est toujours déjà emportée par cela même dont elle jouit. À peine est-elle immanente que la jouissance *ne* l'est déjà *plus* vraiment. Et c'est cela qui épuise à ce point, qui vide littéralement la subjectivité telle que dépeinte par Levinas dans *Autrement qu'être*. Toute la difficulté, convenons-en, est de comprendre la nature même de cette situation de proximité où la subjectivité ne préexisterait pas à la relation. Une telle situation serait-elle seulement concevable où les termes seraient eux-mêmes créés par la relation qu'ils instaurent ? Une situation où *concrètement* le sujet sentant serait lui-même objet (senti) dans sa propre jouissance immanente ? Une réflexivité dans la sensibilité même qui ne serait pas à l'initiative de la subjectivité. Un tel renversement par rapport aux modalités relationnelles habituelles est, nous y avons fait référence dans la deuxième partie de notre travail, clairement envisagé et assumé conceptuellement par un penseur contemporain tel que Francis Jacques dans son essai déjà cité *Différence et subjectivité*⁷³¹. Ouvrage qui, de part les nombreuses hypothèses qu'il déploie, peut sembler aux antipodes d'une pensée de l'altérité comme celle de Levinas. En lecteur redoutable et averti de Levinas, F. Jacques ne cesse, entre autres, de dénoncer chez ce dernier un primat abusif d'autrui, une « allégeance⁷³² » démesurée à l'Autre qui réduit à néant ou presque le subjectif. Son hypothèse d'un « *primum relationis* » est pour le moins suggestive et permet d'apporter un éclairage intéressant sur la nature de cette relation de proximité éthique évoquée par Levinas dans *Autrement qu'être*. Ce que F. Jacques appelle le « *primum relationis* » renvoie précisément à cette même configuration

⁷²⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 137.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁷³¹ JACQUES, Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris : Aubier, 1982, 423p.

⁷³² Cf. JACQUES, Francis, « E. Levinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui », dans *Études phénoménologiques*, n° 12, 1990, p. 100-140.

relationnelle selon laquelle « les termes ne sauraient exister indépendamment de la relation⁷³³ », ce qui est le cas en effet de ladite « relation interlocutive ». Ce qui dès lors précède de toute nécessité les interlocuteurs n'est ni plus ni moins que « la relation interlocutive primordiale⁷³⁴ » et, chemin faisant, cela « confirme l'impuissance pour le Même d'être sans l'Autre⁷³⁵ ». Relation qui, pour F. Jacques, requiert la mise en situation d'une parole vivante qui s'échange et qui, en circulant, fait advenir précisément à l'interlocution ses propres agents. Nous l'avons déjà indiqué auparavant, une telle relation s'écarte de toute conception fixiste ou essentialiste du discours au profit d'une conception dite dialogique. C'est la parole pour F. Jacques, rappelons-le, qui s'avère constitutive de ses « termes⁷³⁶ », de la même manière donc que c'est bel et bien la matière sensible offerte à la jouissance d'un corps engagé qui constitue et informe cette même jouissance du subjectif : dit autrement, cela signifie que le sujet sentant n'est jamais premier dans sa « propre » jouissance, qu'il n'est pas l'instigateur de cette relation non-intentionnelle avec la matière sensible qui l'entoure et qu'il n'est sujet que d'être toujours déjà déposé ou assujéti à une antériorité relationnelle⁷³⁷. Quelque chose dans la matière le vise et, lors même qu'il pense être (le) sujet de sa propre jouissance, le corps sentant n'en est que l'effet tardif, en retard toujours sur lui-même. Le corps est lui-même senti en quelque sorte, touché avant même d'être touchant, objet d'une visée antérieure qui émane de la matière elle-même et c'est bien cette antécédence de la matière qui porte autant qu'elle déporte le sujet dans sa jouissance. La proximité, telle que Levinas l'envisage dans *Autrement qu'être*, travaille à éloigner la jouissance d'avec elle-même, à la différer sensiblement

⁷³³ JACQUES, Francis, *Différence et subjectivité...*, *op. cit.*, p. 154.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁷³⁶ Rappelons, avec plus de précisions ici, que F. Jacques distingue au sein même de la relation dialogique les « supports », d'une part et les « termes », d'autre part. « L'important, écrit-il dans *Différence et subjectivité*, est de distinguer d'un côté les supports de la relation – sa condition élémentaire et muette, une sorte de minimum ontique et vital – d'un autre côté les termes de la relation » (*Op. cit.*, p. 150).

⁷³⁷ Rappelons que, pour Erwin Straus lui-même, le « sentir », en tant qu'il constitue un mode d'être fondamental du vivant avec le monde qui l'entoure, n'a que très peu à voir avec la connaissance. Le sentir, au contraire, déstabilise, perturbe en profondeur le sujet connaissant. Le pathique, propre au sentir, s'oppose au gnosique. C'est le cas, bien sûr, des sensations douloureuses qui, pour Straus, indiquent ce qu'il appelle une « irruption de l'autre » au sein même du sujet-substance : « dans la douleur, le monde nous envahit et nous terrasse » (*Op. cit.*, p. 251)

jusqu'à la frustrer complètement. La question est la suivante : qu'est-ce qui dans la jouissance, pourtant immanente et propre au sujet, le vise intimement jusqu'à de le destituer de sa « subjectivité », jusqu'à inverser le rapport même de jouissance et les termes qui la constituent ? Comment comprendre cette inversion qui voit au sein même de la sensibilité le sujet ravalé au rang d'objet, visé lui-même et « comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé⁷³⁸ » ? Étrange que cette « relation de parenté en dehors de toute biologie « contre toute logique »⁷³⁹ » qui mord littéralement le sujet avant même toute morsure de sa part, comme si la matérialité sur laquelle s'exerce la jouissance du corps l'enveloppait de toutes parts, l'impliquait dans un ordre qui n'a plus rien de rationnel. Et Levinas de préciser, toujours dans *Autrement qu'être*, que « l'exception de la proximité à un ordre rationnel tendant en principe vers un système de pures relations, c'est l'hypostase de la relation en subjectivité obsédée, d'obsession non-réciproque, par le prochain⁷⁴⁰ ». Quel est-il, ce prochain dont parle Levinas ?

1. 2 Autrui comme prochain ou d'une « proximité superlative »

Partons de ces quelques lignes qui se trouvent dans le chapitre III d'*Autrement qu'être* intitulé « sensibilité et proximité » : « la proximité n'est pas une configuration se produisant dans l'âme. Immédiateté plus ancienne que l'abstraction de la nature ; ni une fusion. Elle est contact d'Autrui⁷⁴¹ ». La proximité n'a strictement rien à voir avec un rapprochement, qu'il soit physique ou mental, entre deux singularités qui échangent sur un même pied d'égalité. La proximité n'entend nullement établir ou rétablir une symétrie - voire une fusion malheureuse et toujours illusoire - dans les relations interpersonnelles et, pourtant et c'est là tout le paradoxe de cette dernière, celle-ci n'en demeure pas moins « contact d'Autrui » : ce qui vise le corps dans sa jouissance, c'est-à-dire qui l'atteint et le frustre dans son immanence sensible, et avant même qu'il ne s'en défende, ressortirait d'un « contact » qui

⁷³⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 139.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

mobiliserait « Autrui ». Bien plus. Ce qui ravale le sujet au rang d'objet visé relèverait d'un contact avec Autrui *en tant que* prochain. Les difficultés ainsi que les questions ne manquent évidemment pas. Qu'est-ce qui dans la matière sensible fait résonner à ce point l'altérité d'autrui jusqu'à le rendre proche et d'une proximité qui obsède l'immanence subjective ? De quelle manière, c'est-à-dire sous quelle modalité exactement, Autrui est-il à même de (se) signifier dans la matière sensible sans se laisser confondre avec celle-ci ? Enfin, une dernière question et sans doute pas des moindres, *qui*⁷⁴² est cet Autrui ? Question peut-être inconvenante ou mal posée, qui semble vouloir figer en une quasi substance cela même qui relèverait d'un événement, d'une « temporalité différente de celle qui scande la conscience⁷⁴³ ». Question nécessaire, au demeurant, et pleine de bon sens, nous semble-t-il. Levinas laisse çà et là, dans l'écriture d'*Autrement qu'être*, quelques indices textuels d'une importance non négligeable qui nous mettent sur la voie d'une réponse possible, tout du moins sur celle d'une hypothèse à formuler. Dans une section consacrée à la vulnérabilité de la subjectivité, Levinas a cette note de bas de page pour le moins surprenante : « c'est en tant que possédées par le prochain – et non pas en tant que revêtues d'attributs culturels – c'est en tant que relique que, au premier chef, les choses obsèdent⁷⁴⁴ ». Cette remarque de Levinas est loin d'être incidente ou simplement anecdotique pour qui se rappelle l'article bien antérieur à *Autrement qu'être* et intitulé « Langage et proximité », où Levinas aborde déjà très clairement cette thématique d'une matière hantée littéralement par la présence d'autrui. Article visionnaire qui anticipe sur bien des points l'éthique d'*Autrement qu'être* et où déjà Levinas tisse un lien entre la matière du monde et le sujet qui l'approche et la touche ; c'est d'ailleurs autant le sujet qui touche que la matière elle-même, car celle-ci est une matière toujours déjà

⁷⁴² Levinas ne cache pas sa défiance profonde à l'égard de la question *qui* ? Il y consacre dans *Autrement qu'être* quelques lignes d'une grande clarté. Question qui vire la plupart du temps en une question ontologique sur la quiddité des êtres et des choses, c'est-à-dire une question où « s'affirmerait le caractère ontologique du Problème » (*Op. cit.*, p. 49). Pourquoi tout questionnement est-il pris à ce point dans les filets de l'être, pourquoi donc une telle omniprésence de l'ontologie dans les interrogations humaines ? La réponse de Levinas tranche par sa profondeur et mérite d'être retranscrite telle quelle : « si on est sourd à la demande qui résonne dans la question jusque sous le silence apparent de la pensée qui s'interroge elle-même, tout dans la question sera tourné vers la vérité et viendrait de l'essence de l'être » (*Ibid.*, p. 48).

⁷⁴³ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 141.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 122, note 1.

investie par la présence d'un autre, d'un visage, d'une main qui l'aura saisie, touchée et façonnée : « c'est comme par référence, note en effet Levinas, à leur origine en Autrui - référence qui s'imposerait comme structure *a priori* du sensible, - que certains contacts froids et « minéraux » ne se figent en pures informations qu'à titre privatif⁷⁴⁵ ». Toucher la matière, en jouir d'une manière ou d'une autre, c'est, en un sens déjà, faire l'épreuve plus que l'expérience d'un sensible animé, d'une proximité éthique avec autrui et cette proximité est obsédante tant elle rappelle le prochain : « la matière, investie comme objet et outil dans le monde, c'est aussi, par l'humain, la matière qui m'obsède par sa proximité⁷⁴⁶ ». Il y a bien un excès inhérent à la matière, un quelque chose d'excessif qui la traverse et qui excède toute capacité d'appropriation par le corps sentant ; il y a en effet la marque d'un autrui originel qui informe la matérialité du monde et s'immisce dans la jouissance immanente du sujet. Celui-ci n'est jamais seul avec lui-même, car sa jouissance, pour autarcique qu'elle soit, est toujours habitée - hantée même - par une altérité anarchique. Une hantise ou une obsession, certes, mais qui n'est pas nécessairement pour le sujet une épreuve douloureuse, une perte de sa jouissance vécue comme un traumatisme. Pour preuve, Levinas évoque dans cet article de 1967 la « poésie du monde⁷⁴⁷ », celle de ce monde matériel qui porte et chante les stigmates d'autrui, et qui laisse suggérer qu'il est une bonne proximité possible. Une proximité non aliénante. Une proximité qui suscite et invite la subjectivité, engagée toujours déjà dans l'épaisseur matérielle du monde, à la caresse, à « un contact d'amour et de responsabilité⁷⁴⁸ ». Contact exigeant bien sûr et « dans la gravité⁷⁴⁹ » toujours d'un autrui rencontré, mais contact qui demeure malgré tout encore un « événement positif et préalable de la communication qui

⁷⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel, « Langage et proximité » (1967), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit.*, p. 318-319. Cet article de Levinas est assurément une véritable défense de la sensibilité comme *topos* privilégié de l'humain, c'est-à-dire de l'éthique. Comme l'explique Gérard BAILHACHE, commentant cet article de Levinas, « le sensible n'est pas un pis-aller, mais bien l'essentiel, c'est-à-dire la vie » (Cf. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : PUF, 1994, p. 187).

⁷⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel, « Langage et proximité » (1967), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit.*, p. 318.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 321.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 325. (C'est Levinas qui souligne)

serait *approche* et *contact* du prochain⁷⁵⁰ ». Comme l'écrit D. Franck, dans son essai *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, « les choses nous touchent et nous sont proches, éveillent la caresse à titre de reliques et la tendresse qui les entoure, qu'elles suscitent ou qu'elles dégagent provient d'autrui⁷⁵¹ ». Force est de remarquer que cette tendresse des choses dans leur matérialité prime disparaît presque complètement dans la proximité éthique d'*Autrement qu'être* ; emballement incontrôlable de la matérialité chosique où les choses ne cessent d'obséder la subjectivité dans son immanence, jusqu'à la trouser de tous côtés. « Proximité superlative⁷⁵² », pour reprendre l'heureuse expression de D. Franck, où le sujet sentant est pris lui-même dans un système de renvois interminables qui le prive de toute protection, de tout recul possible, de tout quant-à-soi. La subjectivité est comme ballottée, entraînée à son insu dans ce sensible obsédant où les choses rappellent tour à tour la présence immémoriale du prochain et cette structure quasi folle de la matérialité n'est pas sans rappeler celle, plus sereine du reste, qui caractérise la quotidienneté du *Dasein* dans son rapport aux objets qui l'entourent : rapport de proximité également, car « l'utilisable, note Heidegger, a dans le commerce quotidien le caractère de *proximité*⁷⁵³ » où tout objet, toute chose est un « renvoi essentiel à de possibles porteurs⁷⁵⁴ ». Un peu comme la « godasse », pleine de terre, de la paysanne qui rappelle ses longues marches silencieuses et son dur labeur dans les champs⁷⁵⁵. Il y a incontestablement une homologie de structure entre la proximité, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être*, et celle que Heidegger lui-même dépeint dans *Sein und Zeit*. La différence n'en reste pas moins importante entre les deux, car si cette dernière est fondamentalement ontologique, c'est-à-dire centrée sur le *Dasein* et son rapport singulier au

⁷⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel, « Langage et proximité »..., *op. cit.*, p. 327-328. (C'est Levinas qui souligne)

⁷⁵¹ FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris : Épipiméthée, 2008, p. 83.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 79.

⁷⁵³ HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, § 22, trad. F. Vezin, Paris : Gallimard, 1986, p. 142. (C'est le traducteur qui souligne)

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris : Gallimard, 1962, p. 13-98. Les souliers de la paysanne sont en effet comme un « appel silencieux de la terre » où résonne « la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir » ; un appel, en somme, à dépasser l'être simplement utilitaire du produit pour y voir bien autre chose, à savoir le « monde de la paysanne ». (*Op. cit.*, p. 34. C'est l'auteur qui souligne)

monde environnant, la proximité éthique, *a contrario*, déporte littéralement la subjectivité et l'excentre d'elle-même irrémédiablement ! La proximité éthique est un mouvement centrifuge qui épuise la subjectivité et l'empêche de se reprendre : tout dans la matérialité sensible des choses appelle à un prochain pourtant bien lointain ; tout dans la jouissance immanente du corps est comme une « intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps⁷⁵⁶ ». Le « voisinage spatial⁷⁵⁷ » dans la proximité éthique ne donne prise à aucune appréhension, aucune saisie n'est envisageable et ce car « l'obsession tranche sur la rectitude de la consommation et de la connaissance⁷⁵⁸ ». Alors que dans l'ontologie heideggérienne tout du monde dans son épaisseur chosique - des temples antiques jusqu'aux peintures de Van Gogh - travaille à faire advenir la vérité de l'être dans son essence la plus intime, l'éthique levinassienne entend inscrire, au contraire, dans la « quiddité palpable des choses⁷⁵⁹ » une présence obsédante *autre* que l'être, celle d'une « peau⁷⁶⁰ », « la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole⁷⁶¹ ». Il est intéressant de noter ici la mention très discrète - dans une note de bas de page ! - du « visage » qui semble difficilement percer dans la textualité très serrée d'*Autrement qu'être*. Apparition furtive du visage, mais qui n'en demeure pas moins effective et de grande importance dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Quel est-il ce visage dont parle Levinas bien timidement ? Parle-t-il encore seulement ? Et qu'a-t-il à dire au sujet incarné dans une éthique de l'*alter*-ité, dans une éthique où les processus d'altération n'ont *a priori* ni nom ni visage ?

⁷⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁵⁷ *Ibid.*

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 122, note 1.

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ *Ibid.*

III. De proche en proche : du visage dans *Autrement qu'être*

1. 1 « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » : le silence d'un visage

La question du visage dans *Autrement qu'être* n'a étonnamment guère été traitée jusque-là et n'a fait l'objet d'aucune étude sérieuse. Pourtant, il ne cesse - ce visage - de hanter littéralement toute l'éthique levinassienne exposée dans *Autrement qu'être*. Une hantise qui, remarquons-le, n'a pas réellement d'équivalent dans les écrits antérieurs de Levinas. Ce qui est frappant de constater, c'est que cet avènement du visage se trouve intimement lié dans l'éthique d'*Autrement qu'être* à la matérialité chosique du monde, à son épaisseur presque minérale ou pierreuse. Il fait irruption dans l'« expérience sensible en tant qu'obsession par autrui⁷⁶² », il rôde à même les choses du monde et ne semble guère enclin à la parole. Alors que le visage dans *Totalité et Infini* est une « épiphanie » qui tranche sur l'expérience sensible du Moi, encapuchonné dans sa jouissance solipsiste et sur le « silence des espaces infinis⁷⁶³ » du monde effrayant de l'« il y a », il semble dans *Autrement qu'être*, au contraire, choir dans un silence le plus total : le visage *ne parle(rait) plus*. À vouloir se signifier - se dire ? - au sein même de la matière et jusqu'à se confondre presque avec elle, le visage ne court-il pas effectivement le risque de *n'être plus* qu'une chose, une de plus parmi tant d'autres ? De *n'être*, en somme, plus qu'une « idole » ? Le silence d'un visage serait-il alors le point d'aboutissement ou de convergence de toute cette matérialité du monde obsédante à laquelle est livrée la subjectivité incarnée dans l'éthique d'*Autrement qu'être* ? Ne parlant plus, le visage n'a plus rien à dire, il n'ordonne ni ne commande ; il n'autorise plus aucune transcendance hors la « contexture du monde⁷⁶⁴ ». Le visage n'est plus cet heureux événement qui suspend l'existence autarcique du Moi en la creusant d'une profondeur langagière où

⁷⁶² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁶³ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁶⁴ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 217.

résonne « l'appel de l'Autre⁷⁶⁵ », mais un « espace signifiant le vide⁷⁶⁶ », un « espace désert et désolé⁷⁶⁷ » où s'annonce comme un « mourir⁷⁶⁸ » inexorable tant la minceur du visage est importante dans *Autrement qu'être*. Serait-ce cette mort lente du visage comme prochain, ce « mourir⁷⁶⁹ » qui se dit dans la proximité avec les choses mêmes, qui constituerait toute l'acuité de l'obsession dans le rapport de jouissance avec le monde ? Si toute la matière du monde charrie ce « visage altéré⁷⁷⁰ » d'un prochain qui ne sera plus jamais là, d'un prochain donc comme absolument lointain, l'on comprend sans peine l'intenable de cette relation de jouissance avec les choses du monde. Ce qui hante la matérialité du monde et qui est, d'une certaine manière, la matière première de toute expérience sensible, n'est ni plus ni moins que cette présence/absence d'un visage moribond, à qui toute possibilité d'expression a été comme confisquée ! Cette parole confisquée, ce rapt de ce par quoi seul Autrui dans sa concrétude peut encore se dire hors toute représentation, est d'une violence inouïe. Levinas va même jusqu'à évoquer la « haine persécutrice⁷⁷¹ » du visage qui, faute de pouvoir parler comme il sait le faire encore dans *Totalité et Infini*, ne peut plus que haïr : la haine du visage dans *Autrement qu'être* aurait-elle eu raison définitivement de sa parole première, de son « expression originelle⁷⁷² » qui dans *Totalité et Infini* se dit sous cette forme impérative : « tu ne commettras pas de meurtre⁷⁷³ » ? Alors qu'il est dans *Totalité et Infini* une injonction à ne pas tuer - et, pour ce faire, une invite à entrer dans un rapport discursif où la parole vaut bien mieux que le meurtre - le voilà devenu dans *Autrement qu'être* menaçant, obsédant et insupportable pour la subjectivité.

⁷⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 194.

⁷⁶⁶ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 144.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ *Ibid.*

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁷² *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 217. (C'est Levinas qui souligne)

⁷⁷³ *Ibid.*

Ce n'est plus le prochain qui approche à travers le monde et ses objets dont « la proximité des choses est poésie⁷⁷⁴ », comme l'écrit Levinas dans son article déjà cité « Langage et proximité », mais bien plutôt la « pauvreté exposée dans l'informe⁷⁷⁵ » qui pointe dans la matière. Ce qui prévaut dans cette exposition relève de l' « informe⁷⁷⁶ », d'une pauvreté qui se retire de cette « exposition absolue dans la honte pour sa pauvreté⁷⁷⁷ ». Certes, comme le fait remarquer fort justement J. Rogozinski dans son article « De la caresse à la blessure. Outrance de Levinas », il y a bel et bien déjà une obsession du visage dans l'éthique de *Totalité et Infini*, qui obsède de par sa misère extrême et « cette injonction, explique-t-il, est si impérieuse que ce visage suppliant peut, à la limite, venir me hanter comme une obsession⁷⁷⁸ » ; ce qui est primordialement une « épiphanie du visage », comme invite à une relation avec autrui « foncièrement pacifique⁷⁷⁹ », peut virer tout aussi bien en son contraire. C'est une possibilité, en effet, que la « si excessive violence du Bien⁷⁸⁰ », qui transite à même le visage de l'autre homme, en devienne dans l'éthique de *Totalité et Infini* profondément traumatique pour le sujet et que cela même qui met en question la violence de l'être en vienne, en réalité, à une violence plus grande encore. Mais ce n'est qu'une possibilité et non une nécessité qui déterminerait structurellement toute l'éthique du face-à-face avec autrui : Levinas ne nie d'ailleurs pas cet impact du visage dans la sphère d'immanence du Moi et parle lui-même d'un « traumatisme de l'étonnement⁷⁸¹ » dans *Totalité et Infini*, mais ce traumatisme, ce bouleversement est lui-même amorti en quelque sorte par la parole du visage qui inscrit le Moi dans une ouverture des possibles. Force est bien de reconnaître que le visage dans l'éthique d'*Autrement qu'être* erre comme un spectre, sans repère aucun et dans un

⁷⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel, « Langage et proximité » (1967), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 318.

⁷⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 143.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ ROGOZINSKI, Jacob, « De la caresse à la blessure. Outrance de Levinas », dans *Les Temps Modernes*, n° 664, mai-juillet 2011, p. 125. (C'est l'auteur qui souligne)

⁷⁷⁹ *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 186.

⁷⁸⁰ ROGOZINSKI, Jacob, *art. cit.*, p. 125.

⁷⁸¹ LEVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 71.

silence inquiétant qui le rapproche dangereusement de celui de l'être. Visage pour ainsi dire déraciné, visage spectral et d'une spectralité muette, silencieuse, « antérieure, note Levinas, à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain⁷⁸² » ; une spectralité qui touche de plein fouet la jouissance immanente du corps en s'y logeant à même les choses, à tel point que tout, absolument tout de la matérialité du monde est traversé par cette présence spectrale du visage : « le pain se réfère déjà au sujet incarné qui l'avait gagné à la sueur de son front⁷⁸³ ». La question qui se pose à nous est bien sûr celle de savoir pourquoi une telle errance du visage dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Pourquoi une telle hantise du visage à même l'épaisseur matérielle du monde ? Pourquoi, enfin, cette présence excessive du visage qui « m'appelle et m'ordonne⁷⁸⁴ » énigmatiquement dans les choses que « je » touche ? Est-ce cela la « signification singulière d'une existence se désertant elle-même, finition de la finitude finissante ?⁷⁸⁵ »

1. 2 De l'intimation à l'alter(c)ation : une alterité labile

Levinas ne donne aucune explication à cette errance du visage ; il rôde, hante et hypothèque l'immanence jouissante de la subjectivité éthique. « Cette existence abandonnée, écrit-il dans *Autrement qu'être*, de tous et d'elle-même, *trace d'elle-même*, imposée à *moi*, m'assigne dans mon dernier refuge, d'une force d'assignation incomparable, inconvertible en formes⁷⁸⁶ » ; ce visage n'accorde au sujet aucun « délai de représentation⁷⁸⁷ » car c'est *immédiatement* qu'il frappe le sujet dans sa sensibilité incarnée. Demandons-nous, à l'instar de J. Rogozinski dans son article déjà cité, ce qui fait la désolation extrême du visage dans *Autrement qu'être*, ce qui fait de ce dernier un « archi-visage qui ne serait plus celui d'autrui⁷⁸⁸ ». Le thème de l'abandon

⁷⁸² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 122. Cette spectralité du visage, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être*, n'est pas sans évoquer certains des thèmes chers à J. Derrida.

⁷⁸³ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 117, note 1.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ *Art. cit.*, p. 129. Nous suivons jusque-là les hypothèses que développe J. Rogozinski dans son article, mais sans aller identifier, comme il semble le faire, cet « archi-visage » à une partie errante à l'intime du

est omniprésent dès lors que Levinas évoque le visage et c'est de ce premier constat, nous semble-t-il, qu'il faut partir : le visage est littéralement abandonné dans *Autrement qu'être*, sans nom ni repère aucun. La différence d'avec *Totalité et Infini* n'est pas mince, car le visage, bien que « ni vu ni touché⁷⁸⁹ » et « sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance⁷⁹⁰ », n'en demeure pas moins le visage de quelqu'un, d'un autrui en *particulier*. Car seule une singularité parlante peut ouvrir à une transcendance non aliénante. Le visage, dans *Autrement qu'être*, n'est le visage de *personne*⁷⁹¹. L'analyse qu'en propose J.-L. Marion est, à ce titre, tout à fait éclairante pour notre propos, bien qu'elle soit consacrée, presque exclusivement, à l'éthique du visage telle que Levinas la déploie dans *Totalité et Infini*. L'argument de J.-L. Marion est assez simple en soi : comment Autrui pourrait-il individualiser le moi si lui-même souffre manifestement d'une absence quasi-totale d'individuation ? Comment pourrais-je donner à l'autre ce que moi-même je n'ai pas⁷⁹² ? Ainsi que l'écrit J.-L. Marion, « autrui apparaît donc comme « personne » - ce que nous entendons décidément au sens qu'Ulysse voulait assigner à ce terme : il n'apparaît comme aucune personne individuée, jouant seulement le personnage (*persona*) de tout Autrui possible⁷⁹³ ». Ce manque cruel d'individuation du visage suffit-il à expliquer sa présence spectrale à la surface des choses ? De n'être *personne* et de vouloir peut-être être quelqu'un, cela explique-t-il qu'il hante à ce point le champ d'immanence du sujet sentant ? Ne serait-il pas, ce visage orphelin, désespérément en quête d'une identité, d'être à tout le moins une alter-ité identifiable et qui ne se réduit pas nécessairement « au rôle gnoséologique assumé par la sensation⁷⁹⁴ » ? Terrible labilité du visage dans *Autrement qu'être* qui, dans sa proximité avec les choses dans leur matérialité pesante,

Moi-chair : preuve, donc, que celui-ci ne serait pas complètement réconcilié avec lui-même dans sa chair propre et que le surmontement de la hantise est d'abord un lent travail de réappropriation de ses propres zones d'ombre *en et avec soi-même*.

⁷⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁹¹ Cf. L'article, déjà cité précédemment, de Jean-Luc MARION, « D'autrui à l'individu », dans *Levinas*, sous la dir. de Danielle Cohen-Levinas. Paris : Bayard, 2006, p. 153-171.

⁷⁹² Problématique éminemment lacanienne...

⁷⁹³ MARION, Jean-Luc, *art. cit.*, p. 164.

⁷⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 104.

n'en reste pas moins dissimulé à lui-même, « abandon de soi, vieillissement, mourir (...) peau à rides⁷⁹⁵ » : l'altération du visage est pour le moins radicale et frappe de nullité toute tentative d'un repliement sur soi du subjectif. Ce qui intéresse Levinas, nous semble-t-il, dans l'éthique d'*Autrement qu'être* n'est nullement de s'attarder sur cette *alteration* du visage, d'en indiquer les causes ou les raisons possibles, mais bien plutôt d'en dégager toutes les conséquences extrêmes qui grèveraient immédiatement tout repositionnement du sujet dans sa propre jouissance. La démarche de Levinas n'est en rien compréhensive ou explicative, mais descriptive : le visage est altéré, honteux et pauvre et cette description sommaire, qui tient en quelques lignes dans *Autrement qu'être*⁷⁹⁶, suffit à légitimer sa proximité obsédante avec les choses tout comme la « dolence » inouïe dans le toucher pour qui parvient à caresser cela même qui n'a ni forme ni contenu et qui n'est que « simple surface » ou « dés-ordre (...) diachronie, plaisir sans présent ; pitié⁷⁹⁷ ». Symptomatique est cette mention dans *Autrement qu'être* de la « jeune épiphanie⁷⁹⁸ » du visage - unique occurrence du terme dans tout l'ouvrage ! - mais qui est immédiatement associée par Levinas à la beauté par trop « essentielle », manière de couper court à toute proximité érotique qui ferait oublier celle, éthique, « plus élémentaire et plus « riche »⁷⁹⁹ ». Levinas assume pleinement cette absence d'individuation du visage, même s'il ne l'explique pas dans *Autrement qu'être* ; elle est une archi-facticité qui précède toute remise en question, toute tentative de compréhension, de même qu'elle précède toute « altérité érotique » même si des retournements sont toujours possibles. Même si, en effet, l'altération du visage peut virer - l'on ne sait trop comment d'ailleurs - en une « altérité érotique⁸⁰⁰ », en une « possibilité de la *libido*⁸⁰¹ ». Comment ce qui est spectral, ce qui erre à même la matérialité sensible « entre le visible et l'invisible, quasi

⁷⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 141.

⁷⁹⁶ Les principales descriptions que Levinas tente de faire du visage sont très resserrées et tiennent en effet en très peu de pages dans *Autrement qu'être* (essentiellement les pages 143, 144, 145 et 146).

⁷⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 144.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 143, note 1.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ibid.*

transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible⁸⁰² » pourrait-il se prêter à un quelconque rapport érotique ? Comment cela même qui habite indûment l'intimité de la jouissance subjective, la privant par là même de sa pleine et entière effectuation, serait-il encore un tant soit peu désirable ? Ce qui altère à l'intime de soi ne devrait-il pas conduire la subjectivité à l'inverse précisément ? Au rejet, au refus voire même au meurtre ? Mais comment tuer ce qui en soi-même ne cesse de travailler ? L'aporie est bien dans cette impossibilité qui finalement constitue tout le tragique et le sérieux de l'éthique d'*Autrement qu'être* : comment refouler ce qui est transcendantal ? Comment résister un tant soit peu à ce qui opère depuis toujours à l'intime de soi-même ? Comment en finir avec cela même qui nous constitue intimement ? Est-il seulement des échappatoires possibles que Levinas envisagerait dans *Autrement qu'être* pour une subjectivité au bord du gouffre, une subjectivité qui ne parviendrait plus à supporter le « poids de l'Autre⁸⁰³ » ? Tant est forte, en effet, « la gravité de l'autre⁸⁰⁴ ». « Gravité » au sens, à la fois, de la gravité d'une existence qui se sait et s'éprouve comme engagée dans un corps souffrant et pourtant « hors de tout lieu, en soi⁸⁰⁵ » précisément, et « gravité » au sens aussi d'un corps qui en attire un autre : comme si le corps de la subjectivité était pris dans un « tourbillon⁸⁰⁶ » ; comme si ce corps était devenu le « point de mire⁸⁰⁷ » d'une altérité omniprésente et qui se refuserait à partir...

⁸⁰² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 143.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ La métaphore est pour le moins suggestive et bien sentie de la part de Levinas. Cf. *Autrement qu'être...*, p. 186, note 1.

⁸⁰⁷ *Ibid.*

Chapitre 2 : *Autrement qu'être* ou d'un transcendantalisme de l'autre

Présence écrasante de l'autre. Un autre anonyme, sans visage ni nom, qui se confondrait presque à s'y méprendre avec le neutre ontologique de l' « il y a » levinassien. Une présence que Levinas veut tout entière transcendantale, structurelle comme si l'autre en manque d'*un* visage ne devait jamais partir ; comme si l'autre ne devait jamais mourir. Refus de la mortalité même d'autrui. Ici prend tout son sens l'expression «avoir-l'autre-dans-sa-peau » : la peau est, peut-être, ce qui reste d'ultimement subjectif dans ce travail incessant de l'altérité pathique. La peau comme résistance d'une subjectivité épuisée, résistance qui en annonce d'autres.

I. Une éthique adverbiale : de l'emphase éthique à l'emballage ontologique

1. 1 Une éthique diffractée ou d'une surprésence de l'autre

Dans un entretien de mars 1975, Levinas revient sur ce qu'il entend par « éthique » : celle-ci « n'est pas du tout une couche qui vient recouvrir l'ontologie, mais ce qui est en quelque façon, plus ontologique que l'ontologie, une emphase de l'ontologie⁸⁰⁸ ». Il évoque, quelques phrases plus loin et toujours dans le même texte, un « transcendantalisme qui commence par l'éthique⁸⁰⁹ ». Déjà dans *Autrement qu'être* et notamment dans le chapitre II, Levinas s'interroge assez longuement sur les rapports entre l'ontologie et l'éthique, entre le Dit et le Dire. L'éthique constitue, en quelque sorte, tout « le poids pré-ontologique du langage⁸¹⁰ », cela même qui porte, supporte et

⁸⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel, « Questions et réponses » (1975), dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 2004, p. 143.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 74.

traverse l'ontologie : l'éthique est là pour maintenir dans l'être même une « diachronie », une signification immémoriale qui ouvre l'être sur un « en deçà de l'ontologie⁸¹¹ ». Remarque étonnante, plutôt rare sous la plume de Levinas, qui laisse entendre un transcendantalisme radical, un transcendantalisme bien plus transcendantal encore que celui imaginé par Husserl dans ses théories respectives de la constitution et bien plus ontologique encore que ne le sont déjà pourtant les structures existentielles du *Dasein*. Comme l'explique M. Vanni, il y aurait pour Levinas « comme un transcendantalisme au carré, puisque ce ne serait plus – comme chez Heidegger, (...) – l'étant qui serait ramené à son sens dans l'être, comme mouvement de phénoménalisation des phénomènes, mais bien ce mouvement entier de l'ontologie fondamentale, être et étant, qui serait ramené à son horizon purement éthique⁸¹² ». Emphatique, l'éthique d'*Autrement qu'être* l'est bel et bien en ce sens que Levinas entend faire valoir sciemment une « surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques⁸¹³ ». Comme si, d'une certaine manière, tout le réel dans son épaisseur ontologique la plus intime n'était qu'un vecteur - ou un support ? - d'altérité, ce par quoi transite toujours déjà une altérité plurielle. Que l'être, tel que décrit par Heidegger dans *Sein und Zeit*, apparaisse toujours dans un premier temps comme profondément étranger au *Dasein*, comme un *autre* inquiétant qui ne se donne singulièrement que dans l'angoisse ; qu'il faille, en somme, en passer pour le *Dasein* par cette expérience d'une étrangeté de l'être ou d'une non-reconnaissance de ce qui pourtant le constitue intimement ; bref, que l'être ne soit pas exclusif, dans sa modalité d'affec(ta)tion du *Dasein*, d'un certain quotient d'altérité, ne doit nullement faire oublier le processus de réappropriation ontologique que représente précisément toute l'analytique existentielle dans *Sein und Zeit*. Réappropriation, notons-le tout de même, qui, dans l'existence même du *Dasein*, est limitée ou bornée par la mort elle-même en tant qu'horizon indépassable. L'impact ou l'effet d'altérité se voit comme

⁸¹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 79.

⁸¹² VANNI, Michel, *L'impatience des réponses...*, op. cit., p. 78 (C'est l'auteur qui souligne). De la même manière, un auteur comme P. Hayat estime lui aussi que « l'entreprise de Levinas se rattache à une démarche de type transcendantal » et qu'elle est donc loin, très loin même de toute morale. Cf. HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, éthique et société*. Paris : Kimé, 1995, p. 53.

⁸¹³ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 181.

désamorçé, dégonflé, amorti pour ainsi dire par le *Dasein* lui-même qui, résolument, se décide dans son existence concrète à être cela même qu'il est depuis toujours, à savoir un étant dont l'être même est d'exister dans et depuis sa finitude assumée⁸¹⁴. Résolution qui n'est ni plus ni moins qu'une ultime sauvegarde du subjectif, relevé en quelque sorte de cette évidence-choc qu'il est un être voué à la mort et c'est cela précisément - ce second temps de compréhension de son être propre - que Levinas refuse catégoriquement et n'intègre pas dans son éthique d'*Autrement qu'être*. L'éthique, telle que comprise par Levinas dans *Autrement qu'être*, ne donne prise à aucune compréhension de soi par soi, elle n'est le lieu d'aucune herméneutique qui déboucherait par exemple sur une histoire personnelle du Moi ou même sur une historicité possible du soi humain⁸¹⁵ : au contraire, tout est structurellement verrouillé dans *Autrement qu'être* de telle manière que l'altérité ne se laisse pas saisir ou comprendre aisément et l'éthique désigne dans le langage cette impossibilité pour le sujet de se relever de cela même qui l'impacte. Le lecteur d'*Autrement qu'être* est véritablement en présence d'un phénomène de diffraction ou d'éclatement - mais sous contrôle alors ! - de l'altérité qui hante littéralement toute la textualité philosophique. Le corps du texte est lui-même éthique dans l'exacte mesure où il montre dans la matérialité de la lettre même les effets de cette éthique transcendantale, il montre l'éclatement et la difficulté - l'impossibilité ? - *en acte* pour tout lecteur d'arrêter l'emphase éthique à l'œuvre dans *Autrement qu'être*. De comprendre, en somme, où commence et où s'arrête l'éthique d'*Autrement qu'être*. Autrement dit, ce détour par la textualité n'est pas anodin ou hors propos, mais participe lui-même fondamentalement du transcendantalisme éthique, tel que l'expose Levinas dans *Autrement qu'être*. Il n'y a pas *une* altérité, mais bien plutôt des effets

⁸¹⁴ Cette prise en compte d'une altérité dans l'être même, disons plutôt d'un être qui se donne au *Dasein* dans une « inquiétante étrangeté » fondamentale, Heidegger l'envisage ailleurs également que dans *Sein und Zeit*, notamment dans ses commentaires fameux des poèmes de Hölderlin. Sur ce point précis de l'ontologie heideggérienne et de son interprétation, nous renvoyons à l'article de Jean GREISCH qui, pour sa part, estime que « sur cette terre de difficulté et de sueur qu'est devenu le *Dasein*, se découvrant exposé à l'inquiétante étrangeté de l'être, il y a de la place pour beaucoup d'expériences plus ou moins traumatisantes, parmi lesquelles le choc de la rencontre avec autrui occupera très certainement une place centrale ». Cf. « Éthique et ontologie. Quelques considérations « hypocritiques » », dans Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première...*, op. cit., p. 34-35.

⁸¹⁵ Autre grande différence évidemment d'avec la pensée de P. Ricœur. Sur cette question, on pourra lire le chapitre VIII de l'ouvrage, déjà cité, de M. Vanni.

d'altérité qui sont comme une diffraction infinie d'un principe originaire qui n'existe probablement pas, d'un « pré-originaire » qui ne se donne que dans cet éclatement d'effets seconds. Le corps de la subjectivité, les « entrailles du soi⁸¹⁶ » comme l'écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, est pris toujours déjà, emporté dans un « rapport avec l'autre [qui] précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication⁸¹⁷ » ; de même, Levinas évoque le « de-partout des visages⁸¹⁸ » qui définit la spatialité éthique du corps de la responsabilité, le « point zéro » du corps en quelque sorte par où transite une altérité diffractée, éclatée qui hante l'immanence du subjectif dans sa propre jouissance. Et qui hante le corps du texte d'*Autrement qu'être*. C'est une contamination à double entrée - étonnante, il est vrai, pour un penseur de la séparation tel que Levinas - qui montre deux corps interagir simultanément l'un par rapport à l'autre : celui, sensible et incarné, de la subjectivité éthique, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être* et celui, matériel et presque tangible, qui se donne à lire éthiquement dans la littéralité éclatée, défaite ou l'écriture folle de l'ouvrage⁸¹⁹. Voulu ou non, cette contamination est, du reste, le signe d'une grande cohérence de la part de Levinas qui, pour montrer la surprésence de l'autre, va jusqu'à l'inscrire dans le corps du texte. Une question, tout de même, se pose à nous inévitablement : Levinas contrôle-t-il vraiment dans sa totalité cette contamination réciproque d'un corps à un autre ? Plus précisément, ce transcendantalisme éthique ne risque-t-il pas d'aboutir, dans sa radicalité devenue si extrême, à une violence pire encore que celle de l'être ? Et qui saura, dès lors, l'arrêter si dans l'éthique

⁸¹⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 188, note 1.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 188, note 1.

⁸¹⁹ Cf. l'article d'Évelyne GROSSMAN « Le grain de folie d'Emmanuel Levinas », dans *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la dir. de Danielle Cohen-Levinas et de Bruno Clément. Paris : PUF, 2007, 441-454. É. Grossman nous livre une réflexion sur l'esthétique même d'*Autrement qu'être*, son phrasé si particulier, son rythme haletant et ses débordements surtout : « Il se peut en effet, explique-t-elle, (...) que la pensée d'Emmanuel Levinas soit non seulement une exploration des bords extrêmes de la pensée, mais une invite à s'aventurer au cœur même d'une pensée méthodiquement folle. En cela, il s'inscrirait, beaucoup plus résolument qu'on ne le croit parfois, au centre des interrogations fondamentales des écritures modernes, celles que Maurice Blanchot appelait les écritures de « l'expérience-limite » » (*Op. cit.*, p. 441). Au risque de nous répéter, rappelons que Levinas lui-même dans *Autrement qu'être* s'explique sur cette supposée folie qui animerait son écriture et sa pensée philosophique : « Sans cette folie, explique-t-il, aux confins de la raison, l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence » (*Op. cit.*, p. 85). (Levinas souligne)

il n'est plus aucun tiers qui puisse intervenir ? Si l'éthique dans *Autrement qu'être* est une éthique avant tout du corps, une éthique qui s'en prend littéralement à la sensibilité incarnée, à un corps qui jouit, c'est-à-dire mange, boit et touche, qu'est-ce qui dans ce corps même offrira une résistance à l'érosion interminable qui l'affecte intimement ? À vouloir inscrire si profondément le « pré-originaire » éthique dans le corps sensible de la subjectivité, dans ce corps vital non-intentionnel ramené à ses sensations les plus élémentaires, l'éthique d'*Autrement qu'être* ne bascule-t-elle pas inmanquablement dans un « en deçà du visage⁸²⁰ » où toutes les dérives deviennent possibles ? Où finalement l'altérité, à force de perdre tout visage, en viendrait à se confondre avec l'être et ses ombres silencieuses⁸²¹ ? Comme si le corps, dans ses flux et mouvements internes les plus intimes, avait partie liée avec l'être ; comme si le corps, d'être sans visage, perdait pied...

1. 2 « Il y a » de l'autre : une troublante proximité

Un corps qui perd pied dans l'être. Difficile de savoir si Levinas lui-même l'envisage ainsi dans *Autrement qu'être*. Toujours est-il qu'à la toute fin de l'ouvrage, Levinas a cette phrase pour le moins problématique et paradoxale : « *il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas⁸²² ». Nous sommes là manifestement à l'extrême de la pensée éthique de Levinas qui, aussi surprenant que cela puisse paraître, requiert pour son propre procès d'effectuation quelque chose de l'être. Quelque chose qui soit proprement ontologique ! L'absence d'un visage. Autrement dit, l'absence de toute parole humaine qui laisse place inévitablement à ce que Levinas appelle le « bruissement anonyme de l'il y a⁸²³ », le « surplus du non-sens sur le sens⁸²⁴ ». Croisement, qui est plus qu'un simple frôlement, entre l'autre *et* l'être, croisement qui est surtout un point d'effondrement possible de

⁸²⁰ Nous reprenons là le titre d'un article de Monique SCHNEIDER « En deçà du visage », dans *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première...*, *op. cit.*, p. 133-153.

⁸²¹ L'être et ses ombres... C'est toute la question ici d'une mauvaise spectralité, inquiétante et menaçante car rétive définitivement à toute parole, à tout visage donc. Spectralité qui traverse et anime littéralement de l'intérieur l'être levinassien.

⁸²² *Op. cit.*, p. 255. (C'est Levinas qui souligne)

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ibid.*

toute l'éthique d'*Autrement qu'être*. Car que dire d'une éthique dont le sens même serait traversé de part en part par un irréductible non-sens ? Que dire, en somme, d'une éthique qui entend s'appuyer ainsi sur le mal ? Pour sa part, J. Rogozinski tire les conséquences suivantes d'une telle lecture : « pour paraphraser un auteur dont Levinas cherchait à se démarquer, mais qui s'avère plus proche de lui qu'il ne le croyait : l'*Autre-en-moi, c'est l'enfer*⁸²⁵ ». Et l'auteur de rajouter : « À cet enfer où nous précipite l'outrance de la seconde éthique, comment serait-il possible d'échapper⁸²⁶ ? » Dans un article, postérieur de quelques années à *Autrement qu'être*, Levinas avoue chercher ce qui dans l'expérience du mal pourrait servir à une meilleure compréhension de ce qu'est pour lui précisément le sens même de la transcendance. Le mal comme la transcendance ont en effet en commun d'être excessifs, d'être en excès par rapport à ce qui se donne intuitivement à une conscience : leur mode de donation évoque une « rupture avec le normal et le normatif, avec l'ordre, avec la synthèse⁸²⁷ » et « la « qualité » du mal, c'est cette *non-intégrabilité* même⁸²⁸ ». Non que la transcendance soit (le) mal - loin de là ! - mais le mode de donation du mal, dans ses différentes modalités, sert à mieux penser celui-là même de la transcendance. « Dans l'apparaître du mal, explique à ce titre Levinas, dans sa phénoménalité originaire dans sa *qualité* s'annonce une *modalité*, une manière : le ne-pas-trouver-de-place, le refus de tout accommodement avec..., un contre-nature, une monstruosité, le, de soi, dérangent et étranger. *Et dans ce sens la transcendance*⁸²⁹ ! » Homologie dans l'apparaître même, mais éthiquement différence irréductible entre les deux. Peut-on en dire autant pour l'éthique dans *Autrement qu'être* ? Levinas inscrit sciemment son éthique de l'altérité dans « l'excessif ou l'écoeurant

⁸²⁵ ROGOZINSKI, Jacob, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas »..., *op. cit.*, p. 134. (C'est l'auteur qui souligne)

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ LEVINAS, Emmanuel, « Transcendance et mal » (1978), dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 2004, p. 197.

⁸²⁸ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne). Sur cette question du mal comme cela même qui est non-intégrable, nous songeons ici au texte de Marcel Conche sur la souffrance des enfants comme mal absolu qui ne signifie pas, qui ne signifie rien et certainement pas, pour son auteur, une affinité quelconque avec la transcendance. Cf. CONCHE, Marcel, *Orientation philosophique*. Paris : PUF, 1990, p. 41-59.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 198. (C'est Levinas qui souligne)

remue-ménage et encombrement de l'*il y a*⁸³⁰ » et c'est sciemment aussi qu'il revendique pour son éthique de l'autrement qu'être cette indispensable immersion dans l'être, dans l'« absurdité⁸³¹ » même. Et la raison qu'en donne Levinas est la suivante : *corporellement*, l'éthique, telle que présentée dans *Autrement qu'être*, rejoint, touche de près les structures ontologiques du monde ; *corporellement*, la signification éthique croise celle, ontologique, de l'« il y a » ; *corporellement*, enfin, « l'absurdité de l'*il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée – signifie⁸³² ». Le corps, altéré jusque dans sa jouissance la plus propre, altéré jusqu'à se confondre avec le « sans répit⁸³³ » ou le « sans compensation⁸³⁴ » de l'être - jusqu'à être non-sens - signifie ultimement une impossibilité d'en finir avec soi-même : le corps marque pour la subjectivité une limite infranchissable, un point de butée sur lequel aucune prise - ou déprise d'ailleurs - n'est possible : éthiquement, le corps n'est donc pas « une harmonieuse et inoffensive participation⁸³⁵ », ce par quoi émerge progressivement un Moi capable de dire « je », mais, à l'instar de l'être, cela même qui épuise la subjectivité dans sa sensibilité. Éthiquement, le corps dans *Autrement qu'être*, parce qu'il est sensibilité à fleur de peau, essentiellement affectable, rejoint et partage structurellement les modalités affectives de l'« il y a » des premiers écrits de Levinas : la souffrance, physique surtout comme dans *Le temps et l'autre*, l'exposition à comme impossibilité d'un repli en soi, l'absence évidemment de toute dimension langagière et l'impossibilité, enfin, de sortir (hors) de soi-même⁸³⁶. Le corps serait-il devenu dans *Autrement qu'être* le tombeau de l'être ? Le corps finalement, dans son affectabilité originaire, « immémoriale » plus précisément, en tant qu'il échappe

⁸³⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 255. (Levinas souligne)

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² *Ibid.* (Levinas souligne)

⁸³³ *Ibid.*, p. 254.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁸³⁵ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 254.

⁸³⁶ Une nuance s'impose toutefois. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas précise en effet que l'« il y a » est ce qu'il appelle un « néant de sensations » (*op. cit.*, p. 96), une absence de tout sentir. Or, curieusement, il demeure dans cette nuit des sens (d'essence) une « émotion dominante » (*op. cit.*, p. 98) : l'horreur. Certes, l'émotion n'est pas réductible à la sensation, mais l'une comme l'autre suppose une structure ou, à tout le moins, une surface affectable originaire, impressionnable. Serait-ce le corps comme dans *Autrement qu'être* ? Un corps non encore intentionnel ?

à tout processus de conscience, « irréductible à la conscience (...) : comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématization, échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*arché*⁸³⁷ », renoue avec l'inéluctable de l'existence dans toute sa dureté matérielle et minérale, avec ce que Levinas qualifie lui-même dans *De l'existence à l'existant* de « lourde ambiance⁸³⁸ », avec ce « plein de néant du tout⁸³⁹ », avec l'« horreur⁸⁴⁰ ». Est-ce à dire alors que le corps dans *Autrement qu'être* indiquerait comme une retombée massive dans les structures ontologiques de l'existence, telles que décrites par Levinas dans ses écrits d'après-guerre ? Dans des structures impersonnelles qui menacent d'anonymat - et de folie peut-être aussi - la subjectivité naissante et dont tout le processus d'hypostase consiste précisément à s'en extraire, tout du moins à établir avec elles un certain rapport de relâchement et de compréhension. Le corps dans sa sensibilité prime signifierait quelque chose de cet « *il y a* horrifiant⁸⁴¹ » qui refait surface dans les sensations les plus élémentaires de la corporéité. Levinas va très loin dans son éthique, car rappelons tout de même que s'il conçoit dans ses premiers écrits le corps comme une matérialité pesante, une lourdeur non choisie qui lie la subjectivité à elle-même dans une existence encore sans autrui, ce même corps est aussi ce par quoi émerge une conscience capable de penser sa propre condition : si « le corps, comme l'explique Levinas dans *De l'existence à l'existant*, est l'avènement même de la conscience⁸⁴² », celle-ci représente bel et bien un événement pour le corps lui-même ! Le corps est en relation permanente avec la conscience ; le corps dans sa pesanteur ontologique n'a rien encore d'irréversible et, bien au contraire, la conscience qui l'habite rend possible une certaine ouverture, une certaine respiration de la subjectivité avec elle-même ; la conscience est une

⁸³⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 159. (C'est Levinas qui souligne)

⁸³⁸ *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 95.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Tonalité affective primordiale qui, dans l'ontologie levinassienne, désigne déjà un premier rapport de la subjectivité avec le monde qui l'entoure. L'horreur serait ainsi la première modalité affective dans l'existence d'une singularité en devenir. Et l'angoisse elle-même ne serait pensable et pleinement effective que sur ce fond d'une archaïque horreur devant sa propre existence, peut-être...

⁸⁴¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 254. (C'est l'auteur qui souligne)

⁸⁴² *Op. cit.*, p. 122.

« issue⁸⁴³ », une chance pour le corps. Autant de possibilités - au sens véritablement heideggérien du terme - qui disparaissent avec *Autrement qu'être*. Pourquoi ? Qu'est-ce qui dans le corps de la subjectivité pèse à ce point ? Qu'est-ce qui dans l'« il y a » interdit au corps avec tant de force de se poser un instant seulement, fût-ce dans le sommeil comme Jonas dans la cale du bateau ? Que porte donc le corps dans l'éthique d'*Autrement qu'être* qui est, à ce point, si lourd que même le sommeil s'avère tout bonnement impossible ?

II. Le prochain comme structure d'approche : une anti-robinsonnade

1. 1 *Autrement qu'être* : une éthique endeuillée.

« L'identité de l'élu, note Levinas, - c'est-à-dire de l'assigné - qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'*essence* que la négativité elle-même détermine. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écoeürant remue-ménage et encombrement de l'*il y a*⁸⁴⁴ ». Passage clé d'*Autrement qu'être* qui semble indiquer une intimité plus que troublante et toujours possible entre l'éthique et l'essence, entre les structures éthiques du corps sensible et le non-sens radical de l'être « que rien ne peut plus arrêter et qui absorbe toute signification⁸⁴⁵ ». Mais, idée bien plus troublante encore, Levinas semble insister également sur la présence inévitable de l'« il y a » dans la structuration éthique de la subjectivité. Pourquoi Levinas réinjecte-t-il dans son éthique, telle qu'il l'envisage dans *Autrement qu'être*, un concept opératoire aussi chargé ontologiquement que l'« il y a » ? N'est-ce pas *in fine* le signe d'un effondrement total de son éthique, d'une impossibilité à pouvoir penser jusqu'au bout un « autrement qu'être » ? Et qu'est-ce qu'une éthique qui requerrait à ce point une compensation pour signifier pleinement ? Autant de questions qui restent pour certaines d'entre elles sans réponse dans *Autrement qu'être*. Notre interrogation porte précisément sur la nature même de cet « il y

⁸⁴³ *De l'existence à l'existant...*, p. 116.

⁸⁴⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 255. (C'est Levinas qui souligne)

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 254.

a » dans l'éthique et sur la fonction qu'il occupe dans le corps du texte d'*Autrement qu'être* : rien n'est moins sûr qu'il s'agisse ici d'un retour en force de l'ontologie, d'une réontologisation massive des structures éthiques du corps de la subjectivité. Pourquoi ne pas admettre l'hypothèse d'une altérité éthique qui dans *Autrement qu'être*, en plus d'en passer par le corps de la subjectivité, emprunterait aussi les mêmes canaux que l'être, les mêmes voies d'accès que lui ? Jusqu'à se confondre dangereusement avec ce dernier. De même, dès lors, qu' « il y a » de l'être, « il y aurait » également de l'autre. Toute l'éthique d'*Autrement qu'être* joue de cette ambiguïté fondamentale et le lecteur a bien du mal - à juste titre - à distinguer l'éthique de l'ontologique. Le fait même qu'il puisse « y avoir de l'autre » indique très clairement une structure indépassable, quelque chose qui rend précisément cette éthique de l'altérité indéboulonnable autant, d'ailleurs, que l'être dans les premiers écrits de Levinas. Éthiquement, l' « il y a » levinassien signifie le passage de l'être à l'autre, des structures ontologiques de l'existence au transcendantalisme éthique de l'autre : Levinas, il est vrai, opère dans *Autrement qu'être* un renversement de taille en faisant de l' « il y a » le poids, non plus de l'existence en tant que telle, mais d'une altérité « supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas⁸⁴⁶ ». L' « il y a » est une désignation de cela même qui *transcendentale*ment informe la subjectivité ; une désignation de cela même qui pré-ontologiquement, avant même toute prise de position au sein de l'être, traverse la subjectivité jusque et y compris dans sa corporéité la plus sienne pourtant.

Le radicalisme éthique d'*Autrement qu'être* apparaît ici très distinctement : alors même que l' « il y a » ontologique dans *De l'existence à l'existant* autorise et suscite d'ailleurs lui-même sa propre contestation - et c'est bien cela que le processus d'hypostase - l' « il y a » éthique, tel que décrit par Levinas dans *Autrement qu'être*, n'admet aucun relâchement, aucune prise de distance, aucune contestation, aucun « abandon⁸⁴⁷ ». En effet, notre hypothèse est la

⁸⁴⁶ Cf. note 822.

⁸⁴⁷ Terme qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Levinas dans *Autrement qu'être*.

suivante : l'éthique d'*Autrement qu'être* se débat littéralement contre la menace constante d'un abandon, d'un oubli toujours possible de cela même qui ne devrait jamais l'être. À savoir, autrui. Autrui en tant qu'il est visage, ce visage que tente de décrire Levinas hors toute catégorie et toute conceptualisation possible dans *Totalité et Infini*. La « suppression de la fraternité ou meurtre du frère⁸⁴⁸ », entendus tous deux comme possibilité inhérente à l'éthique levinassienne, hantent pour ainsi dire l'écriture d'*Autrement qu'être* et ne cessent de la menacer de l'intérieur même. Tout se passe comme si autrui ne devait pas mourir - alors même qu'il est mortel comme tout un chacun - et la subjectivité éthique désigne précisément dans *Autrement qu'être* cette « obsession par Autrui dans le visage⁸⁴⁹ », cette impossibilité de le laisser être, de le laisser partir : paradoxe de ce visage dans *Autrement qu'être* qui oscille inlassablement entre une « beauté – encore essentielle⁸⁵⁰ » et déjà un « masque mortuaire⁸⁵¹ », entre une « jeunesse⁸⁵² » et un « mourir⁸⁵³ ». Un « visage altéré⁸⁵⁴ », un visage mort. Plus fondamentalement, la question se pose de savoir si la subjectivité ne renvoie pas au bout du compte à cette impossibilité éthique de surmonter « la mort de l'Autre⁸⁵⁵ » en tant qu'elle est factuellement ou empiriquement toujours possible et inévitable. *Double bind* insupportable qui explique que « s'accuse le sujet⁸⁵⁶ », qu'il ne soit plus qu'une « - identité se rongant - dans un remords⁸⁵⁷ ». Si le visage demeure bel et bien vivant et vivace dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, ce n'est certainement plus parce qu'il parle ou commande à la subjectivité comme dans l'éthique de *Totalité et Infini*, mais parce qu'il ne cesse de mourir. La subjectivité est « coupable de survivre⁸⁵⁸ » et la métaphore même du « rongement » dans

⁸⁴⁸ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 138, note 2.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 144, note 2. (Nous soulignons)

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 145. (C'est Levinas qui souligne)

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 196-197, note 1.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

Autrement qu'être laisse ouverte la possibilité d'un deuil devenu impossible, d'un travail *de* et *du* deuil qui n'a même jamais commencé⁸⁵⁹. Éthique endeuillée qui charrie une altérité sans visage, car celui-ci est toujours déjà *concerné* par la mort et la subjectivité éthique, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être*, n'est éthique qu'à la condition de ne pas oublier ce mourir structurel. Comme le souligne J. Rogozinski dans *Faire part. Cryptes de Derrida*, l'« hypothèse d'un « deuil de soi » originaire⁸⁶⁰ » est à envisager, autrement dit la possibilité d'un insurmontable, de cela même qui ne peut être relevé, métabolisé ou travaillé par la subjectivité ; un négatif irrelevable qui travaille la subjectivité originairement. Impossible dès lors d'en faire son deuil, car en effet « *on ne fera jamais son deuil*, note J. Rogozinski, *d'un fantôme*⁸⁶¹ » ; l'autre revient sans cesse et c'est cela aussi tout le sens de la « récurrence » dans l'éthique d'*Autrement qu'être* qui indique que le sujet « est pourchassé en soi, en deçà du repos, en soi⁸⁶² » précisément. Comment fuir en soi-même alors que ce « soi-même » est « sans évasion, sans dérobade⁸⁶³ » ? Si la mort d'autrui s'avère structurelle ou transcendantale, comme cela semble être le cas dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, le travail *de* deuil le cède immanquablement à un travail *du* deuil, comme si le deuil en question rongerait la subjectivité, réduite à n'être plus qu'une « passivité illimitée d'un accusatif⁸⁶⁴ ». Le travail *du* deuil informe et constitue éthiquement la subjectivité jusque dans sa propre sphère d'immanence, à savoir jusque dans sa jouissance, pourtant solipsiste. Ce qui fait retour et qui exclut tout travail *de* deuil, c'est le mourir du visage, l'autre toujours déjà mort et que la subjectivité s'interdit d'oublier : impossible de faire le deuil de cela qui « échappe à la représentation⁸⁶⁵ », de ce qui « démonte le *temps récupérable* de l'histoire et de la mémoire⁸⁶⁶ ». L'autre de la subjectivité, c'est ce visage mort qui démonte en

⁸⁵⁹ Travail *de* et *du* deuil, c'est là une belle distinction que nous empruntons à Jacob ROGOZINSKI dans son ouvrage *Faire part. Cryptes de Derrida*. Paris : Éditions Lignes, 2005, 185p.

⁸⁶⁰ ROGOZINSKI, Jacob, *Faire part...*, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 40. (C'est l'auteur qui souligne)

⁸⁶² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 171, note 1.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 141. (C'est Levinas qui souligne)

elle toutes ses possibilités immanentes qui autoriseraient, ne fût-ce qu'un instant, tout repli sur soi, tout repos, tout arrêt dans le travail *du* deuil. L'autre de la subjectivité, c'est l'errance en soi d'un visage mort que Levinas inscrit au cœur même de son éthique, une éthique qui, touchant aux structures mêmes de la subjectivité, empêche toute « intériorisation⁸⁶⁷ » éventuelle, toute relève positive de cet autre en soi.

1.2 Le prochain ou d'une interminable esquisse. Lecture deleuzienne

Cette présence spectrale du visage à l'intime de la subjectivité et de son immanence la plus sienne engage à elle seule toutes les réflexions de Levinas autour de la « trace ». La thématique de la « trace » s'avère fondamentale tant pour ce qui est de l'éthique d'*Autrement qu'être* que pour la pensée de Levinas en général. Levinas y consacre d'ailleurs un article entier, publié en 1963 et où déjà ce dernier évoque « la signifiante exceptionnelle de la trace⁸⁶⁸ », à savoir précisément qu'« aucune mémoire ne saurait suivre ce passé à la trace. C'est un passé immémorial⁸⁶⁹ ». La trace est alors comprise comme « la *passé* même vers un passé plus éloigné que tout passé (...), vers le passé de l'Autre⁸⁷⁰ », vers cette temporalité d'un ailleurs inaccessible à une conscience intentionnelle, rétive à tout travail de mémoire. Dans *Autrement qu'être*, Levinas parle d'un « temps d'avant le commencement⁸⁷¹ », d'un temps qui se temporalise à l'insu de la conscience et qui définit la temporalité d'un deuil qui ne se fait pas, qui ne passe pas, d'un visage mort qui n'a de cesse de se rappeler à la subjectivité. Une « temporalité, toujours Levinas, qui –

⁸⁶⁷ Nous empruntons délibérément cette expression à Jacques DERRIDA dans *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Galilée, 1988, 231p. J. Derrida écrit ceci de très suggestif et qui n'est pas sans rappeler notre présent propos : « (...) ce qui défie la logique simple et « objective » des ensembles, ce qui dérange l'inclusion simple d'une partie dans le tout, c'est ce qui se rappelle au-delà de la mémoire intériorisante (*Erinnerung*), ce qui se rappelle à la pensée (*Gedächtnis*), se *pense* comme « partie » plus grande que le « tout » ; c'est l'autre comme autre, la trace non totalisable, inadéquate à elle-même et au même. Celle-ci est intériorisée *dans* le deuil *comme* ce qui ne peut plus être intériorisé, comme *Erinnerung* impossible ». (*Op. cit.*, p. 56) (C'est l'auteur qui souligne)

⁸⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel, « La trace de l'autre » (1963), dans *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 272.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 281. (C'est Levinas qui souligne)

⁸⁷¹ LEVINAS, Emmanuel, *op. cit.*, p. 140.

vieillesse et mort de l'unique – signifie une obéissance sans désertion⁸⁷² ». Un passé pourtant omniprésent jusque dans les sensations les plus immanentes qui constituent l'expérience jouissante de la vie : c'est dans le rapport au monde *via* la jouissance non encore intentionnelle que ce passé se fait sentir, se temporalise ; autrement dit, c'est dans la sensibilité incarnée de la subjectivité, c'est-à-dire dans sa « corporéité de corps propre *signifiant*⁸⁷³ » que cette dernière fait l'épreuve d'une présence écrasante d'autrui. D'un autrui *en tant que* visage mort qui hante littéralement la matière et l'« expérience sensible⁸⁷⁴ ». La « trace » est le nom donné par Levinas à cette présence transcendante d'autrui dans l'éthique d'*Autrement qu'être* : la trace indique une structure indéterminable qui constitue toute l'extériorité ou le « dehors » dont parle à plusieurs reprises Levinas dans *Autrement qu'être*. Levinas ne reprend jamais à son compte le concept tout husserlien d'« esquisse », lequel s'inscrit d'avantage dans une démarche ou un processus de constitution de sens par la conscience transcendante. Toutefois, l'extériorité éthique dans son infinité structurelle n'est pas sans rappeler *mutatis mutandis* l'infinité, elle aussi, des horizons en tant que structures de sens qui entourent et précèdent toujours déjà la conscience intentionnelle. Certes, notons-le, Husserl ne va pas jusqu'à identifier cette potentialité de sens, ces horizons d'une réalité non encore visés par une conscience, à une altérité qui échapperait définitivement à la conscience : au contraire, ce qui n'est pas encore intuitionné est comme en attente d'une signification, la matière « attend » qu'une conscience lui prête sens. L'extériorité, entendue par Levinas dans *Autrement qu'être*, n'attend rien et certainement pas une signification ou donation de sens. L'extériorité est à entendre comme ce « de-partout des visages qui me concernent et me mettent en question⁸⁷⁵ », comme la « demeure des autres⁸⁷⁶ » et c'est en cela que l'extériorité est éthique. L'extériorité éthique fait signe d'une certaine manière

⁸⁷² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 123. (Nous soulignons)

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 188, note 1.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

vers une spatialité « pré-géométrique⁸⁷⁷ », rétive à toute intentionnalité en ce sens qu'il est le lieu privilégié de l'autre : ce lieu hors lieu n'est pas le point zéro du corps, comme dans la phénoménologie husserlienne, mais ce *dans* quoi et à *partir de* quoi se constitue et prend pleinement sens une subjectivité *éthique*. L'éthique *de* l'altérité indique *dans* la subjectivité une antécédence structurelle qui inonde et traverse, pour ainsi dire, l'ultime champ d'immanence que constitue, dans *Autrement qu'être*, le phénomène de la jouissance. L'extériorité est éthique en ceci qu'elle aura *toujours déjà* transpercé, forcé la clôture du Moi ; c'est *toujours déjà* qu'elle l'aura perforé de toutes parts jusqu'à le priver de l'immanence même de sa jouissance. L'extériorité éthique est une spatialité qui n'appartient pas au sujet, il ne s'y meut pas à sa guise et n'y exerce aucune activité intentionnelle. L'extériorité éthique est un « *il y a* » radical qui appartient à l'autre. Les questions et les difficultés ne manquent pas. Si, en effet, comme le suggère Levinas dans *Autrement qu'être*, l'éthique est transcendantale ou n'est pas, dans quelle mesure est-il encore possible d'en parler sans y être soi-même nécessairement toujours déjà ? Comment appréhender par le discours cette spatialité transcendantale qui échappe à la conscience ? Y sommes-nous encore lorsque nous en parlons ? Peut-on seulement *concrètement* - exigence bien phénoménologique - approcher de cette structure éthique, de cette proximité « pré-géométrique » qui traverse et informe le corps de la subjectivité ? Peut-on dire de la jouissance, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être*, qu'elle constitue *empirement* pour la subjectivité une épreuve ou une mise à l'épreuve de ses propres structures transcendantales ? Le corps de la subjectivité serait-il le lieu éthique par excellence par où, peut-être, se rejoindraient, se croiseraient ou plutôt se noueraient le transcendantal et l'empirique ? Questions redoutables. Les réponses, si réponses il y a vraiment, sont à chercher ailleurs que dans *Autrement qu'être*. De cette spatialité éthique originaire, de cet « il y a » transcendantal, difficilement saisissable conceptuellement tant Levinas le veut non-intentionnel, un auteur contemporain comme G. Deleuze nous en donne, en effet, un aperçu pour le

⁸⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 188, note 1.

moins original dans son ouvrage *Logique du sens*⁸⁷⁸. L'auteur propose une relecture surprenante du *Robinson* de M. Tournier. Ce qui intéresse Deleuze est la manière toute particulière dont Tournier réinscrit structurellement la question d'autrui dans l'existence, pourtant insulaire, de Robinson : Robinson délire, Robinson flirte avec les éléments et tout cela indique *en négatif* ce que provoque l'absence d'autrui pour la subjectivité ! Autrui s'avère donc présent *négativement* dans le monde de Robinson en tant que grand absent. Ce qui rend Robinson fou ou pervers, au point de sombrer dans une sexualité cosmique, c'est de perdre ou d'avoir perdu à jamais la « structure Autrui⁸⁷⁹ » qui rend le monde sensé et habitable : présence en creux d'autrui disparu à jamais qui fait littéralement basculer Robinson dans une folie abyssale. Tout *Autrement qu'être* fonctionne, à vrai dire, comme une anti-robinsonnade ; toute l'éthique de l'altérité se veut précisément transcendantale au point de ne jamais disparaître comme, malheureusement, autrui pour Robinson. Deleuze, en un sens, nous montre ce que peut signifier une spatialité hantée par l'absence d'autrui, tellement absent qu'il en deviendrait présent jusqu'à écraser la subjectivité, jusqu'à l'entraîner dans les confins de la folie clinique. Le monde de Robinson nous montre *négativement*, par l'absence de celui qui aurait dû être toujours déjà là - autrui en tant que structure - ce qu'il en coûte d'omettre ou de refouler autrui de son champ perceptif. Autrui en devient plus écrasant encore. Le monde devient inhabitable, le monde perd de sa profondeur signifiante mais gagne, comme l'explique Deleuze, en « surface⁸⁸⁰ » et en « *simulacre et vestige*⁸⁸¹ ». Autrui s'en va, meurt, mais ce qui refait surface, c'est précisément la surface des choses et des éléments que la présence d'autrui masquait, inclinait vers une profondeur : « la surface pure, c'est peut-être ce qu'autrui nous cachait⁸⁸² ». D'une certaine manière, le monde de Robinson est un monde à présent sans visage et sans parole où n'évoluent que des « autres »

⁸⁷⁸ DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit, 1969, 392p.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 366.

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ *Ibid.* (C'est l'auteur qui souligne)

⁸⁸² *Ibid.*

anonymes - le ciel, la terre ou la mer - dans un « au-delà élémentaire⁸⁸³ » qui n'est pas sans rappeler la spatialité éthique originaire, dépeinte par Levinas : le visage ne parle plus dans *Autrement qu'être*, il n'est plus épiphanique et lorsqu'il est là, c'est toujours qu'il est sur le point de mourir, de n'être plus complètement. Autrui ne parle plus dans *Autrement qu'être*, il semble bel et bien mort et, pourtant, toute l'éthique levinassienne lutte contre une telle éventualité ! Autrui ne doit pas mourir. Autrui est transcendantal et sa présence signifiante se glisse jusque dans l'immanence la plus intime de la subjectivité. Comment expliquer un tel balancement, un tel tiraillement entre une mort toujours possible d'autrui et une impossibilité pour celui-ci de disparaître à jamais ? Si Deleuze admet pleinement l'hypothèse d'une disparition possible, et irrémédiable dans ce cas, de la « structure Autrui »⁸⁸⁴, Levinas ne s'y résigne pas dans *Autrement qu'être* : la structure résiste bien que, point important à souligner, des symptômes textuels indiquent tout le contraire dans l'écriture d'*Autrement qu'être*. Preuve que l'éthique ne parvient pas complètement, en dépit de son transcendantalisme extrême, à conjurer cette éventualité menaçante. Preuve aussi qu'il convient peut-être de moduler quelque peu cette éthique transcendantale et de voir ce qui, en elle, appelle à une résistance.

III. « Avoir-l'autre-dans-sa-peau » : une théorie possible de la *sur*-face. Approche clinique

1. 1 Une subjectivité à fleur de peau

La surface est un symptôme. Elle signe un ébranlement, une perturbation des profondeurs, une perturbation grave dans la perception du monde ambiant. Elle marque, à elle seule, la perte de l'intersubjectivité humaine, la disparition d'autrui en tant que structure constitutive du procès de subjectivation. Hypothèse deleuzienne. En rester à la surface du monde ambiant, c'est renoncer à ces possibilités de mises en abyme qu'apporte autrui dans le champ

⁸⁸³ DELEUZE, Gilles, *Logique du sens...*, *op. cit.*, p. 370.

⁸⁸⁴ Les conséquences d'une telle disparition sont, sur un plan strictement clinique, l'émergence ou la constitution d'une personnalité dite perverse.

perceptif : autrui, explique Deleuze, est comme une invite à voir ce que lui voit et que je ne vois pas encore. Autrui m'ouvre sur des profondeurs insoupçonnées. Pour autant, la surface n'en demeure pas moins une autre modalité d'être au monde, une manière d'exister qui fait fi d'autrui au profit d'un rapport (re)centré exclusivement sur la subjectivité et son engluement dans la matérialité la plus élémentaire. Chute vertigineuse dans la perversion, aux bords peut-être de la psychose⁸⁸⁵. Toujours est-il que le sujet retrouve dans ce décentrement même une perception nouvelle de lui-même et du monde : il se retrouve, précisément, égal à lui-même et sa conscience n'est plus ce qui l'expatrie hors de lui-même, mais ce qui le confond entièrement ou presque avec l'objectalité du monde. Sujet *borderline*. « Le Même, dirait Levinas, retrouve le Même modifié ; la conscience, c'est cela⁸⁸⁶ », c'est-à-dire ni plus ni moins qu'une modification sous contrôle, de telle sorte que « rien ne s'introduit incognito dans le Même⁸⁸⁷ ». Le Même, en tant qu'il signifie un rapport au monde autocentré à l'exclusive de toute altération possible, à l'exclusive de cela même qui creuserait dans la conscience perceptive une différence irréductible, n'est pas sans rappeler certaines des caractéristiques de la surface, telle que décrite par Deleuze. La surface se constitue toujours dans l'après-coup d'un excès de profondeur(s) ; elle est, d'une certaine manière, une réaction - peut-être disproportionnée - à une perturbation importante dans le rapport avec autrui, soit qu'il disparaisse définitivement soit qu'il s'avère, au contraire, trop présent pour le sujet. Dans l'un ou l'autre cas, la surface vient agir à la manière d'un repoussoir, d'une protection contre ce qui risque bel et bien d'anéantir la subjectivité : la solution, Deleuze, la situe clairement sur un plan clinique, à savoir la perversion. La surface est, en effet, une autre version, une *inversion* des rapports « normaux » avec autrui : le monde devient autrui. La surface répare dans la déviation un trop-plein d'altérité(s). Cette fonction thérapeutique de la surface est essentielle et, outre ses prolongements cliniques avérés

⁸⁸⁵ Deleuze explique fort bien en quoi autrui en tant que structure est à l'origine de la temporalité de la conscience, en quoi ce dernier conditionne en quelque sorte toute constitution subjective du monde. Critique en règle de la perspective husserlienne qui rappelle ici l'antériorité structurelle et non simplement temporelle d'autrui dans la perception du monde.

⁸⁸⁶ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

depuis les travaux novateurs de Didier Anzieu, elle s'avère être une précieuse grille d'analyse pour travailler en philosophie sur les limites d'une éthique de l'altérité. La limite, précisément, telle est l'une des principales fonctions de cette surface d'un genre tout particulier qu'est la peau : la peau est omniprésente dans le lexique d'*Autrement qu'être*, présente là encore négativement en ceci qu'elle ne joue plus cette fonction - vitale, rappelons-le - de filtre de protection. Elle ne protège plus son hôte - le corps de la subjectivité - contre un éventuel surplus de sensations extérieures. Comme le rappelle fort bien Didier Anzieu dans son ouvrage *Le Moi-peau*, cette fonction de filtre rejoint les sept autres fonctions de base que remplit la peau du corps humain et toute défaillance en la matière entraîne ce qu'il appelle une « angoisse paranoïde d'intrusion psychique⁸⁸⁸ ». Angoisse terrible de pénétration, de perforation qui signe une perturbation profonde de la peau dans sa fonction de « pare-excitation⁸⁸⁹ », selon une terminologie bien freudienne. Autrement dit, la peau n'existe que d'être sans cesse traversée de part en part par des flux ou des effets d'altérité qui la blessent toujours un peu plus : c'est bien cet instant de perforation extrême qu'il faut entendre lorsque Levinas évoque dans *Autrement qu'être* cet « un-pénétré-par-l'autre⁸⁹⁰ ». « La douleur, continue-t-il, cet envers de la peau, est nudité plus nue que tout dépouillement⁸⁹¹ », c'est une dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort⁸⁹² ». Que peut bien signifier un tel dépouillement qui irait jusqu'à la mort ? Quel est le sens de cet écorchement ? Levinas écrit ceci, toujours dans *Autrement qu'être* : « il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité, à s'arracher à soi, que l'un assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse⁸⁹³ ». Il en va donc d'une nécessité pour cette éthique de l'altérité que son porteur se dénude complètement, qu'il se désintéresse absolument de son intériorité la plus intime, à savoir la peau.

⁸⁸⁸ ANZIEU, Didier, *Le Moi-peau*. Paris : Dunod, 1995, p. 126.

⁸⁸⁹ D'obédience freudienne, bien plus que lacanienne, D. Anzieu reprend à son compte toute la pensée freudienne qu'il infléchit et relit en un sens absolument novateur.

⁸⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² *Ibid.*, p. 84.

⁸⁹³ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

Contradiction, à première vue troublante, d'une intériorité visible à l'œil nu, d'une intimité qui se voit et se montre à qui le veut. Nous sommes loin de cette intériorité close sur elle-même que Levinas saisit sur le vif dans *Totalité et Infini*, une intériorité secrète qui s'avère constitutive, dans sa fonction de recentrement, de la subjectivité humaine : le Moi intériorise l'extériorité qui le précède et la maison est bel et bien une métaphore d'une peau qui protège et stocke les données perçues⁸⁹⁴. Tout l'inverse de l'éthique d'*Autrement qu'être* qui suppose l'existence d'une surface toujours déjà effractée, d'une peau meurtrie qui expose plus qu'elle ne protège la subjectivité incarnée. Cette absence de toute protection explique peut-être que tout contact avec l'extériorité soit une véritable « exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité⁸⁹⁵ » ; tout contact est littéralement rompu, c'est-à-dire toute réflexivité dans la sensation tactile qui viendrait par là même confirmer l'existence d'une peau comme *interface* entre une intériorité *et* une extériorité. La peau n'est-elle pas, en effet, ce qui se constitue aussi dans l'interface entre le sujet *et* l'autre, entre deux pôles qui se heurtent peut-être, mais sans jamais s'annuler ou s'anéantir réciproquement ? À insister, comme il semble le faire, sur le dépouillement continu de la subjectivité, sa dénudation extrême jusqu'à l'écorchement, Levinas semble ôter à l'idée même de peau toute substance, toute raison d'être dans l'écriture d'*Autrement qu'être*. Si la peau n'est plus *rien*, si la peau se réduit à *n'être plus rien*, alors pourquoi en parler avec autant d'insistance et, surtout, pourquoi s'acharner à la faire disparaître si elle n'est déjà plus ? C'est comme si la peau se refusait à disparaître entièrement, comme si cette dernière résistait, malgré tout, à l'épanchement de la subjectivité. Quelque chose de la peau reste pour ainsi dire intact. Indemne, pour reprendre un vocable cher à Derrida. De même pour le visage d'autrui qui, s'il perd bien toute parole et avec elle toute sa puissance

⁸⁹⁴ Fonction de stockage que D. Anzieu repère lui aussi dans sa propre clinique (Cf. *Op. cit.*, p. 131). La demeure comme métaphore d'une intériorité en devenir, telle que décrite par Levinas dans *Totalité et Infini*, n'est pas sans rappeler le processus de constitution psychique de la peau comme *enveloppe* : la peau psychique se développe elle aussi sur la base d'une intériorisation progressive d'une « partie de la mère – particulièrement ses mains » (*Ibid.*, p. 121). Pour prendre, il faut d'abord avoir soi-même été pris, soutenu et porté par des mains bienveillantes. La demeure levinassienne n'est-elle pas *in fine* une manière de prendre elle aussi l'extériorité à pleines mains, prendre d'elle pour accepter aussi d'être porté par elle ? Hypothèse que nous formulons.

⁸⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 167.

de commandement, n'en demeure pas moins dans *Autrement qu'être* un visage avec une « peau à rides⁸⁹⁶ ». Comme si la peau du visage, celui d'autrui, et celle du corps même de la subjectivité résistaient toutes deux à ce mouvement - ce procès - inverse de décentration de soi, de dépouillement extrême du soi-même ; comme si, en un sens, quelque chose de la peau portait en elle et sur elle la subjectivité. Cette volonté de dénuder absolument le corps de la subjectivité indique bel et bien que l'éthique procède dans *Autrement qu'être* d'une véritable méfiance, si ce n'est plus encore, pour toute horizontalité, pour tout retour à une immanence plane. L'éthique est un mouvement de creusement infini qui cherche la profondeur et fuit « les pelures des choses qui suffisent à la conscience de...⁸⁹⁷ ». L'éthique est un mouvement de perforation à l'intime du sujet, une traversée de cela même qui rappellerait, par quelque aspect que ce soit, la « forme du phénomène⁸⁹⁸ ». L'éthique est rupture de la forme, rupture de la sur-face qui menace et fragilise « l'altérité-dans-le-même⁸⁹⁹ » : la peau, entendue comme surface, est comme un appel à la synchronie, un contre-mouvement immanent au procès de « desserrage », au mouvement de vrille qui informe la subjectivité. La peau résiste.

1. 2 La peau : une résistance au temps

La peau, en effet, dans sa fonction de recentration et de protection contre toute atteinte extérieure, n'est pas tout à fait étrangère au procès d'immanentisation de la jouissance, tel que décrit par Levinas dans *Autrement qu'être* et, déjà avant, dans *Totalité et Infini*. La peau, de la même manière que la demeure dans *Totalité et Infini* protège et enveloppe dans une intimité sécurisante son propre hôte, constitue dans *Autrement qu'être* une résistance *en acte* de la subjectivité : la peau vient redonner au corps ce qu'il ne cesse de perdre dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, à savoir une épaisseur, une contenance, une limite dans cet évidement de sens et d'essence. Alors que *éthiquement* « la

⁸⁹⁶ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁹⁸ *Ibid.*

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 119. (Nous soulignons)

corporéité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité⁹⁰⁰ », la peau, au contraire, est une séparation toujours manifeste entre le corps de la responsabilité - corps de chair - et le corps en tant qu'il peut toujours « s'affirmer animale dans son conatus et sa joie⁹⁰¹ ». La peau, quoique trouée sans relâche par la sensibilité diachrone, ne peut pas ne pas être ; la peau assure cette possibilité minimale, dans l'ici et maintenant de la sensation, d'un contact revitalisant qui rend présente à elle-même la subjectivité incarnée. C'est en cela même que la peau résiste à toute érosion radicale de la subjectivité, à ce que Levinas qualifie parfois dans *Autrement qu'être* de « durée malgré soi⁹⁰² » : la peau, en vieillissant précisément, porte les traces d'une temporalité passée qui indique et manifeste ostensiblement le travail du temps, la « sénescence par-delà la récupération de la mémoire⁹⁰³ ». Levinas ne cesse d'insister sur le fait que « la perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet⁹⁰⁴ », autrement dit, que le temps est avant tout, pour la subjectivité, « disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude⁹⁰⁵ ». Pourtant, la peau est bien là à chaque instant du vieillissement comme trace visible et tactile qui, d'une certaine manière, retient quelque chose du temps qui passe. À la fois meurtrie et réduite à néant ou presque, la peau dans l'éthique d'*Autrement qu'être* n'en demeure pas moins l'unique témoin dans le présent de la sensation de la « diachronie du temps⁹⁰⁶ ». La peau est bel et bien ce sur quoi et à travers quoi s'écrit quelque chose du temps qui passe, une écriture du temps dans le présent de la douleur et de la jouissance. La peau retient les traces d'une temporalité passée et, sans doute, c'est la raison pour laquelle Levinas n'a de cesse de vouloir la réduire le plus possible. La peau est peut-être ce qui résiste le plus au réductionnisme éthique dans *Autrement qu'être* en tant qu'elle est cela même par quoi transitent nécessairement tous les mouvements d'affect(s) : d'être sans cesse traversée,

⁹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 125.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 127.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 89.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

⁹⁰⁵ *Ibid.*

⁹⁰⁶ *Ibid.*

touchée par du sensible ou de la matérialité obsédante, la peau n'en est que plus existante encore, plus présente encore pour la subjectivité. C'est donc bien dans la jouissance, qui mobilise un « sujet incarné⁹⁰⁷ » pris dans sa propre immanence qui lui échappe tout compte fait, que la peau agit et fonctionne comme un véritable opérateur de résistance : la peau, au fur et à mesure de sa propre perforation, dessine toujours un peu plus les contours d'une corporalité qui apparaît marquée, épuisée et « tordu[e] sur soi dans sa peau, mal dans sa peau, en soi déjà hors de soi⁹⁰⁸ ». La peau ne serait-elle pas finalement la tâche aveugle dans toute cette éthique de l'altérité, ce qui ne cesse de disparaître et, ce faisant, d'apparaître tout aussitôt ? Comme un « clignotement » - terme levinassien - qui indiquerait une régularité, un certain rythme continu dans une diachronie effrénée ? La peau comme une résistance qui rend présent par son propre anéantissement cela même qui la blesse : la diachronie du temps. Le temps s'écrit et, de s'écrire à même la peau, il fait être dans la durée, dans un « nouveau présent⁹⁰⁹ », la subjectivité vieillissante. Peau comme un palimpseste qui garde en dépôt la « trace de la passée⁹¹⁰ ». Tout n'est donc pas perdu irrémédiablement, puisque la peau assure à la subjectivité une écriture du temps et d'elle-même, minimale mais suffisante pour laisser entrevoir la possibilité d'autres modes de subjectivation. En plus d'être *trace* écrite d'une temporalité « an-archique », « réfractaire au dévoilement et à la manifestation⁹¹¹ », la peau est avant tout le *signe* que dans la subjectivité une résistance est toujours à l'œuvre ; la peau est l'indice qu'une autre « aventure » se trame, que d'autres enjeux peut-être sont à chercher et à exhumer comme on exhumerait des vestiges cachés. L'indice, pour finir, de l'existence à l'intime du sujet de ce que nous qualifierions volontiers avec

⁹⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 173.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 257.

⁹¹⁰ Expression pour le moins curieuse qui se trouve à la toute fin d'*Autrement qu'être* (Op. cit., p. 262). Rappelons, à titre indicatif, que cette hypothèse d'une peau en palimpseste ou, de façon plus générale, d'une structure de la pensée levinassienne et d'une écriture qui fonctionneraient par strates plus ou moins recouvertes, trouve un écho certain chez un auteur comme Alberto SUCASAS. Cf. Son article, « Philosophie et théologie chez Lévinas. Lecture d'un palimpseste », dans *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n° 4, "Messianisme", 2005, p. 293-212.

⁹¹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 150.

Levinas de « respiration⁹¹² » ou de « pneumatisme⁹¹³ » et qui ouvre sur une transcendance d'un genre particulier et jusque-là inexploré dans notre travail.

Ainsi s'achève l'avant-dernière partie de notre étude sur l'éthique levinassienne d'*Autrement qu'être* : une éthique de l'altérité, en effet, qui submerge pour ainsi dire la subjectivité et ce jusque dans sa jouissance la plus immanente. Manger, boire ou dormir sont encore des actes subjectifs, mais qui ne suffisent plus à une subjectivité pour se constituer singulièrement et se prémunir contre tout effet d'altérité et d'altération. Au contraire, c'est à même l'immanence la plus intime, dans ses propres sensations corporelles, que travaille et s'immisce toujours déjà une différence irréductible, une « diachronie » d'un temps hors conscience. Une immanence que Levinas pense radicalement comme toujours déjà traversée par des mouvements d'altération, par un « autrui » qui, dans *Autrement qu'être*, a perdu tout visage, ainsi que toute parole, et qui hante littéralement la matérialité du monde : comme si cet éclatement, cette diffraction extrême du visage emportait tout dans son sillage et, surtout, la subjectivité dans sa capacité première de résistance et de repliement, d'hypostase. Pourtant, un indice ou un signe suggère à même le texte que dans ce transcendantalisme éthique d'*Autrement qu'être* quelque chose de la subjectivité incarnée ne part pas complètement ; quelque chose semble bel et bien résister à l'effraction de l'altérité, à savoir la peau. Celle-ci est l'amorce d'un redéploiement du subjectif, ailleurs et autrement sans doute que dans une immanence close, mais d'un redéploiement tout de même. Reste, bien sûr, à savoir lequel et sous quelle(s) modalité(s) celui-ci s'effectue exactement.

⁹¹² Le terme apparaît surtout dans les dernières pages d'*Autrement qu'être*.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 278.

QUATRIÈME PARTIE

D'une éthique *inter-locutive* : le temps
d'une intrigue

Moment charnière de notre travail. Un travail que nous menons sur une éthique de l'altérité qui porte, autant qu'elle ne cesse de le *dé*-porter vers un ailleurs, un ailleurs *dans* la chair, c'est-à-dire irréductible à toute saisie intentionnelle, tout le procès de subjectivation à l'œuvre dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Procès, le terme ici convient fort bien : il est à entendre à la fois en un sens strictement juridique d'une mise en accusation et c'est là tout le statut de la subjectivité dans *Autrement qu'être*, et au sens aussi d'un processus continu, infini, sans commencement - immémorial donc - et sans finalité réelle.

Une chair, nous l'avons souligné amplement, pathique et pathétique qui informe toute l'immanence sensible de la subjectivité ; une chair qui signifie aussi temporellement le travail d'une différance à même la jouissance, l'immanence par excellence par où, pourtant, la subjectivité se retrouve elle-même dans ses sensations les plus élémentaires, les plus siennes ; une chair, donc, qui ne laisse manifestement que peu de place, voire aucune, à un quelconque desserrement - à un certain je(u) - dans ce subjectif tout tendu et tout entier incarné et pris dans une altérité sans visage ni nom qui le grève intimement.

Dresser un tel constat et s'y tenir résolument est certes toujours possible, mais ce serait omettre, nous semble-t-il, toute la dimension vocative inhérente à toute l'éthique d'*Autrement qu'être* et qui constitue à sa manière aussi l'épaisseur subjective d'une subjectivité autre que l'être : une dimension d'appel qui libère bien des possibles et pour la subjectivité, appelée à répondre instamment, et pour des instances que nous qualifierions volontiers de « tierces ». Un premier chapitre analysera et s'efforcera de décrire et de cerner au mieux la nature même de cette « structure d'appel » que Levinas envisage sans pour autant la développer davantage dans les derniers chapitres d'*Autrement qu'être* ; un second chapitre portera, quant à lui, sur les ouvertures possibles que laisse entrevoir une telle structure vocative, des ouvertures sur des réalités méta-éthiques, au-delà même de l'éthique, autrement dit vers une tiercité qu'il s'agira elle aussi de circonscrire au mieux.

Chapitre 1 : De l'appel immémorial comme structure *inter-vocative* de la subjectivité

Une altération infinie. De l'Infini, en effet, il est bel et bien question dans l'éthique d'*Autrement qu'être* : l'animation d'un corps par une chair temporalisante se double *toujours déjà* d'une inspiration de la subjectivité qui constitue en elle une véritable structure d'appel. C'est dans cette inspiration vocative de la subjectivité que « Dieu » s'inscrit et s'écrit, en somme que s'amorce pour la subjectivité un certain ressaisissement, une production de sens enfin positive.

I. De l'animation pathique à l'inspiration prophétique : « Grace à Dieu ! »

1. 1 Une subjectivité inspirée : de l'exposition à l'autre à l'inspiration par Dieu

Toute l'éthique d'*Autrement qu'être* repose sur un principe d'animation par un autre que soi en soi : animation, nous l'avons vu, d'un corps par une chair qui agit bel et bien comme vecteur d'altérité à même la jouissance, pourtant immanente, de la subjectivité. Et c'est cela même qui, dans *Autrement qu'être*, vient définir la sensibilité dans sa fonction primordiale - ou plutôt immémoriale - de diachronie. La diachronie désigne ce lent travail de forage d'une altérité interne qui ne se laisse pas récupérer, prendre ou saisir dans un présent de la représentation ou même dans un instant de conscience. Une impossibilité qui indique un durcissement des positions éthiques de Levinas autant qu'un basculement dans une perspective transcendantale où l'autre sans visage anime jusqu'à l'extrême - faut-il dire jusqu'à l'épuisement total ? - la subjectivité du sujet. Précisément alors, qu'advient-il au juste de ce sujet dans sa fonction de recentrement que Levinas entend réduire le plus possible dans son éthique d'*Autrement qu'être* ? Réduire le sujet à sa subjectivité incarnée, c'est-à-dire animée et transie par une altérité sans visage ni nom semble, tout de même,

difficilement conciliable avec une éthique de la *responsabilité* ! Levinas ne ferme cependant pas toutes les portes et laisse, nous l'avons vu également, çà et là des indices textuels qui suggèrent une ouverture possible, une respiration au sein même de ce transcendantalisme éthique : la peau, en tant qu'elle représente une résistance en acte, fût-elle acte manqué, constitue un indice irréfragable d'une bonne respiration, d'une respiration qui ne débouche plus nécessairement sur un expir de la subjectivité, mais sur un inspir. L'expiration, comme exposition à un autre traumatique, le céderait alors à une inspiration comme à un bon « pneumatisme⁹¹⁴ » : « la respiration, note en effet Levinas dans les dernières pages d'*Autrement qu'être*, est transcendance en guise de dé-claustration⁹¹⁵ », mais c'est pour rappeler aussitôt qu' « elle ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui⁹¹⁶ » ! La transcendance serait-elle à ce point impuissante, incapable finalement d'aller ailleurs que vers (un) autrui ? Attirée comme un aimant par celui-ci, par une altérité supposée humaine mais dont le visage s'en est absenté, la respiration risque de n'être guère plus qu'un vain mouvement - un tressaillement, tout au plus - de la subjectivité. Qu'est-ce qu'une respiration qui s'en irait absolument vers l'extériorité ou qui, à l'inverse, laisserait entrer le tout du monde ? Levinas lui-même envisage cette possibilité étonnante dans *Autrement qu'être* et pose la question en ces termes : « l'homme n'est-il pas le vivant capable du souffle le plus long dans l'inspiration sans point d'arrêt et dans l'expiration, sans retour⁹¹⁷ ? » Et Levinas de rappeler que « l'inspiration jusqu'au bout, jusqu'à l'expiration – c'est la proximité d'Autrui, qui ne se peut que comme responsabilité pour autrui⁹¹⁸ » et il est certain que cette respiration-là ne souffre *éthiquement* aucun détournement, aucun repos. Éthiquement, c'est-à-dire, une fois le corps biologique réduit à sa signification ultime, dernière et première aussi, celle d'être un corps-pour-autrui.

⁹¹⁴ Vocabulaire, rappelons-le, que nous empruntons au lexique d'*Autrement qu'être*.

⁹¹⁵ *Op. cit.*, p. 278.

⁹¹⁶ *Ibid.* Cette entente éthique de la respiration, comme plus qu'une simple nécessité physiologique du corps humain, peut certes surprendre bien des lecteurs. Si Levinas s'y intéresse en effet dans *Autrement qu'être*, il n'est pas non plus le seul dans ce cas : dans un autre registre, citons les travaux de Jean-Louis Tristani qui, dans son ouvrage *Le stade du respir*, propose une grille de lecture psychanalytique de ce qu'il appelle « le matériau respiratoire » de la parole. (Cf. TRISTANI, Jean-Louis, *Le stade du respir*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1978, 157p.)

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 278-279.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 279.

Si « la respiration se dit plus simplement en termes de biologie⁹¹⁹ », d'un organisme qui réclame sa dose d'oxygène pour demeurer le même et s'installer le plus longtemps possible dans le temps, c'est oublier qu'elle est aussi une ouverture aux « vent[s] de l'altérité⁹²⁰ » ; c'est oublier qu'elle peut avoir aussi le « souffle coupé⁹²¹ ». Éthiquement encore, respirer signifie pour la subjectivité une ouverture par-delà même ses capacités et ses possibilités d'accueil ; respirer implique, chemin faisant, que la subjectivité se trouve une nouvelle fois heurtée de plein fouet par une altérité qui (sur)vient *du* et « *au* dehors⁹²² ». Une altérité non plus invasive, comme celle que nous avons jusqu'à présent dépliée et déployée patiemment tout au long de notre travail, mais une altérité qui, au contraire, inspire la subjectivité « par qui, écrit Levinas, l'Infini se passe⁹²³ » et nous sommes là bel et bien devant une « structure unique⁹²⁴ » : une structure, en ceci qu'il s'agit pour Levinas d'exhumer dans le langage philosophique - le fameux « Dit » levinassien - ce qui constitue une donnée essentielle, une trame de fond qui détermine, nécessairement et antérieurement à toute compréhension possible par le concept, la nature vocative de la subjectivité éthique. L'*inspiration*, dont il est question ici, incline, plus encore et autrement surtout que l'altérité comme *exposition* à ou *effraction*, vers une extériorité qui se lie intimement à la subjectivité ; vers une extériorité qui la requiert absolument, qui l'appelle et qui « ne vient pas, explique Levinas, s'ajouter comme information ou comme expression ou comme répercussion ou comme symptôme⁹²⁵ ». L'extériorité en question emprunte d'autres voies ou, en termes peut-être plus phénoménologiques, d'autres modes de manifestation que l'altérité éthique qui, rappelons-le, en passe, quant à elle, par la sensibilité diachrone, le corps de chair de la subjectivité dans sa matérialité prime.

⁹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 277.

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Notons que toutes les réflexions originales que développe Levinas au sujet de cette respiration éthique, comme métaphore d'une ouverture nécessaire et même vitale de la subjectivité sur une altérité qui reste encore à définir, se trouvent consignées dans le dernier chapitre de *Autrement qu'être*, intitulé précisément « Au dehors ». (Nous soulignons)

⁹²³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 231.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 231.

L'inspiration désigne l'acte ou l'action qui se fait à même la subjectivité et par laquelle précisément « l'Infini, dans sa gloire, passe le fini ou la façon dont il se passe⁹²⁶ » : non plus perforation, effraction traumatique ou « symptôme » en effet, mais passage sans point de contact, traversée ou « passée », « truchement⁹²⁷ ». Ce dernier terme a de quoi surprendre. Le truchement, à la différence du symptôme ou d'une altération comme traumatisme, indique la position de celui ou celle qui traduit pour, qui interprète en quelque sorte ce qui arrive ou se passe pour d'autres interlocuteurs qui n'y comprennent rien. Le truchement n'est qu'un intermédiaire, indispensable du reste, qui n'est pas directement affecté par la situation de non-compréhension. Il traduit, il est le porteur d'un message qu'il restitue pour d'autres : il est le « témoin ». Or, c'est bien cela que l'inspiration dans *Autrement qu'être*, à savoir quelque chose qui, par le *truchement* de la subjectivité, passe et se passe ; la subjectivité n'est donc pas directement à l'origine ou au commencement de cette situation de signification, mais, d'une certaine manière, c'est par elle, tout de même, que transite l'information. De son côté, Didier Franck se demande ce que « signifie cette situation où, dans un second temps, le sujet est à l'origine de ce dont, dans le premier, il n'est que le médium sinon la possibilité de l'inspiration⁹²⁸ ». La possibilité ou, plutôt, la condition de possibilité ce qui, avouons-le, n'est pas rien pour une éthique de l'altération ! Point de butée qui constituerait, dès lors, comme un invariant dans cette éthique transcendantale, quelque chose qui résisterait bel et bien à l'érosion de la subjectivité. Cette situation de signification, unique par sa forme, Levinas la qualifie dans *Autrement qu'être* de « prophétique », car le prophétisme est une inspiration d'un genre tout particulier où celui qui parle n'est pas à l'origine de sa parole : sa parole est une parole toujours seconde, empruntée mais bien sienne pourtant aussi. Plus encore, le prophétisme, tel que décrit dans *Autrement qu'être*, engage une situation de compréhension telle que ce qui est perçu de cela même qui est dit coïncide parfaitement avec la signification de l'énoncé même : « on peut

⁹²⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 230. (C'est Levinas qui souligne)

⁹²⁷ Terme qui apparaît à quelques reprises dans l'écriture d'*Autrement qu'être*.

⁹²⁸ FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification...*, op. cit., p. 204.

appeler prophétisme, note Levinas, ce retournement où la perception de l'*ordre* coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit⁹²⁹ ». L'inspiration est donc prophétique, parce qu'elle est en même temps et toujours un commandement adressé à la subjectivité, sommée de répondre.

1. 2 Du Désir du désirable au commandement indésirable : d'une métaphysique à une autre ?

Le commandement est une thématique chère à Levinas et très ancienne, qui plus est. En 1953 déjà, Levinas y consacre d'admirables pages dans un texte assez court intitulé « Liberté et commandement⁹³⁰ ». La question est alors la suivante : comment commander une volonté si le propre d'une volonté humaine est d'être, précisément, une force de résistance absolue, inaliénable ? Autrement dit, comment obliger celui qui écoute - « l'interlocuteur potentiel⁹³¹ » pour reprendre les termes de Benny Levy - à entrer dans un discours sans forcer jamais sa subjectivité ? Comment commander sans blesser la liberté qui fait face ? Thématique, comme le rappellent et Levinas et Benny Levy dans son séminaire, éminemment platonicienne et ô combien moderne. Levinas, on le sait, se tourne du côté du visage en tant qu'il constitue une force de commandement pacifique qui oblige par la parole, par l'expression : « un être, explique en effet Levinas, commande l'autre, sans que ce soit simplement en fonction d'un tout qu'il embrasse, d'un système, et sans que ce soit par tyrannie⁹³² ». Et Levinas de conclure, quelques lignes plus loin : « l'être qui s'exprime, l'être qui est en face de moi me dit *non* (...). Le visage, c'est le fait pour un être de nous affecter, non pas à l'indicatif, mais à l'impératif⁹³³ ». Injonction unique du visage de l'autre homme - commandement qui affecte par la faiblesse de celui que l'on peut toujours tuer *et* par la hauteur de celui qui parle malgré tout - qui se retrouve presque telle quelle, sous des modalités légèrement différentes, dans l'écriture de *Totalité et Infini* : le visage garde sa

⁹²⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 233. (C'est Levinas qui souligne)

⁹³⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et commandement*. Paris : Le Livre de Poche, 1999, 122p.

⁹³¹ Cf. LEVY, Benny, *Lévinas : Dieu et la philosophie...*, *op. cit.*, p. 80.

⁹³² LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et commandement...*, *op. cit.*, p. 50-51.

⁹³³ *Ibid.*, p. 52. (C'est Levinas qui souligne)

puissance d'évocation et d'interpellation, il demeure fondamentalement une « mise en cause morale⁹³⁴ » qui, en s'absolvant de toute relation dialogique ou symétrique, atteste l'extériorité radicale de celui qui parle. Cette « différence absolue⁹³⁵ » entre les interlocuteurs, Levinas la qualifie dans *Totalité et Infini* de « métaphysique » ; plus précisément, il s'agit ici d'une métaphysique du désir qui sous-tend et garantit l'infini *de* et *dans* la relation avec autrui. Autrui peut, certes, toujours mentir, vouloir faire bonne figure et se dérober à toute expression vraie, mais « mensonge et vérité, note Levinas, supposent déjà l'authenticité absolue du visage⁹³⁶ » : mentir implique de connaître ce qui est vrai et d'y être, d'une certaine manière, toujours déjà. Mentir est une négation impuissante, au même titre que le meurtre, qui ne fait qu'attester l'existence de cela même qui est nié. Mentir ou encore tuer, ce sont bien là les deux possibilités extrêmes qui s'offrent à celui qui parle et à celui qui écoute pour faire taire cette parole originelle : le visage. Métaphysique exigeante que celle du visage dans *Totalité et Infini* ; métaphysique du désir qui commande de se mettre à l'écoute de l'unique désirable, de celui qui parle vrai : autrui. Mais ce qui enjoint dans cette métaphysique du rapport à l'autre est aussi ce qui, possiblement, peut ouvrir la relation sur une transcendance autre que celle d'une parole impérative. L'amour, dans la figure de l'aimée, représente, en effet, une autre modalité de penser concrètement le désir métaphysique dans le rapport à l'autre : la caresse amoureuse est, en effet, ce par quoi également se produit ou s'effectue le dépassement du Même vers un Autre qui, s'il ne se laisse pas saisir totalement dans sa chair, s'offre tout de même au contact, au toucher. Autrui résiste et fuit de toutes parts, dans son visage par sa parole et dans son corps par la caresse, et, pourtant, cette résistance massive n'est pas exclusive dans *Totalité et Infini* d'une métaphysique du désirable : le visage qui enjoint par sa parole est aussi celui qui s'offre à la caresse, à la volupté et qui ouvre sur une transcendance féconde, celle de l'enfant. Ce qui commande à même le visage peut aussi virer, à chaque instant, en une parole d'amour, en

⁹³⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 213.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 221.

une invite à la sensibilité charnelle et, bien que souvent « animale⁹³⁷ », « évanescence⁹³⁸ », à la limite même du néant, la volupté prolonge malgré tout la parole originelle du visage et l'entraîne vers des horizons autres, insoupçonnés. Une métaphysique du rapport à l'autre qui ne se retrouve pour ainsi dire plus du tout dans l'éthique tardive d'*Autrement qu'être* : ce qui commande à même la subjectivité ne débouche sur aucune métaphysique du désirable, de la caresse ou de la volupté, qui offrirait à la subjectivité des possibilités de réponses ou des modalités d'agir que Levinas exclut radicalement dans *Autrement qu'être*. Ce qui commande n'a plus rien d'une parole impérative qui autorise toujours la possibilité de ne pas l'entendre ou même de tuer celui qui la profère : le commandement est une inspiration qui travaille intimement la subjectivité et qui se passe littéralement de tout visage. Ce qui commande la subjectivité résonne à l'intime d'elle-même, résonance qui a ceci de commun avec le visage du prochain dans *Totalité et Infini* qu'elle fait taire elle aussi « toute justification, toute apologie, tout logos⁹³⁹ » et de radicalement différent pourtant en ce qu'elle ne débouche sur aucune transcendance positive, telle que l'expérience érotique avec l'« Aimée » ou la relation filiale de type père-fils. Métaphysique, donc, indésirable et peut-être aussi de l'indésirable dans *Autrement qu'être* qui constitue finalement tout le pathique et le pathétique de cette éthique de l'altérité : si cela même qui commande à l'intime de la subjectivité exclut toute réponse possible, quelle que soit sa teneur et sa virulence d'ailleurs aussi, en quoi, alors, ce commandement se distingue-t-il d'une injonction tyrannique qui affecterait le sujet jusqu'à l'« aliénation rimbaldienne⁹⁴⁰ », jusqu'à la folie qui « revient, comme l'écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, à subir l'ultime persécution, à subir absolument⁹⁴¹ » ? Si ce commandement est absolu, comme l'est toute l'éthique levinassienne dans *Autrement qu'être*, si cela même qui enjoint intimement est

⁹³⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini...*, op. cit., p. 289.

⁹³⁸ Le thème de l'évanescence de l'« Aimée » est omniprésent dans ces quelques pages de *Totalité et Infini*. Ce qui n'est pas sans rappeler la fugacité et la fragilité essentielles qui caractérisent elles aussi le visage d'autrui dans son épiphanie parlante.

⁹³⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 193, note 1.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 186, note 1.

aussi ce qui interdit « tout séjour en soi⁹⁴² », toute habitation, alors quelle réponse est-il encore possible d'envisager du côté de la subjectivité ? Si l'éthique d'*Autrement qu'être* signifie justement cette impossibilité d'une réponse adéquate, d'une réponse conscientisée qui ouvrirait sur une *praxis* authentique, sur une expérience concrète d'un sujet *responsable* qui répondrait en connaissance de cause et en son nom surtout, dans quelle mesure cette éthique est-elle si différente d'une expérience de dépersonnalisation qui, on le sait, caractérise pour Levinas toutes ces pratiques mystiques de participation ontologique ? Si la subjectivité répondante disparaît dans le commandement, se voit comme empêchée de répondre à ce qui l'appelle, alors force est de conclure que cette puissance d'interpellation n'est peut-être rien d'autre qu'un épigone de l'être ? Et, autres questions importantes selon nous, qu'est-ce qu'un appel qui se ferme à ce point à toute réponse possible ? S'agit-il encore seulement d'un appel ou même d'une *interpellation* ? Qu'est-ce qu'un appel qui fait fi, jusqu'à même nier celui-là même à qui s'adresse l'appel ?

II. Une structure d'appel : d'une subjectivité vocative

1. 1 De l'appelant à l'appelé : un dialogue de sourds

Rappelons que nous nous situons précisément ici à un niveau de la réflexion éthique qui se veut essentiellement transcendantale et qui, partant, ne s'intéresse nullement aux différents degrés possibles de réponses pratiques de la subjectivité appelée : l'éthique levinassienne est transcendantale et il en va de même du commandement en tant que structure d'appel. Ce qui intéresse Levinas dans *Autrement qu'être* n'est pas tant la réponse ou la réaction dans la sphère pratique de la subjectivité éthique que l'étrangeté de la structure d'appel, c'est-à-dire de cela même qui appelle, enjoint et commande intimement le sujet hors toute conscience de l'appel⁹⁴³. Levinas ne cesse d'insister dans

⁹⁴² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 223.

⁹⁴³ Michel Vanni établit le même diagnostic que nous sur cette question - épineuse dans *Autrement qu'être* - d'une (ré)inscription pratique possible de la réponse éthique, autrement dit de ce qu'il appelle avec B. Waldenfels une « logique responsive » qui autoriserait en effet une réponse différenciée de la part du sujet appelé (Cf. VANNI, Michel, *op. cit.*, p. 189-301). Possibilité qui, de fait, signe une sortie hors du transcendantalisme éthique d'*Autrement qu'être* pour rejoindre la question du tiers.

Autrement qu'être sur deux aspects essentiels de cette structure d'appel ou situation d'interpellation, à savoir l'anonymat de l'appelant et l'incapacité pour l'appelé de répondre adéquatement à l'injonction qui lui est faite : « pure trace de « cause errante », en moi inscrite⁹⁴⁴ », car en effet « l'autorité, continue Levinas, n'est pas quelque part où un regard viendrait la chercher comme une idole ou qu'il assumerait comme un logos⁹⁴⁵ ». Autrement dit, ce qui appelle impérieusement la subjectivité à l'intime de son être le fait depuis un anonymat radical qui échappe à toute écoute, fût-elle attentive. Fût-elle, on l'aura compris, celle d'un *Dasein* qui, en proie à sa propre angoisse, se mettrait résolument à l'écoute de son être authentique loin des agitations de la quotidienneté mondaine. Tout le tragique de cette structure d'appel tient précisément dans l'éthique d'*Autrement qu'être* à l'impossibilité pour la subjectivité de se mettre à l'écoute, ne serait-ce qu'un instant, de cela même qui l'appelle. Tout retournement sur soi est rendu impossible, toute tentative de remonter jusqu'à la source d'où émane l'injonction est vouée à l'échec et c'est bien cela qui garantit finalement l'authenticité de l'appel. Celui-ci « vient d'un passé plus lointain que celui qui, à la portée du souvenir, s'aligne sur le présent⁹⁴⁶ » ; l'appel « vient d'un passé qui n'a jamais été représenté, qui ne s'était jamais présenté, et qui, par conséquent, n'a pas laissé germer un commencement⁹⁴⁷ ». Situation d'anonymat extrême qui, comme le rappelle J.-L. Marion dans un article consacré à Levinas, constitue en quelque sorte le propre d'une phénoménologie de l'appel, car effectivement « il appartient essentiellement et par principe à l'appel de se donner sans pourtant donner son nom⁹⁴⁸ » : donation hyperbolique qui excède ici toute donation ou toute prestation de sens en raison de l'impossibilité pour une conscience d'identifier la provenance de cela même qui se donne à elle. Donation, mais toujours dans le retrait de cela même qui se donne. L'anonymat serait donc consubstantiel à l'instance d'interpellation et c'est assurément aussi pour cette dernière la garantie qu'elle

⁹⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 235.

⁹⁴⁵ *Ibid.*

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

⁹⁴⁸ MARION, Jean-Luc, « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1998, p. 17.

ne fera pas l'objet d'une idolâtrie ou d'une fascination qui la détourneraient toutes deux de sa fonction première : provoquer la subjectivité, l'appeler en l' « arrachant au concept où *je* ne cesse de me réfugier, car *j'y* trouve la mesure d'une obligation⁹⁴⁹ ». Il s'agit bel et bien d'extirper de la subjectivité ce « je », ce pôle d'identification qui résiste à tout décentrement, à tout écartement - et écartèlement - substantiel pour mettre en lumière ce que Levinas appelle dans *Autrement qu'être* une « identité suscitée ainsi de derrière l'identification⁹⁵⁰ ». L'appel dans son anonymat fait passer de l'identification continue de soi par soi à une convocation immédiate par un autre que soi, réfractaire à toute authentification : « l'interloqué éprouve, explique J.-L. Marion dans un autre article, lorsque s'accomplit la revendication, un appel assez puissant et contraignant pour qu'il doive s'y rendre, au double sens de s'y déplacer et s'y soumettre⁹⁵¹ ». Et de fait aussi, comme le rappelle J.-L. Marion toujours dans ce même article, une telle structure ou configuration vocative exclut toute possibilité d'une coïncidence entre l'appelé et l'appelant. Asymétrie radicale qui, notons-le, caractérise toute l'éthique levinassienne depuis *Le temps et l'autre*. Une question se pose inévitablement : cette structure d'appel, telle que décrite par Levinas dans *Autrement qu'être*, ne risque-t-elle pas d'aboutir à une situation de non-communication totale, de non-compréhension telle que l'appelé ne peut que toujours et inmanquablement manquer la réponse ? L'appelé sait-il seulement *quoi* répondre et à *qui* aussi ? Ne se manque-t-il pas lui-même dans la réponse impossible et toujours ratée ? Que peut répondre l'appelé si toute réponse, faute de la comprendre, manque la question ? Levinas nous met quelque peu sur la voie en précisant, toujours dans *Autrement qu'être*, que « l'obligation en appelle à une réponse unique non inscrite dans la pensée universelle, à la réponse imprévisible de l'élu⁹⁵² ». Autrement dit, l'appel dans son anonymat échappe à toute structure de sens connue, il ne propose aucune signification mondaine ou expérimentable dans la quotidienneté. Rien qui

⁹⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 227. (Nous soulignons)

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ MARION, Jean-Luc, « Le sujet en dernier appel », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, p. 87.

⁹⁵² *Op. cit.*, p. 227.

puisse être anticipé et c'est en cela que l'appel constitue pour la subjectivité une « expérience » unique en soi, toujours « exposition extrême à l'assignation⁹⁵³ », « provocation qui ne s'est jamais présentée, mais a frappé de traumatisme⁹⁵⁴ » la subjectivité. Autre difficulté que pose l'anonymat de cette structure d'appel dans *Autrement qu'être* : qu'énonce au juste l'appelant, que dit-il de si impérieux à l'appelé et si ce qu'il énonce n'en passe pas nécessairement par une parole audible, comment donc la subjectivité pourrait-elle encore y répondre par sa parole à elle ? Comme l'écrit J.-L. Chrétien, dans son essai *L'appel et la réponse*, « si la parole de l'origine est ce qui parle en nous ou à travers nous, sans rien nous laisser en propre, parlons-nous encore et répondons-nous ?⁹⁵⁵ » Ce qu'il importe de bien comprendre, nous semble-t-il, c'est que l'appel dans l'éthique d'*Autrement qu'être* ne détruit pas toute espèce de communication, il n'ôte pas à la subjectivité toute possibilité de réponse, mais entend simplement contester l'idée selon laquelle il n'est de communication possible que sur la base d'« un dialogue préalable⁹⁵⁶ », d'« un nous originel⁹⁵⁷ » qui engloberait et l'appelant et l'appelé. L'appel lui-même est le signe ou l'indice d'une extériorité vocative qui échappe radicalement au système, à la totalité, à ce que Levinas appelle aussi l'« ordre objectif⁹⁵⁸ » : l'indice aussi d'un basculement dans une autre rationalité, d'un changement de paradigme qui nous conduit vers « l'Énigme de l'Infini⁹⁵⁹ » ou la « transcendance de l'Infini⁹⁶⁰ ».

1. 2 Un Infini appel : le *cogito* lévinassien

Autant d'expressions dans *Autrement qu'être* qui, pour être surprenantes et questionnantes surtout de par leur forte charge théologique, n'en demeurent pas moins fréquentes sous la plume de Levinas. Dans un article de 1965,

⁹⁵³ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 227.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁹⁵⁵ CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1992, p. 38.

⁹⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 190.

⁹⁵⁷ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 191, note 1.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 241.

intitulé précisément « Énigme et phénomène », Levinas s'attache à circonscrire d'avantage l'idée même d' « énigme » comme modalité non-ontologique par laquelle se signifie la transcendance de l'Infini : « l'énigme, explique-t-il en effet, est la façon de l'Ab-solu, étranger à la connaissance⁹⁶¹ ». Tout l'inverse de l'être qui « désigne une communauté, sans dissidence possible, de la totalité du destin⁹⁶² ». Alors que l'être rapproche, l'énigme, quant à elle sépare. Alors que « l'être exclut toute altérité⁹⁶³ », alors que l'être, dans son processus de connaissance des objets du monde, tend à englober et à réduire toute différence, l'énigme, au contraire, est une apologie de la différence et en cela de la transcendance. Bien avant l'éthique d'*Autrement qu'être*, Levinas entrevoit déjà dans cet article un lien indéfectible entre la subjectivité et ce qu'il appelle également déjà l' « illéité » : « la subjectivité, écrit-il, est le partenaire de l'Énigme et de la transcendance qui dérange l'Être⁹⁶⁴ ». Relation triadique où les termes de la relation s'appellent mutuellement et constituent en cela toute l'intrigue de la situation éthique. L'Infini, le visage et la subjectivité se croisent sans jamais se toucher ni même se voir, tout au plus peuvent-ils s'entendre ou se frôler tangentiellement : le visage qui commande par sa parole la subjectivité ne le peut qu'à la condition de venir lui-même « énigmatiquement à partir de l'Infini et de son passé immémorial⁹⁶⁵ ». Si jamais le visage ne se confond avec un masque et sa parole avec un vain mot ou une parole creuse, c'est bien parce qu'il parle lui aussi depuis une parole qui lui échappe, qui n'est jamais complètement sienne, mais qui requiert sa surface pour se Dire ab-solument. Ainsi seulement, « le Désir ou la réponse à l'Énigme ou la moralité est une intrigue à trois : le moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi⁹⁶⁶ ». Cette générosité éthique n'a que très peu à voir avec un quelconque altruisme, Levinas n'affectionnant guère les morales du sentiment : il s'agit bien

⁹⁶¹ LEVINAS, Emmanuel, « Énigme et phénomène » (1965), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, op. cit., p. 298.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 298-299.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 297.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 296.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 300.

plutôt d'une « générosité du sacrifice⁹⁶⁷ », c'est-à-dire concrètement pour Levinas « aller au-delà de sa mort⁹⁶⁸ ». Mettre sa vie en jeu pour sauver celle d'autrui, risquer la mort pour éviter celle du prochain, c'est être précisément dans une démarche de sacrifice éthique⁹⁶⁹. Dans une démesure ou une surenchère qui bouleversent profondément les repères habituels de la conscience thématitante, une démesure telle aussi qu'est interrompu le flux de conscience dans son présent de constitution. Cette démesure, propre à l'éthique levinassienne, signe un débordement - presque un éclatement - des structures donatrices de sens de la conscience constituante et c'est bien ce bouleversement radical que Levinas entend signaler et illustrer par sa relecture et interprétation de l'idée de l'Infini chez Descartes. Référence constante, omniprésente et quasi obligée dans la production philosophique de Levinas, Descartes sert de cadre référentiel à Levinas pour penser *éthiquement* un excès de sens sur la conscience, débordée en quelque sorte par son propre objet de pensée : « l'idée de l'Infini, note Levinas dans *Autrement qu'être*, qui chez Descartes se loge dans une pensée qui ne peut la contenir exprime la disproportion de la gloire et du présent, laquelle est l'inspiration elle-même⁹⁷⁰ ». Que le moins de la conscience ne puisse plus ni penser ni contenir le plus de l'Infini, que le noème excède à ce point la noèse, c'est exactement la situation de transcendance qui *éthiquement* signale déjà chez Descartes un excès de sens, un trop-plein de signification(s) que ne parvient plus à gérer la conscience. Lecture levinassienne qui ne va pas, comme le fait clairement Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, jusqu'à prouver l'existence de Dieu⁹⁷¹. C'est à prouver l'impuissance de la conscience à penser le Tout du

⁹⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel, « Énigme et phénomène » (1965), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, op. cit., p. 300.

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ Sur cette question controversée du sacrifice dans l'éthique levinassienne, que nous ne développerons pas davantage dans notre travail, nous renvoyons à l'ouvrage déjà mentionné de David Brezis, *Levinas et le tournant sacrificiel*. On pourra lire également, dans une optique plus exégétique, l'article de David BANON, « Résistance du visage et renoncement au sacrifice », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 399-407.

⁹⁷⁰ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 229.

⁹⁷¹ Comme le fait remarquer Stéphane Mosès, ce qui retient toute l'attention de Levinas dans sa relecture des *Méditations métaphysiques* de Descartes, c'est principalement le « geste spéculatif » : « ce n'est pas la forme discursive du raisonnement (ni, *a fortiori*, sa finalité, qui est de prouver rationnellement l'existence de Dieu) que Lévinas a empruntée à Descartes, mais son « geste spéculatif » vers une idée – l'idée de l'infini en nous » (Cf. MOSÈS, Stéphane, « L'idée de l'infini en nous », dans J.

monde que s'emploie d'avantage Levinas, c'est-à-dire à penser un champ de la pensée qui soit hors conscience, autrement dit un champ éthique. L'éthique levinassienne, et notamment celle d'*Autrement qu'être*, emporte avec elle une dimension religieuse incontestable, en ce sens qu'elle signifie un éclatement de la subjectivité dans sa substantialité pensante et pesante, incapable de penser comme le *cogito* chez Descartes ce qui excède l'objectivité, incapable de penser ce que Levinas appelle, précisément, dans *Autrement qu'être* la « gloire de l'Infini » : la gloire désigne la modalité phénoménologique privilégiée dans *Autrement qu'être* par laquelle se creuse à même la subjectivité une dimension d'appel infinie ; elle est, en quelque sorte, une « affection d'appel⁹⁷² » *en acte* qui travaille la subjectivité « précisément, note Levinas, en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être « contenu[e] » et par conséquent d'entrer dans un thème⁹⁷³ ». La gloire est donc la garantie pour l'Infini de voir son extériorité préservée contre toute *compréhension* possible, contre tout retournement de la conscience sur elle-même, elle est pour ainsi dire le moteur de l' « ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration⁹⁷⁴ ». En assurant la relance infinie de l'appel à l'intime du sujet, la gloire maintient, par là même, intacte aussi l'extériorité de l'Infini - et c'est cela que l'inspiration prophétique pour Levinas - car c'est seulement ainsi, au prix de cette extériorité intime, que « l'Infini, continue Levinas, échappe à l'objectivation de la thématization et du dialogue⁹⁷⁵ ». Cette affection d'appel détermine fondamentalement le *cogito* levinassien comme appelé *toujours déjà* à plus qu'il ne peut contenir et se représenter en et par lui-même : le *cogito* levinassien a en propre d'être *toujours déjà* débordé par un excès de sens. Cet appel n'est pas, pour autant, fermé sur lui-même, au risque évident de reproduire alors une autre totalité, et

Greisch et J. Rolland, *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 80). Voir aussi l'article de Jocelyn BENOIST, « Le *cogito* levinassien : Lévinas et Descartes », dans *E. Lévinas, Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*. Paris : PUF, 2000, p. 105-122.

⁹⁷² Nous reprenons ici le titre d'un article de Murakami YASUHIKO, « Affection d'appel – Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes », dans *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 5, 2006, p. 249-286.

⁹⁷³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 230.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 234.

Levinas insiste à plusieurs reprises dans *Autrement qu'être* sur la possibilité pour la subjectivité elle-même de nommer ce qui transite en elle. Acte de nomination, unique en son genre et toujours possible, qui permet à la subjectivité de retrouver et de renouer avec ce que Levinas appelle dans *Autrement qu'être* la « religiosité de soi⁹⁷⁶ ».

III. De l'ambiguïté éthique à l'intrigue religieuse : quand Dieu s'écrie/t

1. 1 Dieu : une exception du langage

La question de Dieu est omniprésente dans les derniers chapitres d'*Autrement qu'être*, notamment dans presque tout le chapitre V, intitulé « Subjectivité et Infini ». Levinas, entre autres, y écrit ceci : « Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité⁹⁷⁷ ». Dieu ressortit dans l'éthique d'*Autrement qu'être* à un événement du langage, il est ce qui bouleverse et dompte à la fois l'éthique en tant qu'elle est ce « champ, note Levinas, que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans ce démentir dans ce rapport⁹⁷⁸ ». Levinas établit ici, comme d'ailleurs dans d'autres textes, une distinction importante entre l'Infini, l'« illéité » et Dieu : les trois termes ne se valent donc pas et n'engagent aucune synonymie stricte. Comme l'explique Levinas dans *Autrement qu'être*, l'« illéité » est avant tout une puissance de détachement, « détachement de l'Infini par rapport à la pensée qui cherche à le thématiser et au langage qui essaie de le tenir dans le Dit⁹⁷⁹ ». L'« illéité » signale que l'Infini résiste - avec difficulté peut-être - à toute absorption dans le langage, à tout acte de nomination et de nominalisation, autrement dit à tout *Dit*. Cette résistance s'effectue précisément dans ce qu'il convient d'appeler avec E. Féron une « pronomination⁹⁸⁰ » de l'Infini qui, sous cette forme quasi grammaticale qui l'affecte dans l'éthique d'*Autrement qu'être*

⁹⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 186.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁸⁰ Cf. FÉRON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 239.

d'une certaine neutralité, traverse *incognito* ou presque le langage dans sa fonction apophantique : l'« Illéité » est ce qui de l'Infini passe dans le langage - dans le Dit - sans jamais s'y installer ; l'« Illéité », c'est la « passée⁹⁸¹ » de l'Infini qui ouvre le langage sur une dimension de sens insoupçonnée, sur une « signifiante⁹⁸² » tout entière pronominale et « hors contexte⁹⁸³ ». Cette pronominalité de l'Infini est fondamentale dans une éthique de l'altérité qui entend ramener la subjectivité à sa fragilité la plus extrême, incarnée et sensible, nous l'avons vu, qui entend réduire en elle toute épaisseur substantielle. Car, en effet, l'« Illéité » fait passer l'Infini dans le langage, dans « la thématization, synchronisation des termes⁹⁸⁴ » au risque de s'y faire prendre, au risque de se voir arrêté, « emmuré⁹⁸⁵ » lui-même dans le Dit du discours. Dit autrement, l'« Illéité », c'est l'Infini qui accepte d'en passer par les ressources du langage commun pour se faire entendre et cette traversée par le langage est nécessaire dans l'exacte mesure où l'Infini lui-même ne peut se signifier qu'à la condition d'être entendu et compris. « Sa transcendance, explique Levinas, - extériorité plus extérieure, plus autre que toute extériorité de l'être - ne se passe que par le sujet qui la confesse ou la conteste⁹⁸⁶ » : paradoxalement, alors même qu'elle est supposée introduire une extériorité radicale à même le langage, une « révélation de l'au-delà de l'être⁹⁸⁷ », l'« Illéité » menace cette extériorité elle-même de s'enfermer dans un mot, certes un « hapax du vocabulaire⁹⁸⁸ », mais dans un mot tout de même : Dieu. « Ni nom propre, ni nom commun⁹⁸⁹ », ce « mot extra-ordinaire⁹⁹⁰ » ne s'identifie manifestement pas non plus à un *Dire* qui appartient avant tout, nous le verrons par la suite, au registre de la réponse éthique. Levinas ne cesse d'insister sur le fait que « l'énoncé de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu – ne

⁹⁸¹ Vocabulaire, nous l'avons déjà précisé, qui appartient au lexique d'*Autrement qu'être*.

⁹⁸² Terme, là encore, omniprésent dans l'écriture d'*Autrement qu'être*.

⁹⁸³ Nous faisons ici référence à un article de Francis WYBRANDS, « Vers une signifiante hors contexte », dans *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie. Levinas*. Paris : Obsidiane, n° 1, 1980, p. 51-56.

⁹⁸⁴ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 242.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 243.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 244. (C'est l'auteur qui souligne)

⁹⁸⁷ *Ibid.*

⁹⁸⁸ *Ibid.*

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation⁹⁹¹ », qu'il résiste « à toutes les formes de la thématization : au concept, à l'idée, au symbole⁹⁹² ». Pourtant, cette même résistance au langage dans sa fonction de « synchronisation des termes⁹⁹³ » n'empêche nullement le nom de Dieu de venir s'y signifier et de s'y signifier *pour* une subjectivité : c'est la subjectivité elle-même qui énonce en ces termes « la transcendance ou l'Infini⁹⁹⁴ » et c'est donc elle, toujours, qui menace d'enfermement « la gloire de l'Infini [...] dans un mot s'y faisant être⁹⁹⁵ ». C'est là l'indice que la subjectivité dans *Autrement qu'être* n'est pas sans voix et qu'elle garde en elle la possibilité d'énoncer la « subversion de l'illéité⁹⁹⁶ », d'énoncer dès lors ce qui, en elle, l'affecte dans un appel immémorial. Dieu, ce « nom unique en son genre⁹⁹⁷ » est aussi ce qui reste une fois réduit le langage à sa signification la plus simple, celle que Levinas qualifie de « Dire sans Dit de la sincérité⁹⁹⁸ » ; autrement dit, Dieu désigne au sein même de la subjectivité appelée, affectée donc par une extériorité à l'intime de son être, un irréductible, une possibilité de retrouver en elle-même un point d'identification, de recentrement : possibilité pour la subjectivité de nommer cela même qui l'appelle par les ressources dernières du langage, possibilité accomplie *in extremis* qui laisse envisager comme une « économie divine⁹⁹⁹ » à même la subjectivité. Comme si cette « économie divine » marquait ou indiquait « l'entrée du sujet dans le jeu ou les desseins de l'Infini¹⁰⁰⁰ ». Comme si, plus encore que d'une « énigme d'un Dieu parlant dans l'homme¹⁰⁰¹ », il s'agissait bel et bien d'une véritable « intrigue qu'on est tenté, explique Levinas, d'appeler religieuse¹⁰⁰² » ! Alors que l' « Illéité » assure la

⁹⁹¹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 243.

⁹⁹² LEVINAS, Emmanuel, « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » (1969), dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1982, p. 156.

⁹⁹³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 242.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 230.

séparation et donc l'énigme de la transcendance entre l'appel et celui auquel il s'adresse, l'intrigue religieuse, au contraire, suggère davantage la permanence d'une relation, d'une trace, d'un quelque chose qui perdure et reste au plus profond de la subjectivité. Que l'unique terme, que parvient encore à prononcer la subjectivité pourtant réduite dans ses capacités de nominalisation, soit précisément celui de « Dieu » n'est tout de même pas anodin et sans doute faut-il y voir plus qu'une simple incidence syntaxique dans l'écriture d'*Autrement qu'être*. Si « l'infini, comme l'écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, n'a donc de gloire que par la subjectivité¹⁰⁰³ », si l'Infini requiert pour sa propre signification d'en passer par elle au risque de s'y faire prendre, rien d'étonnant dès lors à ce que le langage même, dans son originarité, charrie et emporte avec lui cette transcendance immémoriale.

1. 2 La « religiosité du soi » comme trace « an-archique » de Dieu

Dans une note de bas de page d'*Autrement qu'être*, Levinas évoque cette possibilité pour le moins surprenante d'une « trace « anarchique » de Dieu dans la passivité¹⁰⁰⁴ », c'est-à-dire de cette éventualité ou hypothèse d'une présence de l'Infini dans toute sa transcendance à même la subjectivité dans son procès de subjectivation. Ce qui ne cesse d'appeler et d'en appeler à la subjectivité et qui constitue, nous l'avons vu, toute l'acuité du *cogito* levinassien est également ce qui ne cesse pas de s'inscrire ou de s'écrire dans les moindres replis du subjectif. Que cette trace soit l'œuvre de l'Infini, que par elle l'Infini se produise en se signifiant lui-même au sujet sans jamais se trahir dans aucune thématization ni prestation de sens, Levinas ne cesse d'y insister bien avant *Autrement qu'être* et, notamment, dans son article de 1963 « La trace de l'Autre » : « [...] le visage, tout ouvert, peut à la fois être en lui-même parce qu'il est dans la trace de l'illéité¹⁰⁰⁵ ». Si « le visage, comme l'affirme alors Levinas, est par lui-même visitation et transcendance¹⁰⁰⁶ », c'est bien parce qu'il s'inscrit lui-même, qu'il se coule toujours déjà dans la trace de l'Infini. La signification du

¹⁰⁰³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 186, note 1.

¹⁰⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel, « La trace de l'autre », dans *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁰⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel, « La trace de l'autre »..., *op. cit.*, p. 282.

visage requiert celle de l'Infini qui lui-même, dans sa production de sens, doit en passer par un visage pour se signifier hors tout contexte, par la parole précisément. Différence importante d'avec *Autrement qu'être* où force est de constater que la trace s'est déplacée du visage à la subjectivité, d'une parole qui ouvre sur des possibilités interhumaines à un appel immémorial qui travaille exclusivement à l'intime du sujet : l'extériorité agissante n'est donc plus tout à fait la même et dans *Autrement qu'être* la trace indique, non plus une « intrigue à trois¹⁰⁰⁷ » où le sujet, le visage d'autrui et l'Infini se (re)trouvent liés dans une exigence éthique du commandement, mais, au contraire, une relation bipolaire, une relation à deux termes entre la subjectivité et l'Infini, entre le soi et Dieu. Comme si toute la richesse relationnelle entre le visage d'autrui et l'Infini, si caractéristique de l'éthique de *Totalité et Infini*, s'était finalement (ré)inscrite pour se produire tout autrement dans la subjectivité elle-même. Comme si la trace œuvrait à présent hors tout visage et donc hors toute parole, hors toute possibilité de se signifier dans la minceur d'une altérité humaine et, de fait, cette présence « anarchique » de l'Infini à même la subjectivité ne supporte aucune autre altérité sinon la sienne. Que Levinas comprenne dans *Autrement qu'être* cette présence de l'Infini comme trace de Dieu qui affecte la subjectivité en l'appelant depuis et dans sa souffrance charnelle a de quoi surprendre. L'appel ne part plus du visage, mais du fond de la subjectivité prise et entraînée qu'elle est dans sa souffrance incarnée ; autrement dit, l'appel qui retentit à l'intime du sujet est peut-être finalement ce qui donne aussi un sens à cette souffrance, une signification tout autant qu'une direction qui barre la route à tout dolorisme, à toute barbarie qui ruinerait à n'en pas douter toute l'éthique d'*Autrement qu'être*. Levinas ne transige pas sur cette exigence d'un sens autre qu'une inclination simplement macabre pour la violence ou l'« expiation originelle¹⁰⁰⁸ » : « il faut, explique-t-il, apercevoir dans le caractère anarchique de la souffrance - et avant toute réflexion - une souffrance de la souffrance, une souffrance « à cause » de ce que ma souffrance a de pitoyable, qui est

¹⁰⁰⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel, « Énigme et phénomène »..., *op. cit.*, p. 300.

¹⁰⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 187.

souffrance « pour Dieu » qui souffre de ma souffrance¹⁰⁰⁹ ». Non qu'il en aille ici d'une souffrance de Dieu, dérive patripassianiste qui n'est guère d'ailleurs du goût de Levinas. Ce qu'il faut bien voir dans cette structure pathique de l'appel, c'est précisément toute la dimension religieuse - c'est-à-dire non théologique comme ne cesse de le rappeler Levinas dans *Autrement qu'être* - c'est-à-dire toute la dimension vocative qui attend et informe la subjectivité dans son entier et c'est en cela seulement que celle-ci évite la fameuse « aliénation rimbaldienne¹⁰¹⁰ », la folie. Ce « pour Dieu » de la souffrance de la subjectivité réinscrit la dimension pathique dans une relation entre l'Infini et la subjectivité, dans une relation qui attend de cette dernière une réponse, une présence répondante : c'est en cela aussi que l'éthique d'*Autrement qu'être* n'emporte pas avec elle que souffrance et persécution, non-sens et accusation, mais qu'elle retrouve, tout au contraire, quelque chose de métaphysiquement désirable : la présence de l'Infini à même le fini, une présence de la transcendance *dans* l'immanence, ce que Levinas appelle dans *Totalité et Infini* « la double structure de l'infini présent au fini, mais présent hors du fini¹⁰¹¹ ». En d'autres mots, « la religiosité de soi¹⁰¹² » qui indique une structure relationnelle à deux termes où Dieu et la subjectivité se croisent sans jamais se toucher, où l'Infini dans sa transcendance en appelle à l'immanence d'un corps appelé à répondre. Cette transcendance dans l'immanence reproduit certaines des caractéristiques essentielles de la subjectivité égoïste et autotélique décrite par Levinas dans *Totalité et Infini*. La principale étant sans doute cette antécédence immémoriale de l'Infini sur la subjectivité, cette trace d'un au-delà de l'être et de la jouissance qui imprègne toute la sphère d'immanence. Présence transcendantale de l'Infini, à tel point que même le refus de cette extériorité au sein de l'intimité ou du chez-soi de la jouissance ne fait que confirmer son antériorité immémoriale. Si dans *Autrement qu'être* Levinas n'évoque pas cette possibilité pour la subjectivité de rester insensible à l'appel en elle de l'Infini, de s'enfermer donc dans sa jouissance comme dans *Totalité et Infini*, c'est parce

¹⁰⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 186, note 1.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰¹¹ *Totalité et Infini...*, *op. cit.*, p. 232.

¹⁰¹² Cf. note 976.

qu'il décide de s'en tenir au premier temps seulement de la relation : c'est l'appel qui intéresse Levinas et non pas le refus toujours possible de répondre ou d'entendre. C'est l'extériorité de l'appel à même la subjectivité dans son immanence la plus charnelle qui préoccupe Levinas dans *Autrement qu'être* et la catégorie de l'appel, on le sait, est ce qu'il y a de plus métaphysique dans l'éthique levinassienne. C'est l'appel qui conditionne la réponse, quelle qu'elle soit, car seul l'appel pour Levinas est à même de signifier à la fois une antériorité absolue et une extériorité radicale. L'affection d'appel, telle que présentée par Levinas dans les derniers chapitres d'*Autrement qu'être*, réunit à elle seule la « double structure de l'infini¹⁰¹³ » dont parle Levinas dans la troisième partie de *Totalité et Infini* : elle suppose à la fois l'« extériorité de l'Infini¹⁰¹⁴ » nécessaire pour que fonctionne l'appel et, *en même temps* toujours, la présence d'un « sujet - par qui [seulement] l'Infini se passe¹⁰¹⁵ », d'un sujet capable encore de l'entendre. Et cette entente originelle est tout aussi originaire que l'appel lui-même. Alors, seulement, vient la réponse et, avec elle, des possibilités de faire face, de répondre précisément à ce qui appelle : répondre à l'appel est peut-être déjà une manière pour le sujet de se retrouver comme répondant, de se resserrer tout entier dans sa réponse donnée. Répondre a donc ceci de subjectivant qu'il est un acte toujours singulier qui n'appartient qu'à celui qui l'accomplit *ici et maintenant* et c'est à ce prix, uniquement, qu'une éthique responsable devient alors possible.

¹⁰¹³ Cf. note 1011.

¹⁰¹⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

Chapitre 2 : De l'appel à la réponse : une éthique de la *responsabilité*

La réponse de la subjectivité. Réponse singulière qui, toujours, lui appartient. Réponse d'une voix unique qui répond ici et maintenant à l'appel immémorial de l'Infini. Premier langage - Dire - d'une subjectivité qui, en répondant, en appelle à d'autres, aux autres, aux possibles lecteurs d'*Autrement qu'être*, ultimes destinataires d'une voix qui crie justice.

I. De l'incarnation à l'incorporation : d'une voie hors sujet à la voix du sujet

1. 1 « Me voici ! » : une voix pas comme *les autres*

Il y a une difficulté, voire même un paradoxe inhérent à l'acte même de répondre. J.-L. Chrétien l'énonce en ces termes : « Ce qui est premier ne résonne pour la première fois que dans notre réponse. L'appel silencieux de la parole, nous ne l'écoutons vraiment qu'en parlant¹⁰¹⁶ ». Difficulté à laquelle Levinas lui-même se voit confronté dans *Autrement qu'être* lorsqu'il évoque notamment cette possibilité d'un « ordre que je trouve dans ma réponse même¹⁰¹⁷ », autrement dit « c'est le fait, continue Levinas, que le retour s'y dessine dans l'aller, que l'appel s'y entend dans la réponse, que la « provocation » venant de Dieu est dans mon invocation¹⁰¹⁸ ». Si la réponse revient inmanquablement à écouter pour la première fois l'appel qui y résonne, alors est-ce encore seulement une réponse singulière ? La singularité ne supposerait-elle pas, au contraire, qu'à « l'ordre qui m'ordonne [et qui] ne me laisse aucune possibilité de remettre impunément l'envers à l'endroit¹⁰¹⁹ »

¹⁰¹⁶ CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse...*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰¹⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

corresponde une réponse tout aussi radicale qui demande à celui qui répond d'être tout entier dans sa réponse ? Levinas fait peser toute la charge d'extériorité sur la question, l'ordre ou le commandement, fidèle en cela à toute son éthique du visage, mais l'acte même de répondre ne fait-il pas être aussi la question ? La réponse ne fait-elle pas exister la question tout autant que la question en appelle à une réponse ? Étrangement, Levinas n'éluide nullement le temps de la réponse dans *Autrement qu'être*, mais il souligne, tout de même, la non-originarité de la réponse, en retard toujours sur la question qui la précède : « l'ordre *n'a jamais été représenté*, car il ne s'est jamais présenté – pas même dans le passé venant en souvenir – au point que c'est moi qui dis seulement – et après coup – cette inouïe obligation¹⁰²⁰ ». Or, précisément, comme l'écrit ici Levinas, ce n'est malgré tout que par la subjectivité et sa parole toujours seconde que l'ordre peut encore se signifier, car, sans ce détour obligé, l'ordre tournerait à vide et perdrait tout sens. Si Levinas assume pleinement cette position, cette « ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration¹⁰²¹ », il semble, par contre, plus réticent à l'idée d'une réponse comme acte éminemment subjectif, comme manière de faire face à l'« affection anarchique¹⁰²² », comme manière de reprendre pied, de souffler et de retrouver un peu de ce corps comme lieu d'une revitalisation hypostatique de soi par soi. Une (ré)incorporation, en un sens ou une manière de se retrouver dans un corps qui ne soit plus le vecteur exclusif d'une altérité en continu. Cette difficulté à intégrer une dimension subjectivante dans le procès de subjectivation, en l'occurrence ici dans un acte que nous qualifierions de responsif, a bien été analysée par C. de Bauw qui évoque l'absence quasi-totale chez Levinas de ce qu'elle appelle une « subjectivation de l'affect¹⁰²³ » : ce qui fait défaut, autrement dit, c'est un processus de reconnaissance, de prise en compte et d'acceptation d'un temps du sujet, d'un instant qui lui appartient envers et contre tous et au cours duquel ce dernier se reconnaît dans ses actes. De la même manière, nous l'avons vu précédemment

¹⁰²⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 232. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² *Ibid.*

¹⁰²³ Cf. De BAUW, Christine, *L'envers du sujet...*, *op. cit.*, p. 131.

avec *Totalité et Infini*, que le désir de meurtre n'est à aucun moment pris en compte par Levinas dans son éthique du visage qui, de l'interdire avec tant de force, le suppose pourtant *toujours déjà*, de même la réponse à l'appel de l'Infini dans l'éthique d'*Autrement qu'être* n'aboutit manifestement à aucune épaisseur subjectivante au sein de l'acte ; l'acte de répondre n'en est donc *in fine* pas encore un, puisqu'il y manque une dimension essentielle, à savoir l'instant de décision. Comme le suggère C. de Bauw, ce que refuse catégoriquement Levinas dans son éthique d'*Autrement qu'être*, c'est l'idée même d'un étayage, au sens presque clinique du terme, toute idée de soutien, d'un temps d'arrêt ou d'une *instance* subjectivante que représenterait l'acte de répondre : c'est à croire que la subjectivité n'est tout juste qu'un point de passage pour une transcendance qui n'en demande pas plus. Mais qu'est-ce qu'une transcendance qui épuise à ce point l'immanence, qui ne tolère plus aucune séparation, aucune négation, aucune prise de position, bref une transcendance qui n'entend que sa question et fait fi de toute réponse ? Pourquoi, dernière question, requiert-elle l'immanence alors même qu'elle semble *a priori* lui dénier toute dimension responsive¹⁰²⁴ ?

Autant de questions qui, pour pertinentes qu'elles soient, nous semblent passer un peu vite sur des indices syntaxiques, des détails d'écriture qui n'en sont pas dans *Autrement qu'être* et qui suggèrent comme une présence *en acte* dans la réponse faite à l'appel. En effet, le refus de Levinas n'est pas aussi catégorique qu'il n'y paraît et, à y regarder de plus près, les choses ne sont pas aussi tranchées. Si l'impact de l'appel affaiblit bel et bien la subjectivité dans sa capacité d'y faire face, si l'appel est une « assignation, écrit Levinas, entrée en moi par effraction¹⁰²⁵ » qui est une « exposition sans retenue à l'endroit même où se produit le traumatisme¹⁰²⁶ », il n'en demeure pas moins vrai que « c'est

¹⁰²⁴ Dans son essai sur Levinas, J. Rolland évoque lui aussi ces possibilités extrêmes inhérentes à l'éthique d'*Autrement qu'être*. L'auteur y parle notamment d'un « ravage dont la nécessité est cependant peut-être la seule chose que pense *Autrement qu'être* » (*Parcours de l'autrement..., op. cit.*, p. 220). Et « il faut, écrit-il encore, cet abîme en l'homme pour que l'un réponde à et qu'il réponde de l'autre » (*Ibid.*, p. 220).

¹⁰²⁵ *Autrement qu'être..., op. cit.*, p. 227.

¹⁰²⁶ *Ibid.*

moi qui dis *seulement* – et après coup – cette inouïe obligation¹⁰²⁷ » ! Quel est, au juste, le statut de ce *moi* qui s'exprime ainsi et que Levinas maintient tel quel dans toute son ambiguïté dans l'écriture d'*Autrement qu'être* ? L'Infini aura beau faire, il aura beau affecter anarchiquement la subjectivité en l'appelant à l'intime de son être, il ne pourra répondre à la place de ce *moi* qui est seul à pouvoir le faire : avant d'être à l'accusatif, comme ne cesse d'y insister Levinas, ce *moi* est unique en son genre et, en cela même, il demeure bien sujet singulier de sa réponse. Levinas, notons-le, reconnaît bien là une difficulté qu'il contourne quelque peu en en faisant une « ambiguïté de l'inspiration¹⁰²⁸ », manière de la reconnaître, mais en l'intégrant immédiatement aux desseins de l'Infini. Or, ce *moi* ne se laisse pas réduire aussi facilement dans *Autrement qu'être* et preuve en est donnée que ce même *moi* est aussi celui qui répond « Me voici ! » La réponse elle-même varie, ce qui suggère là encore un certain flottement, une labilité sur la nature de ce *moi* que Levinas ne parvient pas à saisir complètement. Tantôt, en effet, le *moi* répond « me voici, au nom de Dieu¹⁰²⁹ », tantôt, au contraire, « « me voici » tout court !¹⁰³⁰ » : que répond-il au juste ? La réponse échapperait-elle à la question posée, à l'appel impérieux de l'Infini ou échapperait-elle, tout simplement, à l'écriture même de Levinas¹⁰³¹ ? Cette échappée ou cet insaisissable *dans* et *de* la réponse donnée ne sont-ils pas l'indice, par excellence, qu'une singularité est bel et bien agissante *hic et nunc* ? Qu'une singularité s'exprime finalement en son nom et en son corps propre et, partant, résiste à l'appel en y répondant de toute sa personne ?

1. 2 La voix : une possible individuation

Meurtrie, atteinte de plein fouet dans son corps, dans sa propre immanence incarnée, la plus sensible donc, celle où Levinas situe « la jouissance dans sa

¹⁰²⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 232. (Nous soulignons)

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰³⁰ *Ibid.*

¹⁰³¹ Nous reviendrons, dans la suite de notre travail, sur cette difficulté inhérente à tout acte d'écriture dont Levinas a bien conscience dans *Autrement qu'être* : comme Jacob avec l'ange, Levinas lutte constamment avec sa propre écriture philosophique - avec sa propre immanence et finitude - qui menace d'enfermer et de stopper net la transcendance de l'Infini, l'au-delà de l'être.

possibilité de se complaire en elle-même¹⁰³² », c'est aussi dans son langage, dans sa capacité à répondre singulièrement de ce qui lui arrive que la subjectivité s'en trouve grandement affectée : l'éthique de l'altérité dans *Autrement qu'être* entend donc agir tant au niveau du corps et de ses sensations les plus élémentaires jusqu'à impacter la peau elle-même, que Levinas compare à la « tunique de Nessus¹⁰³³ », qu'au niveau de l'expression singulière elle-même, de la réponse qui en passe par une articulation de mots, fût-elle minimale. L'altération se veut partout, corporelle et langagière, et légitime est la question de savoir ce qu'il reste encore au juste de la subjectivité qui ne soit pas *toujours déjà* emporté dans des mouvements ou des effets d'altérité. Si l'altération est absolue, aussi profonde que durable, de fait la réponse n'a plus aucun sens ni plus aucune raison d'être. Car exiger du sens dans la réponse donnée ne suppose-t-il pas *a minima* que soit laissée à la subjectivité la possibilité de répondre dans l'entièreté de ses moyens émotionnels et/ou cognitifs ? Levinas, on le sait, assume pleinement cette éventualité radicale d'une réponse incapable *in fine* de répondre adéquatement à la question posée, comme si l'appel excédait de toutes parts la réponse tant est tenace l'« emprise traumatique de l'Autre sur le Même¹⁰³⁴ ». Pourtant, la réponse n'en demeure pas moins toujours donnée et Levinas ne l'élude à aucun moment. Bien au contraire. La réponse est immédiate, « me voici », et immédiate aussi est cette « identité suscitée ainsi de derrière l'identification¹⁰³⁵ », comme si, à peine donnée, la réponse se voyait aussitôt réduite dans sa singularité responsive : pas le temps pour la subjectivité de souffler un peu, de s'entendre donner sa réponse. Réponse presque volée, arrachée à la subjectivité « sans avoir rien à quoi m'identifier, continue Levinas, sinon au son de *ma voix* ou à la figure de mon geste – au dire même¹⁰³⁶ ». Cette remarque, presque une incise dans le corps du texte d'*Autrement qu'être*, est fondamentale : elle indique clairement un lieu d'identification possible, une

¹⁰³² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 119.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 221.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 227.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 233. (Nous soulignons)

possibilité, malgré tout l'épuisement de la subjectivité, de se retrouver *in extremis* un peu elle-même, de retrouver *en elle* un point d'appui corporel qui la resitue dans sa singularité. Présence discrète, il est vrai, de la voix dans *Autrement qu'être*, mais qui s'avère indispensable pour une « subjectivité de l'homme de chair et de sang¹⁰³⁷ » appelée de toute nécessité à répondre à l'appel qui lui est adressé. Quoi qu'il en ait, Levinas ne peut passer outre cette dimension expressive, cet instant de vocation par lequel transite nécessairement toute réponse humaine : « énoncé du « me voici » ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie¹⁰³⁸ ». La voix, qui répond à l'appel de l'Infini, emporte donc bel et bien avec elle une signification ainsi qu'une énonciation toutes deux fondamentales, en ce sens qu'elles autorisent une amorce d'identification à l'énoncé même. La subjectivité répondante s'identifie à sa voix qui devient son propre à elle. Comme le fait remarquer l'anthropologue David Le Breton dans *Éclats de voix*, « la voix est une émanation intime de l'individu¹⁰³⁹ », cela même qui, avec le visage toujours unique, constitue l'invariant par excellence chez un individu, ce qui ne s'échange pas, ce qui ne se donne pas : « la singularité du visage appelle la singularité de la voix¹⁰⁴⁰ » et « de même que tout homme porte un visage unique, se modulant autour de la même forme de la naissance à la mort, il enracine sa parole à une voix n'appartenant qu'à lui¹⁰⁴¹ ». De la même manière que le visage, la voix est une modalité expressive privilégiée pour dire l'unicité, le propre ; elle est ce par quoi s'exprime et se dit l'unicité de la subjectivité appelée à répondre dans l'instant. La voix est l'insubstituable, l'indivisible dans une éthique qui prône la substitution à tout crin, ce qui résiste absolument à l'« un *pour* l'autre¹⁰⁴² », à l'« épanchement de soi¹⁰⁴³ » ; autrement dit, la voix est ce que Levinas ne parvient peut-être pas à réduire dans son éthique d'*Autrement qu'être*, l'irréductible même qui constitue l'identité

¹⁰³⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰³⁹ LE BRETON, David, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*. Paris : Métailié, 2011, p. 53.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*

¹⁰⁴² *Autrement qu'être...*, p. 109. (Nous soulignons)

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 233.

nucléaire - l'individualité même de la subjectivité éthique. « Haut lieu de la subjectivité, toujours D. Le Breton, voire son expression la plus tangible, elle [la voix] colle à soi et traduit les fluctuations intimes de la pensée et de la sensibilité. Elle est là sans distance, immédiate, naissant d'un rien mais témoignant avec force de ce qu'elle est soi¹⁰⁴⁴ » : la voix vient finalement compliquer grandement l'éthique d'*Autrement qu'être*, la menacer d'échec ou d'effondrement, car, à exiger une réponse aussi singulière qu'immédiate à l'appel qu'il lance, l'Infini ne fait que renforcer un peu plus chaque fois l'existence d'un point d'identification irréductible. Plus l'Infini appelle et en appelle à une réponse, plus aussi ce dernier fait *être* la voix qui énonce la réponse : « me voici ! » Levinas ne cesse de rappeler, sans doute pour cette raison, que si, en effet, le « commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande¹⁰⁴⁵ » requiert une certaine épaisseur subjective - la voix en l'occurrence - à aucun moment, pour autant, il ne peut être question d'une « *intériorité* [qui] n'est pas un lieu secret quelque part en moi¹⁰⁴⁶ ». Levinas résiste à la résistance de la voix et, en dépit de ses recommandations ou avertissements multiples, la voix *ek-siste* d'autant plus qu'elle se doit de nécessairement répondre, à tout instant, à chaque appel lancé ou adressé depuis une temporalité insaisissable. La question se pose de savoir ce qui, précisément, résiste dans la voix, ce qui dans l'énoncé « me voici ! » échappe au mouvement d'altération continue ou à ce que Levinas appelle également la « donation même du signe¹⁰⁴⁷ ». Plus qu'un simple déictique, ne faut-il pas entendre dans cet énoncé « me voici ! » un « vois-moi, *ici* ! », c'est-à-dire une tentative désespérée autant qu'impérieuse d'*être* pour la subjectivité cet unique qui répond en son nom et en sa voix *ici et maintenant* et qui en appelle à un *autre* capable de l'entendre¹⁰⁴⁸ ? Identification, certes fragile et éphémère, car

¹⁰⁴⁴ LE BRETON, David, *Éclats de voix...*, op. cit., p. 54.

¹⁰⁴⁵ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 230.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.* (Nous soulignons)

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

¹⁰⁴⁸ Dans son essai *Le phénomène érotique. Six méditations*, J.-L. Marion consacre lui aussi quelques pages à la signification de cet énoncé « Me voici ! » : ce dernier entend « rétablir une signification de plein droit dans « Me voici ! », d'établir l'individuation radicale de celui qui le dit, l'amant » (*Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris : Grasset, 2003, p. 172). La perspective ici n'est certes pas tout à fait la même, érotique plus qu'éthique, mais, quoi qu'il en soit, l'individualisation est aussi ce que J.-L. Marion retient avant tout et souligne dans cet énoncé de la subjectivité amoureuse. Notons,

l'appel ne cesse jamais de résonner dans la réponse, mais, tout de même, identification en marche. Ce « sujet inspiré par l'Infini¹⁰⁴⁹ », que Levinas pense comme tout entier responsif sans possibilité aucune de reprise ni de repos en soi, n'en demeure pas moins, malgré tout, dans sa réponse un sujet qui résiste, un sujet qui dans sa voix trouve une voie pour *se Dire* non pas juste à Autrui, mais à un autre qu'autrui. À d'autres.

II. Le langage en question : au sujet du Dire dans *Autrement qu'être*

1.1 Du *Dire* au *se Dire* : de la question à la réponse. De la signifiante

Tout le registre de l'appel, de ce qui enjoint la subjectivité à répondre au commandement de l'Infini, à l'ordre immémorial, constitue toute la signification éthique de ce que Levinas appelle dans *Autrement qu'être* le Dire : comme l'explique E. Féron dans son ouvrage déjà cité, le Dire « ne désigne pas exactement l'acte de parler ou le mode d'être d'un moi parlant - comme si parler était l'esse d'une subjectivité ou sa présence à soi -, il définit plutôt l'énergie ou le souffle qui animent le langage en tant qu'il est d'emblée et toujours relation avec autrui¹⁰⁵⁰ ». Le Dire désigne et signifie à la fois toute l'animation éthique du corps et du langage orientés, tendus tous deux vers autrui : un autrui, nous l'avons vu précédemment, qui n'a pas de visage dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Un autrui qui souffre lui aussi de n'être pas complètement dans sa parole, de manquer de visage pour pouvoir parler et ouvrir sur des possibilités humaines autres que nécessairement meurtrières ou haineuses. Le Dire désigne autant qu'il l'effectue toute la charge d'altérité éthique qui travaille à l'intime la subjectivité éthique : « le Dire définit le *sens* profond du langage (...)

d'ailleurs, toute la méfiance de Levinas dans l'éthique d'*Autrement qu'être* à l'égard de l'expérience érotique, de la caresse notamment qui travaille au service de l'éthique : « sous l'altérité érotique, écrit Levinas, l'altérité de l'un-pour-l'autre : la responsabilité avant l'éros » (*Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 143, note 1).

¹⁰⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰⁵⁰ FERON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 134. (C'est l'auteur qui souligne)

l'orientation même du langage impliquant un « pour autrui »¹⁰⁵¹ ». Déjà dans son article de 1965 « Énigme et phénomène », Levinas évoque le Dire et le met alors en rapport de signification directe avec l'approche du visage qui est essentiellement « énigme ». Rapport avec ce qui, certes, s'excepte de toute corrélation intentionnelle et qui tranche sur toute « conjoncture historique¹⁰⁵² », mais rapport, cependant, avec une expressivité vivante et bienveillante, fût-elle dérangement. Cette présence vivante d'un visage fait défaut dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, non bien sûr que le vocable n'apparaisse pas çà et là dans le corps du texte, mais il n'aboutit pas véritablement à une situation éthique de responsabilité pour autrui : le Dire, avec sa charge transcendantale, infléchit pour une bonne part les descriptions éthiques de Levinas du côté du « pré-originel », de l'« an-archique », de l'Infini et finalement très peu vers l'ici et maintenant d'une expérience éthique avec autrui¹⁰⁵³. La mise en question de la subjectivité, que porte et signifie le Dire en tant qu'il est tout entier « dédicace à l'Autre¹⁰⁵⁴ », prend le pas sur la réponse, sur l'énoncé « me voici ! » - cette « itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même¹⁰⁵⁵ » - qui peine à se faire entendre dans sa singularité. Notre thèse est que, malgré toute cette « passivité sans fond¹⁰⁵⁶ » de la subjectivité prise dans une « ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire¹⁰⁵⁷ », quelque chose de la réponse *se dit* à même le Dire, quelque chose comme l'« aube d'une lumière¹⁰⁵⁸ » signifie dans ce « me voici ! » l'ouverture sur une proximité non traumatique avec autrui, un rapport apaisé de proximité. Tout dans la réponse ne s'en va donc pas dans l'appel, comme si rien ne restait pour la subjectivité responsive : dans la réponse résonne ou passe quelque chose comme un « cri ou un lapsus d'une

¹⁰⁵¹ FERON, Étienne, *op. cit.*, p. 135. (C'est l'auteur qui souligne)

¹⁰⁵² LEVINAS, Emmanuel, « Énigme et phénomène » (1965), dans *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 288.

¹⁰⁵³ Ce qui, notons-le, n'est pas le cas encore pour *Totalité et Infini* qui, avec sa phénoménologie de l'éros ou ses considérations sur l'amour filial, ancre l'éthique dans l'ici et maintenant du lecteur, lequel peut en faire l'expérience - ou l'épreuve - dans le présent de son existence concrète.

¹⁰⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 223.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 244.

subjectivité malade¹⁰⁵⁹ », un cri qui claque comme un appel à ce que Levinas nomme dans *Autrement qu'être* « la Sagesse du Désir¹⁰⁶⁰ ». Hyperbolique que l'appel de l'Infini autant que la réponse que Levinas entend étirer au maximum jusqu'au cri qui ressemble à s'y méprendre au râle sourd d'un mourant. La réponse de la subjectivité, Levinas la veut radicale et son unicité ne tient peut-être pas tant dans l'énoncé en tant que tel - « me voici ! » - que dans l'énonciation elle-même. Ce qui singularise la réponse et, chemin faisant, celui qui l'énonce *in extremis*, vient du fait que « c'est en *moi* – en moi et pas un autre, en moi et non pas dans une individuation du concept *Moi* – que s'ouvre la communication¹⁰⁶¹ ». L'énoncé ne dit ni ne signifie, à proprement parler, rien¹⁰⁶² si ce n'est sa propre énonciation, ce cri ou ce « délire¹⁰⁶³ » où se dit quelque chose d'une souffrance profonde. Ce à quoi renvoie le cri, c'est au bout du compte à sa propre impuissance, à ce que Levinas appelle la « passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique¹⁰⁶⁴ » ; Le cri est le dernier mot de la subjectivité qui *se dit* ainsi tout entière dans cette « intrigue du Dire¹⁰⁶⁵ », dans cette structure d'appel où l'Infini requiert le fini : le cri est ce qui reste de la subjectivité une fois réduits et le corps dans sa sensibilité et le langage dans sa signification. « Le cri, comme l'explique D. Le Breton, est une voix soudain privée de langage ou qui n'y a pas encore accédé. Il est du côté du corps, de la tétanisation du sens, quand les repères se brisent et appellent à une antériorité du langage¹⁰⁶⁶ ». Le cri est un Dire qui *se dit* en dehors des catégories du langage sensé, il est « un abîme sonore loin du régime habituel de sens porté par la parole¹⁰⁶⁷ ». Serait-ce à cette situation d'extrême nudité et de dépouillement de la subjectivité que Levinas entend faire

¹⁰⁵⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 238.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 239.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 200. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁶² Comme le suggère J.-L. Marion, le statut de ce supposé « rien » serait lui-même à interroger ! Le « rien », en effet, ne charrie-t-il pas dans son sillage toute la question de l'être, donc de l'ontologie que Levinas tente précisément de conjurer par tous les moyens dans *Autrement qu'être* ? Cf. L'article de Jean-Luc MARION, « Note sur l'indifférence ontologique », *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁶⁶ LE BRETON, David, *Éclats de voix...*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*

allusion lorsqu'il évoque dans *Autrement qu'être* cette « impossibilité de se taire, scandale de la sincérité¹⁰⁶⁸ » ? Le cri serait-il un scandale de la sincérité, c'est-à-dire l'aboutissement ultime d'une réponse débarrassée de toute « prise d'attitude¹⁰⁶⁹ », de tout « logos thématissant¹⁰⁷⁰ » ? Le cri est éminemment paradoxal : il signe à la fois l'impuissance de la subjectivité à dire ce qui lui arrive et, *en même temps*, il signe le début, l'amorce d'une modification dans la relation avec l'Infini lui-même, une sorte de « c'en est assez ! ». Comme l'explique D. Le Breton, « le cri est une manière de ne pas subir, de passer à l'action, même maladroitement. Mais il est simultanément l'aveu d'une impuissance¹⁰⁷¹ », en clair « le cri est un dispositif d'alerte¹⁰⁷² » qui en appelle à un arrêt des hostilités. Cette ambivalence du cri, Levinas l'assume pleinement dans *Autrement qu'être* qui éthiquement y voit un retournement presque obligé dans le « régime de transcendance de l'Infini¹⁰⁷³ » : celui-ci s'arrête net, s'interrompt et s'atteste dès lors que retentit le cri de la subjectivité et c'est ce point de fracture entre deux régimes de transcendance qui s'enchaînent maladroitement l'un à l'autre que Levinas entend désigner et saisir sous l'expression « grâce à Dieu¹⁰⁷⁴ ». C'est en effet une grâce que Levinas accorde à la subjectivité éthique, lequel, sans transition aucune et à même l'affection d'appel, évoque au détour d'une phrase dans le chapitre V d'*Autrement qu'être* un énigmatique « passage de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, [qui] est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société¹⁰⁷⁵ ». Le cri est donc un point de fracture tout autant qu'un point de jointure entre une structure d'affect - l'Infini appel - qui fonctionne sur une modalité essentiellement responsive - le régime du Dire - qui affecte la subjectivité et un ordre qui sonne comme un

¹⁰⁶⁸ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 224.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 224, note 1.

¹⁰⁷¹ LE BRETON, David, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁷² *Ibid.*

¹⁰⁷³ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 238.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 247. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*

« arrêt¹⁰⁷⁶ », une « trahison de ma relation anarchique avec l'illéité¹⁰⁷⁷ ». Passage d'une structure à un ordre. Passage d'une proximité à une autre.

1. 2 De la pluralité responsive à la pluralité des autres

Maints commentateurs ont relevé l'existence de ce passage qui, pour nombre d'entre eux, s'apparente bel et bien à un véritable hiatus dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Un hiatus qui touche autant l'éthique elle-même dans son économie interne que la facture ou l'organisation textuelle de l'ouvrage. Ce « grâce à Dieu » tomberait pour ainsi dire comme un cheveu sur la soupe. Variante moderne d'un *Deus ex machina*. Ces premières impressions ne sont pas dénuées de sens et, il est vrai, que Levinas ne ménage que très mal la transition, à même le texte, entre l'éthique dans sa radicalité - l'altération continue et du corps et du langage - et le « grâce à Dieu » comme temps d'arrêt obligé. Dans son essai *Parcours de l'autrement*, J. Rolland en vient à cette conclusion surprenante qu'« il importe de reconnaître ce moment, non comme une innocente étape dans le raisonnement, mais précisément comme celui d'une trahison¹⁰⁷⁸ » mais, et c'est bien cela qui questionne, comme une trahison voulue depuis le départ. L'auteur rejoint, sur ce point, les analyses profondes de J. Derrida qui, pour sa part, parle dans *Adieu à Emmanuel Lévinas* d'un « parjure », plus précisément d'un « parjure silencieux, passif, douloureux mais immanquable¹⁰⁷⁹ ». Un parjure ou une trahison que Levinas a pris soin d'annoncer à ses lecteurs dès les premières pages d'*Autrement qu'être*, entre autres dès le chapitre I, lorsqu'il explique ceci que « dans les façons indirectes de l'illéité, dans la provocation anarchique qui m'ordonne à l'autre, s'impose la voie qui mène à la thématization et à une prise de conscience¹⁰⁸⁰ ». De même, un peu plus loin, Levinas nous rappelle que « le passé immémorial est intolérable à la pensée. D'où l'exigence de l'arrêt : *ananké stenai*¹⁰⁸¹ ». Et, enfin, que « l'an-archie ne règne pas et se tient ainsi dans l'ambiguïté, dans

¹⁰⁷⁶ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁷⁸ ROLLAND, Jacques, *op. cit.*, p. 209.

¹⁰⁷⁹ DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997, p. 67.

¹⁰⁸⁰ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 235, note 1.

l'énigme, [il] laisse une trace que le discours, dans la douleur de l'expression, essaie de dire. Mais la trace seulement¹⁰⁸² ». Toutes ces précisions apportées par Levinas, ces pare-feux en quelque sorte qui émaillent presque stratégiquement l'écriture d'*Autrement qu'être*, indiquent, en effet, silencieusement la présence nécessaire au sein même de l'éthique d'un « quelque chose » qui ne l'est déjà plus complètement¹⁰⁸³. Le cri qui résonne dans l'énoncé « me voici ! », cette réponse arrachée à la subjectivité qui tente pourtant de s'y retrouver, n'est peut-être que le dernier mot - « douloureux » comme l'écrit J. Derrida - d'un dialogue silencieux entre l'éthique de l'altérité et son autre obligé et « immanquable ». La réponse aura toujours déjà été entendue et comprise dans sa radicalité, le cri aura toujours déjà résonné dans l'appel de l'Infini et c'est bien cet étrange nouage entre un passé immémorial et un futur antérieur que Levinas tente de saisir sur le vif. Le cri de la subjectivité a ceci de fondamental qu'il en appelle à ce qui est *toujours déjà* là, discrètement il est vrai, mais d'une présence sûre et constante dans l'éthique : le tiers. Bien plus. Le cri fait être et advenir à elle-même cette tiercité, énigmatique pour l'instant, que Levinas inscrit à même la « relation an-archique à l'illéité¹⁰⁸⁴ ». Ce n'est peut-être donc pas tant à l'Infini dans sa transcendance immémoriale que la subjectivité s'efforce de répondre en criant « me voici ! » qu'à ce tiers sans identité, présent discrètement et qui ne dit mot. Présence « spectrale¹⁰⁸⁵ » du tiers, pour reprendre l'expression de G. Bensussan, spectralité qui « rôde autour du duo éthique¹⁰⁸⁶ » et que Levinas inscrit pourtant au cœur même de l'intrigue éthique, en l'occurrence de la structure d'appel. C'est à cette tiercité sans nom qu'en appelle instamment ce « me voici ! », à ce tiers anonyme

¹⁰⁸² *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 160, note 2. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁸³ J. Rolland a raison de faire remarquer toute l'importance, dans *Autrement qu'être*, des notes de bas de page qui mériteraient à elles seules une attention toute particulière : un texte à part entière qui s'écrit en filigrane, qui enrichit le corps du texte, le conteste parfois et qui, surtout, y inscrit une autre intrigue, celle d'un Infini qui a *toujours déjà* renoncé à sa suprématie, à son « règne ».

¹⁰⁸⁴ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁸⁵ BENSUSSAN, Gérard, *Éthique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg : La Phocide, 2008, p. 35. Ce thème de la spectralité parcourt, traverse de part en part toute l'œuvre de Levinas. La spectralité du tiers dans *Autrement qu'être* n'est pas sans rappeler, en effet, celle qu'évoque Levinas dans un texte de jeunesse *De l'existence à l'existant*, à savoir celle où grouillent les « spectres, les fantômes, les sorcières » (*Op. cit.*, p. 101). Y aurait-il donc plusieurs spectralités à l'œuvre dans l'éthique et la pensée de Levinas ? Une bonne et une mauvaise ?

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*

lequel, à la différence d'autrui qui « est le trop d'un sens qui ne s'en tient pas à l'empirie de l'évènement psychologique, d'une *Einfühlung* ou d'une compassion¹⁰⁸⁷ », ne signifie pas assez, mais juste assez pour se signaler à la subjectivité sans la heurter : le tiers apporte ce que ne peuvent donner ni la structure d'appel immémoriale ni non plus la structure sensible du corps, à savoir précisément une compassion, une douceur, un « laisser-être ». Possibilité, enfin peut-être, de se laisser aller à l'être tant écarté jusqu'à maintenant. Ce « grâce à Dieu » dont parle Levinas à la toute fin d'*Autrement qu'être* serait-il apporté par le tiers lui-même, autrement dit, serait-ce le tiers qui viendrait apporter et donner à la subjectivité ce que l'Infini lui refuse catégoriquement ? Si « Dieu, comme l'explique Levinas, n'est pas « en cause » comme un prétendu interlocuteur¹⁰⁸⁸ » dans cette présence discrète et inquiétante du tiers, n'est-ce pas parce que Dieu lui-même ne peut rien dire ni signifier sans la présence vivante du tiers ? N'est-ce pas le tiers qui vient signifier et proposer à la subjectivité un autre sens possible de l'Infini, n'est-ce pas lui qui, en libérant la parole, libère aussi la subjectivité de sa relation tendue avec l'Infini ? Seul le tiers est à même d'entendre la réponse de la subjectivité, d'y entendre un appel désespéré « vois-moi *ici* ! » et c'est en cela qu'il est une grâce inespérée, en cela également qu'il noue avec Dieu une intrigue, une « corrélation réciproque¹⁰⁸⁹ » qui fait que son « entrée permanente¹⁰⁹⁰ » dans l'éthique n'a rien d'une malédiction ou d'une menace : le tiers est *toujours déjà* là, c'est *toujours déjà* qu'il hante l'éthique et la questionne pour cette raison essentielle qu'il n'est pas là pour l'anéantir, détruire la structure d'appel et avec elle menacer l'Infini, mais pour libérer en elle un autre espace de parole(s). Ce que propose et introduit le tiers, c'est précisément du tiers, c'est-à-dire une pluralité responsive tant du côté de la subjectivité que du côté d'autrui¹⁰⁹¹ !

¹⁰⁸⁷ *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 200. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 247.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰⁹¹ Toute cette dimension de la responsivité, d'une réponse plurielle face à l'appel de l'Infini, est ce sur quoi travaille M. Vanni qui, dans son ouvrage déjà cité précédemment, ne peut que constater l'articulation difficile dans l'éthique d'*Autrement qu'être* entre l'injonction immémoriale de l'Infini et l'inscription d'une réponse singulière dans *l'ici et maintenant* d'une communauté humaine : comment, en somme, tenir ensemble l'unicité de l'appel immémorial qui n'attend pas et la singularité d'une réponse dans une communauté politique qui en autoriserait bien d'autres ? Accepter *in fine* que la

Étrangement, en effet, le visage n'est jamais aussi présent dans *Autrement qu'être* que lorsqu'il est question du tiers. Et autrui et la subjectivité retrouvent en lui et par lui une présence parlante, une présence vivante où autrui peut à nouveau jouer de son visage, être à la fois « comparable et incomparable¹⁰⁹² » et où la subjectivité peut enfin se faire entendre des autres et répondre, éventuellement, en son nom.

III. Le tiers : une communauté intime

1. 1 Du tertial à la tertialité du tiers : d'une voix singulière à une pluralité unique

Ce que nous appelons ici le « tertial » n'est pas encore, à proprement parler, la figure du tiers à laquelle renvoie Levinas dans les dernières pages d'*Autrement qu'être*. *Distinguo* important qui nous permet de travailler et de ménager une certaine transition à même l'« interruption » brutale, à bien des égards, entre l'éthique et le politique, entre « l'au-delà de l'essence¹⁰⁹³ » et l'essence elle-même. Le tertial entend signifier la présence agissante d'une tiercité à même la subjectivité, autrement dit, d'un élément qui n'est déjà plus complètement pris dans l'éthique de l'altérité, mais sans verser, toutefois, dans ce que Levinas appelle « l'intelligibilité du système¹⁰⁹⁴ » ou l'« espace de la contiguïté¹⁰⁹⁵ » : le tertial désigne ni plus ni moins qu'une modification en acte de la structure d'appel au sein même de la subjectivité, cet instant fulgurant d'ouverture et de déclausturation qui permet à cette dernière de reprendre son souffle et de crier « me voici ! ». La voix, précisément, se trouve être au centre de cette modification substantielle de l'éthique, de cet infléchissement qui tire toute la structure du côté d'une « rationalité de la paix¹⁰⁹⁶ ». Non que la structure s'évanouisse ou disparaisse complètement, loin de là, mais elle est inspirée elle-même par une communauté de tiers bienveillants qui, à leur manière,

réponse donnée ne soit pas l'unique possible, mais que celle qui est donnée n'en garde pas moins toute sa singularité et sa fraîcheur...

¹⁰⁹² *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 246.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 10. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 249.

questionnent ce « traumatisme de la transcendance¹⁰⁹⁷ ». Cette (re)mise en question fondamentale, qui marque dans l'éthique d'*Autrement qu'être* le passage dans un ordre politiquement rationnel, ne doit nullement faire oublier le premier temps, ce premier instant d'institution tertiale qui se déploie et s'organise à même la voix de la subjectivité appelée à répondre ; c'est parce qu'elle crie et c'est dans la mesure seulement où elle parvient encore à le faire que la subjectivité énonce et crée *ipso facto* du tiers. Le moment tertial désigne finalement non pas tellement une « trahison de ma relation anarchique avec l'*illéité*¹⁰⁹⁸ » qu'une « relation nouvelle avec elle¹⁰⁹⁹ » : Levinas tient à cette bonne modification¹¹⁰⁰, car il faut bien admettre que, sans le cri qui résonne dans la voix de la subjectivité, la structure d'appel aurait fini par l'épuiser complètement. La voix constitue bel et bien une voie de passage salutaire - ce fameux et si énigmatique « passage de Dieu¹¹⁰¹ » dont parle Levinas dans *Autrement qu'être* - qui sauve l'éthique d'elle-même ! Plus qu'une butée qui stopperait net et étoufferait dans l'œuf le mouvement de la transcendance et avec lui toute la structure d'appel, la voix est à entendre bien plutôt comme cela même qui réoriente toute l'éthique d'*Autrement qu'être* vers une économie de l'altérité : non pas une économie de l'immanence, au sens où Levinas parle de l'économie de la jouissance dans *Totalité et Infini*, mais d'une économie de la transcendance au sein d'une communauté que Levinas veut politico-étatique. La voix indique ce passage - cette « passée¹¹⁰² » - de la transcendance qui résonne et se fait entendre dans le cri de la subjectivité. C'est en cela que l'énoncé « me voici ! » de la subjectivité inaugure et institue un changement notoire dans l'éthique de l'altérité, dans le rapport entre l'appel et la réponse et

¹⁰⁹⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 247. (C'est Levinas qui souligne)

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

¹¹⁰⁰ La « modification » est un terme que Levinas associe fréquemment, entre autres dans *Autrement qu'être*, à la phénoménologie husserlienne de la conscience intime du temps : vocable qu'il convient, dès lors, d'utiliser à bon escient et aussi convient-il de préciser qu'en l'espèce il entend désigner un changement dans la structure d'appel qui ne l'anéantit ni ne la réduit exclusivement à une synchronie de termes ou à une quelconque logique dialectique. Cette modification en question n'affecte nullement en tant que telle la structure d'appel dans sa légitimité d'existence, mais davantage dans son *modus operandi*. Cf. Sur cette question de la « modification » chez Levinas, on pourra lire les pages 91 à 105 de l'ouvrage déjà cité de G. Bensussan.

¹¹⁰¹ *Ibid.*

¹¹⁰² Cf. Sur ce vocable d'*Autrement qu'être*, se reporter à l'article de Michel LISSE, « La trace de la passée », dans M. Dupuis, *Levinas en contrastes*. Bruxelles : De Boeck Université, 1994, p. 189-198.

c'est toute cette modification qui constitue la dimension tertiale au sein de l'éthique d'*Autrement qu'être*. Sans cette structure (inter)vocative de l'appel et de la réponse surtout, le corps de la subjectivité, traversé et animé de part en part par des mouvements d'altérité jusque dans son immanence la plus élémentaire, se serait vu très certainement emporté dans un évidement sans fin. C'est dans le cri de la subjectivité, qui en passe, certes, par la voix en tant qu'organe de la phonation, et non dans la jouissance sensible du corps incarné, que s'effectue ce premier temps de la tertialité dans l'éthique d'*Autrement qu'être* : la voix est tout entière tertiale, elle est à la limite le premier tiers qui autorise alors les autres, la voix est une bonne inspiration qui sauve l'Infini et la subjectivité d'un enfermement sur eux-mêmes dans une structure fermée. La voix est une ouverture de la structure, qui n'est pas sans rappeler celle opérée, *mutatis mutandis*, par le fils ou la caresse érotique dans *Le temps et l'autre*. La première des tiercités est donc celle qui travaille à l'intime de la subjectivité, dans sa voix même qui répond par un cri à l'appel pressant de l'Infini, et qui ouvre alors sur une dimension fondamentale d'écoute. Le propre d'un cri est peut-être en effet qu'il soit entendu, *il le faut* d'ailleurs de toute nécessité sans quoi le cri perd toute efficacité et raison d'être. Même désespéré, le cri en appelle à quelqu'un qui saura l'entendre. Cet appel à une bonne extériorité, qui saura éventuellement y répondre adéquatement, définit en l'occurrence la nature tertiale du cri dans sa fonction première et primaire : répondre à l'appel en s'adressant sans attendre à quelqu'un pour qu'il réagisse, pour qu'il intervienne immédiatement. Cette urgence du cri, cet appel qui ne souffre aucune procrastination ou remise au lendemain, répond parfaitement à l'exigence éthique telle que l'entend Levinas, à savoir une situation toujours d'extrême urgence qui requière une solution pratique qui n'est jamais donnée d'avance, mais est à inventer *ici et maintenant*. La différence est qu'en l'occurrence la réponse apportée au cri de la subjectivité ne vient pas relancer la structure d'appel, c'est-à-dire toute la dimension éthique et pathique de la subjectivité, mais, au contraire, l'infléchir du côté d'un apaisement, d'une modification, d'une reconfiguration de la structure fondamentale. C'est là précisément que s'effectue le second temps que décrit Levinas dans son éthique d'*Autrement qu'être*, ce passage du tertial au tiers, de la voix dans sa vocation tertiale à la tertialité des tiers, à cette figure du tiers qui charrie avec lui

toute la dimension communautaire et pluriel du politique. L'instant tertial du cri dans *Autrement qu'être*, ce « me voici ! » de la subjectivité en guise de réponse à un appel infini, ne renvoie donc à *personne* en particulier, mais sonne davantage comme un appel à l'aide avec le secret espoir que quelqu'un viendra y répondre. Ce quelqu'un, c'est justement le tiers qui, en ce moment même, lit et écrit. Chaque lecteur d'*Autrement qu'être* est le tiers par excellence. Un pluriel là encore bien singulier...

1. 2 Le lecteur d'*Autrement qu'être* : une nécessaire tertialité

Nous sommes là au cœur même de ce qui fait toute la complexité de l'éthique d'*Autrement qu'être*, une éthique qui se veut transcendantale en ce qu'elle touche et noyauté les structures les plus intimes de la subjectivité - sa corporéité incarnée ainsi que son langage - mais, *en même temps* et c'est bien là la difficulté, cette éthique est *toujours déjà* questionnée, interrogée dans sa radicalité et reconduite sans plus attendre aux exigences de la morale des hommes et de la justice des États. Cette reconduction de l'éthique à des réalités politico-économiques plus raisonnables, plus sensées, plus équilibrées et plus stables aussi, semble à juste titre, aux yeux de certains lecteurs d'*Autrement qu'être*, « tomber véritablement du ciel¹¹⁰³ » selon l'heureuse expression de M. Vanni. En d'autres termes, rien ne laisse apparemment présager cette brutale réduction de l'éthique, sa contestation immédiate par une instance tierce qui oblige cette dernière à se plier au champ du politique, à ses lois, à sa « rationalité¹¹⁰⁴ ». C'est à la toute fin de l'ouvrage que Levinas explique en effet que la survenue du tiers est en réalité une « entrée permanente¹¹⁰⁵ », que l'éthique de l'altérité n'est jamais complètement fermée sur elle-même et que le tiers y est présent depuis toujours. Les deux sphères - éthique *et* politique - n'ont donc de cesse de se croiser mutuellement dans l'éthique d'*Autrement qu'être*, de nouer ensemble une véritable intrigue à tel point que « la contemporanéité, nous explique Levinas, du multiple *se noue*

¹¹⁰³ VANNI, Michel, *op. cit.*, p. 267.

¹¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 249.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*

autour de la dia-chronie de deux¹¹⁰⁶ ». À tel point aussi - et l'on retrouve ici tout le radicalisme éthique d'*Autrement qu'être* - qu' « en aucune façon, insiste Levinas, la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*¹¹⁰⁷ », comme si le tiers venait, d'une certaine façon, assurer autant le maintien de l'éthique que sa contestation dans la société des hommes. L'éthique est partout présente et, bien que reconduite à « la justice, la société, l'État et ses institutions¹¹⁰⁸ », elle ne cesse pas de les inspirer et de peser de tout son poids sur les rapports interhumains. Force est de constater que Levinas ne donne que très peu de renseignements sur l'identité de ce tiers qui entre en permanence dans la sphère éthique et le lecteur se trouve une nouvelle fois confronté à un anonymat des plus troublants. Si la voix de la subjectivité constitue la première des tertialités - l'instant tertial et paroxystique du cri - qui requiert la présence immédiate de quelqu'un, de ce fameux tiers sans nom ni visage qui entre depuis toujours dans cette structure d'appel, alors notre thèse est que ce tiers n'est autre que le lecteur lui-même d'*Autrement qu'être* ! C'est à *lui* d'abord qu'en appelle et que s'adresse le cri de la subjectivité ; c'est à *moi*, lecteur engagé et pris depuis le début dans la textualité de l'ouvrage, qu'est demandé de faire quelque chose. Mais que peut bien faire le lecteur d'*Autrement qu'être* s'il se trouve lui-même emporté dans une telle aventure, dans une telle « ascension¹¹⁰⁹ » vertigineuse ? Comment agir sur la vague si l'on est soi-même emporté par elle ? Cette question est précisément celle du lecteur. Comme le constate, pour sa part aussi, C. De Bauw, « le lecteur se trouve donc curieusement pris entre deux statuts contradictoires : d'une part, il est censé être absolument extérieur au texte ; d'autre part, dès qu'il lit, il est capturé par le texte¹¹¹⁰ ». *Double bind* dont il paraît difficile de sortir indemne. Mais faut-il seulement en sortir ? C. De Bauw va jusqu'à affirmer que le lecteur, c'est *moi* appelé à endosser dans l'éthique d'*Autrement qu'être* toute la charge de culpabilité et d'obsession, qu'en réalité

¹¹⁰⁶ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 248. (Nous soulignons)

¹¹⁰⁷ *Ibid.* (C'est Levinas qui souligne)

¹¹⁰⁸ *Ibid.*

¹¹⁰⁹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 10.

¹¹¹⁰ DE BAUW, Christine, « La question du lecteur », dans M. Dupuis, *Levinas en contraste*, *op. cit.*, p. 186.

la subjectivité qui crie, c'est ce *moi* du lecteur toujours unique dans sa persécution et son obsession pour autrui qui, *au même moment*, est supposé occuper la place du tiers ! L'hypothèse est intéressante et recourt aux principes narratologiques de G. Genette. Il est vrai que Levinas ne cesse, tout au long de l'ouvrage, d'être en lutte avec sa propre écriture, il sait pertinemment qu'écrire, c'est déjà trahir cela même qui ne devrait point l'être : « Et ne sommes-nous pas, en ce moment même, en train de barrer la sortie que tout notre essai tente, et d'encercler de toutes parts notre position ?¹¹¹¹ ». Et Levinas, toujours : « Le discours interrompu rattrapant ses propres ruptures, c'est le livre¹¹¹² ». Les questions ne manquent pas. Et si le cri de la subjectivité n'était-il pas au bout du compte ce qui perce la textualité, ce maillage serré de mots parfois éclatés, étirés volontairement par Levinas¹¹¹³ ? Et si dans cette réponse de la subjectivité, dans cet énoncé « me voici ! », ne fallait-il pas entendre finalement déjà la voix du lecteur, ce tiers qui questionne la rationalité même de cette éthique de l'altérité ? Si le cri de la subjectivité charrie avec lui toute cette dimension tertiale, n'est-ce pas peut-être parce qu'un lecteur y crierait toujours déjà lui aussi ? Autant de questions qui soulignent toute la difficulté, propre et interne à l'éthique d'*Autrement qu'être*, de savoir au juste ce qu'il convient de faire en tant que lecteur : est-il celui qui doit endosser toute cette charge d'affects qui grèvent lourdement la subjectivité ou, à l'inverse, doit-il ramener toute cette éthique pathique à plus de raison et d'équilibre ? Ce flottement quant au rôle même du lecteur rejoint et renforce par la même occasion cette labilité si caractéristique du visage dans *Autrement qu'être*, un visage qui, nous l'avons vu précédemment, n'est celui de *personne*. Autrui souffre de n'être personne et, faute d'être quelqu'un, ce dernier obsède, persécute aveuglément et hante autant la subjectivité que la textualité elle-même d'*Autrement qu'être*. Y aurait-il ici un effet de contamination sur le lecteur, comme un transfert, au sens

¹¹¹¹ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 262.

¹¹¹² *Ibid.*, p. 264.

¹¹¹³ Cet aspect presque matériel de l'écriture d'*Autrement qu'être*, qui participe intimement de l'éthique dans sa signification première, a fait l'objet, entre autres, d'un excellent article de Guy WALTER. Cf. « À même la philosophie », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 199-211. L'auteur écrit ceci : « Le lexique lévinassien tend à se resserrer pour gagner une transitivité, une circularité qui paraissent compenser la « trahison » à l'égard de l'indicible sur le plan d'une matérialité symbolique de la page » (*Ibid.*, p. 200). C'est avec la lettre, plus qu'avec l'esprit, que Levinas lutte constamment dans son écriture d'*Autrement qu'être*.

presque clinique du terme, de cette labilité du visage sur l'identité même du lecteur qui peine à se situer textuellement ? Lui suffit-il d'entendre le cri de la subjectivité jusqu'à joindre sa voix à la sienne pour délier, desserrer quelque peu toute cette intrigue éthique ? En somme, notre interrogation est celle-ci : que faut-il faire *in fine* pour être véritablement tiers ? Comment entre-t-on de plain-pied dans cette intrigue éthique sans succomber soi-même entièrement à sa radicalité, à son emballement, à son écriture aussi et à sa textualité souvent entraînant et suggestives ? Peut-être faut-il lire jusqu'au bout l'ouvrage, tenir bon et ne pas lâcher prise. Faire face à la violence d'une éthique au bord de la folie et prendre la plume soi-même : le tiers est ce lecteur qui ne ferme pas le livre, il relance par sa lecture attentive et son écriture une interprétation infinie, féconde et peut-être occupe-t-il en cela même la place du père par excellence, celui-là même qui fait tant défaut dans l'éthique - orpheline - d'*Autrement qu'être...*

Conclusion

De nos quelques lignes introductives à celles, à présent, qui entendent conclure, ramasser l'essentiel de nos réflexions jusque-là menées, un certain chemin, un certain parcours a été esquissé, proposé et envisagé avec bien des heurts, des difficultés de taille et des questions qui, pour certaines d'entre elles sans doute, demeurent encore sans réponse.

Un « chemin de pensée », pour reprendre une belle expression de J. Rolland, qui se veut avant tout d'abord une lecture, au sens où P. Ricœur a lui-même réalisé bien des lectures, une lecture comme une appropriation tout personnelle qui gratte les textes en profondeur pour en sortir le suc ou la sève, l'essentiel, en somme, qui n'est jamais *Dit*. L'essentiel d'une œuvre comme d'une existence peut-être - et Levinas, le premier, nous l'aura appris - n'est pas toujours nécessairement dans le Dit, dans l'évidence du langage commun ou le rapport direct avec le monde et les êtres qui le peuplent, mais, au contraire, dans le Dire d'un contact exigeant, un contact avec soi-même où « je » suis toujours déjà pris par du non-moi, par un corps de chair qui n'est vraiment mien qu'à m'empêcher sans relâche d'être trop moi-*même*, un contact aussi où, dans le rapport avec soi-même, il est toujours déjà un autre qui m'habite, me traverse et me destitue de ma superbe. L'autre, avant même d'être cet autrui qui me parle en me faisant face depuis sa hauteur, désigne primordialement ce travail douloureux d'une altération continue de son être à soi : une altération que nous nous sommes efforcé de ramener à plus de clarté, une altération qui nous est apparue assez vite comme fondamentale dans l'éthique d'*Autrement qu'être* tant et si bien qu'elle s'avère elle-même indissociable du procès de subjectivation éthique. L'une n'allant pas sans l'autre.

Notre première partie aura permis, nous l'espérons, de souligner toute la singularité et la richesse aussi d'une notion, aujourd'hui plus que jamais usée et galvaudée, telle que celle d'« altérité » dans la philosophie éthique d'Emmanuel Levinas. Un « singulier pluriel », tel est le titre donné à cette partie introductive ou liminaire de notre travail qui entend montrer l'antécédence ou le caractère antique d'une telle question, d'une telle notion dans la pensée

levinassienne : l'altérité noue ou file toujours déjà un destin commun avec le sujet ou le Moi, avec ce pôle d'identification qui peine à émerger de soi-même, de cette existence première, ontologique, pesante, matérielle. Une altérité qui présente plusieurs figures, qui survient parfois brutalement comme la mort ou qui, au contraire, offre au Moi des perspectives insoupçonnées, fécondes et qui renouvellent son être en profondeur.

Dans une deuxième partie, il nous a semblé important d'explicitier davantage le nœud ou le nouage dans l'éthique d'*Autrement qu'être* entre la subjectivité dans son propre procès de subjectivation et le travail d'une altérité que Levinas entend inscrire et installer dans son immanence la plus intime : dans son corps, précisément. C'est dire qu'il n'est de subjectivation possible que d'être toujours déjà portée et précédée par un processus d'altération continue à même la corporéité la plus élémentaire, la plus sensible, à même la jouissance. Un corps incarné, un corps de chair et c'est cette chair en question qui lamine, hypothèque, épuise et destitue toute cette corporéité sensible, immanente et possiblement égoïste : c'est la chair au final qui constitue, porte et conditionne dans l'éthique d'*Autrement qu'être* - et c'est là notre thèse principale - tout le travail d'altération intime, toute cette altérité interne et pathique qui inonde littéralement le subjectif.

Notre troisième partie, quant à elle, prolonge et approfondit sur des points précis certaines des réflexions menées et envisagées dans la précédente. Entre autres questions, celle du statut si particulier que Levinas confère à la jouissance dans *Autrement qu'être* : une jouissance qui n'est pas sans lien avec la question d'autrui qui, force est de le constater, a subi bien des modifications quant à ses principales caractéristiques dont il pouvait encore se prévaloir dans *Totalité et Infini*. La question du visage nous a en effet particulièrement intéressé, celle de sa labilité qui, peut-être et c'est là notre interprétation, explique qu'il hante, à ce point, la matérialité élémentaire et donc la jouissance, un visage à la recherche lui aussi d'une identité stable et parlante. Un visage orphelin qui erre à même l'immanence matérielle et chosique du monde et, partant, à même celle de la subjectivité et une telle présence n'est pas non plus sans quelque proximité dangereuse et interrogeante avec l'« il y a »

levinassien. C'est là toute la question du transcendantalisme de l'autre que nous avons développée et mise en lien avec la question de la mort d'autrui et du deuil en tant que travail impossible à accomplir ou, peut-être, interdit. Autrui serait présent partout, habitant la textualité tout entière d'*Autrement qu'être*, parce qu'il ne doit précisément pas mourir.

Enfin, notre quatrième et dernière partie se veut une réflexion sur ce qu'il convient d'appeler la dimension vocative ou d'appel de l'éthique d'*Autrement qu'être*, une dimension qui, tout autant que son corps de chair, définit la subjectivité dans son être propre : une structure interlocutive que Levinas dessine à grands traits dans les derniers chapitres de l'ouvrage et qui suggère que la subjectivité est capable elle aussi de répondre à l'appel d'un Infini qui l'habite. Une subjectivité qui, par sa réponse même « me voici ! », en appelle de sa voix la plus propre à une instance tierce, à un tiers, au lecteur lui-même d'*Autrement qu'être*. Cette référence extra-textuelle à même l'écriture d'*Autrement qu'être* qui fait signe vers une instance tierce, *autre* que l'éthique et *autre* aussi peut-être que l'être, au sens levinassien, doit s'entendre comme un appel à l'aide, une demande expresse de libération ; en somme, cette subjectivité, prise « dans une obéissance sans désertion¹¹¹⁴ », qui répond « me voici ! » fait sortir l'éthique de sa propre textualité serrée, tendue et presque affolante vers des horizons de justice, de « fraternité », de communauté interprétante, dans une pluralité de Dits et non plus seulement dans « l'immédiateté du Dire¹¹¹⁵ ». Une sortie *hors* de l'éthique, alors même que le projet initial de l'auteur était de sortir hors de l'être, et qui mobilise *et* la subjectivité répondante *et* le lecteur lui-même qui entend et écoute la plainte.

Plusieurs questions demeurent sans réponse : cette sortie hors de l'éthique, hors même le travail d'une altérité qui travaille la subjectivité au corps, signe-t-elle nécessairement l'échec du projet inaugural de Levinas ? Autrement dit, cette sortie est-elle une retombée massive dans le « jeu de l'Essence¹¹¹⁶ » ?

¹¹¹⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 88.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 270. (Levinas souligne)

Une chute, en un sens presque théologique, dans ce que Levinas avait tout de même entrepris de réduire le plus possible dès les premières pages d'*Autrement qu'être*. Pourquoi faut-il sortir de l'éthique, pourquoi ne pas y séjourner quelque peu et ne serait-ce pas là finalement ce que nous serions en droit d'attendre d'un terme qui, dans sa racine grecque, charrie et emporte avec lui cette idée d'un séjour, d'une habitation ? Pourquoi l'éthique est-elle, à ce point du moins, le lieu d'un inhabitable et d'un insupportable tant pour la subjectivité que pour les lecteurs eux-mêmes d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ? N'est-ce pas, peut-être, parce que sortir de l'être, c'est aussi prendre le risque de sortir du sens commun, d'une signification qui, pour être imparfaite, n'en demeure pas moins universellement partagée ? Sortir de l'être, n'est-ce pas sortir du Tout, de la Totalité, précisément ? Si l'éthique est si singulière, si *extra*-ordinaire et si exceptionnelle, si difficile aussi, comme la veut et l'assume pleinement Levinas dans *Autrement qu'être*, alors il faut accepter le risque d'être bien seul à la supporter, de n'avoir que soi sur qui compter, d'être seul toujours dans l'instant éthique d'une décision à prendre dans l'urgence d'une situation. Une solitude qui peut être enfermante, parfois, comme celle d'un Moi qui s'enfermerait dans ses profondeurs, comme celle d'un Moi sans personne qui n'aurait « que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête¹¹¹⁷ ».

La sortie, sans aucun doute, s'impose et le séjour à même l'éthique, Levinas lui-même n'est pas dupe et ne l'envisage guère dans *Autrement qu'être* : il ne s'agit pas de rester dans l'éthique, de s'y établir, mais d'y *avoir été* et de savoir qu'elle existe et qu'elle fait sens : tel est le sens, précisément, de cette subjectivité éthique, altérée de part en part par sa sensibilité incarnée, affectée par sa propre jouissance et traversée par des mouvements d'appels qui émanent de plus loin que l'appel de l'être. Subjectivité-miroir qui sert en quelque sorte d'étalon, de valeur sûre pour penser le politique et la justice, qui inspire ces deux sphères d'un souffle inhabituel ou d'un vent neuf. Cette subjectivité éthique, que nous dépeint Levinas dans *Autrement qu'être*, n'est

¹¹¹⁷ *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 193.

probablement nulle part, elle ne subsiste que dans l'écriture et la lecture d'un ouvrage aride et c'est en cela qu'elle est fondamentalement éthique : il faut en faire soi-même l'épreuve...

Bibliographie

1. Bibliographie primaire

Une bibliographie détaillée de l'œuvre de Levinas et des études la concernant a été réalisée par Roger Burggraeve.

BURGGRAEVE, Roger, *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, 2^e édition avec complément 1985-1989. Leuven : Peeters, 1990, 222p.

FABRE, Patrick, *Bibliographie d'Emmanuel Lévinas (1929-2005)*, Institut d'Études Lévinassiennes, 2005, 238p.

Les œuvres de Levinas utilisées et citées dans la thèse

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ; rééd. Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1990, 286p.

Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1. Paris : Grasset / IMEC, 2009, 499p.

De Dieu qui vient à l'idée (1982). Paris : Vrin, 2004, 270p.

De l'évasion (1935). Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1998, 157p.

De l'existence à l'existant (1947). Paris : Vrin, avec une préface à la deuxième édition, 2004, 173p.

Dieu, la mort et le temps. Paris : Grasset, 1993, 285p.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1977, 180p.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949). Paris : Vrin, 2001, 331p.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris : Grasset, coll. « Biblio Essais », 1991, 252p.

Hors sujet (1987), Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1997, 220p.

Humanisme de l'autre homme. Montpellier : Fata Morgana, 1972, 122p.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1982, 234p.

Les Imprévus de l'histoire. Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 2007, 191p.

Le temps et l'autre (1946/1947). Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2001, 91p.

Liberté et commandement. Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1999, 122p.

Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2. Paris : Grasset/IMEC, 2009, 404p.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1961). Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1990 (1997), 347p.

Transcendance et intelligibilité. Genève : Labor et Fides, 1996, 69p.

Article de Levinas

LEVINAS, Emmanuel, « Une éthique de la souffrance. Entretien avec Emmanuel Lévinas », dans *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées.* Paris : Éditions Autrement, n° 142, 1994, p. 127-137.

2. Bibliographie secondaire

Ouvrages consacrés à Emmanuel Levinas

BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité.* Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1994, 348p.

BENSUSSAN, Gérard, *Éthique et expérience. Levinas politique.* Strasbourg : La Phocide, coll. « Philosophie—d'autre part », 2008, 105p.

BERCHERIE, Paul et NEUHAUS, Marieluise, *Levinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion.* Paris : L'Harmattan, 2005, 119p.

BOVO, Elena, *Absence/souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida.* Turnhout : Brepols, coll. « Monothéismes et philosophie », 2005, 183p.

BREZIS, David, *Levinas et le tournant sacrificiel.* Paris : Hermann Éditeurs, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2012, 433p.

CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi.* Paris : PUF, 2005, coll. « Épiméthée », 384p.

DE BAUW, Christine, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas.* Bruxelles : OUSIA, coll. « OUSIA », 1997, 395p.

DEL MASTRO, Cesare, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité.* Bruxelles : Lessius, coll. « Donner raison », 2012, 223p.

DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas.* Paris : Galilée, coll. « Incises », 1997, 210p.

- DUPORTAIL, Guy-Félix, *Intentionnalité et Trauma. Levinas et Lacan*. Paris : L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005, 242p.
- DUPORTAIL, Guy-Félix, *Analytique de la chair*. Paris : Cerf, coll. « Passages », 2011, 297p.
- FÉRON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992, 342p.
- FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2008, 284p.
- HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, éthique et société*. Paris : Kimé, coll. « Philosophie-épistémologie », 1995, 123p.
- KAYSER, Paulette, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2000, 260p.
- LÉVY, Benny, *Lévinas : Dieu et la philosophie : Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997*. Paris : Verdier, coll. « Verdier Poche », 2009, 470p.
- PETITDEMANGE, Guy et ROLLAND, Jacques, *Autrement que savoir*. Paris : Osiris, 1988, 95p.
- RICŒUR, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, coll. « Les essais du collège international de philosophie », 1997, 38p.
- ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2000, 389p.
- SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris : PUF, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie », 2001, 320p.
- TORNAY, Alain, *L'oubli du bien. La réponse de Lévinas*. Genève : Éditions Slatkine, coll. « Travaux des universités suisses », 1999, 523p.
- VANNI, Michel, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*. Paris : CNRS, coll. « CNRS philosophie », 2004, 335p.

Articles sur Emmanuel Levinas

BANON, David, « Résistance du visage et renoncement au sacrifice », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 399-407.

BENOIST, Jocelyn, « Le *cogito* levinassien : Lévinas et Descartes », dans *E. Lévinas, Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*. Paris : PUF, 2000, p. 105-122.

BERGO, Bettina, « Chair métaphysique, chair de forces. Levinas face à Nietzsche », dans *Europe. Emmanuel Levinas*, n° 991-992, novembre/décembre 2011, p. 152-168.

CASPER, Bernhard, « La temporalisation de la chair », dans *E. Lévinas. Positivité et Transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*. Paris : PUF, 2000, p. 165-180.

DE BAUW, Christine, « La question du lecteur », dans M. Dupuis, *Levinas en contrastes*. Bruxelles : De Boeck Université, 1994, p. 179-188.

DE GREEF, Jan « Le concept de pouvoir éthique chez Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 68, n° 100, 1970, p. 507-520.

DELHEZ, Michel, « « La Kehre » levinassienne », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, n° 1-2, février-mai, 2002, p. 129-148.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas », dans *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 117-228.

FAESSLER, Marc, « Kénose », dans *Pardès*, n° 42, 2007, p. 143-153.

GREISCH, Jean, « Éthique et ontologie. Quelques considérations « hypocritiques » », dans *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 15-45.

GROSSMAN, Évelyne, « Faute de langue... », dans *Europe*, n° 991-992, novembre-décembre 2011, p. 143-151.

GROSSMAN, Évelyne, « Le grain de folie d'Emmanuel Levinas », dans D. Cohen-Levinas et B. Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : PUF, 2007, p. 441-454.

HAAR, Michel, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 444-453.

- HANSEL, Jöelle, « Éthique et enseignement : la figure du maître dans *Totalité et Infini* », dans *Les Temps Modernes*, n° 664, mai-juillet 2011, p. 151-169.
- HISASHIGE, Tadao, « Pour une éthique pathique. En référence à la pensée d'Emmanuel Levinas », dans J. Greisch et J. Rolland, *E. Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 193-205.
- JACQUES, Francis, « E. Levinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui », dans *Études phénoménologiques*, n° 12, 1990, p. 100-140.
- LAVIGNE, Jean-François, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », dans *Cahiers Philosophiques*, n° 126, 3^e trimestre 2011, p. 66-81.
- LAVIGNE, Jean-François, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier/mars 1987, p. 54-66.
- LISSE, Michel, « La trace de la passée », dans M. Dupuis, *Levinas en contrastes*. Bruxelles : De Boeck Université, 1994, p. 189-198.
- MALLET, Marie-Louise, « Écouter un visage ? », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, 1998, p. 175-191.
- MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique », dans J. Greisch et J. Rolland, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 47-62.
- MARION, Jean-Luc, « D'autrui à l'individu », dans D. Cohen-Levinas, *Levinas*. Paris : Bayard, 2006, p. 153-171.
- MARION, Jean-Luc, « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, février 1998, p. 11-25.
- MARION, Jean-Luc, « Le sujet en dernier appel », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, p. 77-95.
- MARTY, François, « La hauteur et le sublime », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 304-312.
- MARTY, Éric, « Emmanuel Levinas avec Shakespeare, Proust et Rimbaud », dans D. Cohen-Levinas, *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Manucius, 2010, p. 85-103.

- MONSEU, Nicolas, « Recherche sur l'introduction de la phénoménologie husserlienne en France par Levinas », dans R. Burggraeve *et al.*, *Recherches levinassiennes*, Louvain-Paris : Éditions Peeters, 2012, p. 241-258.
- MOSÈS, Stéphane, « L'idée de l'infini en nous », dans J. Greisch et J. Rolland, *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 79-101.
- MURAKAMI, Yasuhiko, « Affection d'appel – Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes », dans *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 5, "Lévinas-Sartre", 2006, p. 249-286.
- OLMEDO GAVIRIA, Alvarez, « L'idée de création chez Lévinas : une archéologie du sens », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 72, août, 1974, p. 509-538.
- PETROSINO, Silvano, « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas », dans A. Münster, *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas*, Kimé, 1995, p. 97-107
- RICHIR, Marc, « Phénomène et infini », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Levinas*, L'Herne, 1991, p. 241-261.
- SCHNEIDER, Monique, « En deçà du visage », dans J. Greisch et J. Rolland, *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, 1993, p. 133-153.
- SUCASAS, Alberto, « Philosophie et théologie chez Lévinas. Lecture d'un palimpseste », dans *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 4, "Messianisme", 2005, p. 293-212.
- ROGOZINSKI, Jacob, « De la caresse à la blessure. Outrance de Levinas », dans *Les Temps Modernes*, n° 664, mai-juillet, 2011, p. 121-136.
- ROLLAND, Jacques, « Un chemin de pensée. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* », dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, 2006, p. 39-54.
- ROLLAND, Jacques, « Le sujet épuisé », dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 6, 1998, p. 139-162.
- TAMINIAUX, Jacques, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 275-284.
- WALTER, Guy, « À même la philosophie », dans C. Chalier et M. Abensour, *Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, 1991, p. 199-211.

WYBRANDS, Francis, « Vers une signifiante hors contexte », dans *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie. Lévinas*. Paris : Obsidiane, n° 1, 1980, p. 51-56.

Ouvrages collectifs sur Lévinas

Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas, PETITDEMANGE, Guy et ROLLAND, Jacques dir., Paris : Osiris, 1988, 95p.

Cahiers de l'herne. Emmanuel Lévinas, CHALIER, Catherine et ABENSOUR, Miguel dir., Paris : L'Herne, 1991, 519p.

Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée, COHEN-LEVINAS, Danielle et CLEMENT, Bruno dir., Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2007, 545p.

Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première, GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques dir., Paris : Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1993, 470p.

La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas, MÜNSTER, Arno dir., Paris : Éditions Kimé, coll. « Philosophie – Epistémologie », 1995, 150p.

Le souci de l'art chez Emmanuel Lévinas, COHEN-LEVINAS, Danielle dir., Houilles : Manucius, coll. « Le Marteau sans Maître », 2010, 283p.

Lévinas, COHEN-LEVINAS, Danielle dir., Paris : Bayard, coll. « Les compagnons philosophiques », 2006, 321p.

Lévinas en contrastes, DUPUIS, Michel dir., Bruxelles : De Boeck Université, 1994, 202p.

Recherches levinassiennes, BURGGRAEVE, Roger et al., dir., Louvain-Paris : Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2012, 492p.

Revue

Cahiers d'Études Lévinassiennes, n° 4, "Messianisme", 2005, 518p.

Cahiers d'Études Lévinassiennes, n° 5, "Lévinas-Sartre", 2006, 435p.

Études phénoménologiques, Bruxelles : OUSIA, n° 12, 1990.

Europe. Emmanuel Lévinas, n° 991-992, novembre/décembre 2011, p. 3-316.

Exercices de la patience. Cahiers de philosophie. Lévinas. Paris : Obsidiane, n° 1, 1980, 143p.

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 6, 1998, 298p.

Pardès, n° 42, "Emmanuel Levinas et les théologies", Paris : Editions in Press, 2007, 188p.

Rue Descartes. Emmanuel Levinas. Paris : PUF, n° 19, février, 1998, 191p.

Autres ouvrages et articles cités ou consultés

ALAIN, *Propos sur le bonheur*. Paris : Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1928, 217p.

ANZIEU, Didier, *Le Moi-peau*. Paris : Dunod, coll. « Psychismes », 1995, 291p.

AUBERT, Nicole, *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris : Flammarion, coll. « Champs Essais », 2003, 375p.

BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, coll. « Blanche », 1969, 640p.

BLANKENBURG, Wolfgang, *Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*. Paris : PUF, coll. « Psychiatrie ouverte », 1991, 237p.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *De la fatigue*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1996, p. 122-133.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1992, 153p.

CIORAN, Emil, *De l'inconvénient d'être né*. Paris : Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1973, 244p.

CONCHE, Marcel, *Orientation philosophique*. Paris : PUF, coll. « Perspectives critiques », 1990, p. 41-59.

COURTEL, Yannick, « De la passivité, remarques sur la vie », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 78 n° 4, octobre, 2004, p. 489-517.

DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969, 391p.

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris : Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987-1998, p. 159-202.

DERRIDA, Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988, 231p.

DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques. Tome III, 1643-1650*. Paris : Éditions Classiques Garnier, coll. « Textes de philosophie », 2010, p. 43-48.

FOCILLON, Henri, « Éloge de la main », dans *Vie des formes* (1943). Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 101-125.

FRANCK, Didier, *Dramatique des phénomènes*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 75-103.

FRANCK, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1981, 194p.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986, 590p.

HEIDEGGER, Martin, « Temps et Être » (1960), dans *Questions*, t. III-IV. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1966-1976, p. 192-276.

HEIDEGGER, Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris : Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1962, p. 13-98.

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation* (1963). Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2^{ème} éd. 2011, 911p.

HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil, 2000, 373p.

HOUILLON, Vincent, « La passion de la mort. Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger », dans *Alter*, n° 2, "Temporalité et affection", 1994, p. 313-332.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Ideen I)*, trad. P. Ricœur. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1950, 567p.

ISRAËL, Lucien, *Pulsions de mort*. Strasbourg : Arcanes-ères, coll. « Hypothèse », 2007, 196p.

JACQUES, Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, coll. « Analyse et raisons », 1982, 423p.

LE BRETON, David, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*. Paris : Métailié, coll. « Traversées », 2011, 281p.

MALDINEY, Henri, « L'esthétique des rythmes » (1967), dans *Regard Parole Espace*. Lausanne : L'Age d'Homme, coll. « Amers », 1973-1994, p. 147-172.

MALDINEY, Henri, « Comprendre » (1961), dans *Regard Parole Espace*. Lausanne : L'Age d'Homme, coll. « Amers », 1973-1994, p. 27-86.

MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris : Le Livre de Poche, 1977, coll. « Biblio Essais », 316p.

MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2013, 274p.

MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris : Grasset, coll. « Figures », 2003, 344p.

MINKOWSKI, Eugène, *Traité de psychopathologie* (1966). Le Plessis-Robinson : Les Empêcheurs De Penser En Rond, coll. « Psychanalyse et psychiatrie », 1999, 926p.

MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1999, 294p.

MUNIER, Roger, *Lettre à personne sur la maladie*. Amiens : Le Nyctalope, 1986, 6p.

NAUDIN, Jean, *Phénoménologie et psychiatrie. Les voix et la chose*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, coll. « Philosophica », 1997, 347p.

RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté.1.Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris : Éditions Points, coll. « Points Essais », 2009, 618p.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit.3.Le temps raconté*. Paris : Éd. du Seuil, 1985, coll. « Points Essais », p. 43-82.

RICŒUR, Paul, « La souffrance n'est pas la douleur », dans *Autrement*, « Souffrances », n° 142, février 1994, p. 58-69.

RILKE, Rainer Maria, *Les élégies de Duino suivi de Les sonnets à Orphée*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2006, 224p.

ROGOZINSKI, Jacob, *Faire part. Cryptes de Derrida*. Paris : Éditions Lignes, coll. « Lignes », 2005, 184p.

STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble : Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1989, 649p.

SUBLON, Roland, *Le temps de la mort. Savoir. Parole. Désir*. Strasbourg : Cerdic Publications, coll. « Hommes et Église », 1975, 241p.

TRISTANI, Jean-Louis, *Le stade du respir*. Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1978, 157p.

WAHL, Jean, *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, coll. « Être et penser. Cahiers de philosophie », 1944, 160p.

WOOLF, Virginia, *Une chambre à soi*. Paris : Denoël, coll. « Bibliothèques 10/18 », 1992, 171p.

Index des noms

A

ABENSOUR · 17, 88, 135, 145, 218, 246, 256, 257,
258, 259
ALAIN · 82, 260
ANOUILH · 74
ANZIEU · 198, 199, 260
ARISTOTE · 99, 121
AUBERT · 35, 260

B

BAILHACHE · 94, 170, 254
BANON · 218, 256
BENOIST · 219, 256
BENSUSSAN · 239, 242, 254
BERCHERIE · 111, 254
BERGO · 135, 256
BERGSON · 58, 83
BINSWANGER · 49
BLANCHOT · 67, 183, 260
BLANKENBURG · 72, 260
BOVO · 54, 254
BREZIS · 119, 218, 254
BURGGRAEVE · 113, 253, 258, 259

C

CALIN · 23, 73, 77, 78, 111, 112, 120, 254
CASPER · 79, 256
CHALIER · 17, 88, 135, 145, 153, 218, 246, 256,
257, 258, 259
CHRÉTIEN · 162, 216, 227, 260
CIORAN · 50, 260
CLEMENT · 89, 183, 256, 259
COHEN-LEVINAS · 44, 61, 85, 89, 177, 183, 256,
257, 259
CONCHE · 185, 260
COURTEL · 77, 78, 260
CRITCHLEY · 153

D

DE BAUW · 67, 86, 124, 153, 228, 229, 245, 254,
256
DE GREEF · 67, 256
DEL MASTRO · 254
DELEUZE · 194, 195, 196, 197, 260
DELHEZ · 32, 94, 256
DERRIDA · 19, 25, 54, 96, 116, 122, 144, 176, 191,
192, 199, 238, 239, 254, 255, 256, 260, 262
DESCARTES · 9, 11, 76, 145, 146, 147, 148, 218,
219, 256, 257, 260, 262
DOLTO · 38
DUPORTAIL · 117, 143, 153, 255
DUPUIS · 242, 245, 256, 257, 259
DURKHEIM · 28

F

FABRE · 253
FAESSLER · 61, 256
FÉRON · 220, 234, 235, 255
FOCILLON · 37, 260
FRANCK · 22, 132, 135, 136, 171, 209, 255, 261
FREUD · 31, 47, 143

G

GENETTE · 246
GREISCH · 18, 120, 126, 182, 219, 256, 257, 258,
259
GROSSMAN · 37, 88, 89, 183, 256

H

HAAR · 145, 256
HANSEL · 51, 257
HAYAT · 181, 255

HEIDEGGER · 9, 17, 18, 20, 28, 33, 54, 56, 74, 76,
77, 83, 102, 127, 128, 129, 138, 142, 170, 171,
175, 181, 182, 217, 218, 253, 261
HENRY · 59, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 116, 137, 149,
150, 152, 255, 257, 261
HISASHIGE · 126, 257
HÖLDERLIN · 182
HOUILLOIN · 54, 261
HUME · 9
HUSSERL · 16, 17, 20, 21, 46, 71, 72, 74, 75, 76,
77, 82, 96, 102, 108, 112, 113, 122, 126, 127,
128, 129, 136, 137, 140, 141, 142, 144, 152,
170, 175, 181, 193, 217, 218, 253, 261, 262

I

ISRAËL · 39, 261

J

JACQUES · 96, 97, 98, 166, 167, 257, 261

K

KANT · 9, 103, 143

KAYSER · 55, 88, 162, 255

L

LACAN · 9, 10, 73, 143, 144, 255

LAVIGNE · 78, 145, 150, 257

LE BRETON · 232, 233, 236, 237, 261

LÉVY · 32, 98, 210, 255

LEVY-BRUHL · 28

LISSE · 242, 257

M

MALDINEY · 34, 35, 261

MALLET · 148, 149, 257

MARION · 17, 18, 85, 120, 147, 148, 177, 214,
215, 233, 236, 257, 261, 262

MARTY · 44, 135, 257

MERLEAU-PONTY · 37, 38, 114, 137

MINKOWSKI · 29, 30, 68, 69, 70, 87, 88, 262

MONSEU · 113, 258

MONTAVONT · 76, 262

MOSÈS · 218, 258

MUNIER · 70, 262

MURAKAMI · 219, 258

N

NANCY 23

NAUDIN · 153, 262

NEUHAUS · 111, 254

NIETZSCHE · 9, 135, 142, 256

O

OLMEDO GAVIRIA · 118, 258

P

PETITDEMANGE · 123, 149, 255, 259

PETROSINO · 118, 258

PLATON · 16, 142

R

RICHIR · 88, 258

RICCEUR · 16, 21, 46, 52, 70, 71, 116, 120, 182,
248, 255, 261, 262

RILKE · 52, 262

RODIN · 81

ROGOZINSKI · 175, 176, 185, 191, 258, 262

ROLLAND · 18, 57, 94, 95, 120, 123, 126, 149, 165,
219, 229, 238, 239, 248, 255, 257, 258, 259

ROSENZWEIG · 46, 80

S

SCHNEIDER · 153, 184, 258

SEBBAH · 116, 255

SHAKESPEARE · 44, 56, 257

SILESIIUS · 153

STRAUS · 88, 167, 262

SUBLON · 58, 262

SUCASAS · 202, 258

T

TAMINIAUX · 17, 258

TORNAY · 121, 255

TRISTANI · 262

V

VANNI · 141, 181, 182, 213, 240, 244, 255

VEZIN · 56, 76, 83, 171, 261

W

WAHL · 19, 72, 262

WALDENFELS · 213

WALTER · 246, 258

WOOLF · 99, 262

WYBRANDS · 221, 259



Eric PITARD

Un « sujet-mal-dans-sa-peau » ou d'une éthique de l'Alter-ité.
Corporéité, affectivité et subjectivité dans *Autrement qu'être ou
au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas

Résumé

La question du sujet. Question fondamentale qui constitue comme un fil rouge pour qui souhaite cheminer et s'orienter dans la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas. S'orienter dans une pensée intempestive et toujours mouvante, qui se déplace et progresse comme le mouvement des vagues, continu et entraînant. Mouvement intime et constitutif d'une pensée puissante qui, depuis ses débuts jusqu'à son acmé, n'a cessé de porter, autant que d'être portée par elle, cette question abyssale du sujet. Interrogation vertigineuse, en effet, qui se double intimement d'une intense réflexion sur l'altérité et sur ses différentes modalités de signification, d'expression. L'un et l'autre, le sujet et l'altérité, tous deux participent d'un seul et même souffle, d'une seule et même geste philosophique que Levinas entend déplier patiemment depuis ses premières œuvres jusqu'à son maître-ouvrage, le plus aride par son style syncopé, le plus déroutant par son écriture cassée et le plus dérangeant, surtout, par sa radicalité éthique : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Ouvrage de la maturité où s'élabore et se donne à voir page après page une nouvelle figure du sujet, à la fois extrêmement aboutie, taillée dans la roche, ciselée même et ô combien questionnante et soumise elle-même à vive controverse. Un sujet fragile - débarrassé de toute stance égologique, de toute assise substantielle - expatrié en somme, autant que faire se peut, de ses antiques terres et privilèges ontologiques. Une subjectivité éthique, précisément, que Levinas expose sous toutes ses coutures et dans ses moindres nervures et replis possibles ; une subjectivité autopsiée en quelque sorte, ouverte, comme malgré elle, sur l'énigmatique travail d'une altérité intime qui l'habite depuis toujours : mouvement d'altération, mouvement éthique de séparation dans l'intime de son corps, à même sa propre immanence sensible. Comme si, d'une œuvre à l'autre, de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, l'altérité s'était singulièrement déplacée, œuvrant non plus depuis l'extériorité

parlante du visage d'autrui, mais dans et depuis les profondeurs sensibles d'une subjectivité désormais hors essence. Procès de subjectivation, éthique en cela même, qui emporte avec lui et charrie toujours déjà un autre que soi en soi. Présence à même la corporéité d'une dimension, non plus seulement immanente, close sur elle-même, mais, au contraire, éminemment pathique et matérielle qui affecte et altère - diffère d'avec elle-même - la jouissance subjective du corps : le corps dans *Autrement qu'être* se complique d'une chair comme lieu-tenance d'une altérité sans visage. La chair comme *topos* éthique privilégié pour un autre que l'être, un autrement que l'essence. Altération continue d'un corps de chair qui bute, malgré tout, sur un irréductible, un noyau dur qui, au sein même de la subjectivité, résiste au travail de la différance, à ce douloureux travail de forage ou d'égrenage qui épuise et vide le subjectif de tout quant-à-soi, de tout ancrage. La voix. Elle est, en effet, ce fil ténu, ce « moins que rien » qui demeure contre vents et marées, ce par quoi la subjectivité éthique se ramasse tout entière en un acte fugace d'énonciation ; la voix est ce par quoi la subjectivité répond, en propre et en dernière instance, à l'appel infini d'une transcendance qui la traverse et la sollicite dans sa réponse immédiate. La voix comme voie de passage unique et irréductible par où circulent et l'appel pressant de l'Infini et la réponse singulière de la subjectivité. Singularité d'une voix et unicité d'une réponse dessinent ainsi, à même l'altération continue, les contours saillants d'une nouvelle figure du sujet autre que l'être : un sujet tout entier répondant, à décliner dès lors au vocatif et qui en appelle *hic et nunc* à d'autres que lui, au lecteur, d'abord et avant tout, d'*Autrement qu'être* qui saura entendre le cri désespéré d'une subjectivité *éthiquement* malade : « Me voici ! » Et ultimement, y répondre peut-être aussi...

Mots-clés : subjectivité – altérité – éthique – chair

Résumé en anglais

A « mal-dans-sa-peau » subject or ethics of *Alter-ity*. Corporeality, affectivity, subjectivity in *Otherwise than Being or beyond Essence* by Emmanuel Levinas

The question of the subject. A fundamental question which is like a red thread for those who want to talk and move in Emmanuel Levinas' philosophical thought. Move in an untimely and always moving thought that moves and progresses as wave motion, continuous and catchy. Intimate movement and constitutes a powerful thought that, from its inception to its peak, has stopped wearing as much as to be driven by it, the abyssal question of the subject. Querying dizzying, indeed, that intimately doubles intense reflection on otherness, both part of a single breath, a single philosophical movement that Levinas means unfold patiently for his early works to his master-piece, his most arid, confusing, broken and disturbing work, especially by its ethical radicalism writing syncopated style : *Otherwise than Being or beyond Essence* (1974). A work of maturity which is developed and gives page after page to see a new face of the subject, both extremely accomplished, carved into the rock and even chased oh questionnante and subjected itself to controversy. A fragile subject – free of any egological stance, of any substantial base – expatriate in short as far as possible, its ancient lands and ontological privilege. Ethical subjectivity is what Levinas precisely exposes in all its glory and in its lower ribs and possible downturns ; subjectivity autopsied somehow open, as in spite of itself, the enigmatic work of an intimate otherness that has always inhabited : movement of alteration, ethical movement separation in the depths of his body, even his own sensitive immanence. As if a work to another, *Totality and Infinity* to *Otherwise than Being*, otherness was strangely moved, working either from talking exteriority face of others, but to and from the sensitive subjectivity now excluding petrol depths. Minutes of subjectivation that ethics itself, which carries with it and always already carries another so that in itself. Presence even corporeality a dimension not only immanent, close on itself, but on the contrary, highly telepathic and material that affects and alters – differs with itself – the subjective enjoyment of the body : the body in *Otherwise than Being* is complicated by a flesh – tenancy as a place of otherness faceless. The flesh as privileged ethical *topos* to another as being, otherwise than being. Alteration remains a body of flesh which abuts nevertheless on an irreducible, a hard

core, within subjectivity resists the work of differance, this painful drilling work or gin exhausts and empties all subjective as to itself, any anchorage. Voice. It is, in fact, this slender thread, this “less than nothing” that remains against all odds, whereby ethical subjectivity picks whole in a feeling act enunciation, the voice is that by which subjectivity answers, clean and ultimately to infinity call of transcendence which crosses and seeking his immediate response. Voice as the unique and irreducible path where passing flow and the urgent Infinite and the singular response of subjectivity. Singularity of voice and uniqueness of solutions and draw at the same alteration continues, the highlights of a new figure of the subject other than being contours : a whole subject respondent to decline since the vocative and which calls *hic et nunc* other than himself, the reader, first and foremost, of other beings who will hear the desperate cry of a sick ethical subjectivity : “Here I am !” And ultimately try to bring an answer...

Keywords : subjectivity – otherness – ethics – flesh