

Phénomène et Infini

Marc Richir

Introduction : Phénoménologie et interruption éthique

Nul autre, sans doute, que Lévinas, n'aura été si loin dans la prise en compte et la mise en question radicale de toute l'œuvre de Heidegger, depuis *Sein und Zeit* jusqu'à la dernière philosophie. Nul autre, non plus, n'aura mieux fait sentir, non pas seulement l'ombrage, mais aussi *l'outrage* que cette œuvre aura fait à l'œuvre de Husserl. Même s'il n'est nulle part question, chez Lévinas, d'en revenir aux problèmes et apories de l'égologie transcendantale, il n'empêche que son œuvre, qui conduit, on le sait, à une sorte de réhabilitation, ouvertement anti-heideggerienne, de la subjectivité, représente quelque chose comme une revanche posthume de Husserl, où les difficultés de l'égologie, précisément, trouvent une réponse originale qui rend un certain sens à ce que le fondateur de la phénoménologie avait obscurément pressenti sans vraiment le penser – dans son obstination quasi aveugle à maintenir l'*ego* ou le soi dans des profondeurs qui le placent hors-monde, c'est-à-dire, dans ses termes, d'une certaine façon, hors intentionnalité. Certes, cela ne veut pas dire qu'on puisse envisager Husserl comme un « précurseur » de Lévinas, ou Lévinas comme un « élève » de Husserl, car si Lévinas a été « élève », ce fut, en philosophie, de la phénoménologie tout entière. On trouverait même, dans son œuvre, si on le voulait, bien des traits qui sont « formellement » heideggeriens – comme c'est très frappant dans les glissements sémantiques qu'il fait subir à des termes courants tels que, par exemple, « visage », « responsabilité », « otage », « persécution », « accusatif », « substitution », etc., où l'on sait que l'on passe de la dimension de l'expérience dans la présence à *une sensibilité entièrement nouvelle de l'éthique*, selon une différence immaîtrisable parce que sans terme, et qui, comme chez Heidegger, peut conduire à tous les contresens possibles dont le plus massif serait de faire de la dimension éthique une sorte d'hypostase ontologique de second degré, un « sur-être ».

C'est dire que Lévinas a profondément *médité* la phénoménologie, ce qu'on néglige le plus souvent en le rabattant sur son autre source d'inspiration, et qui est le judaïsme. Dans la mesure où nous ne nous sentons pas la moindre compétence pour commenter la seconde, nous nous en tiendrons, ici, à la première, et plus proprement à cette sorte de gigantomachie que Lévinas a menée toute sa vie contre les « évidences » heideggeriennes¹, dont on ne sait peut-être pas assez tout le poids historique écrasant surtout dans ce qu'on a nommé « le mouvement phénoménologique ». Pour qui lit de près, *Autrement qu'être* fourmille en allusions plus ou moins claires à Heidegger, car c'est contre lui, c'est-à-dire tout près de lui, mais aussi en le contrant qu'il s'agit de penser – ce qui ira même, parfois, nous l'indiquerons, jusqu'à certains effets de « dépendance », non pas sur le fond, mais sur le statut peut-être un peu trop fixé de la phénoménologie, et de là, de ce qui en paraît comme l'au-delà. Cette sorte de « fascination » au second degré n'empêche nullement l'extrême lucidité, qui traduit une longue et patiente fréquentation : « Dans toute la composition du discours magique de Heidegger et l'impressionnisme de son jeu de lumières et d'ombres et le mystère de la clarté qui vient de derrière le rideau, dans toute cette marche du discours sur la pointe des pieds ou à pas de loup où la prudence de ne pas effrayer le gibier dissimule peut-être l'impossibilité de le lever, où chaque contact n'est que tangence – la poésie arrive-t-elle à réduire la rhétorique ? » (A.E., p. 230). En revanche, Lévinas poursuit dans la même page : « Nos analyses revendiquent l'esprit de la philosophie husserlienne dont la lettre a été le rappel à notre époque de la phénoménologie rendue à son rang de méthode de toute philosophie. Notre présentation de notions... reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir, horizon méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule. Le Dit où tout se thématise... il convient de le réduire à sa signification de *Dire*, par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit... » (A.E., pp. 230-231). Et l'on sait que pour Lévinas, « la signification de Dire », signification sans signifié thématique, ou signification qui n'a rien d'une *apophansis*, est signification *éthique*. C'est en ce sens que le langage éthique vient marquer « l'interruption » de la phénoménologie, une Dia-chronie irrécupérable dans la temporalisation du thème, ou une « diachronie non synchronisable » dans le Même de l'apparoir (A.E., p. 120, note 38). La dimension éthique est donc requise par la phénoménologie comme son au-delà – au-delà de l'essence, c'est-à-dire de l'être en tant que différent de l'étant (A.E., IX) – qui seul, du même coup, peut en rendre compte, et ce sera par le recours à la justice, véritable lieu de fondation de l'essence – de l'*esse* ou de l'essence (*ibid.*) de tout ce qui est.

En quoi, ce que nous nommons la dimension éthique, est-elle requise par le mouvement même de la phénoménologie ? C'est ce qu'il nous faut tout d'abord examiner. Car c'est à partir de là que les « termes » de l'éthique, le plus souvent subordonnés à l'essence, dans la tradition philosophique, vont se mettre à « bouger » pour s'indiquer dans leur dimension fondatrice, ou mieux, pour nous, *instituant*, dans le double rapport d'un « Je » irréductible à autrui et à Dieu, où est en question, dans ses profondeurs, mais tout autrement que chez Heidegger, l'énigme de l'ipséité.

Essence et diachronie

La thèse fondamentale de Lévinas quant à la phénoménologie est, pensons-nous, que le phénomène consiste toujours en une *stase* du Même, qui est même ek-stase,

dans la mesure où la subjectivité – le « qui » pour qui il y a apparaître – est censée s'y absorber ou s'y perdre, comme un « moment » de l'apparaître ou de l'apparoir. Stase plus ou moins complexe, et amphibologique, puisqu'elle est susceptible de « circuler », dans son instabilité, de la stase du verbe être, dans l'apophansis « originnaire » qui, en tant que temporalisation, c'est-à-dire syn-chronisation, est phénomène de l'apparoir – qui déjà se fait phénoméno-logie, *logos* du phénomène, pur verbe ou mouvement dont le verbe être est censé tenir en lui-même l'essence –, à la stase déjà seconde et nominalisée, figée de la chose ou de l'état-de-chose éidétiques, à laquelle correspond l'apophantique au sens aristotélien et husserlien. L'amphibologie est, comme Lévinas le rappelle sans cesse, celle de l'être et de l'étant, du pur mouvement de l'apparaître dans la stase du Même au Même, au résultat ou au résidu de l'apparaître comme tel dans l'apparaître de tel ou tel étant, fixé et reconnu dans l'éidétique, c'est-à-dire tout aussi bien dans la logique pure. Le propre de cette stase du Même au Même est de se temporaliser dans une phase temporelle, la présence, qui est censée être homogène en tant qu'elle comporte en elle-même sa mémoire – son passé rétionnel – et son anticipation – son futur protentionnel. La phénoménologie est ainsi *tautologique* : depuis ce que Heidegger lui-même a souligné jusqu'à la fin de sa vie, en insistant sur le fait que l'identité parménidienne du penser et de l'être ne signifie rien d'autre que : penser l'être c'est pour ainsi dire « accompagner » en s'y absorbant le mouvement du Même au Même, mouvement silencieux et inapparent par lequel il y a apparaître; jusqu'à ce que Husserl déjà avait reconnu dès les *Recherches logiques*, à savoir que si le langage se purifie jusqu'au *logos* de la logique pure, ce *logos* est apophantique en tant que les teneurs de sens de pensée (les concepts, les significations) y sont censées être identiques aux teneurs de sens d'être (le *éidè*, les états-de-choses dont la seule définition est d'être éidétiques). Il en résulte, comme Lévinas l'a fort bien vu, une division du langage en verbes et en noms, division fluente comme l'est l'amphibologie de l'être et de l'étant : à suivre Heidegger, pourrait-on dire en schématisant quelque peu, on polariserait le langage sur le verbe, dont le verbe en général serait le verbe être, mais avec le risque toujours présent, qui est bien le risque heideggerien, de le nominaliser ultimement comme le lieu même de la pensée; et à suivre Husserl, toujours selon la même approximation, on polariserait le langage sur le nom (le concept, la *Bedeutung*), avec cette énigme, qui est bien husserlienne, que le nom n'y peut avoir de référence objective que parce que quelque chose du verbe continue de jouer en lui – ce fut effectivement l'une des prémisses de la pensée heideggerienne, dans sa méditation du chapitre VI de la sixième *Recherche logique*². Que ce soit donc à propos de l'être *en tant qu'être* ou à propos de l'étant *en tant qu'étant* (*eidos* ou état de choses éidétiques), le « en tant que » suppose une tautologie dans laquelle s'identifie un thème, dont la radicale indissociabilité par rapport au langage autorise très justement Lévinas à le désigner par le *Dit* du langage. Le *Dit*, c'est le thème ou le contenu du dire qui veut dire, cherche à dire quelque chose, et comme tel, il excède très largement la positivité factuelle des objets ou des choses signifiées par les signes. Pas d'étant sans nom, « logique » pourrait-on préciser, mais aussi pas d'être sans verbe lui aussi « logique » (*A.E.* pp. 43-47). En outre, dans la mesure où le *Dit* se dévoile et s'énonce (de manière apophantique) dans la tautologie, le *Dit* est toujours en avance et en retard par rapport à lui-même : s'il se dit, c'est qu'il est toujours déjà là, dans le projet protentionnel de lui-même, et s'il se reconnaît ou se réfléchit comme le *Dit* qui se visait, c'est qu'il est encore là, avec la mémoire de son pro-jet, dans les rétentions. Le propre du *Dit* est donc de s'automiser dans la stase ou l'ek-stase de son être qui est du même coup la stase ou l'ek-stase de son temps, qui est la présence. L'essence n'est pas seulement celle de l'auto-consistance de ce qui se tient de soi dans la stase, mais aussi celle de ce qui ne se tient ainsi de soi que de faire, en quelque sorte, son propre temps. Et c'est cette

réflexivité autonome de la stase qui a été prise, dans la métaphysique moderne, comme celle d'une « subjectivité » *anonyme* – mouvement du particulier vers l'universel, selon Hegel, mouvement du constitué vers le constituant, selon Husserl, mouvement de l'ontique vers l'ontologique, selon le premier Heidegger. Et l'on sait que, tout au moins chez le premier et le troisième, ce mouvement est coextensif de la *mort* du sujet singulier dans ses profondeurs arrachantes, vers l'ipse authentique : ipse de l'esprit absolu chez Hegel, ipse « résolu » au néant et à la liberté, chez Heidegger, au fil de ce qui est chaque fois, très énigmatiquement, la conversion quasi magique de la mort de la singularité en résurrection, soit du soi universel, soit du soi individué comme *solus ipse* dans les plis et replis des trois ek-stases du temps. L'un des points forts de la pensée lévinasienne est d'avoir fort bien vu cette élision de la singularité dans la tauto-logie de l'essence.

Reste l'énigme de Husserl, dont nous avons dit qu'il s'en est obstinément tenu à l'égologie. Ce que Lévinas nous suggère, au moins au second degré, c'est que cette obstination en tient pas seulement, comme s'est plu à le répéter Heidegger sans relâche – et à sa suite, tous les heideggeriens plus ou moins proches ou orthodoxes –, à un aveuglement « métaphysique », à une dépendance naïve à l'égard de la « métaphysique de la subjectivité ». Cela, c'est bien plutôt ce qui a toujours conduit Husserl sur la pente, il est vrai métaphysique, d'une égologie transcendante comme lieu d'une temporalisation ultime et fondatrice, où l'ipse se retrouve, en effet, comme *solus ipse* muré dans sa « sphère primordiale » – l'autre devant s'y constituer un peu comme Ève à partir de la côte d'Adam. Car cette obstination tient, par ailleurs, au pressentiment de l'irréductibilité du sujet – et de la subjectivité – en tant qu'ouverture à un sens qui n'est pas lui-même réductible à l'essence. Si l'on prend, par exemple, la célèbre doctrine husserlienne de la perception par esquisses, à laquelle Husserl restera fidèle jusqu'à la fin, et si on la débarrasse, par une *epochè* suffisamment radicale, des cadres métaphysiques qui, c'est vrai, l'encombrent encore, on ne peut manquer d'être frappé par l'irréductible distance qu'il y a en elle entre l'identification logico-éidétique (noématique) de la chose perçue, qui est pour ainsi dire immédiate puisque je sais le plus souvent quelle chose je perçois, et l'infini, ou plutôt l'indéfini de silhouettes qui s'y temporalise/spatialise sans que jamais, sinon par l'idéalisation qui fait de la perception adéquate une « idée au sens kantien », la temporalisation/spatialisation des silhouettes n'arrive à *égaler* l'idée ou l'*eidos*. Abîme du temps de la perception qui ne se synchronise jamais absolument avec la stase de l'idéalité³, et en vertu duquel il y a un *hiatus* irréductible entre la passivité de la sensibilité – entre la *hylè* des synthèses passives – et l'activité de l'idéation, mais aussi, ajouterons-nous, entre l'*apeiron* de la phénoménalité du phénomène – de la chose apparaissant dans son mouvement d'apparaître – et la détermination logico-éidétique. S'il est très juste de dire, comme Lévinas, que « l'intuition est déjà la sensibilité se faisant *idée* » (A.E., p. 77), donc que la découpe des *Abschattungen* est déjà pénétrée, dans l'analyse husserlienne, par la *morphè* intentionnelle qui les met en forme et aspire au remplissement intuitif par d'autres *Abschattungen* susceptibles de venir combler l'attention ou le projet, il est non moins vrai que ce qui tient l'abîme ouvert entre le phénomène et l'idéalité n'est rien d'autre que le sujet ancré dans sa passivité. La très grande force du renversement lévinasien, qui nous invite à relire Husserl dans cet esprit, tient à ce paradoxe qu'il « situe » la subjectivité dans la passivité et non pas, comme c'était classiquement le cas, dans l'activité. Si le sujet se tient, c'est par la sensibilité, et non par l'intelligibilité. C'est donc sa sensibilité ou sa passivité qui fait son irréductible singularité, cela même qui l'empêche de s'oublier ou de se perdre dans la tauto-logie du thème ou du Dit. Renversement qui fait penser, Lévinas en est conscient, à Maine de Biran (A.E., p. 3), mais qui, on le sait, va s'articuler tout autrement.

L'abîme dont nous parlons signifie, en effet, dans les termes de Lévinas, l'irré-

ductibilité du *Dire*, en quelque sorte du sens qui se cherche à tâtons dans l'obscurité de la sensibilité, au Dit qui s'hypostasie dans la stase tautologique du thème. Pour Lévinas, le Dire, qui est ancré dans la sensibilité passive et primordiale du sujet est ce qui, de manière très cohérente et très conséquente, fait précisément le temps de la perception comme temps impossible à rattraper et à synchroniser dans la stase du thème – dans les termes husserliens : du noème. Son analyse pénétrante des *Leçons husserliennes sur la conscience intime du temps* (A.E., pp. 39-43) montre, à travers la critique, et pour ainsi dire au creux, que ce que Husserl ne peut « récupérer » est précisément la *dia-chronie*, ce qui fait *passer* le temps dans la passivité originare de l'impression (A.E., p. 43, note 18), et qui n'est pas lui-même thématizable, réductible au Même. C'est cela qui le fait parler d'une passivité plus passive que toute passivité – à savoir que toute passivité représentable ou thématizable dans le couple qu'elle forme avec l'activité, ou dans la sorte de « préparation » qu'elle constitue, dans la phase de présence, pour l'activité. Cette passivité en abîme, coextensive, en quelque sorte, d'une *hylè* irréductible à l'hylémorphisme de l'intentionnalité, est ce que Lévinas nomme l'*immémorial*, ce qui vient d'un passé plus ancien que toute présence (notamment A.E., pp. 11-12, 48-49, 57, etc.), préhistorique, ou, dans nos termes, « transcendantal ». Mais si Lévinas ne désigne jamais ce passé comme « transcendantal », c'est que, n'ayant jamais été présent, étant donc inthématisable au passé d'un « autre temps », étant plus ancien que toute temporalité et que toute histoire, il est ce qui, échappant à la stase ou à la phase de la présence, témoigne de cette passivité irréductible du sujet qui en fait une « créature » et où s'ancre, très concrètement, la relation éthique, la rencontre sans lieu présent de l'autre et de Dieu (illéité, infini). « Transcendantal », ce passé ne peut l'être dans la mesure même où ce qualificatif le ramènerait, pour Lévinas, à la phénoménalité et donc à la stase du Même.

Nous rencontrons, ici, un point très délicat d'interprétation, où il y va du statut même de la phénoménologie, et où nous devons faire état de notre divergence. Que le Dit et le Dire soient en inadéquation, que le Dire soit irréductible au Dit, à la tauto-logie du Même, nous en sommes parfaitement d'accord. Que la phénoménologie, tout au moins chez ses plus grands représentants, Husserl et Heidegger, soit tautologique, et qu'en ce sens, elle tende à réduire le Dire au Dit, nous en sommes, pareillement, tout à fait d'accord. De même pour la coexistence, il est vrai irréductible, chez Husserl et Heidegger, de la tauto-logie du phénomène et de l'apophanticité du *logos*. Toute la question est simplement de savoir si la passivité irréductible de la sensibilité ne peut pas être conçue elle-même, moyennant une transformation profonde de la conception de la phénoménalité, comme faisant partie *intégrante* de la phénoménalité elle-même. Autrement dit, de savoir si la phénoménalité des phénomènes ne réside pas bien plutôt dans leur non-tauto-logie, dans leur inadéquation à soi, dans ce que nous nommons leur porte-à-faux fondamental ou leur distorsion originare, en vertu de quoi, en effet, dans la phase de présence elle-même, le Dire est *toujours* en excès ou en défaut par rapport au Dit, le phénomène toujours en excès ou en défaut par rapport au thème ou au noème, c'est-à-dire tant par rapport à l'*eidōs* ou à l'état-de-choses éidétique que par rapport à l'essence – mais il faut alors, comme nous le suggérons, abandonner la confiance en l'apophanticité du « *logos* » phénoménologique. Dans cette mesure, la tautologie ne viendrait pas, contrairement à ce qu'ont pensé explicitement Husserl et Heidegger, de la phénoménalité des phénomènes, mais bien plutôt, nous rejoignons Lévinas sur ce point, de l'essence, à savoir d'une certaine *institution symbolique* du langage et de la pensée, qui est celle de la philosophie, voire même de la « métaphysique ». De la phénoménalité à la tautologie, toujours dès lors *symbolique*, il y aurait un *hiatus* irréductible et la passivité irrésorbable du sujet ne serait pas seulement celle de celui-ci en tant qu'assigné à l'autre et pour l'autre dans la dimension éthique, mais aussi celle de ce que nous nommons l'*in-*

conscient phénoménologie, où il est vrai que la phénoménalité déborde ou se tient en deçà de toute intentionnalité et de toute téléologie. Si elle le fait, c'est donc bien, tout autant, dans un passé immémorial, qui n'a jamais été présent, mais que nous pouvons nommer transcendantal, et qui communique, par surcroît, sans solution de continuité, avec le futur pareillement transcendantal, qui ne sera jamais présent, et où l'*immémorial* se révèle du même coup comme irréductiblement *immature* – n'ayant jamais le temps de mûrir en temps. Par là, si la temporalisation en présence est toujours du même coup temporalisation d'un Dire irréductiblement en excès ou en défaut sur le Dit, dans le porte-à-faux de tout Dit par rapport au Dire, c'est bien que cette temporalisation n'arrive jamais, par ce porte-à-faux, à thématiser la proto-temporalisation de l'immémorial/immature, que la thématisation tautologique est toujours *prématurée*, et toujours sans origine dans cette prématuration même, ce qui fait toute l'énigme, indériverable et irréductible, de l'institution symbolique, qui est, en général, celle de la tautologie symbolique des signes. Les significations (*Bedeutungen*, *eidè*) sont, dès lors, des découpes plus ou moins arbitraires de sens (*Sinn*) qui, de leur immémorialité, sont appelées à demeurer, pour le toujours de la présence, dans l'immaturité. La non-tautologie du phénomène est ce qui fait la pensée, ou plutôt le penser et l'Histoire, cette mobilité sauvage et instable qui empêche l'humanité de se figer dans les systèmes – du moins si l'on prend des échelles de temps suffisamment longues.

Notre propos n'est pas, ici, celui, tout à fait stérile, d'opposer une pensée à une autre. Cette prise de distance nous paraît nécessaire, non seulement pour situer plus clairement le « lieu » d'où nous parlons, mais encore, dans le même mouvement, pour mesurer plus honnêtement la lecture que nous faisons de Lévinas. C'est depuis cette autre possibilité de la phénoménologie, plus fidèle, sans doute, à l'inspiration husserlienne qu'à l'inspiration heideggerienne, que nous allons nous efforcer de comprendre le fond de la pensée lévinassienne, et qui est, on le sait, son extraordinaire déploiement de la dimension éthique. Il n'y a pas en effet, dans notre esprit, d'incompatibilité – sans quoi nous aurions tout simplement renoncé à écrire ici – entre l'interprétation lévinassienne de la passivité plus passive que toute passivité et la nôtre, où cette passivité est aussi partie intégrante de la phénoménalité – mais d'une phénoménalité non tautologique, à distance de l'essence. Simplement, l'autre voie que nous venons de seulement ébaucher vers un « au-delà de l'essence » – et vers une modification de l'ontologie vers la proto-ontologie⁴ – nous autorise, pensons-nous, à envisager la fondation lévinassienne de l'humanité, dont notre « extension » de la phénoménologie paraît seulement nous avoir radicalement éloignés, comme le lieu *crucial* de ce que nous nommons, à la différence de l'institution symbolique, l'*instituant* symbolique : « lieu » sans lieu effectif, en effet, dont la première est pareillement indériverable et indéductible (à moins de dogmatisme « métaphysique »), et où nous avons, à l'écart de la phénoménologie, même nouvellement entendue, à faire l'*épreuve* de l'*humain* – mais sans que, peut-être, nous le verrons, l'éthique puisse pour autant être envisagée comme une sorte de « complément fondateur » du phénoménologique.

Diachronie et infini

Dans la mesure où la diachronie s'ancre dans un passé immémorial, pré-originel, inthématisable, irréductible au Même de la tauto-logie, elle n'a pas, en effet, selon Lévinas, d'origine ou d'*archè* : incommensurable avec la présence, non syn-chronisable, elle est la trace d'un infini qui est le radicalement Autre par rapport à la stase de

l'essence, c'est-à-dire aussi *anarchique*. An-archie primordiale, immémoriale, pré-originale, qui ne commande ni n'ordonne rien *dans l'être*, qui donc ne détermine rien dans l'ordre de ce qui apparaît. Sorte de « sauvagerie » pré-ontologique irréductible dans le thème ou le Dit, qui est paradoxalement le fil de l'intrigue où se noue l'éthique, le lien humain.

« Sorte de sauvagerie » venons-nous d'écrire, à la limite de ce qui pourrait être un contresens, car ce nœud n'a rien de « naturel », et c'est là tout le paradoxe, donc aussi toute la profondeur de la pensée lévinasienne. Mouvement complexe, dont il ébauche bien l'épure au début d'*Autrement qu'être* : « Mais dans la responsabilité pour Autrui..., la négativité de cette anarchie, de ce refus opposé au présent, – à l'apparaître – de l'immémorial, *me commande* et *m'ordonne* à autrui, au premier venu, et m'approche de lui, me le rend prochain – s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant *contre mon gré* cette responsabilité, c'est-à-dire *me substituant comme otage* à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant. » (A.E., p. 14, nous soulignons). Par cette « ordination » (*ibid.*) au visage de l'autre, les attributs négatifs de l'au-delà de l'essence « se font positivité dans la responsabilité » (*ibid.*), la non-présence de l'infini n'y étant donc pas une figure de la théologie négative, mais s'indiquant positivement dans la responsabilité d'une réponse répondant à une provocation non thématizable, à un « traumatisme » pré-originel, celui d'une « dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent ». Le paradoxe est que cette dette « s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte », dans un écart qui se creuse en abîme, qui s'infinetise, et où éclate la « gloire de l'infini », dont la positivité convertit en responsabilité (pour tout ceci, cf. A.E., p. 14). Illéité de l'infini (de Dieu), où jouent le *il* et le *ille*, dont « la venue à moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain » (A.E., p. 15). En ce sens, « le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble » (A.E., p. 20). Tel est le mouvement de pensée aussi subtil que complexe, dans lequel il nous faut entrer, car c'est le cœur même de la pensée de Lévinas, son apport tout à fait original à la question de l'humanité et de l'ipséité, en rupture radicale tant par rapport à Hegel que par rapport à Heidegger – à un point tel qu'il peut être lu comme l'antidote le plus roboratif contre le nihilisme de l'être-pour-la-mort de *Sein und Zeit*⁵. Cela ne veut pas dire, nous allons le voir, que le remède soit moins inquiétant que le mal. Bien au contraire, serions-nous tenté d'ajouter!

Si nous reprenons les choses, dans leur départ, par rapport à la phénoménologie « classique » – nous entendons par ce terme ce qui se dégage en tant que tauto-logie du phénomène comme Même tant chez Husserl que chez Heidegger –, l'ouverture à la dimension éthique, à son interruption de la tautologie phénoménologique, se pratique dans une « réduction » qui, inspirée de Husserl, en radicalise la conception dans une critique incessante du Dit par le Dire, ou dans la poursuite de l'excès ou de défaut du Dit par rapport au Dire. Il s'agit de « remonter » au-delà ou en deçà du Dit, de « montrer la signification propre du Dire en deçà de la thématization du Dit » (A.E., p. 55), de laisser clignoter le diachronique dans l'impossibilité de sa synchronisation en stase de temps et d'essence, dans son indescriptible (A.E., p. 69), « par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit » (A.E., p. 231). Cela ouvre, tout d'abord, nous l'avons vu, à l'abîme d'une sensibilité, et d'une passivité non toujours déjà hylémorphique, mais aussi, étant donné l'interprétation « restreinte » ou « classique » de la phénoménologie, à l'ouverture du Dire comme étant toujours déjà, dans l'immémorialité non ontologique de l'anarchie, Dire « éthique », à savoir « se Dire », s'exposer dans sa nudité à l'autre, se donner dans l'absence de

réserve de la sincérité qui livre le soi à l'autre comme accusatif, déjà accusé avant toute instruction de procès, donc avant toute justice et toute entrée dans l'ordre proprement dit du langage ou du *logos*. Le Dire, chez Lévinas, est indissociablement se dire, dans une signification qui, pour signifier l'anarchique, n'a pas de signifié, lequel mueraît aussitôt l'immémorial anarchique en la mémoire d'une *archè*, en la stase de l'essence, c'est-à-dire en *Ereignis*. Signification qui n'est donc pas le principe ou l'origine de toutes les autres, donation qui n'est pas celle, anonyme, du « *Es gibt* », et à partir de laquelle les signes se feraient signes du sens, mais, pour ainsi dire, donation pure, anarchique, immémoriale, et donation pure à l'autre d'un « Je » qui devient, par le « se » du « se dire », l'otage de l'autre; donation en vertu de laquelle seulement, de vivre de cet écart ou de cet abîme pré-originel, le langage peut vouloir dire quelque chose d'*autre* que lui-même, hors de la tauto-logie de l'essence ou de l'*Ereignis*. Ce qui viendra équilibrer cette sorte d'hémorragie apparemment irréparable de la signification sera le surgissement du tiers dans la relation primordiale soi-autre, et l'articulation de la justice. C'est cette ex-position radicale du soi, en tout cas, qui fera primordialement sortir le sujet du *solus ipse* de sa jouissance, de cette sorte d'innocence bienheureuse et paradisiaque d'une vie qui est tout à elle-même, mais qui, précisément, s'ignore comme telle dans la mesure où, ne se disant pas dans le *se* dire, elle est privée du soi, de son « accusatif » – ce qui fait qu'en toute rigueur, cette innocence n'est même pas solipsiste puisqu'elle n'a pas d'*ipse*.

Toute la question de ce que nous nommons l'instituant symbolique de l'humanité se joue donc, de manière très cohérente, chez Lévinas, dans la question du soi, de la *Selbstheit* ou de l'ipséité. C'est le point de départ qu'il a en commun avec Hegel et Heidegger (dans *Sein und Zeit*), mais aussi avec Husserl. Et c'est dans la recherche du soi, de son identité non conceptuelle, non ontologique, de son unité irremplaçable, qu'il nous entraîne vers l'abîme. C'est avec une extraordinaire force qu'il poursuit cette recherche, qu'il appelle « récurrence » (*A.E.*, pp. 130-144), comme recherche d'un soi qui n'est pas déjà le soi identifié à soi au gré d'une stase dans la conscience de soi – c'est en effet pour avoir confondu l'absolue ou l'inconditionnée *singularité* de ce soi introuvable dans le thème ou la représentation, de ce soi lui-même immémorial dans son absolue ou inconditionnée sensibilité ou passivité, qui en fait une créature (*A.E.*, p. 133), avec le soi particulier de la représentation, que Hegel a pu penser le résorber sans reste dans le soi universel, et censé être absolu, de l'esprit absolu, dans la singularité divine, absolue à la mesure de son universalité et dissipant comme en sa nuée la sensibilité dans l'idéalité de l'Idée absolue. Il y a précisément récurrence, et pourrions-nous dire, récurrence infinie du soi – régression à l'infini – dans la mesure où ce soi, introuvable dans la stase ou la phase de la présence, s'ancre dans la passivité immémoriale, hors de la présence et de toute présence, comme Un au-delà de l'être (*A.E.*, p. 135). Soi sans nom qui ne porte son nom que comme « nom d'emprunt, comme pseudonyme, comme pro-nom », « Je » de celui qui dit, et qui, dans ce dire, « se » dit. Soi qui, pour ainsi dire, vient de plus loin que de la présence, dont la « présence à soi » est déjà et toujours trahison, soi en fuite infinie, elle-même poussée, précisément, par l'ordre éthique comme ordre qui *assigne* le soi dans son unicité irremplaçable (*A.E.*, p. 133, note 9), dans une singularité irréductible qui est précisément « en deçà de la distinction du particulier et de l'universel » (*A.E.*, p. 137). Déjà, ici, la distance par rapport à Heidegger est bien visible puisque, dans cette récurrence irrémissible du soi en soi-même, naît « l'angoisse de cet *en soi* du soi-même. Angoisse qui n'est pas l'existentiel " être-pour-la-mort ", mais la constriction d'une " entrée dans le dedans " ou " en deçà " de toute extension... l'anxiété de la contraction et de l'éclatement » (*A.E.*, p. 137). Et c'est cette récurrence de la contraction dans « une retraite *en soi* qui est un exil en soi » (*A.E.*, p. 135), qui « est Soi » (*AE*, p. 138). Récurrence que Lévinas met explicitement en rapport (*A.E.*, p. 138) avec

« l'instantané » de la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon (p. 156 c-d), comme contre-temps ou entre-temps de la diachronie. Ainsi Lévinas parle-t-il d'une « anachorèse du Moi en soi », « hors l'ordre » (A.E., p. 138), d'une « fouille souterraine » (*ibid.*) « dans le plein du ponctuel, dans l'inextension de l'un » (A.E., p. 139).

On pourrait dire de cette chasse incessante du soi qu'elle est désespérante ou vaine, si, précisément, la récurrence de l'ipséité n'était l'incarnation même (A.E., p. 139), qui se noue à « l'exigence irrécusable de l'autre » (*ibid.*). C'est celle-ci qui pousse le soi à la nudité de l'exposition et du se dire. Cette recherche, que nous connaissons tous pour autant que nous ne nous affairions pas dans la fausse innocence des divertissements de la mondanité, ne s'engage que sous la responsabilité, elle-même « antérieure à tout engagement libre » (*ibid.*); responsabilité où se marque une espèce de dette, qui ne se confond pas tout à fait avec la culpabilité, et qui est liée à la passivité immémoriale de la sensibilité – et à la mort (*ibid.*) Dette qu'il est difficile de penser puisqu'elle ne conduit, chez Lévinas, ni à la servitude ni à l'esclavage, alors même qu'elle est pré-archaïque, c'est-à-dire pré-originale.

La récurrence n'est encore que le préliminaire à un étonnant retournement, peut-être encore plus abyssal que ce qui précède, celui de ce qu'il nomme « la substitution ». Il faut, en quelque sorte, penser la récurrence jusqu'au bout, là où « l'expulsion de soi hors soi » de la récurrence « est sa substitution à l'autre » (A.E., p. 141). La récurrence est, en fait, tout d'abord « persécution » : si je suis poussé, dans la recherche de mon « soi » jusque dans mes derniers retranchements qu'il n'y a d'ailleurs pas, s'il y a, dans ce mouvement, un « endettement *d'avant tout emprunt*, non assumé (*scilicet* non libre), anarchique », « comme l'écho d'un son qui précéderait la résonance de ce son » (A.E., p. 141), si donc je suis sujet à cette irréductible « passivité du traumatisme » (*ibid.*), cette « passivité ne mérite l'épithète d'intégrale ou d'absolue que si le persécuté est susceptible de répondre du persécutateur » (*ibid.*) Il ne s'agit donc plus de « subir *par* autrui », mais de « subir *pour* autrui » (*ibid.*) C'est cela « passer de l'outrage subi » par l'autre dans la « persécution » à la « responsabilité pour le persécutateur, et dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui » (*ibid.*). Si « je » me trouve, c'est comme « otage » de l'autre, dans la passivité incarnée d'une identité sans concept qui ne s'individue unique que « dans l'impossibilité de se dérober sans carence à l'assignation de l'autre » (A.E., p. 142), non pas dans quelque volonté altruiste, quelque bienveillance ou amour (*ibid.*), mais dans l'incondition de ma passivité qui me fait me substituer à l'autre, porter, pour ainsi dire, le poids de l'autre – poids que personne d'autre que moi ne peut porter, responsabilité à laquelle je ne puis me dérober, et où, en même temps que porteur du poids de l'autre, je suis assigné à être le porteur du poids du monde (A.E., p. 139, note 12). Relation fondamentalement asymétrique, on le voit, échappant à tout calcul et à tout projet, car procédant de « l'anachronisme d'une dette précédant l'emprunt », où je ne suis en dette de moi-même que parce que je le suis, d'avant tout avant, de l'autre. « Je suis " en soi " par les autres » (A.E., p. 143), et le pire, pourrait-on dire, est que plus je me découvre responsable, plus je suis juste, plus je suis en dette (*ibid.*). Abîme où il est vrai que « rien n'est plus encombrant que le prochain » (A.E., p. 111), et, ajouterons-nous, rien de plus effrayant. Car le paradoxe, il faut le souligner, est que c'est « en moi seul que l'innocence peut être accusée sans absurdité », et qu'« accuser l'innocence de l'autre, demander à l'autre plus qu'il ne doit, est criminel » (A.E., p. 144, note 18). C'est que la « passion infinie de la responsabilité va, dans son retour sur soi, *plus loin* que son identité – mettant l'être en soi en déficit » (A.E., p. 144, nous soulignons). Le soi est introuvable dans ce qui serait l'ultime chirurgien de l'activité dans la passivité, dans une « prise sur soi » qui arrêterait la récurrence et la persécution, à la mesure, dès lors contradictoirement « synchronique », de son retournement dans la substitution. Il n'y a ici qu'infinie *démesure*.

Ce qu'il y a peut-être de si effrayant dans le mouvement infini de la récurrence/persécution est la violence par laquelle, sans doute, la créature cherche à se faire créateur, c'est-à-dire Dieu lui-même, celui qui porte peut-être ultimement le poids de l'autre et le poids du monde. L'ipséité, en effet, « dans sa passivité sans *archè* de l'identité, est otage », et « le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous » (A.E., p. 145). L'en deçà de soi *dans* la récurrence à soi est sans doute déjà, en tant qu'anarchie immémoriale, l'infini qui appelle et in-spire la fuite infinie du soi. C'est dire, en interprétant ici délibérément, que la substitution est une notion difficile, subtile, et ambiguë.

Elle a en effet un « autre côté » : « Dans la substitution où l'identité s'investit... le soi s'absout de soi. Liberté? Liberté autre que celle de l'initiative. Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation*. Au bout de la passivité, le Soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation : dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques qui les transforme en termes éthiques. Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement, se libère de tout autre et de soi. Sa responsabilité pour l'autre... est une ouverture... » (A.E., p. 146). Véritable *traversée de la mort* du soi re-présenté, identifié par concept et *eidos*, qui n'a rien de la « transfiguration » hégélienne puisque ce « soi sans concept, inégal dans l'identité, se signifiant à la première personne, se produisant dans le Dire *moi* ou *je*, c'est-à-dire absolument différent de tout autre moi, c'est-à-dire ayant un sens *malgré la mort*, ouvrant, contre l'ontologie de la mort un ordre où la mort peut ne pas être reconnue » (A.E., p. 147, nous soulignons), est celui d'une « identité en *diastase* » (*ibid.*).

Qu'est-ce à dire? Que « je me trouve rejeté en deçà de mon point de départ » (A.E., p. 147), que le « Soi est déphasé par soi, oubli de soi, oubli dans la morsure sur soi, dans la référence à soi par le *se ronger* du remords » (*ibid.*) « Être en-soi, *acculé* à soi, au point de se substituer à tout ce qui vous pousse dans ce non-lieu, c'est précisément cela être en-soi, gisant en-soi " au-delà de l'essence ". L'anachorèse du Moi en Soi – en deçà de son identité – dans l'Autre, l'expiation supportant le poids du non-moi, n'est ni triomphe ni échec » (A.E., p. 148), car cela supposerait « une liberté et l'impérialisme d'un Moi politique ou ecclésiastique » (*ibid.*). La substitution est donc un mouvement plus complexe qu'il n'y paraissait puisque, dans le moment même où elle pousse le soi dans l'insoutenable et l'effrayant de l'obsession persécutrice de l'autre, dans le moment même où le soi paraît, en tant qu'otage radical, dans une sorte d'assignation (et d'accusation sans aucun motif) par l'autre qui lui dénie toute innocence, et toute possibilité de se dérober ou de s'évader, le caractère du pour soi, qui ne paraît écrasant (et, ajouterons-nous, mortifère) que de s'obstiner « égoïstement » au soi, *se retourne*, dans la responsabilité *pour* les autres, non pas tant dans le fait que je dois désormais porter à moi seul le poids des autres et du monde, que dans le fait que, tombant en deçà du soi, dans la diastase du soi qui s'ouvre comme diachronie, je m'ouvre en une distance, un écart – celui de l'anarchie – où la réponse sans engagement préalable de la responsabilité est « fraternité humaine » (*ibid.*), où le visage de l'autre, au lieu d'être l'effrayant et impitoyable persécuteur, est « trace irreprésentable, façon de l'infini », « trace de l'Infini » qui est « trace d'un départ » (A.E., p. 149). Or ce départ, ayant toujours déjà commencé, donc ne l'ayant jamais fait, est sans *archè*, s'inscrivant dans l'anarchie immémoriale du primordial. En le visage éclate ou surgit l'illéité de l'infini « comme trace du retrait que l'Infini en tant qu'infini accomplit avant de venir, et qui ordonne Autrui à ma responsabilité » (A.E., p. 148, note 19). Autrement dit, l'abîme qui se creuse dans la diastase de l'identité (du soi) au sein de la substitution n'est l'abîme effrayant de ce qui me persécute en soi qu'aussi longtemps que le soi se crispe sur soi, se

refuse au mouvement infini – refus générateur de dette infinie – de la responsabilité qui pourtant le ronge : la substitution, en ce sens, est *abandon* le plus radical à la passivité, en lequel ce n'est pas l'autre comme autre *soi* qui m'obsède et me persécute, mais bien la trace du retrait de l'infini qui m'aspire comme en un gigantesque appel d'infini inconvertible en souveraineté, car anarchique, où « le soi s'absout de soi » et où « l'autre est supporté (dans sa limite) *par ce qu'il limite* » – à savoir, au-delà du moi du moi-même, l'Infini. L'effroi devant l'autre, où le soi s'emmure en lui-même, se convertit en effroi devant Dieu, comme Celui même dont le retrait ordonne l'autre à ma responsabilité. Je ne suis donc plus pris du rêve blasphématoire mais effrayant de me substituer à Dieu, mais, « défait jusqu'au bout dans mon identité » (A.E., p.149, note 20), responsable de l'autre dans le retrait infinitisant de l'infini. Ce qui gît dans les profondeurs abyssales de la récurrence et de la persécution n'est pas la mort du soi en tant que soi introuvable, mais, à la mesure de son infinité, la responsabilité de l'autre en tant que l'autre, dans son visage, porte la trace immémoriale de Dieu. Me substituant aux autres, alors même que dans mon unicité au-delà de l'essence je suis irremplaçable, je ne me prends donc pas à l'ultime défense (active) d'un moi qui dès lors « se laverait les mains » de toute cette affaire, mais tout au contraire je supporte (et souffre) leur poids en tant que celui-ci n'est rien d'autre que « l'inspiration » – au sens le plus concret du mot dans la respiration – de l'air dont l'appel d'air est ouvert par l'illégitimité de l'Infini. Dieu n'« est pas », ni en moi ni en l'autre (c'est là l'illusion hégélienne et feuerbachienne), car il n'« est » pas, tout simplement, toujours déjà et toujours encore ailleurs, dans la trace immémoriale de son retrait. Ma souffrance de l'autre, dès lors, et la souffrance de l'incarnation (maladie, vieillissement, les innombrables rides laissées par les blessures quotidiennes), sont une « souffrance "pour Dieu" qui souffre de ma souffrance », celle-ci étant la « trace "anarchique" de Dieu dans la passivité » (A.E., p. 150, note 21). Ce n'est donc pas non plus que, dans la substitution, je m'en remette à Dieu comme à celui qui m'absoudrait de ma responsabilité à l'égard de l'autre, mais, puisque cela reviendrait à me dédoubler pour me substituer à Dieu pour une part de moi-même, le « sans cause » et « sans raison » de ma souffrance n'est que la trace d'une souffrance inimaginable parce que infinie. L'absolution de la relation dans la substitution signifie la diastase ou le déphasage de l'identité (du soi) dans sa condition de créature : la dette infinie envers l'autre, pourrions-nous commenter, ne paraît comme dette que pour celui qui cherche à se substituer à Dieu alors que ce qui change, dans la substitution, ce qui s'y convertit, c'est l'accent mis sur l'infini plutôt que sur la dette, c'est le fait que l'expiation originelle se convertit en « expiation de l'être » (A.E., p. 151), véritable « expiration » qui n'est pas nécessairement celle du dernier soupir puisqu'elle est suivie de l'« inspiration », du mouvement infinitisant de l'infini dans sa retraite en mouvement du visage de l'autre. Si je suis un autre dans la substitution, l'autre est la trace de l'Autre. C'est dans le visage de l'autre en tant que cette trace que je prends moi-même visage en tant que cette trace que je n'aurais jamais « décelée » en moi par mes propres moyens – je n'y « trouve » que la régression à l'infini, donc le « mauvais infini » (Hegel) de la récurrence – et c'est cette communauté de la trace (qu'il faut penser en dehors de son identité conceptuelle ou éidétique) qui est la déclaration de la fraternité dans l'asymétrie pourtant toujours à l'œuvre de la responsabilité.

Telle est aussi, ce que Lévinas nomme fort significativement « la religiosité de soi » (A.E., p. 150), la « situation religieuse de la transcendance » (A.E., p. 155, note 25), que peu de philosophes, autant que lui, ont soutenue avec une telle rigueur, à tel point que le langage théologique, ici, ne peut que trahir, puisque « l'infini se "présente" an-archiquement » (*ibid.*), et que le langage sur Dieu « ne peut jamais être pris à la lettre » (*ibid.*). Voilà qui, certes, ne peut que choquer le philosophe :

non pas tant le fait que toute théologie soit en toute rigueur impossible, – car cela, Lévinas nous l'a magnifiquement montré, est finalement très acceptable –, que le fait qu'il s'agisse ici d'une « situation religieuse », que nous repérons très précisément dans la phrase que nous avons déjà citée et que nous répétons en soulignant ce qui nous en paraît le plus significatif : « l'illégitimité de l'Infini dans le visage comme trace du retrait... qui ordonne Autrui à ma responsabilité. » Cela nous fait dire que, par-delà l'éthique, ou plutôt dans sa radicalité, il y a déjà quelque chose de religieux : dans l'insistance sur l'obsession de et par l'autre, dans la mesure où c'est sans doute par cette obsession seulement, en tant qu'elle est persécution, que s'effectue le retournement (la « conversion », ici, serait trop facile) de la substitution et l'ouverture, dans les profondeurs déjà insondables de la passivité, de l'abîme de l'Infini. C'est donc, pour nous, plus dans la pensée que dans le langage lévinassien où ce serait vraiment se faire la part trop belle que d'y repérer des traces d'un langage autre que philosophique. Pour le dire d'un mot, on ressent, à le lire, et à rebours de ce qu'il dit, tout le sens de la sagesse grecque qui ne fut sans doute tant passionnée de l'éternel, de l'immuable, de la contemplation, de l'ataraxie ou de l'autarcie, que pour échapper, avec une subtilité bien plus grande qu'on ne le croit et sans doute autrement que par une simple « fuite en avant » qui est bien plutôt « moderne » dans ce caractère, à l'obsession de l'humain. Là, peut-être, s'est cherchée une non moins paradoxale épreuve de la liberté – liberté « sauvage » dont témoigne, par exemple, le *Parménide* de Platon, où l'anarchie de l'Un est sans doute aussi d'un autre ordre que l'anarchie à laquelle pense Lévinas. Et que, en effet, dans le monde moderne, cette libération de l'obsession de l'humain se soit complètement retournée et pervertie en la fascination mortifère de l'inhumain – la « rationalité » opératoire et auto-nome – où l'humain se trouve effectivement broyé et éclaté, ne doit pas nous couper de tout rapport *repensé* aux Grecs, mais au contraire, à l'instigation sans doute négative de Lévinas, nous permettre de nous y retrouver *autrement*, dans le « dialogue » qu'il aura noué sans faiblir, en philosophe, entre le religieux et le philosophique.

D'où, ou plutôt comment peut-on dire, en effet, que c'est la trace du retrait de l'infini dans le visage qui ordonne Autrui à ma responsabilité? D'où, ou plutôt comment vient cet « ordre » ou cette « ordination » qui ordonne et commande? De l'anarchie primordiale, immémoriale et pré-originale, certes. Le propos lévinassien, nous l'avons vu, est d'une très remarquable cohérence, dépourvu de toute inconséquence philosophique. Son analyse de la passivité plus ancienne, et plus passive que toute passivité est incontournable, et d'une très puissante nouveauté. Mais on l'aura compris, c'est le « moment » du retournement dans la substitution qui nous « trouble » et qu'il nous faut analyser d'encore plus près, non pas pour le contester – nous sommes ici au-delà du contestable et de l'incontestable –, mais pour y saisir, en quelque sorte sur le vif, la possibilité d'une autre interprétation, pour y relancer la discussion. Car il est vrai que, au-delà d'une fixation approximative et commode des termes du débat, Lévinas nous a apporté une pensée forte et inouïe de la question de l'ipséité – le plus souvent négligée dans la pensée philosophique. Pensée forte qui nous met à distance de Heidegger, et par là, nous permet d'en envisager la partialité ou l'unilatéralité : l'impossibilité d'échapper à la responsabilité est impossibilité d'échapper à l'autre, et par là, d'échapper à Dieu. Et cette impossibilité « gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue. Passivité qui n'est pas seulement la possibilité de la mort dans l'être, la possibilité de l'impossibilité »; (la référence à *Sein und Zeit* est ici très claire) « mais impossibilité antérieure à cette possibilité, impossibilité de se dérober, susceptibilité absolue, gravité sans frivolité aucune, naissance d'un sens dans l'obtusité de l'être, d'un "pouvoir mourir" soumis au sacrifice » (A.E., p. 165). Il ne s'agira pas, ici, de « défendre » Heidegger, dont la pensée de l'ipséité ne va pas, au mieux, au-delà de la récurrence du soi dans le

solipsisme existentiel – bien plus radical, malgré l'apparence, que le solipsisme transcendantal de Husserl. Mais d'examiner ce que peut être, ici, le sens de cette soumission au « sacrifice », dont nous savons déjà qu'il « confère sens à la mort » (A.E., pp. 165-166), que la « singularité absolue du responsable englobe la généralité ou la généralisation de la mort » où « la mort ne peut plus introduire l'absurde » (A.E., p. 166). Et nous reviendrons sur l'important salut, par Lévinas, de l'œuvre de Kant (*ibid.*).

Infini et Phénomène : le sublime chez Lévinas

Par la substitution, « la passivité est au-delà de toute passivité. En soi comme la trace de son exil – c'est-à-dire comme pur arrachement à soi. En cela intériorité... sans secret, pur témoignage à la démesure qui déjà me commande et qui est donner à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant le don de sa peau » (A.E., p. 176). Très belle manière de dire la chose que Lévinas accorde avec cette non moins belle citation de Simone Weil : « Père arrache de moi ce corps et cette âme pour en faire des choses à toi et ne laisse subsister de moi éternellement que cet arrachement lui-même » (A.E., p. 176, note 2). La responsabilité est « une réponse sans question » (A.E., p. 177) qui m'assigne, « je, unique dans mon genre » (*ibid.*). « Dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini : l'en deçà et l'au-delà » (A.E., p. 178). C'est là que le Dire est un se dire, donation de la signifiante pure à l'autre dans le « scandale de la sincérité » (A.E., p. 182) : « énoncé du "me voici" ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie » (*ibid.*). La sincérité du témoignage est dès lors « Dire sans Dit » (A.E., p. 183), et dans la « pure transparence de l'aveu », le dire témoigne déjà de l'Infini, renvoyant à sa « gloire » (*ibid.*). On comprend mieux, ici, le retournement de la substitution : « La gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet où se substituant à l'autre..., responsabilité pour le prochain, inspiré par l'autre, le Même, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon égalité à moi » (A.E., p. 184, nous soulignons). Ou encore : « La gloire de l'Infini, c'est l'identité an-archique du sujet débusqué sans dérobadie possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui... » (*ibid.*). C'est donc « la pure obéissance à la gloire qui ordonne », le « dire sans corrélation noématique » ou thématique (*ibid.*). La substitution « est une non-égalité avec soi, un non-recouvrement de soi par soi, une dépossession de soi, une sortie de soi de la clandestinité de son identification et déjà signe fait à l'autre... » (A.E., pp. 184-185) : ce que Lévinas appelait plus haut la diastase de l'identité du soi. Par là, « l'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini » (A.E., p. 186). Ce dépouillement du soi dans le témoignage, qui fait dire, pourtant, « me voici » dans le se dire, est ce qui fait « l'un absout de toute relation », « sans situation, sans demeure, expulsé de partout et de soi-même » (*ibid.*). Un-soi sans lieu, utopique, au-delà de tout retranchement. C'est dès lors « la gloire » qui « me commande par ma bouche », et c'est l'Infini qui « me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même » (A.E., p. 187). C'est cela même qui me donnait un instant l'illusion de pouvoir, et de vouloir me substituer à Dieu, « me » prendre « pour Dieu » : cette inspiration « par l'Infini qui, illégitime, n'apparaît pourtant pas, n'est pas présent, qui a toujours déjà passé » (A.E., p. 188). Alors qu'il s'agit, dans le commandement qui m'expulse de moi-même, de « me » substituer à l'autre, dans le mouvement même où l'autre s'ordonne à moi. C'est la diachronie qui se dit dans la diastase de ce soi où le soi est irréductible porte-à-faux de l'un sans concept :

« l'ordre se trouve anachroniquement, dans l'obéissance même » (A.E., p. 189), comme « un traumatisme qui m'a absolument surpris » (*ibid.*). C'est de cette manière qu'il faut entendre « l'inscription de la loi dans la conscience » (*ibid.*), à savoir dans l'ambiguïté de l'autonomie et de l'hétéronomie (*ibid.*).

C'est dans le prophétisme que « ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit » (A.E., p. 190), donc que le retournement à l'œuvre, ultimement, dans la substitution, accède, selon nous, à sa « quintessence » ou à sa « vérité ». C'est là (A.E., pp. 190-194) que nous pouvons au mieux nous interroger sur le sens de la « religiosité » qui gît au fond de l'éthique. Il nous faut étudier ces pages paradoxales et difficiles, de plus près, car elles constituent pour nous le noyau de « l'autrement qu'être ». C'est de là que je puis *savoir* que la trace du retrait de l'infini est ce qui *ordonne* Autrui à ma responsabilité – « savoir » qui n'est évidemment pas de l'ordre de la connaissance philosophique, elle-même tautologique. Car le témoignage de l'Infini n'est évidemment pas thématique, il n'a aucun contenu ou plutôt son seul contenu est le Dire sans Dit de la sincérité, le « me voici » d'emblée présent à l'accusatif. De cette phrase « où Dieu vient se mêler pour la première fois aux mots, le mot Dieu est encore absent » (A.E., p. 190). « Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire » (*ibid.*). « Le " me voici " me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même » (*ibid.*). Récurrence qui est « extradition » de soi au prochain (*ibid.*), où se produit, on le voit, la diastase de l'identité du soi, le retournement de la substitution.

« Ce qui est le propre de toutes les relations qui ainsi se déploient..., c'est en fait 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 invocation... La transcendance de la révélation tient au fait que l' " épiphanie " vient dans le Dire de celui qui la reçoit. L'ordre qui m'ordonne ne me laisse aucune possibilité de remettre impunément l'envers à l'endroit, de remonter à l'extériorité de l'Infini, comme quand, en face d'un thème on remonte du signifiant au signifié, ou comme quand, dans un dialogue on retrouve en " toi " un être. C'est dans le prophétisme que l'Infini échappe à l'objectivation de la thématization et du dialogue et signifie comme *illéité*, à la troisième personne... » (A.E., pp. 190-191). Autrement dit, « l'Infini m'ordonne le " prochain " comme visage sans s'exposer à moi, et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre. Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse...; ordre que je trouve dans ma réponse même, laquelle..., comme " me voici ", m'a fait sortir de l'invisibilité, de l'ombre où ma responsabilité aurait pu être éludée. Ce dire appartient à la gloire même dont il témoigne. Cette façon pour l'ordre de venir " je ne sais d'où ", ce *venir* qui n'est pas *souvenir*..., cette non-phénoménalité de l'ordre... nous l'avons appelé *illéité* : venue de l'ordre auquel je suis assujéti avant de l'entendre ou que j'entends dans mon propre Dire; commandement *auguste*, mais sans contrainte ni domination qui me laisse hors toute corrélation avec sa source... » (A.E., p. 191).

Efforçons-nous de comprendre. Le prophétisme n'est pas réponse à un appel où se pré-entendrait, dans un pro-jet, avant de s'énoncer, quelque chose comme la voix de Dieu : il ne s'agit pas d'une sorte d'*apophansis* transposée d'un *logos* qui viendrait d'ailleurs, et qu'il s'agirait de traduire dans la voix humaine. Le prophète ne veut pas dire ce qu'il aurait déjà entendu de la voix et de l'ordre divins. Sa parole, en ce sens, n'est pas l'ex-pression de la « volonté » divine, plus ou moins réussie ou manquée, plus ou moins fidèle ou infidèle. Ou plutôt, penser les choses ainsi, comme le fait la philosophie, ne change rien à l'affaire, puisque ce qui aurait été entendu comme parole serait *déjà* témoignage *humain* de l'infini lui-même déjà inscrit dans la phase temporelle du vouloir dire – procédant lui-même de « l'inspiration » : le prophète

n'entend pas des voix transcendantes ou transcendantales, qu'il s'ingénierait, par son élection dès lors imaginaire et pathologique, à signifier aux pauvres autres qui ne les auraient pas entendues. Tout au contraire, le prophète parle, dit et se dit *sans avoir déjà entendu*, hors de la mémoire ou de la réminiscence. Rien ne précède la réponse qu'est son appel, dans ce paradoxe d'une réponse sans question, ou plutôt d'une réponse dont le déphasage « originaire » ne suscite, pour ainsi dire, la question qu'*après coup* : on sait que le propre du prophète est de ne pas être, le plus souvent, « suivi ». C'est ce qui fait, non pas que l'Infini, Dieu, transparaisse dans la réponse, dans l'ordre intime, car cela supposerait précisément que le prophète eût déjà entendu avant de parler, mais que l'Infini y « soit » comme l'envers inthématisable de ce qui est malgré tout dit dans la réponse, comme l'extériorité ou l'illégitimité qui, pour ainsi dire, fait l'*epoché* du tout signifié dans la signifiante pure, vide du point de vue de l'essence ou du signifié. Vouloir remettre cet envers à l'endroit est justement passer du dire prophétique effrayant à la violence, encore plus effrayante, de vouloir se substituer à Dieu, de trahir l'anarchie en *archê* de ce qui serait dès lors une autorité ou un pouvoir générateur de servitude. Le statut de la parole prophétique est de la sorte tout à fait exceptionnel, puisque, au lieu qu'elle soit retour vers la voix déjà entendue qui permettrait la syn-chronisation de l'aller avec ce retour même, elle est tout au contraire aller primordial, sans réserve, ouvert dans la diastase ou le déphasage de l'identité du soi, qui par son avance pré-originaire par rapport au retour, le devance toujours déjà, ne lui permettant de s'amorcer qu'en retard, non pas comme pour préciser dans le langage le sens de l'ordre qui s'entend, pour affiner la parole, ou affûter son thème, mais précisément comme gloire de l'infini, comme appel d'avant tout retour et qui y vient comme un appel d'air pré-originaire, l'infinisation de l'infini, irréductiblement *en excès* sur le retour, au-delà de toute rétrojection transcendantale du retour dans l'aller. Cette sorte de générosité absolue et gratuite du don du dire qui ordonne depuis l'au-delà du temps et de l'essence – depuis l'anarchique primordial et immémorial –, fait, selon les termes lévinasiens du problème, la *non-phénoménalité* du don, sa précession irréductible sur tout *a priori* transcendantal. C'est parce qu'il est sans *archê*, sans commencement, sans fondement, mais aussi sans origine, que le commandement ne contraint ni ne domine. Ou encore, c'est dans son irréductible *précédence* ou *précession* que l'ordre qu'il m'intime de me dire, de me livrer à l'autre, ne s'autorise de rien, et ne m'autorise à rien, n'étant pas lui-même réfléchi ou réflexif, et ne m'engageant pas non plus, dans cette précession même, à une réflexion qui réjetterait l'*a posteriori* de la réponse dans l'*a priori* de l'appel. Ce dire n'est donc absolu à l'autre, dans la diastase de la substitution, que parce qu'il est primordialement *irréfléchi*, ancré, cela se comprend, dans la radicale passivité, donc irréductible, par surcroît, à une absolue spontanéité (celle de l'appel) qui, pour n'être pas la mienne, ne pourrait être que celle de Dieu lui-même. Le prophète, nous l'avons dit, n'est pas le porte-voix de Dieu, encore moins son représentant ou son lieutenant, il n'en est en quelque sorte que l'inspiré dans la mesure où il appartient à sa condition de créature de respirer, et où l'inspiration est irréductiblement en déphasage diachronique sur l'expiration – sur la traversée de la responsabilité jusqu'à l'ultime de la substitution. Que la source puisse être humainement signifiée dans le retour ne signifie pas qu'elle puisse être humainement « accompagnée » dans son épanchement hémorragique, sinon dans l'après-coup de la récurrence et de la persécution, toujours déjà décalé ou déphasé diachroniquement – ou anachroniquement – par rapport à l'anarchique immémorial. C'est en ce sens que, comme l'écrit Lévinas avec une extraordinaire profondeur, le nom de Dieu est tout à fait unique en son genre – autre que le nom par lequel est l'étant au moins autant que l'étant est par l'être – : « Le Nom hors l'essence ou au-delà de l'essence, *l'individu antérieur à l'individualité* se nomme Dieu. Il précède

toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent – comme les individus s'abritant dans leur concept – les faux dieux » (A.E., p. 68, note 38).

Par là, nous ressaisissons le fil de « l'intrigue éthique », qui est bien la question ou l'énigme de l'identité (sans concept) du soi, d'une extrême subtilité : Penser *se* trouver, c'est s'identifier (blasphématiquement) à Dieu, car le soi, loin de se dissoudre dans la fuite infinie de la récurrence, ou loin de se « figer » dans l'authenticité ou propriété résolue du solipsisme existentiel heideggerien, qui est celui de la « mienneté » irréductible de la mort, ne se « re-trouve », ordonné au visage de l'autre, que dans la diastase ou le déphasage du « se », du « se dire » où s'amplifie à l'infini, dans le retour, l'exode hors du soi comme écho retardé, créant son propre son, d'un aller qui l'a toujours déjà précédé et qui le « sur-prend », le « prenant » de ce « sur » immémorial et anarchique, comme passivité de la créature, comme sensibilité irréductible à l'idéalité. Par rapport à la thématization du langage, même entendue, en notre sens, comme à jamais inaccomplie, comme marquée de ce que nous avons nommé l'im-mémorial/immaturation, cette sur-prise constitue en quelque sorte la Diachronie *par excellence*. Peut-on purifier la diachronie de cette manière? Parler (fortement) du prophétisme comme le fait Lévinas, n'est-ce pas supposer le problème résolu dans le mouvement même où on le pose? N'est-ce pas, autrement dit, le ré-péter circulairement, tautologiquement, en présupposant qu'il soit humainement possible, qu'il soit même la possibilité des possibilités *humaines*? Toute la question est de savoir si cette pensée est la seule interprétation possible de ce qui est ici en cause, autrement dit de savoir s'il n'y a pas en elle une circularité qui procéderait elle-même de ce que nous nommons une *tautologie symbolique*, certes d'un tout autre style que celle qui est à l'œuvre dans la philosophie, mais dont tout l'intérêt philosophique serait précisément dans les possibilités qu'elle offrirait à la compréhension de son originalité en tant que tautologie symbolique de la « dimension » religieuse de l'humanité. Par rapport à l'élargissement et à la refonte que nous proposons de la phénoménologie, le « lieu » de cette tautologie symbolique serait celui de ce que nous nommons l'*instituant symbolique*, anarchique, en effet, en tant que, contrairement au Dieu de l'onto-théologie, il n'institue par lui-même rien de l'ordre de l'être, mais est porteur, seulement, de la question ou de l'énigme de l'identité sans concept (de l'ipséité) qu'est l'identité humaine. Et cette distance par rapport à ce qui relève de l'ordre symbolique *institué* (dont font partie, pour nous, ce qu'a tenté la philosophie dans le champ logico-éidétique tout autant que ce que Heidegger a dégagé comme *apophansis* de l'essence au sens où l'entend Lévinas), ne peut se « révéler », par ailleurs, pour nous, que dans ce que nous désignons comme le *sublime phénoménologique*.

Toute notre question sera donc, dans le respect et la reconnaissance de la distance, doublement articulée : y a-t-il circularité de l'« éthique » chez Lévinas et y a-t-il, chez lui, quelque chose comme la possibilité du sublime? Déjà l'infinisation de l'infini dans la récurrence, la persécution, la substitution et le prophétisme, n'engage-t-elle pas à un « élargissement » de la phénoménalité à l'infini, à un *apeiron* phénoménologique dont l'Infini lévinasien serait, certes, l'*autre* bord, hors phénoménalité? Ne faut-il pas entendre, ici, au moins quelque chose comme la possibilité de l'« esprit » de la leçon kantienne dans la troisième *Critique*? Et d'autre part, l'infini hors phénoménalité, l'infini absolument infini, ne requiert-il pas, toujours déjà, et paradoxalement hors-thème, sa tautologie symbolique, cela par quoi « tout » (de l'au-delà du tout ontologique) y conduit et « tout » en procède? S'il est tout à fait vrai qu'il n'y a rigoureusement pas de théologie lévinasienne, il n'y en a pas moins, chez lui, l'extraordinaire puissance contestatrice, critique, et même sceptique (qu'il se plaît à souligner) d'une très paradoxale et presque impossible « pensée de Dieu » où l'utopie du hors-thème, hors-noème et hors-essence n'empêche pourtant pas la pensée, mais au contraire en fait le poids, la vivacité et le mouvement.

Reprenons les choses. Parlant de la passivité du Dire toujours à la première personne, Lévinas écrit : « Mais la dénomination, ici, n'est que pronomination : il n'y a rien qui se nomme *je*; je se dit par celui qui parle » (A.E., p. 72). Là, déjà, se joue l'énigme de l'identité du soi, où se découvre la trace « de ce qui, toujours déjà passé..., Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom » (A.E., p. 233). Pro-nomination dont nous avons suivi le mouvement profond dans le prophétisme, et qui est coexistence de l'obsession d'Autrui dans le visage qui « est déjà l'intrigue de l'Infini », laquelle, excédant tout temps et toute essence, « laisse une trace » (A.E., p. 115, note 31). Cette trace, c'est celle de la « béance d'un abîme dans la proximité », celle de « l'infini qui clignote » (A.E., p. 118), et qui creusant l'abîme, accroît infiniment le passif de la responsabilité (« Plus je réponds et plus je suis responsable » : A.E., p. 119) : l'infini laisse sa trace comme « *démésure* » et comme « infinition de l'infini » (A.E., p. 119), c'est-à-dire (A.E., p. 119, note 34, où est cité Hegel à propos du « mauvais infini » pour le contester par l'éloignement infini du fini dans l'approche de l'altérité d'Autrui), comme trace infinie du retrait de l'infini. Cela ne signifie pas qu'on puisse la maîtriser dans une approche asymptotique du *Sollen* (chez Fichte, bien plus que chez Kant), car par là se creuse la gloire de l'Infini en tant qu'extériorité de l'*illéité* (A.E., p. 120, note 35). Qu'est-ce à dire sinon que, si l'autre est, comme nous l'avons dit, effrayant par son obsession persécutrice, c'est qu'il *paraît* néanmoins *sublime* dans l'éloignement infini se creusant du cœur même de l'approche, porteur de la mort du soi qui, dans la récurrence, désespère d'enfin se trouver? N'est-ce pas cela même que Hegel d'abord, et Sartre à sa suite, ont mécompris en interprétant unilatéralement le regard de l'autre comme regard anéantissant, mortifère? La phénoménalité du visage ne va-t-elle pas jusqu'à se creuser, à l'infini, vers l'*inimaginable*, vers cela dont l'imagination n'a aucune « idée »? Et la dette n'apparaît-elle pas comme infinie à la mesure de cette imminence, elle-même infinie, de la mort du soi qui pense se trouver dans le face-à-face avec soi et avec l'autre? Il est caractéristique que Lévinas ne s'interroge pas sur ce côté « négatif » de la rencontre et de la proximité. C'est là sans doute l'expression d'un « bonheur » ou plutôt d'une confiance, peut-être déjà religieuse parce qu'elle ne fut pas celle des philosophes.

Dès lors, la signification de la substitution et de son retournement est susceptible, elle aussi, de prendre un autre sens, de conduire en fait à ce qui est *véritablement* sublime, puisque ce qui n'est appréhendé que négativement dans la proximité comme la mort du moi attaché à son concept ou à sa représentation, s'y retourne, dans la diastase de l'identité, comme rencontre de l'Infini qui, immémorialement, a toujours déjà ordonné, m'absolvant de la relation dans la découverte de mon statut de créature, la peur se muant ou se retournant en grâce rendue à la gloire de l'Infini, qui m'a toujours déjà *institué* dans mon identité sans concept, par-delà l'échec de la schématisation de l'imagination, cette institution *symbolique* parce que non phénoménologique, étant elle-même sans cause ou sans *archè*, anarchique. Mais d'où puis-je le dire ou le « savoir » sinon parce que l'instituant, Dieu, l'Infini, est suprême, unique en son genre, ou parce que, comme l'écrit Lévinas en citant Malebranche (A.E., p. 124, note 36), « l'Infini est à lui-même son idée »? Or c'est là, dans nos termes, l'expression même de la tautologie symbolique. Je ne puis avoir l'idée de l'infini que parce que, toujours déjà, l'infini s'est infinitisé en ordonnant le visage de l'Autre. L'Autre en tant qu'Autre (ce qui est déjà une tautologie symbolique, quoique du non-thématisable) ne se tient comme tel que parce que, déjà, derrière sa phénoménalité, mais aussi, ajouterons-nous, en elle comme son clignotement ⁶, l'Infini est « en œuvre » comme la trace dynamique de sa propre fuite, comme « l'appel d'air » ou de « vide d'être » qu'il y laisse en se retirant. L'Infini, lieu d'une tautologie symbolique unique en son genre ⁷, est cela même qui, dans le champ de la rencontre et de la proximité, peut s'éprouver *phénoménologiquement* dans le *porte-à-faux* de ce qui, chaque fois, paraît

paraître du visage, par rapport à ce qui, à l'infini, s'en retire, l'aspire dans l'éloignement et l'absence. Or, cette épreuve phénoménologique est celle du *sublime*, dont l'angoisse de la mort, le côté effrayant de la persécution, n'est que l'aspect négatif pour un soi qui se crispe sur soi dans l'auto-conservation, laquelle on le sait, n'est par ailleurs jamais que celle de ses fantômes (et de ses fantasmes). Supporter le poids de l'autre et du monde, n'est comme dit fort bien Lévinas, « inconfort divin » (A.E., p. 157), que dans la mesure où il est *aussi*, pour nous, l'inconfort même du *sublime*, de ce qui m'appelle et de ce qui m'assigne par-delà les bornes pourtant insituables du monde. En ce sens, le prophétisme, tel du moins que Lévinas l'entend, est aussi, pour une part, épreuve phénoménologique du sublime, de ce qui nous dépasse absolument, dans « l'énigme d'un Dieu parlant dans l'homme et d'un homme ne comptant sur aucun dieu » (A.E., p. 196).

Et le propre du « passage » de Dieu – qui n'est pas un se passer, de l'ordre de l'événement – en moi et en l'autre, est par surcroît de rendre possible par la substitution et son retournement, que je sois aussi « autrui pour les autres », d'ouvrir donc de mon prochain au prochain de l'autre, et de là, à la possibilité de la justice, de la communauté fraternelle et incarnée des prochains. Nous ne signalons ce dernier « moment », que nous n'étudierons pas ici, que pour la complétude de la problématique, d'autant que c'est en lui que Lévinas situe aussi la possibilité de la naissance de la philosophie. Mais encore une fois, est-ce la seule possibilité? Ne l'est-ce pas seulement là où tout le poids de la fondation – de l'institution – de l'humanité est porté par la « dimension » éthique en tant que « lieu » exclusif de l'absolument autre, dans la vacillation abyssale, et donc pour nous sublime, de sa tautologie symbolique, celle où, bien avant les Grecs, les hommes se sont rencontrés comme des hommes dans l'anarchie d'une fondation dans l'Un non rapportable à l'*archè* d'une fondation despotico-politique?

Nous en retrouvons, grâce à Lévinas, quelque chose de l'extraordinaire, de l'effrayante, donc aussi de la sublime grandeur. Et ce qui est remarquable et tout à fait nouveau, dans un propos néanmoins philosophique de part en part. Ce que nous avons voulu *ajouter* – et pas du tout « objecter » –, c'est que notre extension de la phénoménalité en dégage peut-être plus clairement l'originalité et donc l'unicité elle-même irréductible. Il y a d'autres épreuves possibles du sublime, comme l'indiquent déjà les « exemples » kantien tirés de la nature. Ce fut l'erreur, plus de Heidegger que de Husserl, de tenter de penser la phénoménalité en termes de tautologie et d'*Ereignis*. Car il faut concevoir que le phénomène est lui-même non tautologique, toujours déjà et *pour toujours* transi d'absence et d'infini. L'obsession de l'infini n'est pas seulement l'obsession de l'humain, les Grecs nous l'ont dit sur tous les tons, et sans doute, principalement, Platon. Cet infini, qui est aussi transcendance d'une absence radicale, originaire, à la présence, est lui aussi au-delà de l'essence, ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais : en ce sens, il n'ordonne rien et ne m'ordonne rien, il est seulement la part infinie d'*apeiron* qui travaille toute limite du dedans en l'infinisant, qui fait de toute stase ou phase de présence la temporalisation *précaire* d'un immémorial/immature toujours déjà et toujours encore en « cours » de proto-temporalisation : abîme radicalement sauvage d'une *physis* non physique, non « représentée » (comme chez Aristote, puis chez les Modernes) dans une théorie physique, c'est-à-dire d'une *physis* non rationnelle et non thématique, in-nocence radicale du devenir (Nietzsche) dont l'humain ressort à la fois comme le plus étrange et le plus précaire, et dont la liberté a irréductiblement une dimension sauvage, parce que originellement innocente – de bien avant tous les calculs, machinations et subtilités de l'institution symbolique que l'homme libre ne peut jamais rencontrer que comme la contingence du *nomos*. La sagesse grecque, du moins dans son fond, ne vient donc pas d'une quelconque fuite devant l'ordre divin (ce que Lévinas ne dit jamais), ni

simplement de l'exigence de justice posée par le surgissement du tiers (ce qu'il dit), car l'épreuve de l'*apeiron* de la *physis* est non moins *sublime* que l'épreuve du prochain dans la proximité. Elle vient d'un autre ancrage de l'instituant symbolique, et s'il y a des affinités, bien pointées par Lévinas, entre sa pensée de l'Infini et la pensée platonicienne de l'Un dans le *Parménide* (et chez Plotin : cf. *A.E.*, p. 121), l'Un n'y est pas Dieu (ce sera *grasso modo* la reprise de Philon puis des néoplatoniciens chrétiens), mais précisément ce qui se creuse en abîme en tout être (idée), ce qui, dans la dissolution sublime de toutes les relations idéales, et depuis sa non-position en être, fait de tout être (ou de toute essence) un équilibre ou une harmonie précaire. Plus vieux et *plus jeune* que soi-même, l'Un est l'horizon de l'immémorial/immature dans toute prématuration logico-éidétique, ce qui, par son creusement in-fini, est le mouvement même de toute *époché* et de tout scepticisme, dont on sait le pouvoir corrosif dans tout le néoplatonisme.

Certes, l'époque moderne n'en a retenu qu'une version retournée ou pervertie dans la fascination mortifère de l'*inhumain* d'une « rationalité » opératoire censée fonctionner toute seule. Les harmonies pensées par les Grecs se sont figées dans les lois logico-mathématiques d'une « nature » censée fonctionner comme un *automaton* logico-mathématique, véritable inconscient divin qui tourne comme une roue à laquelle Dieu n'aurait plus qu'à mettre la main, de temps en temps, comme pour « remonter » la machine du monde – et à ce titre, l'on sait que l'on peut finalement « se passer de cette hypothèse », puisque tout se résout dans le *Gestell* de la nature dont le *Gestell* technico-scientifique ne serait que le double mimétique. Devant ce nihilisme extrême, nul doute que la pensée de Lévinas ne soit des plus nécessaires et salutaires. Mais il y a sûrement quelque chose de très moderne dans son obsession de l'humain, dans sa radicalité que sans doute peu d'hommes sont encore susceptibles d'entendre aujourd'hui dans la mesure même où, dans l'oubli de cette radicalité, dans la cécité à l'égard de tout ce qu'elle implique de sublime, ils seront tentés d'y trouver imaginativement un refuge, comme en une œuvre qui, contre ses intentions, livrerait la clé de l'humanité. Il y a, à cet égard, et quelque paradoxal que cela paraisse, une sorte d'« optimisme » lévinassien, qui correspond à sa « religiosité » : quels que soient son extrême finesse et le grand raffinement de sa rigueur, rendu inéluctable par la nécessité de négocier avec tous les soupçons qui risquent de s'insinuer quant à la « dimension » éthique, il y a cependant, tout au fond, un court-circuit de la pensée du soupçon, une confiance ou une foi dans l'Infini, non pas tant comme tel – car comme tel, il est irréductible en sa tautologie symbolique – que pour autant qu'il ordonne et *m'ordonne* à Lui dans le visage de l'autre. Un des symptômes de cette confiance est sa pensée du prophétisme qui, pour extrêmement attentive qu'elle soit à son absolue originalité, n'entre peut-être pas suffisamment dans les abîmes de la ruse qui distinguerait le « vrai » du « faux » prophète : question, nous l'avons dit, qui communique avec la difficulté qu'il y a de purifier la diachronie au-delà de toute synchronie, et qui est pour nous, finalement, celle de savoir ce qui distingue l'*apeiron* d'un sens irréductiblement immémorial/immature, tout à la fois d'une signification prématurée (concept, *eidós*, pensée, essence) en sa présence et de l'Infini pour ainsi dire absolument ou infiniment infini. Le soupçon, mais aussi, la *skepís* grecque, serait ici de penser que c'est peut-être encore *trop* dire, qu'il y a là une *détermination* qui, fût-elle anarchique, immémoriale, pré-originale, fait toute la circularité *symbolique* de ce qui est en fait, véritablement, la tautologie symbolique de l'infini. Alors que l'infini, l'*apeiron* immémorial et immature de la *physis* sauvage et non physique dans la phénoménalité élargie de *tout* phénomène, n'engage à rien et ne détermine rien, parce qu'elle n'ordonne rien, in-nocente et ir-responsable, toujours déjà prise, chez l'homme, par les ruses de l'inconscient *symbolique* (celui de la psychanalyse).

Cela ne laisse que plus ouverte l'énigme de l'humain, où cette irresponsabilité

sublime est non moins effrayante. Cette énigme se rencontre dès lors à deux niveaux : tout d'abord à celui du *nomos*, c'est-à-dire de la contingence de l'institution symbolique (ensemble non homogène des systèmes symboliques : langues, cultures, pratiques sociales et socio-politiques) où nous vivons toujours déjà ; ensuite à celui de l'instituant symbolique en tant qu'an-archique et non-déterminant, donc non-déterminant de l'institution symbolique, mais où l'humain est susceptible de rencontrer sa propre *énigme*, comme contingence radicale du point de vue ontologique. Il faut admettre que, pour cette rencontre, la philosophie ne nous a livré que fort peu, à l'exception remarquable de Kant, auquel Lévinas rend hommage (A.E., p. 166) mais en omettant la problématique du sublime. Sur ce point tout à fait crucial, où il y va aussi de notre vie même, la plus profonde, il est vrai que la tradition juive, mais aussi chrétienne, nous apporte des élaborations irremplaçables. Et celle de Lévinas, dont l'inspiration est tout autant philosophique, l'est au plus haut titre : elle nous permet de renouer un dialogue fécond par-delà ce qui l'a tant encombré de multiples malentendus, de retourner, grâce à sa forte originalité, dans les soubassements de notre tradition qui est irréductiblement, tout à la fois, juive, chrétienne et grecque.

Il nous faut ici, en guise d'hommage, rendre une petite part de notre dette à l'égard de Lévinas. Après Kant, il est l'un de ceux qui nous aura le plus clairement montré que l'énigme de l'humain ne tient pas seulement à ce monde, qu'elle se tient en un sens au-delà du monde – au-delà qui n'est pas un « autre » monde ou un « arrière-monde » –, que ce que Kant nommait notre « destination suprasensible » est en fait « destination » supra- ou extra-mondaine. Donc qu'il y a encore, *devant* nous, mais dans l'indéterminé, un « lieu spéculatif » où la déficience apparente de la sagesse grecque quant à l'énigme de l'humanité de l'homme peut encore se retourner en une « générosité » phénoménologique de l'*apeiron* radicalement sauvage. Dans la sauvagerie sublime de son in-nocence, dans la phénoménalité à jamais immémoriale et immature de l'infini en tout phénomène, quelque chose de la rencontre de l'autre homme peut sans doute encore se surprendre, en deçà, mais aussi au-delà de ce qui, lui-même aussi bien en deçà et au-delà, se creuse indéfiniment dans la proximité de la responsabilité. « Lieu spéculatif » complexe, s'articulant comme l'écart et le recroisement de deux « au-delà/en deçà », où il ne faut surtout pas brusquer les choses, mais où les phénomènes, eux-mêmes infinis de l'*apeiron* sauvage de la *physis*, sont peut-être moins loin qu'on ne le pense de l'Infini lévinassien, et sont peut-être à même de faire vivre autrement la tension néanmoins irréductible, parce que antinomique, entre obsession et liberté. Car il y a peut-être aussi, dans la liberté, en tant que liberté sauvage de l'*apeiron*, une passivité plus passive que toute passivité (celle de l'inconscient phénoménologique sur laquelle les codages de l'inconscient symbolique prennent leur bien « sans vergogne »). « Être » phénoménologue aujourd'hui, c'est peut-être dire que l'initiative de la liberté n'est que la version seconde et anachronique d'une innocence radicalement passive qui l'a toujours déjà précédée dans l'immémorial, mais qui, aussi, la suivra encore toujours dans l'immature. C'est peut-être cela aussi qui permet de porter le poids du monde et de l'humain. Et si Dieu, lui aussi, rêvait ? Rêve impossible, à moins de penser qu'il y a peut-être aussi quelque chose d'infini dans le rêve.

Marc Richir

NOTES

1. Nous bornerons, par surcroît, notre étude, au dernier ouvrage systématique publié : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 2^e éd., 1978, que nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle A.E. suivi de l'indication de page.

2. Voir J. Taminioux, *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, l'étude intitulée « Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl », pp. 156-182.
3. Abîme que Lévinas a désigné, dans un fort bel article consacré à Husserl, par « ruine de la représentation » (publié dans *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haye, 1959).
4. Pour tout cela, voir nos ouvrages *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987 et *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.
5. Cf. à cet égard sa belle communication au colloque Heidegger du Collège International de Philosophie : « Mourir pour... », in *Heidegger, Questions ouvertes*, Collège Intern. de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264.
6. Pour le concept de clignotement comme expression même de la phénoménalité, voir nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III (vol. 1), IV, V (vol. 2), Ousia, Bruxelles, 1981 et 1983.
7. Et qui est aussi le « lieu » énigmatique d'institution de toute la pensée moderne, chez Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Descartes, Leibniz, Kant (dans le sublime), jusqu'à Schelling, Hegel et Husserl, même si, chez certains philosophes modernes, tout comme dans la science moderne, la tautologie symbolique de l'infini a pris figure mathématique (« asymptotique » en termes lévinassiens). Voir notre ouvrage, *La crise du sens et la Phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1990.