

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL X / NO. 1 / 2020

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. X / NO. 1 / 2020

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Human Sciences of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Seong Kyeong Joung, Daniela Matysová

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Nicolas Meneses Alvarez, Paula Angelova, Sofia Barbieri, Lucia Belloro, David Antonio Bastidas Bolaños, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau-Saouma, Alejandro Martínez Cortés, Irakli Dekanozishvili, Gauthier Dierickx, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillippe G. El-Hajj, Juliano Bonamigo Ferreira de Souza, Andrés Arce Gonzalez, Blerina Hankollari, Markus Hodec, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Kristen Lewis, Julian Lünser (editor-in-chief), Aurélien Ulrich Metende, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Sofia Ponomareva, Rebecca Reichenberg, Charlotte Reinhardt, Eduardo Urzua da Rocha, Marius Sitsch (editor-in-chief), Anne-Perrine Tranchant, Daniel Weber.

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referees – Rapporteurs – Gutachter

Jeffrey Andrew Barash (Université de Picardie Jules Verne), Flora Bastiani (Université Toulouse – Jean Jaurès), Thomas Bedorf (FernUniversität in Hagen), Jan Bierhanzl (Univerzita Karlova), Jeffrey Bloechl (Boston College), Catherine Chalié (Université Paris Nanterre), Jonathan Crowe (Bond University), Pascal Delhom (Europa-Universität Flensburg), Daniele De Santis (Univerzita Karlova), Hans Martin Dober (Universität Tübingen), Sophie Galabru (Université Paris Panthéon-Sorbonne), Sebastiano Galanti Grollo (Università di Bologna), Sean Gaston (The University of Melbourne), Jean Greisch (Humboldt-Universität zu Berlin), Philippe Grosos (Université de Poitiers), Jean-Sébastien Hardy (Collège Édouard-Montpetit), Joanna Hodge (Manchester Metropolitan University), Jeffrey Kosky (Washington and Lee University), Jae-Hwan Lee (Mokpo National University), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Chiara Pavan (Archives Husserl de Paris), Corine Pelluchon (Université Paris-Est Créteil), Howard Pickett (Washington and Lee University), Robin Podolsky (California State University), Alice de Rochechouart (Ecole Pratique des Hautes Etudes), Inga Römer (Université Grenoble Alpes), Jolanta Saldukaitytė (Vilnius Gediminas Technical University), Hans-Martin Schönherr-Mann (Ludwig-Maximilians-Universität München), Eric Severson (Boston College), Jakub Sirovátka (South Bohemia University), Bernhard Stricker (Technische Universität Dresden), See Seng Tan (Nanyang Technological University), Samuel Thoma (Medizinische Hochschule Brandenburg), Robert D. Walsh (University of Montana), Shira Wolosky (The Hebrew University of Jerusalem), Anna Yampolskaya (National Research University HSE in Moscow), Nigel Zimmermann (The University of Notre Dame Australia).

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2021

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT/ TABLE DE MATIÈRES/ INHALTVERZEICHNIS

IPSÉITÉ ET ALTÉRITÉ : REPENSER LA SUBJECTIVITÉ AVEC LEVINAS

Preface

SEONG KYEONG JOUNG, DANIELA MATYSOVÁ 9

Philosophie als Passion. Das gebrochene Denken von Emmanuel Levinas

CHRISTIAN RÖSSNER 13

Repenser la subjectivité incarnée. Levinas lecteur de Husserl

ROSA SPAGNUOLO VIGORITA 23

Reading Levinas' Deconstruction of Time Through the Ethical Subject

HAEYEUN HAN 45

La relation à autrui décrite à partir de l'idée cartésienne de l'infini :

Sartre et Levinas

ARNAUD CLÉMENT 80

En deçà de la tautologie symbolique du *cogito*. Variations sur Descartes

et Augustin à travers Levinas et Marion

ISTVÁN FAZAKAS 97

L'art, entre jouissance et utopie selon Emmanuel Levinas

RODOLPHE OLCÈSE 119

A Chronology of Levinas's Metaphorics

MITCHELL COWEN VERTER 142

La politique comme le lieu de l'universalisation de l'exigence éthique chez Levinas ERICBERT TAMBOU KAMGUE	168
The Impact of Emmanuel Levinas' Philosophy on the Problem of Determining Others in Contemporary Society – in Relation to Ethics and Political Practice SEBASTIAN JIRGL	182
VARIA	
Euromphilosophie Winterkurs Coimbra 2020 MARIA EVA CARFAGNINI RODRIGUEZ	195

**IPSÉITÉ ET ALTÉRITÉ : REPENSER
LA SUBJECTIVITÉ AVEC LEVINAS**

**Edité
par Seong Kyeong Joung
et Daniela Matysová**



Markus E. Hodec | Alteripse | Tusche auf Papier | 2021

PREFACE

SEONG KYEONG JOUNG; DANIELA MATYSOVÁ

Grounded in the phenomenological tradition, Levinas invites us to rethink the notion of subjectivity beyond the traditional philosophy of subjectivity. Focusing on the two concepts of ipseity and alterity, our present issue explores levinasian non-identifiable subjectivity, which is neither a reinforcement of the identical subjectivity, nor a simple denial of the subjectivity itself, but an ipseity fundamentally conditioned in relation to alterity as sensibility, temporality, other and God. Within this framework, starting with an introductory essay, we publish eight articles selected by a double-blind peer-review system.

Christian Rößner's introduction invites us to the passionate thinking of Levinas, shedding light on his general prophetic tone of voice and the empirical roots of his philosophy. To the questions raised from the horrible events of the last century like the Shoah and the Second World War, how ethics is still possible, what moral still could mean, Levinas' answer is to think the ethical radically new, from the affection of suffering, of misery or pain: the ethical comes from the impossibility to be silent in the face of the suffering other.

The following papers approach Levinas' thoughts from each specific perspective. Our first two papers allow us to discern not only the influences of Levinas' thinking from his two phenomenological mentors, Husserl and Heidegger, but also the elements of his own thinking that develop beyond them.

Rosa Spagnuolo Vigorita focuses on the problem of the body, in relation to Levinas' critical acceptance of Husserl's phenomenology. Following Levinas' subtly changing position about Husserl, the author tracks how Levinas' concept of embodied subjectivity, inspired by Husserl, plays an important role in shaping his own concept of alterity. While Husserl concerns an ego's own body as an

important opportunity to establish, through the alterity of others, the objectivity of the world, Levinas emphasizes the material thickness of the body which belongs to the pre-predicative field of the sensible. Levinasian passive alterity of the body inscribed in the very core of the subjectivity, the “*je pense quasi musculaire*”, eliminates the dualism between the pure ego and the lived body (*Leib*).

Haeyeun Han shows how Levinas’ concept of temporality owes the Jewish tradition beyond phenomenological conception of time. She articulates the idea that within the face-to-face encounter with Other the ipseity is always confronted with the radical alterity of the future and appealed for the responsibility for the time after any representable time. With regard to Levinas’ text devoted to the Judaic question of messianism, the author demonstrates how Levinas’ conception of eternity and messianic future overcomes Heidegger’s project of establishing the true transcendence of time, unfinished in *Being and Time*.

Studies of the philosophical connections between Levinas and his contemporary “second generation” phenomenologists, and the “third generation” phenomenologists furthermore, cannot be left out. Our next two authors summon Sartre and Marion to make opposition or alliance with Levinas.

Arnaud Clement sees the relation to the other in Sartre and Levinas through the prism of their common reference to Descartes idea of infinity inherent in *Cogito* and its different development of each. In spite of sharing the Cartesian model in which immanence is constituted by transcendence, Sartre and Levinas, varying or diverting from Husserl’s intentionality model, come to different conclusions: while Sartrian ego and other always have a reversible subject-object relationship through the gaze of each other, Levinas’ other who manifests as a face and is never reduced to the subject-object row, is an interlocutor who calls and commands me. The original relationship between self and other is irreversible and asymmetrical to Levinas.

István Fazakas considers Levinas’ alterity as a crack that breaks the “symbolic tautology of ipseity”, a concept of Richir criticizing a possession of the self by the self within the Same. Noting that this levinasian alterity was formed through Descartes’ idea of God, the author finds its twin in Marion who elucidates Augustine’s *memoria*. Not only for Levinas, but also for Marion, the most inner space is defined as an anonymous ipseity as alterity which exceeds the reflective self-consciousness thematized by intentional consciousness.

Our following two authors provide the conceptual foundation for Levinas’ thought to blossom in the fields of aesthetics and literature through the dialectic of ipseity and alterity.

Rodolphe Olcèse examines Levinas' writings devoted to the issue of the primary establishment of the ipseity in a subject's fulfillment of life through the jouissance of the world. As regards our access to the world, the author stresses the inner ambiguity of jouissance on the basis of the aesthetic experience. On the one hand, he clarifies that the jouissance is a structural moment of the objectifying attitude toward the world. But on the other hand, preceding all possible grasping of the world by the intentionality and knowledge, jouissance bears within itself the affectibility as exposedness to the proper alterity of the world, experienced in aesthetic sensibility.

Mitchell Cowen Verter suggests an interesting way to link and understand a group of metaphors such as birth, nourishing, gender, work, death, etc. used in Levinas' works. Together with an effort to deconstruct some habituated and often simplifying interpretations of Levinas' statements, the author reveals the evolution of Levinas' notions of sameness and alterity and how to become pregnant with new meanings due to the mutual resonance of different families of metaphors through the time.

When it comes to the social and political space, not reduced to the ethics of face-to-face relationship with Other, what kind of answer can Levinas' philosophy provide for us? Our last two authors claim the conformity of Levinas' ethics on the social-political level of communities, emphasizing his concept of the third party (*le tiers*).

Ericbert Tambou Kamgue, bringing into relief the role of the third party in Levinas, elucidates levinasian consideration of the socio-political dimension of multiplicity beyond first-person and second-person ethics, starting from a question: facing the plurality of faces, each of which I have an asymmetric relationship with, how can I treat them fairly? For him, the politics is the place of the generalization of the ethical requirement. A state, born from the difficulty that one subject cannot extend its responsibility to all others, always carries a risk of being distorted into the totalitarianism. From Levinas' point of view, this risk can be avoided, when the politic is well grounded in the ethic of face-to-face relationship with Other.

Sebastian Jirgl's paper aims to remind us that Levinas' account of ipseity cannot be ever fully elaborated with regards to his ethical responsibility for Other but also with regards to the relationship with the alterity of a plurality of *Tiers*, and thus with society. Furthermore, the author considers the problem of globalization, migration, or war conflicts to assert that social and political practice as well shouldn't be applied regardless of the ethical consideration for the needs of individuals.

Expressing our greatest gratitude and congratulations to these authors, we should now mention that this issue was able to be published with multiple collaborations.

First of all, we would like to thank our referees for helping us to select publishable articles by reviewing submitted manuscripts. In response to unknown editors' requests, they allowed us to sort out the gemstones among a bundle of contributions, and sometimes willingly accepted even a second review to help revising an article through written discussions with the author. We feel that just mentioning their names on the list of the first page is not enough to appreciate them. Without their goodwill for our journal and their responsibility as experts in their academic fields, this issue would not have been published.

We appreciate other editors, who helped us with the linguistic and formal editing, and especially our chief editor, Marius Sitsch, who organized the whole process of publication and gave us infinite encouragement and support.

As inexperienced responsible editors who have more to learn than to be sure, feeling at every moment that an academy's favorable or wrong function depends on our own hands was truly special: it was pleasant but sometimes came with a great burden because of our limitations. Released finally from that burden, we invite you to the adventures of thought contained in the following articles.

Seong Kyeong Jung is a Ph.D student in philosophy at Wuppertal University. Working at the intersection between Husserl's genetic phenomenology and Deleuze's ontology, she investigates the possibility of hyletic phenomenology as vitalistic materialism and in this regard Emmanuel Levinas and Michel Henry inspire her project. sonya.joung@gmail.com

Daniela Matysová is a Ph.D. student in German and French philosophy at Charles University. She is a member of the grant team concerning the problem of ecology in French phenomenology and she focuses on intertwining Levinas's project of ethics with ecotheology. andrda@seznam.cz

This issue was published with the support of grants:

Specific University Research 2020 – Phenomenology and Oikology, No. 260 609 03, realized at the Charles University, Faculty of Humanities.

The “Face of Nature” in Contemporary French Phenomenology – Czech Science Foundation, GAP 21-22224S, realized at the Czech Academy of Science, Institut of Philosophy.

PHILOSOPHIE ALS PASSION. DAS GEBROCHENE DENKEN VON EMMANUEL LEVINAS*

CHRISTIAN RÖSSNER

Abstract

The essay gives a short introduction to Levinas' passionate thinking by focusing on the failure of all philosophical trials in theodicy.

Emmanuel Levinas ist der Philosoph des 20. Jahrhunderts. 1906 in Kaunas als Sohn jüdischer Eltern geboren, starb er 1995 in Paris, vom Alter gezeichnet, nach einem langen Leben in einem viel zu langen Jahrhundert: „Die Weltkriege – und alle anderen Kriege – der Nationalsozialismus, der Stalinismus – und selbst die Entstalinisierung – die Lager, die Gaskammern, die Atomwaffen, der Terrorismus, die Arbeitslosigkeit – nicht wenig für eine einzige Generation, mag sie all das auch nur mitangesehen haben“.¹

* Dieser Text ist erstmals erschienen im vom Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden seinerzeit herausgegebenen *Rundbrief* 30 (2007), p. 2–5; für die Erstpublikation und die freundliche Einwilligung in die Wiederveröffentlichung herzlich gedankt sei Frau Professor Dr. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Herrn René Kaufmann, M. A.

¹ Levinas, Emmanuel: „Avant-propos“, in: Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, p. 9: „Les guerres mondiales – et locales – le national-socialisme, le stalinisme – et même la destalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage – c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin“.
Sämtliche Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Levinas' Leben und Denken ist „beherrscht von der Vorahnung des nationalsozialistischen Grauens und der Erinnerung daran“.² Levinas philosophiert mit diesem „Tumor im Gedächtnis“.³ Sein Hauptwerk *Anders als Sein oder Jenseits des Wesens* widmet er „Der Erinnerung an die Liebsten unter den sechs Millionen, die von den Nationalsozialisten ermordet wurden, neben den Millionen und Abermillionen Menschen aller Konfessionen und Nationen, die demselben Hass auf den Anderen, die demselben Antisemitismus zum Opfer fielen“.⁴

Levinas' unerhörte Rede von einer „Ethik als erster Philosophie“⁵ fällt in eine Zeit, für die „Nietzsches Wort vom Tod Gottes in den Vernichtungslagern die Bedeutung einer fast schon empirischen Tatsache angenommen“⁶ hat und in der „man leicht darin übereinkommen wird, dass die Frage von höchster Wichtigkeit ist, ob wir von der Moral nicht zum Narren gehalten werden“.⁷

Levinas' illusionslose Frage nach der Ethik fordert daher nicht einfach eine andere Moral, sondern legt den Finger in die Wunde einer Philosophie, die es nicht nur im Triumph „von Jonien bis Jena“⁸ bringen, sondern auch von Athen bis Auschwitz kommen lassen konnte.⁹ So geht es Levinas weniger darum, in Form eines alternativen Altruismus eine neue Ethik zu etablieren oder gar die *Magna Moralia* einer klassischen Lehre zu rehabilitieren, als vielmehr um den verzweifelten Versuch, das Ethische überhaupt neu und anders zu denken. Methodisch dabei stets der Akribie phänomenologischer Analytik verpflichtet, verbindet sich in

² Levinas: „Signature“, in: Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, p. 374: „une biographie [...] dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie“.

³ Levinas: „Sans nom“, in: Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, p. 178: „cette tumeur dans la mémoire“.

⁴ Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1979: „A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme“.

⁵ Levinas: *Éthique comme philosophie première*, Paris 1998.

⁶ Levinas: „La souffrance inutile“, in: Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p. 115: „Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait quasi empirique?“.

⁷ Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974, p. IX: „On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale“.

⁸ Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt am Main 1988, p. 13.

⁹ Vgl. Levinas: „Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. Le scandale du mal“, in: *Les Nouveaux Cahiers* 85 (1986), p. 16: „Faut-il évoquer à nouveau les horreurs des camps, la torture, les massacres, la mort des adultes et des enfants, l'extermination, la solution finale ? Fin de l'Histoire Sainte, fin conçue et fil rompu par des Européens qui avaient tous suivi dans leurs écoles de premier degré les leçons du catéchisme et entendu parler de Dieu. Tous ces humanistes, tous ces idéalistes transcendants!“.

seinen Texten ein skrupulöser Argumentationsgestus mit einem spekulativen Elan, der das Denken immer gleich zum Äußersten drängt. Ausgangspunkt und treibende Kraft dieser gratwandernden Gedankengänge ist der Skandal eines durch keinen dialektischen Taschenspielertrick mehr hinwegzuzaubernden Leidens, in dessen Angesicht sich eine letzte erste Philosophie der fassungslosen Frage gegenüberübersieht, ob in einer gottverlassenen Welt, die „den eigenen Untergang überlebt hat“¹⁰, sich von der Menschlichkeit des Menschen überhaupt noch sinnvoll sprechen lasse.

1. Phänomenologie im Affekt

Auch der phänomenologisch reduzierten Betrachtung erscheint das Leid nicht allein als die ins Schmerzvolle gesteigerte Gegebenheit einer qualitativen Empfindung. Der Inhalt dieses sensuellen Erlebnisses stört die Ordnung eines intentionalen Bewusstseins nicht einfach als ein quantitatives Zuviel, welches in seiner Intensität das Fassungsvermögen der identifizierenden Synthesis übersteigt, sondern er bringt die Einheit der transzendentalen Apperzeption gänzlich aus der Fassung, indem der Schmerz sich in seiner Unabweisbarkeit gerade nicht durch eine noetisch-noematisch strukturierte Intentionalität auf Distanz halten lässt. In seiner Reinform stellt das Leiden sowohl die Qualität eines Übels als auch die Modalität der „Übelkeit“ selbst dar und insofern das Zweckwidrige bzw. Widersinnige schlechthin, nämlich dasjenige, was einer von Seiten des Subjekts konstituierten Sinnggebung strikt zuwiderläuft, da es weder in Ordnung ist noch restlos in Ordnung zu bringen.¹¹ Der Schmerz *als* Schmerz ist „Bewusstsein gegen den Strich“¹², also nicht das Bewusstsein einer Störung, sondern eine Störung des Bewusstseins. Das Leiden als Erleiden des Leids lässt die intentionale Freiheit des subjektiven Bewusstseinsaktes in die Ohnmacht einer unhintergehbaren Passivität fallen, in eine unaufhebbare Verwundbarkeit umschlagen, welche jeder kategorialen Unterschei-

¹⁰ Adorno, Theodor W.: „Eingriffe“, in: Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II* (Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann, 10.2), Frankfurt am Main 2003, p. 506.

¹¹ Vgl. Levinas: „Transcendance et Mal“, in: *Le Nouveau Commerce* 41 (1978), p. 65: „La souffrance en tant que souffrance n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La 'qualité' du mal, c'est cette *non-intégrabilité* même [...]. Le mal n'est pas seulement le non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable“.

¹² Levinas: „La souffrance...“, *art.cit.*, p. 107: „conscience à rebours“. Vgl. auch Levinas: „Catastrophes naturelles...“, *art.cit.*, p. 15: „c'est le mal [...] d'un *mal-gré* la conscience“.

derung von spontaner Aktivität und rezeptiver Passivität vorausliegt.¹³ Diese durch keinen Entwurf zu kompensierende Geworfenheit markiert die Grenze jedes noch so heroischen Idealismus.

Das reine Leiden ist in seiner intrinsischen Phänomenalität als exzessive Unannehmlichkeit ausgewiesen, der sich als solcher kein Sinn beimessen lässt. Der Schmerzensschrei als Artikulation dieser unsäglichen Absurdität ist daher auch alles andere als ein *λόγος ἀποφαντικός*. Der Schrei hat keine Worte und in diesem Sinne nichts zu sagen, da kein *τι κατὰ τινός* auszusagen, doch noch indem er zum Himmel schreit, ruft er den Anderen um Hilfe. Der Schrei ist ein vorsprachlicher Appell an den Anderen und eröffnet als solcher eine ethische Perspektive auf das Leiden.¹⁴

Das Leiden ist und bleibt „umsonst“. Doch diese äußerste Passivität eines in seiner Leiblichkeit dem Sein ausgesetzten Daseins offenbart sich in Levinas' Phänomenologie nicht primär als ontische Schwächung des Subjekts. Das als leibhaftiges Dasein von Geburt an leidende Subjekt hat vielmehr eine ethische Schwäche: eine Schwäche für den Anderen. Das Subjekt kann den Anderen leiden. Und in dem Moment, in dem nun das Leiden nicht mehr nur das eigene Leid „für nichts und wieder nichts“ erleidet, sondern stellvertretend in ein Erleiden des sinnlosen Leidens des Anderen umschlägt, bedeutet „umsonst“ auch nicht mehr nur ein vergebliches *frustra*, sondern ein vergebendes *gratis*.

Denkbar ist dies jedoch nur bei einer radikalen Trennung zwischen dem nicht zu rechtfertigenden Leiden des Anderen, dessen schreiende Ungerechtigkeit mich in Anspruch und dadurch in die Pflicht der (Ver-)Antwort(-ung) nimmt, und meinem eigenen Leiden, das in meinem und nur in meinem Fall als Leiden für eben dieses nicht zu rechtfertigende Leiden des Anderen gerechtfertigt ist.¹⁵ Diese von

¹³ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *art. cit.*, p. 108: „La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pàtir. Le souffrir est un pàtir pur“.

¹⁴ Vgl. Levinas: „Catastrophes naturelles...“, *art. cit.*, p. 15: „un cri qui s'échappe, un soupir sans intention, l'involontaire d'une plainte, un appel à l'aide, à une extériorité. Ouverture insoupçonnée vers le secourable. Dans la finitude de la souffrance qui se souffre sans issue, un *au-delà* de l'altérité. Prière originelle“.

Zur „prière originelle“ im Kontext der Theodizee vgl. Greisch, Jean: „Faut-il déconstruire la théodicee ?“, in: M. Olivetti (Hrsg.): *Teodicea oggi*, Padova 1988, p. 647–673.

¹⁵ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *art. cit.*, p. 110f.: „la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable de l'autre homme, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi* impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance

Levinas in kompromissloser Einseitigkeit – als *sens unique* – gedachte Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen, diese strenge Asymmetrie des intersubjektiv gekrümmten Raumes, die als ethische Non-in-differenz erst den alles entscheidenden und in keiner ontologischen Indifferenz mehr aufzuhebenden Unterschied macht, beugt das ethische Subjekt aus dem transzendentalen Nominativ seines *conatus essendi* in den *accusativus absolutus* einer dem Anderen vorbehaltlos hingebenen Unterworfenheit, die sub-jektiver ist als jede auto-affirmativ konstituierte Form von Subjektivität.¹⁶

Da Levinas die eigentlich ethische Verantwortung als unendlichen Überschuss meiner Pflichten über meine Rechte denkt, hat das Subjekt nichts weniger als „das Gewicht der Welt“¹⁷ auf *Sich* zu nehmen und insofern auch keinen Anspruch auf eine die Last der Verantwortung ausgleichende Gerechtigkeit. Doch nur im gütigen Verzicht auf jede Wechselseitigkeit wird das ethische Subjekt in eine bedingungslose Mitleidenschaft für den Anderen gezogen. Und nur in dieser

dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre“.

¹⁶ Vgl. dazu auch Levinas' schwindelerregende Anmerkung in *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 150: „Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur, etc., s'arrête à moi. Moi – c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances – et de toutes les fautes. Même de la faute de mes persécuteurs, ce qui revient à subir l'ultime persécution, à subir absolument. Ce n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement, compterait ici. Cet élément de 'pure brûlure', pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en 'souffrance assumée' où s'annulerait le 'pour-l'autre' de la sensibilité, c'est-à-dire son *sens* même. Ce moment du 'pour rien' dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible. L'incarnation du Soi et ses possibilités de douleur gratuite doivent être comprises en fonction de l'*accusatif* absolu du Soi, passivité en deçà de toute passivité au fond de la matière se faisant chair. Mais il faut 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 une souffrance 'pour Dieu' qui souffre de ma souffrance. Trace 'anarchique' de Dieu dans la passivité“.

¹⁷ Vgl. *Ibid.*, p. 147: „Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout“. Um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, sei bereits an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass derartige Aussagen Levinas' einer ihm eigenen Form der Reduktion unterliegen. Was Levinas als „das Ethische“ [*l'éthique*] beschreibt, spielt sich nämlich ausschließlich zwischen dem Selbst und dem Anderen (als dem Einzigem) ab – und daher nicht auf der Ebene einer konkreten Ethik [frz. eben auch *l'éthique*]. Mit der Ankunft des Dritten (als dem Anderen des Anderen) kommt es in Levinas' Genealogie ethischer Subjektivität zu einer Rehabilitierung der dialogischen Reziprozität, so dass man ihm keinesfalls eine Art Märtyrer-Moral zuschreiben darf. Auch Levinas' Dictum einer „Ethik als erster Philosophie“ nimmt nur scheinbar – und mit einer gewissen Freude an der unterschwelligem Provokation – den traditionellen Ehrentitel der *prima philosophia* für sich in Anspruch, denn bei Levinas ist das Ethische gerade keine philosophische Disziplin – kein Teil der Philosophie, sondern deren Grenze.

bedingungslosen „Compassion“, die für Levinas nicht bloße Sympathie, sondern eine leiden-schaftliche Liebe ist, die sich „ganz umsonst“ gibt, kann dem Leiden eine „Unsinnlosigkeit“ abgewonnen werden.¹⁸

2. Die überbeantwortete Frage¹⁹

Diese „Unsinnlosigkeit“ hebt allerdings die Sinnlosigkeit des fremden Leidens nicht auf. Das Leid des Anderen ist nicht einfach „wieder gut“ zu machen und wer Hegelianer genug ist, um ernsthaft zu glauben, dass die Zeit im Laufe ihrer selbst auch nur eine einzige Wunde heilt, der stellt sich im Namen einer großen (All-)Gemeinheit aus seiner ureigensten Verantwortung für den Nächsten und Nächstbesten: „Die Rechtfertigung des Leids, das der Nächste erleidet, ist sicherlich der Ursprung aller Immoralität“.²⁰

In der Compassion mit den Leidenden dieser Welt verbietet sich daher auch jede Form doktrinaler Theodizee. Denn ob diese Theodizee das Leiden nun teleologisch in den (Be-)Griff zu bekommen sucht, indem sie das *malum* im *happy end* des guten Zwecks geheiligt sein lässt, oder ihm als nichtiger, da des transzendentalen Gut-Seins beraubter Mangelerscheinung direkt die ontologische Dignität abspricht, sie kann in keinem Falle auf eine zumindest implizite Relativierung von Leid, Übel und Bösem verzichten.

Für Levinas, dem sich „das Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee in Auschwitz mit einer Deutlichkeit zeigte, dass einem die Augen übergehen“²¹, steht dagegen der absolute Charakter des Leidens außer Frage, so dass dieses „mal élémental“²² nicht ohne eine bestenfalls naive und schlimmstenfalls zynische Verharmlosung als kontingent oder akzidentell abgetan werden kann – auch nicht unter Verweis auf eine angebliche Erbsünde, welcher der Andere

¹⁸ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *op.cit.*, p. 117f.: „souffrance inspirée par la souffrance de l'autre homme. [...] compassion qui est une souffrance non-inutile (ou amour)“.

¹⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: „Das überbewältigte Leiden“, in: Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1998, p. 120–134 und Metz, Johann Baptist, „Theologie als Theodizee?“, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, p. 103–118.

²⁰ Levinas: „La souffrance...“, *art.cit.*, p. 116: „la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité“.

²¹ *Ibid.*, p. 115: „La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux“.

²² Zu diesem kaum zu übersetzenden Ausdruck, der einer handschriftlichen Notiz Levinas' entnommen ist, vgl. Miething, Frank & Von Wolzogen, Christoph (Hrsg.): *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*, Frankfurt am Main 2006, p. 50.

niemals zu beschuldigen ist. „Nur ich darf in meiner Unschuld ohne Absurdität angeklagt werden. Den Anderen in seiner Unschuld anklagen [...] ist kriminell“.²³

Je leerer der Himmel, zu dem das Unrecht schreit, desto unabweisbarer ist die unendliche Verantwortung des Einen für alle Anderen. Diesem Appell des Anderen, der das Subjekt in seiner Einzigkeit unersetzlich macht, ist nicht durch eine klagende Anklage Gottes auszuweichen. Im Akkusativ, vor Gericht, in der Verantwortung, in der Pflicht steht bei Levinas einzig und allein das Subjekt selbst – und sonst niemand, weder der Andere noch der ganz Andere.

Emmanuel Levinas rechnet nicht mit Gott. Denn die Theodizee, die entlastende Antworten gibt, hat ihre Rechnung ohne „die unaufkündbare Autorität der Leidenden“²⁴ gemacht, ohne das nicht idealistisch hinwegzuvernünftelnde „Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei’s noch so ausgelagter Sinn gepresst wird“.²⁵

Eine Theodizee, die „übervernünftel[t]“²⁶, die als doktrinale Antwort ihre leidvolle Frage „überbewältigt“, indem sie diese zumindest tendenziell zum Schweigen bringt, wurde bereits von Immanuel Kant mit deutlichen Worten „der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen“.²⁷ Kants kleine Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* ist damit jedoch noch nicht zum Ende gekommen, sondern ergreift nun Partei für eine authentische Form der Theodizee, wie sie „in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt“²⁸ ist.²⁹

²³ Levinas: *Autrement qu’être...*, *op.cit.*, p. 144: „en moi seul l’innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser l’innocence de l’autre [...] est criminel“.

²⁴ Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg im Breisgau 2006, p. 187.

²⁵ Adorno: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann, 6), Frankfurt am Main 2003, p. 354.

²⁶ Kant, Immanuel: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 214 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, VI, p. 117).

²⁷ *Ibid.*, A 201 (VI, p. 109).

²⁸ *Ibid.*, A 213 (VI, p. 116).

²⁹ Zu Kant, Levinas und der Problematik der Theodizee, vgl. Davies, Paul: „Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant“, in: S. Critchley & R. Bernasconi (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, p. 161–187 und Bernstein, Richard J.: „Evil and the temptation of theodicy“, in: p. Critchley & R. Bernasconi (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, p. 252–267; vgl. nun auch Rößner, Christian: *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas* (Phänomenologie: Kontexte, 26), Freiburg im Breisgau/München 2018, p. 488–502.

3. Der Skandal der Aufrichtigkeit

Hiob³⁰, der sich bis zum Schluss den billigen Vertröstungen seiner falschen Freunde verschliesst – diese „quälenden Tröster“ (Hi 16, 2) mit ihren „Sprüchen aus Staub“ (Hi 13, 12) – und selbst „um Gottes willen“ nicht bereit ist, sich zum *advocatus diaboli* zu machen, d. h. im Angesicht des unverdienten Leids auch nur ein Auge zuzudrücken – dieser rücksichtslos aufrichtige Hiob spielt im Prozess der Theodizee die einzig legitime Rolle, nämlich weder die des Verteidigers noch die des Anklägers, sondern die des Zeugen. Hiob verweigert das Vergessen und Verstummen, die Vergangenheitsüberbewältigung. In einer *memoria passionis* (J. B. Metz), welche am Ende auf eine „Fürsprache für seinen Nächsten“ (Hi 42, 10) hinausläuft, beweist Hiob, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.³¹

Die kategorische Verpflichtung auf die unbedingte Wahrhaftigkeit als „formale Gewissenhaftigkeit“³² bindet den Zeugen auch im Prozess der Theodizee in einer „innern Eidesdelation“³³, die jeder Aussage vor dem Gericht vorgängig ist, aber diese Aussage als Zeugnis für den Anderen unumgänglich macht. Worüber man nicht schweigen darf, darüber muss man sprechen, auch wenn die Worte fehlen, in denen dieser unenlichen Pflicht Genüge getan werden könnte.

Emmanuel Levinas steht an jeder Stelle seines Werkes in einem solchen Zeugenstand. Seine Philosophie entspringt der ethischen Unmöglichkeit, im Angesicht des leidenden Anderen gleichgültig zu schweigen, und stellt einen einzigen „Skandal der Aufrichtigkeit“ dar, einer

Aufrichtigkeit, welche den Verrat zurücknimmt, den das Sagen im Gesagten erleidet, wo, unter den Hülsen der Worte, in der verbalen Indifferenz, Informationen ausgetauscht, fromme Wünsche ausgesprochen werden und man sich so aus der Verantwortung herausredet. Kein Gesagtes entspricht der Aufrichtigkeit des Sagens, kommt der Wahrhaftigkeit vor dem Wahren gleich, der Wahrhaftigkeit der Annäherung, der Nähe, jenseits der Gegenwärtigkeit. Aufrichtig wäre also ein Sagen ohne Gesagtes, wäre, wie es scheint, ein ‚Reden um nichts zu sagen‘, wäre ein Zeichen, das ich dem Anderen von

³⁰ Vgl. Ebach, Jürgen: „Die Welt, ‚in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann‘ (G. Scholem) oder: Wider den ‚Trug für Gott‘ (Hi 13, 7). Thesen zum Hiobbuch“, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Leiden* (Kolloquium Religion und Philosophie, 3), Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, p. 20–27.

³¹ Kant: *Über das Mißlingen...*, *op.cit.*, A 217 (VI, p. 119).

³² *Ibid.*, A 219 (VI, p. 120).

³³ *Ibid.*, A 221 (VI, p. 121).

diesem Zeichengeben selbst gebe, schlicht wie ein ‚Grüß Gott‘, aber, ipso facto, reine Offenheit eines Geständnisses, des Eingeständnisses der Schuld.³⁴

Dieses ethische, die unendliche Verantwortung im doppelten Sinne des Wortes verratende Sprechen fordert daher eine spezifische Form der phänomenologischen Reduktion, um eben dem Verrat zu widersprechen, den der Infinitiv des Sagens unweigerlich erleidet, sobald er sich im definitiv Gesagten ausspricht.³⁵ Levinas' Reduktion besteht in einem unaufhörlichen Entsagen des Gesagten, das auf der Stelle zurückzunehmen ist, um es wieder neu, anders, ganz anders zu sagen.

Die prinzipielle Paradoxie dieser sich in einer schwindelerregenden Übersteigerung ständig selbst ins Unendliche – in die Wahrhaftigkeit vor dem Wahren, in die Güte vor dem Guten – überschlagenden Methodik steht außer Frage. Levinas' Text spricht auf der propositionalen Ebene des Gesagten selbstverständlich „griechisch“, die begriffliche Sprache des überzeugenden Philosophen, wendet sich aber auf der performativen Ebene des (Ent-)Sagens gegen den eigenen Strich, in der bezeugenden Sprache des schreienden Hiob, wodurch jedes Wort buchstäblich durchkreuzt wird.

Durch dieses Ausstreichen und Neuschreiben gerät der Textfluss ins Stocken, wird – von Gedankenstrichen durchschnitten – über seine eigenen Leerstellen stolpernd – zum Palimpsest, zum Anderen seiner selbst und die Lektüre zu einem Spuren-Lesen, das darauf Rücksicht zu nehmen hat, dass man Levinas niemals nur beim Wort nehmen darf – niemals nur *à la lettre de l'être*. Seine sich ständig selbst durchkreuzenden Begrifflichkeiten sollen keine Begriffe sein – das Ich und der Andere sind das Nichtidentische *par excellence* –, so dass sie stets mit Anführungszeichen – Spur des Sagens oder Schreiens – zu lesen sind.

Levinas sagt in seinen sämtlichen Schriften im Grunde und notgedrungen immer dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer uneigentlich und daher immer wieder neu, immer wieder anders. Levinas wiederholt sich und widerspricht sich wieder – in einem atemlosen Anrennen gegen die Grenzen der

³⁴ Levinas: *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 182f.: „impossibilité de se taire, scandale de la sincérité. [...] sincérité défaisant l'aliénation que le Dire subit dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités. Aucun Dit n'égalé la sincérité du Dire, n'est adéquat à la véracité d'avant le Vrai, à la véracité de l'approche, de la proximité, par-delà la présence. La sincérité serait donc Dire sans Dit, apparemment un 'parler pour ne rien dire', un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, 'simple comme bonjour', mais, ipso facto, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette“.

³⁵ Vgl. *Ibid.*, p. 69: „Il s'agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu'en garde le Dit où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit“ oder auch p. 228: „Réduction qui est donc un incessant dédit du Dit, au Dire toujours trahi par le Dit dont les mots se définissent par des mots non définis“.

Sprache, der er solange ins Wort fällt, bis es ihm diese gänzlich verschlägt. Levinas verspricht und verschreibt sich ohne Ende – dem Anderen. Oder ganz anders gesagt: *En se dédisant, il se dédie à l'Autre*.³⁶

Emmanuel Levinas' ungeheuerliche Provokation besteht darin, dass er der Philosophie einen prophetischen Sinn zuschreibt, indem er ihr ein messianisches Moment, die Spur des Ethischen einschreibt – indem er ein Denken entfaltet, das nicht denkt, sondern betet – indem er die Liebe zur Weisheit bis zur Weisheit der Liebe treibt³⁷ und damit leidenschaftlich Zeugnis ablegt – „für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert“.³⁸

Dr. phil. Lic. theol. Christian Rößner is Assistant Professor for Theoretical Philosophy at the Catholic Private University Linz. c.roessner@ku-linz.at

³⁶ Vgl. auch Rößner, Christian: *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas* (libri virides, 13), Nordhausen 2012, p. 115–127.

³⁷ Vgl. Levinas: *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 206f.: „la philosophie [...] reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour“.

³⁸ *Ibid.*, p. 233: „Pour le peu d'humanité qui orne la terre“; zur Menschenliebe als „einer großen moralischen Zierde der Welt“ vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 132 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, IV, p. 595).

REPENSER LA SUBJECTIVITÉ INCARNÉE. LEVINAS LECTEUR DE HUSSERL

ROSA SPAGNUOLO VIGORITA

Abstract

This paper intends to analyze the question of the embodied subjectivity in Emmanuel Levinas's work, starting from a specific point of view: the controversial reception of Husserl's phenomenology. In the early period of his confrontation with Husserl, Levinas criticizes the excess of theoreticism in transcendental idealism. However, he then seems to discover right inside of it the conditions to bring the philosophical debate out of the limits of knowledge theory. This is when he recognizes the important role played by the body in the husserlian description of the act of sense-giving (*Sinngebung*). Though, while praising Husserl for his conception of sensibility – as the “Commentaires nouveaux” clearly show – Levinas actually proceeds to an original rethinking of the meaning of incarnation, beyond the purity of the ego, and the supposed “property” of the flesh.

Introduction

Le parcours phénoménologique de Levinas naît et se développe sur fond d'un dialogue ininterrompu avec la philosophie de Husserl. Il s'agit d'un dialogue complexe, qui évolue dans le temps et qui ne saurait se résoudre en une simple opposition entre pensée égologique et apologie de l'éthique. Cela reviendrait à dissoudre cette complexité par la proposition d'une image stéréotypée de Levinas autant que de Husserl. D'après notre hypothèse de lecture, les termes de la proximité thématique tout comme de l'écart entre les deux auteurs sont à rechercher à l'intérieur même de la méthode phénoménologique au sens strict.

En effet, si l'on ne veut pas courir le risque de méconnaître la portée absolument non-idolâtrique de la transcendance lévinassienne ou d'épouser cette

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.12>

© 2021 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

interprétation qui lit dans l'épiphanie du Visage un glissement de la réflexion philosophique vers une sorte de mysticisme éthique¹, il faut se rappeler que : « la 'vision' du visage comme visage » – pour reprendre les mots de *Totalité et Infini* – « est une certaine façon de séjourner dans une maison [...]. Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides. »²

Ce passage est fondamental car il montre bien dans quelle mesure, derrière l'apparente clôture métaphysique du Visage qui a souvent été reprochée à Levinas, se cache, en réalité, le sens d'une interrelation qui ne pourrait avoir lieu que parmi des êtres « de chair et de sang ». Des êtres qui, pour pouvoir entreprendre l'œuvre de la donation, pour pouvoir parler du monde aux autres en allant *au-delà* d'eux-mêmes, doivent se poser dans l'*en-deçà* : c'est-à-dire dans la dimension non principalement extatique qui marque l'espace d'autonomie du *chez soi* par rapport à l'indistinction du « tout ».

L'originalité de la démarche phénoménologique de Levinas, à notre sens, réside précisément dans cette oscillation constante entre le désir de la transcendance et l'immanence du besoin, entre le sentiment de l'adhérence à soi et l'exigence de s'en distancier. Cette contribution vise à montrer comment toutes les étapes du processus de subjectivation décrites par Levinas ne parviennent à leur pleine intelligibilité qu'en raison de cette double tension découlant du statut de la corporéité. Plus spécifiquement, la question que nous nous posons à cet égard est celle de savoir dans quelle mesure la réception controversée de l'héritage philosophique de Husserl a pu exercer une influence sur la phénoménologie levinassienne du corps.

Cette problématique résulte du constat suivant : si la plupart des commentateurs insistent sur le rôle majeur joué par Merleau-Ponty dans la transmission, en France, des analyses husserliennes sur l'incarnation et la perception, il nous semble qu'il n'en va pas de même pour Levinas. Autrement dit, si la littérature critique regorge de réflexions sur l'impact que la philosophie du *Leib* a eu sur les notions merleau-pontiennes de « corps propre »³ et de « chair du monde »⁴, peu d'études ont été consacrées à la filiation Levinas-Husserl par rapport à ce sujet.⁵ Et pourtant,

¹ Voir, notamment, Janicaud, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Paris 1991.

² Levinas, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Biblio Essais, Paris 1990, p. 187.

³ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

⁴ Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1965.

⁵ Voir, toutefois, Ciocan, Cristian : "Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas", in *Les Études philosophiques*, Vol. 105, Nr. 2, PUF, Paris 2013, pp. 201-219 ; Calin, Rodolphe : "Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas", in *Les Études philosophiques*, Vol. 78, Nr. 3, PUF, Paris 2006, pp. 297-318 ; Casper, Bernhard : "La temporalisation de la chair", in Levinas :

si l'on considère que Levinas est le premier traducteur, en 1931, des *Méditations cartésiennes*, quel sens doit-on accorder à cette lacune ?

D'après notre interprétation, le problème réside dans le fait que, contrairement à ce qui se passe avec Merleau-Ponty, une réflexion systématique sur la chair ne figure que très rarement dans l'œuvre de Levinas. En effet, afin d'identifier les occurrences les plus nombreuses de la notion, on mobilise souvent l'ouvrage de la maturité *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Et pourtant, depuis le début, l'œuvre levinassienne tout entière semble trouver son fondement même dans la description de l'expérience sensible de l'ego, laquelle résonne presque comme une révolte contre le « ventre de jeûne »⁶ du *Dasein*. Vie, jouissance, action, vulnérabilité de la peau : tout comme l'énigme, la sensibilité, chez Levinas, se manifeste sans apparaître, elle déborde partout sans se laisser capturer par l'indiscrétion du regard. De ce point de vue, l'absence d'une théorisation univoque et définitive de la corporéité vivante n'enlève rien à la fonction constituante qu'elle exerce, fût-ce tacitement, dans la détermination du sens de l'existence humaine. En assumant comme *fil rouge* de cette analyse la confrontation critique de Levinas avec Husserl, nous essayerons donc d'en saisir l'intrigue.

Dans un premier temps, il s'agira de remonter aux textes que l'élève consacre explicitement à son maître, afin de repérer la genèse de sa singulière interprétation du thème du corps et du sensible. Ce passage nous donnera une perspective intéressante pour examiner, ensuite, la manière dont la notion de subjectivité incarnée vient être réactivée dans le cadre d'un paradigme philosophique qui veut s'éloigner de ses matrices originaires, pour se réclamer d'une fidélité de fait, et non pas uniquement de droit à la *Lebenswelt*.

1. La question du corps dans la première réception de la phénoménologie

Le choc philosophique marquant la genèse du processus de réception de la phénoménologie en France est représenté par deux événements majeurs liés au nom de Levinas : d'une part, la parution, en 1930, de sa thèse de doctorat, *La Théorie de*

Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie (sous la direction de J.-L. Marion), PUF, Paris 2000, pp. 165–180 ; Bernet, Rudolf : "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)", in *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 95, Nr. 3, Louvain 1997, pp. 437–456 ; Bergo, Bettina : "Levinas and Husserl", in Morgan, Michael (éd.) : *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford University Press, New York 2019, pp.71–102.

⁶ Levinas : *Carnets de captivité. Ecrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, Vol. I, Grasset, Paris 2009, p. 243.

l'intuition dans la phénoménologie de Husserl et, d'autre part, la réélaboration et la traduction des conférences données par Husserl à la Sorbonne en février 1929, qui seront publiées en 1931 en France sous le titre de *Méditation cartésiennes*.

C'est depuis cette médiation – considérée par Derrida comme un « heureux traumatisme »⁷ dans l'histoire de la phénoménologie française – que Levinas inaugure un mouvement de révision de l'orthodoxie husserlienne visant à en retourner ses prémisses épistémologiques. Dès les premières pages de la *Théorie de l'intuition* on s'aperçoit facilement que l'introduction des notions fondamentales de la soi-disant « technique phénoménologique » correspond déjà à une tentative implicite d'en réduire la connotation encore trop théoriciste. Selon la lecture proposée dans cet essai, l'un des éléments les plus révolutionnaires de la philosophie de Husserl résiderait dans la notion d'intentionnalité. Que la conscience ne soit pas repliée sur soi-même comme une chose parmi d'autres, mais soit toujours tournée vers le monde, voilà ce qui aurait permis de dépasser les déviations anti-humanistes de la psychologie naturaliste : « *L'intentionnalité est pour Husserl un acte de transcendance véritable et le prototype même de toute transcendance. [...] L'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet.* »⁸

En tant qu'ouverture de la possibilité, pour l'homme, de se transcender et d'entrer en relation avec l'autre que soi, la découverte de la structure intentionnelle de la conscience arrive même à être présentée, ici, comme la voie d'accès à l'univers de la vie dans toute sa concrétude. Là où, en suivant les impératifs de la physique, on aborde l'objet comme s'il s'agissait d'une réalité autonome existant à côté du sujet, la loi de l'intentionnalité, en restaurant la corrélation permanente entre ces deux pôles, vise à rétablir une relation de sens avec le monde réel.

Néanmoins, malgré la tentative de revenir aux choses même telles qu'elles se manifestent dans leur effectivité, la spéculation de Husserl continuerait, aux yeux de Levinas, à conférer à la polarité active de la conscience un rôle prépondérant, en glissant, par conséquent, vers un substantiel immanentisme. Tout l'effort interprétatif de la *Théorie de l'intuition* se concrétise dans la tentative d'atténuer la tendance subjectiviste dans laquelle l'idéalisme transcendantal semble voué à tomber, à travers la mise en relief de la portée irréductiblement transcendante de l'intentionnalité. En d'autres termes, l'adhésion complète de Levinas à la bataille entreprise par Husserl, depuis les *Recherches logiques* (1900-01), contre la naturalisation de la conscience, s'accompagne du rejet de la centralité assignée à la représentation

⁷ Derrida, Jaques : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, p. 2.

⁸ Levinas : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris 1970, pp. 69–70.

comme condition première de tous les actes consciencieux, y compris les actes affectifs et émotionnels.

Si l'intuition husserlienne demeure confinée à une dimension purement cognitive, ce serait précisément parce que, pour Husserl, chaque expérience intentionnelle est un acte objectivant ou présuppose un acte de ce type à son fondement, ce qui aurait fait de sa philosophie une « réflexion sur la vie [...] trop séparée de la vie elle-même ».⁹

Après tout – questionne Levinas – avant de devenir le corrélat d'un acte représentatif, le monde « ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de *sollicitude* [...] ? »¹⁰

Il est donc question de déterminer dans quelle mesure la pure vision ne serait qu'un modèle de connaissance dérivé par rapport à l'immédiateté antépédicative qui nous lie, de manière originelle, à l'extériorité. Autrement dit, la critique adressée par Levinas à l'« intellectualisme » husserlien vise à démasquer l'action tacite du *cogito* cartésien qui se cacherait derrière l'ego pur de la phénoménologie transcendantale, afin d'amener le discours philosophique au-delà de la théorie de la connaissance. Déjà à ce niveau embryonnaire de la spéculation, les bases du « tournant préréflexif »¹¹ que Levinas apportera à la phénoménologie se trouvent donc annoncées : si la représentation, comme acte de mise en présence de l'objet de la part de la conscience, est une forme d'immobilisation du réel concret, il ne s'agit pas tant de renoncer à l'intentionnalité que d'en faire ressortir sa valeur pratique et incarnée.

En effet, dès son essai de 1930, l'entière recherche de Levinas portera précisément sur cet « autre dynamisme » qui anime l'intentionnalité, dont le sens semble bien ressortir de l'expérience corporelle : « Le corps » – énoncera explicitement *Totalité et Infini* – « est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de 'prêter le sens' à toute chose. Il vit en tant que cette contestation. »¹² Or, ce qu'il est intéressant de souligner ici est le fait que cette affirmation n'est que l'aboutissement d'un long cheminement commencé dans le sillage d'une radicalisation de la phénoménologie husserlienne du sensible.

Poussé par la nécessité de soustraire l'action du sujet dans le monde au *medium* d'une appréhension conçue éminemment en termes gnoséologiques, Levinas, déjà

⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹¹ Bustan, Smadar : « Levinas, Husserl et la nouvelle orientation éthique-phénoménologique », in Burggraeve, R. ; Hansel, J. ; Lescourret, M.-A. ; Rey, J.-F. ; Salanskis, J.-M. (éd.) : *Recherches Lévinassiennes*, Peeters, Louvain-Paris 2012, p. 260.

¹² Levinas : *Totalité et Infini*, op. cit., p. 136.

dans les années '30, exprime l'exigence implicite de remonter à un premier champ de signification où la vie se laisserait finalement entrevoir. En ce sens, la conclusion de *Théorie de l'intuition* est particulièrement éloquent.

Bien que la méthode de la réduction ait été interprétée dans ce texte comme un geste de liberté de la pensée qui ne problématise pas la *situation* individuelle et historique de l'*homo philosophus* opérant cette suspension du jugement, voici, aux yeux de Levinas, sa fonction positive :

Le corps lui-même ne disparaît pas dans la réduction : il se constitue d'abord par un ensemble des *Erlebnisse*, des sensations internes, des actes cénesthésiques ; et il nous est aussi donné comme un objet intentionnel d'une structure spécifique, jouant un rôle privilégié dans la totalité de l'expérience.¹³

Une fois soustrait au domaine de l'empirique, le corps, loin d'être exclu du processus de la donation de sens (*Sinngebung*), y participe activement. En abordant la question de l'incarnation de la conscience au dehors des catégories physiologiques, Husserl aurait donc dévoilé la véritable nature d'un corps (*Leib*) qui coïncide, avant tout, avec une vie (*Leben*). En dépit de l'intellectualisme résiduel qui traverse l'œuvre de son maître, Levinas semble ainsi savoir que la réduction égologique ne peut représenter qu'une première étape vers la découverte de l'intersubjectivité dont la genèse est retracée dans l'auto-apperception de soi en tant que corps vivant. Que l'hypothèse husserlienne d'une conscience désincarnée (telle qu'elle ressort, en particulier, du §54 des *Ideen*¹⁴) soit une supposition provisoire, les *Méditations Cartésiennes* le laisseront clairement entendre.

Toutefois, comme il s'agit d'un texte encore inédit au moment de la rédaction de sa thèse de doctorat, Levinas, tout en en connaissant le contenu, ne peut encore s'en servir et il se limite en ce contexte à anticiper : « quant au rapport de la conscience au corps [...] l'analyse phénoménologique de l'aperception psychologique, seule, pourra nous en éclaircir le sens. »¹⁵ C'est donc à la *Vème Méditation* qu'il faudra s'adresser pour approfondir la manière dont Husserl, par la suspension radicale de l'attitude objectiviste, parvient à l'unité concrète du corps et de l'âme qui fait, à proprement parler, le sujet humain.

¹³ Levinas : *Théorie de l'intuition*, op. cit., pp. 212–213.

¹⁴ "Il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme (*Seelenloses*), une conscience non personnelle (*nicht personales*), c'est-à-dire un flux du vécu où ne se constitueraient pas les unités intentionnelles empiriques qui se nomment corps, âme, sujet personnel empirique" (Husserl, Edmund : *Idées directrices pour une phénoménologie*, Vol. I, tr. fr. par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1963, p. 182).

¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

Rappelons brièvement les étapes essentielles de la démarche husserlienne : afin de pouvoir constituer le sens de l'altérité comme ce qui se donne en opposition au « non-étranger », il faut, avant tout, délimiter la sphère du *propre* (*Eigenheit*) à travers la suspension méthodologique de toutes les fonctions intentionnelles qui se réfèrent à l'étrangeté et ne s'adressent qu'à l'ego lui-même.

En faisant abstraction de tout prédicat contenant en soi un possible renvoi à l'intersubjectivité, Husserl peut donc remonter à la *Nature qui m'appartient* (*eigenheitliche Natur*). Ce que l'ego méditant rencontre en premier lieu, au sein de cette couche primordiale, c'est son propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres corps indéterminés (*Körper*) en vertu de son statut particulier : « C'est, en effet, le seul corps [...] auquel, conformément à l'expérience, je coordonne des champs de sensations [...] ; le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes ». ¹⁶ Par rapport aux autres corps dont je peux me limiter à saisir le déplacement dans l'espace géométrique, du corps que je vis en première personne je possède des sensations internes qui restent présentes lors de tout mouvement ou changement d'état. Comme il est vécu dans l'unité immédiate de la perception et du mouvement, ce *Leib* s'offre donc comme la seule condition de possibilité de l'action dans le monde environnant. Un monde qui, dorénavant, apparaîtra précisément comme le corrélat « de l'expérience constituante de ces rapports absolument uniques du moi et de la vie avec le corps. » ¹⁷

Comme on le sait, cela représente le premier pas pour l'articulation des dynamiques de l'*Einfihlung*, c'est-à-dire pour l'activation du processus de transposition aperceptive, par lequel le *Körper* de l'*alter* acquiert les traits d'un autre *Leib*. Mais sans s'attarder sur la description désormais célèbre que Husserl donne de la ressemblance analogique, examinons plus près l'influence que ces réflexions sur le *corps propre* ont exercée sur le traducteur des *Méditations*. Pour ce faire, il est essentiel de mobiliser les *Commentaires nouveaux* : un ensemble d'essais remontant aux années '50 et '60, qui présentent un véritable assouplissement des thèses précédemment défendues par Levinas dans la *Théorie de l'intuition*. Ces commentaires, recueillis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, sont le produit d'une opération exégétique plus mature, où la place conférée par Husserl à l'expérience sensible dans la constitution est reconnue dans toute son ampleur.

¹⁶ Husserl, Edmond : *Méditations cartésiennes*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris 1966, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*

2. La découverte de l'implicite phénoménologique. La représentation en question

Profitant de l'opportunité de se confronter avec l'œuvre complète du maître, Levinas maintenant découvre, au sein même de la phénoménologie transcendante, les outils pour penser autrement l'intentionnalité, c'est-à-dire pour envisager le rapport du sujet et de l'objet au-delà de leur corrélation symétrique dans la transparence du présent. Dans la théorie husserlienne des horizons intentionnels, telle qu'elle se trouve exposée dans les *Méditations cartésiennes*, Levinas saisit, tout particulièrement, un moment de rupture essentiel par rapport à l'activité objectivante de la conscience. Le fait que tout *cogito* actuel contienne en soi un nombre infini de potentialités implicites qui varient en fonction du déroulement de l'expérience perceptive, serait la preuve la plus évidente de l'aspect toujours inachevé de l'intention.

Par la valorisation de l'implicite phénoménologique, à savoir par la mise en relief des traits « latents » contenus dans chaque appréhension actuelle d'objet, Husserl aurait restitué à l'apparaître une certaine indépendance à l'égard de la souveraineté de la re-présentation : « la voie est ouverte » – lisons-nous dans l'essai intitulé justement *La ruine de la représentation* – « à la philosophie du corps propre, où l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car son mouvement vers le représenté s'y enracine dans tous les horizons implicites – non-représentés – de l'existence incarnée. »¹⁸

Ce que Levinas veut retenir du mouvement de dépassement inscrit dans l'intention est cet excès du potentiel qui compromettrait la capacité du sujet de parvenir à une connaissance adéquate et globale de l'objet. Et en effet, l'acteur principal des analyses husserliennes consacrées à la théorie des horizons n'est pas un *je pense* essayant de se poser devant le phénomène pour le fixer, mais plutôt un *je peux* qui, par son agir, « dépasse à tout instant, ce qui, à l'instant même, est donné comme 'explicitement visé' ». ¹⁹ C'est là que Levinas repère la source d'une nouvelle conception de la subjectivité : en attribuant au domaine de la sensibilité « une signification et une sagesse propres »²⁰, la phénoménologie husserlienne amènerait vers « l'arrachement du sujet à tout système et à toute totalité ». ²¹ Par

¹⁸ Levinas : "La ruine de la représentation" (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, p. 132.

¹⁹ Husserl : *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 40.

²⁰ Levinas : "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique" (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 118.

²¹ *Ibid.*, p. 119.

ses impressions tactiles, visuelles, sonores etc., le sujet incarné peut s'ouvrir sur le monde en créant des champs de signification toujours nouveaux, qui se soustraient à toute possibilité de synthèse.

Contrairement à la psychologie empiriste pour laquelle le sensible ne serait rien de plus qu'un contenu amorphe à être façonné par la pensée, Husserl aurait démontré que « les sens ont un sens ». ²² Ainsi, chaque expérience intellectuelle, loin de pouvoir se donner indépendamment du moment sensible de la perception, tire de ce dernier « le style et la dimension même de son architecture ». ²³ Les conditions de manifestation de la *situation* et de l'*historicité* du sujet – que Husserl, selon le « premier » Levinas, semblait avoir négligées – sont donc retrouvées et le pivot de ce dévoilement est bien le corps :

La sensibilité [...] est la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale ; mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais un sujet percevant ; la terre n'est pas la base où apparaissent les choses, mais la condition que le sujet requiert pour leur perception. ²⁴

Si le corps ne pouvait pas s'orienter à partir de son *ici* et *maintenant* et assumer, ainsi, une attitude spécifique à l'égard des objets, aucune constitution intentionnelle du sens objectif ne pourrait avoir lieu. D'où l'idée d'un entrelacement nécessaire entre les domaines du pré-prédicatif et du réflexif, en vertu duquel l'acte de prêter un sens aux choses se trouverait déjà conditionné par l'être corporellement engagé de la conscience dans le monde. Cette co-implication du constituant et du constitué au sein de l'activité transcendantale offre à Levinas l'occasion de mettre en relief l'orientation éminemment ontologique de la phénoménologie husserlienne : « l'intentionnalité signifie [...] surtout que *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par la-même, apparaît* [...] Ciel et terre, main et outil, corps et autrui conditionnent a priori connaissance et être. » ²⁵

À vrai dire, avec la théorie des horizons, ce qui est en jeu est moins la révélation spontanée de l'être du phénomène que l'exigence d'explicitier et éclaircir les potentialités incluses dans les états actuels de la conscience. En effet, si chez Husserl l'expérience perceptive est par principe ouverte, cette ouverture demeure toujours subordonnée à l'aboutissement d'une connaissance de plus en plus adéquate, visant à retracer dans l'avènement du nouveau la confirmation de ce qui

²² *Ibid.*, p. 118.

²³ *Ibid.*

²⁴ Levinas : « La ruine de la représentation », *art. cit.*, p. 132.

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

a déjà été pré-tracé par des intentions anticipantes.²⁶ Ceci étant précisé, comment peut-on expliquer la tentative de Levinas d'« ontologiser » la pensée husserlienne ?

Fort probablement, par l'accent posé sur la sollicitation que l'être de l'objet exerce sur la subjectivité constituante, cette interprétation vise, à la fois, à sauvegarder le caractère imprédictible de l'extériorité et à monter l'excès du phénomène sur le pouvoir logique de la conscience. On peut supposer qu'avec l'intentionnalité incarnée qui est à l'œuvre dans la théorisation de l'« implicite phénoménologique », il en va, pour Levinas, du thème décisif de l'hétéronomie. D'où l'affirmation osée d'après laquelle dans les opérations transcendantales « l'Autre guide le mouvement transcendantal sans s'offrir à la vision »²⁷ et du coup « des 'horizons' se dessinent sans que le sujet les ait dessinés comme des 'projets' ». ²⁸ Tout se passe alors comme si, face au sujet husserlien qui tente à chaque moment de se remettre des affections subies et de les intégrer sur le fond d'une téléologie structurée de la perception, Levinas faisait jouer le moment passif de la constitution, à travers une absolutisation de la sensibilité.²⁹

En d'autres termes, en accordant à la donation sensible un rôle de premier plan, il semble vouloir prévenir le risque d'une réduction des données sensorielles à un simple champ de réceptivité que la *morphè* intentionnelle parviendrait à animer. Après tout, affirmer que « le sensible est donné avant d'être cherché » et que « le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets »³⁰, ne serait-ce pas une autre façon d'admettre que la sensation porte déjà en soi le sens de l'exposition à l'énigme de l'altérité ?

²⁶ Voir, sur ce point, le §19 des *Méditations cartésiennes* où Husserl spécifie : « Les 'halos' ou 'horizons' sont des potentialités *pré-tracées*. Nous dirons aussi *qu'on peut interroger chaque horizon sur ce qui est impliqué en lui*, qu'on peut l'explicitier, dévoiler les potentialités éventuelles de la vie psychique » (Husserl : *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 39.).

²⁷ Levinas : « Intentionnalité et Métaphysique » (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 138.

²⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹ Voir, sur ce point, Murakami, Yasuhiko : *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble 2002, p. 28.

³⁰ Levinas : « Intentionnalité et Métaphysique », *art. cit.*, p. 139.

3. Le mouvement et les kinesthésies. La véritable nature de la transcendance

Que la réponse à cette question soit affirmative, l'essai paru en 1959 sous le titre de *Intentionnalité et Métaphysique* le laisse entendre clairement. Ici, l'effort herméneutique de Levinas vise précisément à montrer comment, en remontant à un niveau plus originaire que celui de la perception, on accède à la sensation en tant que modèle relationnel qui se produit, en quelque sorte, à l'insu de la conscience réflexive. En tant qu'elle précède la structuration même de la dichotomie visant-visé, la sensation serait à la base d'une substantielle inversion de la « conscience de » ainsi que d'une revitalisation profonde du mouvement intentionnel. Dans l'ouverture des organes de sens sur le sensible, à savoir dans l'expérience immédiate que le sentant fait du senti, en fait, ce seraient à chaque fois des intentions non objectivantes qui se dégagent.

Plutôt que de se borner à souligner les apories de la phénoménologie transcendantale, il s'agit donc, pour Levinas, de tirer parti – avec et au-delà de Husserl – des conséquences théoriques découlant de l'exploration de l'intentionnalité du sentir. Pour en saisir l'enjeu, il convient de faire appel à certains passages clés de l'essai susmentionné de 1959. Toutes les réflexions que *Totalité et Infini* consacra au « vivre de » de la jouissance s'y trouvent remarquablement anticipées.

Toujours dans le cadre d'une relecture de la sensation comprise comme rapport non thématissant avec l'autre que soi de l'extériorité, *Intentionnalité et Métaphysique* porte l'attention, tout particulièrement, sur les kinesthésies, à savoir sur les sensations du mouvement du corps. Grâce à la possibilité de s'appuyer sur les notes inédites de Husserl sur la constitution de l'espace de 1934, Levinas peut entreprendre une réflexion sur le rapport d'inégalité entre le moi et l'autre qui se déploierait à partir de la sensibilité kinesthésique. Le fait que chaque perception d'objet, chez Husserl, renvoie préalablement à « *mon faire, à mon se-tenir-tranquille kinesthétique* »³¹ est interprété comme une première voie d'affranchissement du champ du Même. En effet, si la « création » de la spatialité est remise à la *praxis* du corps se mouvant à partir du lieu où il se pose, cela nécessite une transition « de Moi à l'Ici » de sorte que – commente Levinas – « le sujet ne se tient pas plus

³¹ Husserl : "Notizen zur Raumkonstitution: Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der kopernikanischen Lehre" (1934), in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, Nr.1, New York 1940, pp. 23-37, cité par Levinas dans "Intentionnalité et Métaphysique", *art.cit.*, p. 141.

dans l'immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu'il pourrait se faire de ces situations. »³²

Dans la fonction constituante attribuée par Husserl à l'expérience sensorio-motrice de l'ego, la véritable nature de l'intentionnalité serait donc dévoilée : ni image psychique de la conscience et encore moins pure réponse à une sollicitation d'ordre physiologique, la kinesthésie coïncide avec la manière même dont le sujet se dépasse pour rencontrer la réalité non représentable de l'autre. C'est ainsi que, à travers une analyse où la rigueur phénoménologique s'entrelace évidemment avec une exigence d'ordre éthique, Levinas peut déclarer : « l'intentionnalité est au sens fort et peut-être originel du terme, un acte, une transativité, acte et transativité par excellence rendant seulement possible tout acte ». ³³

Au moment même où le corps parvient à soi en se localisant dans l'immanence du lieu, il accomplit déjà l'œuvre de la transcendance dans le *tendre vers* qui marque le passage de l'intention à l'acte. C'est là une nouvelle configuration de l'humain : la recherche de l'idéal cède le pas au dynamisme d'une conscience qui, en raison du surplus de sens se produisant dans la sensation, s'avère détachée de son adhérence à soi.

Cette apologie de la conscience comme transativité kinesthésique montre combien le sens de la transcendance lévinassienne, loin de renvoyer à quelque espèce d'arrière-monde, n'est à chercher nulle part ailleurs que dans l'action incarnée de l'homme. *Intentionnalité et sensation* ne fera que le réaffirmer de manière exemplaire, en indiquant, dans la corporéité, « l'organe de la transcendance par excellence »³⁴, chiffre de la libération du sujet de sa « pétrification » idéaliste. Dans cet essai de 1965, qui résonne presque comme un manifeste antispiritualiste, Levinas arrive jusqu'au point de se demander s'il ne faut pas « comprendre la transcendance, au sens étymologique du terme, comme un franchissement, un enjambement, une marche »³⁵, pour s'exclamer, juste un peu plus loin : « Diachronie plus forte que le synchronisme structurel »³⁶

Si la marche conduit à un véritable éclatement du continuum temporel, c'est que l'accomplissement de l'action dépend justement de la compromission originelle avec la force mobilisatrice de la sensation. Envahi et débordé par cette

³² Levinas : "Intentionnalité et Métaphysique", *art. cit.*, p.141.

³³ *Ibid.*, p. 142.

³⁴ Levinas : "Intentionnalité et sensation", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 160.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

dernière, le sujet demeure en quelque sorte passif alors même qu'il s'engage activement dans le monde.

En d'autres termes, cet engagement ne serait pas le reflet d'une intention volontaire ayant son fondement dans une connaissance apriorique du dehors. Celui de la subjectivation de la spatialité est un processus qui n'a rien à voir avec une réflexion sur sa propre *situation* mais il se trouve étroitement lié à un nouveau type d'appréhension marqué par la structure conditionnelle du « si...alors » : « si tel mouvement de l'œil...alors tel modification du vu, si telle inclination de la tête... alors tel changement du spectacle. »³⁷

Il s'agit d'un événement qui survient d'emblée, en vertu d'un sentir primordial dont la corporéité de la conscience porte en soi les traces et depuis lequel une proximité immédiate au réel peut avoir lieu. Là où l'action désincarnant du regard prétend tenir à distance ses possibles pour les évaluer et les unifier sur la base du critère régulateur de l'évidence, le corps ne fait qu'exprimer sans cesse l'aspect de relativité de cette dernière.

Souignons, néanmoins, que pour Levinas ce n'est pas tant une question d'opposer la lumière de la vision à la nuit inconsciente du corporel, ce qui reviendrait à formuler une sorte de dualisme inversé. Loin de contredire le savoir, le champ antéprédicatif du sensible concerne le surgissement d'une autre rationalité où la contemplation ne serait pas susceptible de se séparer, fût-ce par un pur exercice d'abstraction, des conditions incarnées de l'homme. Cela signifie que même la représentation, plus qu'être reniée dans son pouvoir, est ramenée, au contraire, à son intelligibilité concrète, c'est-à-dire au fait de se référer d'une façon instantanée et non idéalisante au domaine kinesthésique du corps.

Ce n'est donc pas la pensée qui est rejetée mais sa prétention illégitime d'absorber tout être pour le figer dans une image valable *sub specie aeternitatis*, à savoir dans une temporalité qui ne tient pas compte de l'aptitude du corps à « 'se retourner' dans l'être »³⁸ en se révélant, *ipso facto*, « conscience du possible ».

Comme l'attestent ses analyses décisives sur la conscience intime du temps de 1905, Husserl a eu le mérite de saisir dans l'impression « la source originaire de toute conscience »³⁹ et Levinas ne manque pas de le remarquer lorsqu'il parle de sa découverte d'une « première pensée intentionnelle qui est le temps même, [...] une intention dans le premier *laps* de temps et la première dispersion ».⁴⁰ Le

³⁷ *Ibid.*, p. 158.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

³⁹ Husserl : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. par H. Dussort, PUF, Paris 1964, p. 88.

⁴⁰ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 162.

rôle transcendantal octroyé à la *Urimpression* montrerait bien comment chaque acte de réflexion tire son pouvoir de l'épaisseur sensible qui est à la base de la temporalisation et de la spatialisation du sujet. Et pourtant, d'après Levinas ce « laps de temps » – comme *Autrement qu'être* reviendra à le remarquer – est « sans retour »⁴¹, c'est-à-dire qu'il est le temps du non récupérable. En ce sens, le sensible doit être compris comme un absolu et cela tient au fait que l'impression exerce une affection sur la conscience de telle sorte qu'elle ne pourrait pas – comme Husserl le prétendrait – « se modifier sans changer ».⁴² Par l'autonomisation de la sensibilité à l'égard des opérations noétiques de la conscience, Levinas vise donc à franchir les limites de cette recherche d'une transparence qui continuerait à se déployer derrière le dos de la phénoménologie husserlienne de l'hylétique.

Le problème réside à nouveau dans le fait que, même quand il reconnaît l'antécédence de la vie irréfléchie sur la conscience thématique, Husserl finit par sacrifier la première au nom d'un idéal de temporalité où rien n'est perdu et où chaque moment est récupéré dans l'acte du *pro-tenir* et du *re-tenir*. Tout se passe, enfin, comme si la sensibilité était dépourvue d'un véritable pouvoir de manifestation en dehors de l'intentionnalité de dévoilement qui serait chargée d'en atténuer l'opacité. *Intentionnalité et sensation*, bien que sur le fond d'un plus général éloge de la phénoménologie de Husserl, laisse donc entrevoir la spécificité de Levinas par rapport à la question. L'intentionnalité « au sens fort du terme » est celle du sentir, car elle concerne un mouvement vers l'autre qui produit un déphasage par rapport à soi non susceptible d'être récupéré. Ce déphasage est ce qui fait que le corps, pris dans la sensation par laquelle il se subjectivise, figure, chez Levinas, comme lieu du diachronique par excellence.

4. Pour un « je pense musculaire »

C'est là que Levinas apporte à la phénoménologie husserlienne une nuance de sens qui peut sembler négligeable alors qu'elle est cruciale pour la compréhension de sa propre démarche : la transcendance à l'œuvre dans la signification de la kinesthésie – ajoute-t-il – ne coïncide pas avec « la conscience de ce 'je peux' qui accompagnerait tout rayon de pensée sortant du Moi pur [...]. Il s'agit maintenant d'un '*je pense*' *supérieurement concret et quasi musculaire*. »⁴³ C'est précisément autour de cette notion de *je pense quasi musculaire* que l'on peut situer l'écart entre les deux auteurs.

⁴¹ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Paris 1990, p. 23.

⁴² *Ibid.*, p. 57.

⁴³ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 160 (nous soulignons).

Si chez Husserl – en suivant le second tome des *Ideen II* qui s'accorde sur ce point avec les *Méditations cartésiennes* – le *Leib* est *mon propre corps* en ce qu'il est « le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'ego pur qui est le mien »⁴⁴, le renversement accompli par Levinas vise à mettre en cause cette empreinte de volontarisme encore présente dans le *je peux*. Là où la notion de *je peux* prévoit une séparation entre un sujet agissant (la conscience) et un objet (le corps) qui demeure en quelque sorte agi par ce pouvoir, la notion de *je pense quasi musculaire* exprime plutôt la contemporanéité entre les deux pôles. Dans ce cas, la question ne porte pas sur l'union de l'âme et du corps puisque leur unité se trouve toujours déjà posée.

En effet, si l'on admet, avec Levinas, que la sensation ne s'ajoute pas à un sujet qui serait en soi « l'œil d'une caméra immobile »⁴⁵, force est de reconnaître que l'intelligibilité de l'incarnation se donne à voir dans le sentir lui-même. Là où l'incarnation, au sens husserlien, se confondrait avec un acte de l'ego pur disposant de ses organes comme s'ils étaient des simples moyens d'accès au monde, voici indiquée la faille de cette construction : la véritable concrétude du moi ne se trouve pas à la fin d'un procédé d'auto-aperception lors duquel ce moi se pose en relation avec le corps. C'est une interprétation qui, à bien y regarder, interpelle la légitimité même du recours à la réduction. De fait, la question soulevée par Levinas dans *Intentionnalité et Métaphysique* porte sur les limites de la mise en œuvre de cette « réserve mentale » permettant de remonter de l'empirique au champ purifié du transcendantal. C'est un problème avec lequel – non sans montrer une certaine hésitation – l'auteur choisit maintenant de se mesurer plus explicitement qu'il ne l'avait fait dans *Théorie de l'intuition* : « on est en droit de se demander comment Husserl entend [...] la façon dont le moi se prend pour... Cette prise pour... est-elle un acte purement théorétique d'un être désincarné ? »⁴⁶

L'interrogation concerne notamment la manière dont l'ego, après la réduction, se saisit de sa fonction kinesthésique en s'assumant comme *point zéro*, comme base de son orientation. Comme déjà mentionné, la position de Levinas sur le sujet est double. Si, d'une part, tout laisse à penser que derrière l'« obsession de la Réduction » il n'y aurait que « cette tentation insurmontable de rechercher, derrière l'intentionnalité de l'incarnation, l'intention d'un moi pur »⁴⁷, d'autre part, Levinas ne manque pas de reconnaître la valeur positive de ce geste théorique.

⁴⁴ Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. par E. Escoubas, PUF, Paris 1982, p. 215.

⁴⁵ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 158.

⁴⁶ Levinas : "Intentionnalité et métaphysique", *art. cit.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibid.*

La cause anti-empiriste épousée par Husserl semble, en effet, compenser l'abstraction méthodologique de ce retour à soi que l'ego méditant met en scène. Sans l'intervention de la réduction, la kinesthésie, qui exprime la manière privilégiée du sentir du sujet, finirait par être identifiée à une image psychique ou à un simple mouvement physique.

En somme, là où l'homme risque constamment de rester prisonnier de la causalité des lois naturelles, la réduction lui offre une chance de se sauver, de reculer « à la recherche du temps perdu »⁴⁸ pour s'appropriier son destin dans le souvenir de soi. C'est en ce sens que cette « reprise de soi » semblerait être réclamée par l'idéal même de la phénoménologie husserlienne de l'action. Et pourtant, si l'*epochè* fonctionne pour clarifier l'événement de la transcendance au cœur de l'immanence, elle ne demeure, aux yeux du philosophe français, qu'un effort de se rechercher « peut-être vainement et après-coup ».⁴⁹ En d'autres termes, la réduction essaierait de démontrer ce qui est déjà présupposé : l'irréductible donnée de l'incarnation, l'indétournable dépendance de l'existant à l'égard de la matérialité qui le constitue.

Par contre, chez Husserl, tout se passe comme si, finalement, la kinesthésie n'était que l'achèvement du sous-jacent pouvoir d'un sujet capable, à tout moment, de « se reprendre de l'engagement qui l'emporte »⁵⁰, c'est-à-dire d'assumer une certaine distance par rapport à ses propres sensations. Cela lui permettrait d'orienter son attention ailleurs et de réduire ainsi cet excès du sensible sur la représentation qui risquerait de le rendre trop vulnérable. Si par rapport aux thèses précédentes, la fracture avec Husserl est donc partiellement soudée, il demeure que, même dans la nouvelle lecture de la phénoménologie, l'insatisfaction de Levinas à l'égard du conscientisme du maître est évidente.

Non pas que Levinas rejette la réduction en sa totalité, mais, comme nous le verrons bientôt, il l'active *autrement*. Son but est précisément de montrer que le résidu phénoménologique de cette opération n'est pas un ego qui se réjouit de sa suffisance mais bien « la découverte d'un Spirituel [qui] d'emblée et dans sa *pureté* est *mixte* ».⁵¹ D'où l'irruption du diachronique, de cet écart que le contact avec le non-moi de l'impression produit au cœur d'un sujet qui tout en se posant, se dépossède à la foi en se faisant lui-même autre par rapport à soi.

À ce propos, si l'on relit l'œuvre précédente de Levinas, notamment *De l'existence à l'existant* (1947), à la lumière des *Commentaires nouveaux*, on s'aperçoit

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 159.

que les réflexions sur l'enracinement originel à *l'il y a* constituent déjà une réponse critique à la démarche husserlienne. Par ses analyses sur l'individuation du moi dans l'instant du présent – où l'empreinte des *Leçons sur la conscience intime du temps* demeure quand même évidente⁵² – Levinas prouvera que d'autres voies s'offrent à la phénoménologie post-husserlienne pour aborder le problème du psycho-physique.

5. La réduction inversée. L'événement de la chair

Si Husserl a eu le mérite de démontrer que le corps est plus qu'un objet matériel parmi d'autres, il aurait fini, toutefois, par n'y voir rien de plus que l'expression et le symbole du spirituel. C'est ce que semble suggérer, d'une façon manifeste, ce passage décisif de *De l'existence à l'existant* :

Le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'évènement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position.⁵³

Bien que, dans cet ouvrage, la référence à Husserl soit implicite, c'est précisément sa description de la façon dont la conscience constitue le corps qui semble s'imposer comme le non-dit autour duquel s'articule le discours de Levinas. En effet, l'accent posé sur l'événementialité de l'expérience corporelle semble destiné à effacer toute trace de dualisme entre l'ego et le *Leib*. Affirmer que le corps ne se pose pas, car il coïncide avec la possibilité même de la position, signifie lui accorder une fonction fondante et accentuer son lien originnaire à la subjectivité. Plus précisément, le fait que, chez Husserl, le *Leib* échappe à la substantivité du *Körper* en ce qu'il est consciemment aperçu, ne suffirait pas à mettre en évidence le sens de sa différence par rapport à une pure *res*.

Contrairement à Husserl, Levinas revendique, lui, un statut adverbial à la chair et aboutit à une conclusion qui à la fois corrige et complète la phénoménologie de son maître : « la position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position [...] qu'elle vient à elle-même. »⁵⁴

⁵² Voir à ce propos Calin, Rodolph : "Passivité et profondeur. L'affectivité chez Lévinas et M. Henry", in *Les Études philosophiques, Questions de phénoménologie*, Vol. 54, Nr. 3, Paris 2000, p. 357.

⁵³ Levinas : *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1981, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

Voici ce qui fait l'originalité de la lecture lévinasienne : vivant, avant même que vécu, le corps n'est pas un phénomène de deuxième degré découlant de la réduction au *propre*, mais bien le commencement même de la conscience. Après tout – revient à se demander l'auteur – la connaissance, dont on pense généralement qu'elle est antérieure à l'incarnation, ne provient-elle pas « d'une épaisseur matérielle, d'une protubérance, d'une tête » ?⁵⁵

C'est là qu'on pourrait situer le *fil rouge* qui relie toutes les analyses de Levinas sur la corporéité, malgré leurs évolutions temporelles : à moins de vouloir réduire le *je pense* à une vide tautologie, il faut reconnaître que son exercice même dépend toujours d'un point de départ, d'un *ici* derrière lequel il n'y aurait rien. Le corps est précisément ce point de départ, précisément la façon dont le sujet se pose et s'engage dans l'existence. Non pas « le symptôme de la position, mais la position même »⁵⁶, non pas le dehors d'un dedans, mais l'accomplissement même de « la condition de toute intériorité ».⁵⁷

Comme les analyses consacrées à l'hypostase le montrent remarquablement, pour Levinas, il n'y aurait pas, à l'origine, une pensée qui se matérialise et se mondane après-coup, en se posant dans le lieu. Ici, l'événement de l'incarnation ne porte plus sur les modalités selon lesquelles la transcendance du corps est ramenée à l'immanence de la conscience par l'appui d'un *je peux*. Dès lors, il ne s'agira plus pour la conscience d'animer intentionnellement le corps, mais bien de se découvrir déjà entrelacée avec lui.

Cette fois, la découverte est traumatique car ce qui active la réduction n'est plus l'attitude réflexive d'un ego se faisant spectateur désintéressé de sa vie. Ce sont plutôt les situations pré-conceptuelles de la honte, de l'effort, de la paresse, de l'insomnie, qui remplissent cette fonction de suspension et qui interviennent pour marquer, au milieu de la généralité de l'être, l'événement d'un sujet corporel. S'il nous semble légitime d'employer, dans ce contexte, le terme d'*époque inversée*, c'est que, chez Levinas, le dévoilement de notre présence charnelle dans le monde ne passe pas par un procédé spéculatif mais se produit sous forme d'une véritable épreuve affective et existentielle. Ce dont il est question, c'est du sentiment d'identité/extranéité, lequel découle du rapport de l'homme à la plénitude ontologique dans laquelle il se trouve immergé : « celle de notre corps – comme l'annonçait déjà *De l'évasion* – n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa [...] solidité. »⁵⁸

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 117–118.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 123–124.

⁵⁸ Levinas : *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 113.

Toute la complexité du commencement, résulte précisément de l'impossibilité de se soustraire à « l'identification avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action ». ⁵⁹

En ce sens, même si toutes les relations intentionnelles avec le monde étaient interrompues, ce qui persisterait ne serait pas la couche du moi pur avec ses purs actes de conscience, mais bien cette situation limite marquée par l'incapacité « de déchirer l'envahissant ». ⁶⁰

Au terme de l'imaginaire anéantissement du monde, ce qui reste est le sentiment de ne pas pouvoir cacher, d'abord à soi-même, la scandaleuse nudité de la propre peau, la brutale évidence du fait d'être condamné à être.

La corporéité telle qu'elle se manifeste à ce niveau n'est pas mobilisée en tant qu'espace où la conscience retrouverait le reflet de sa cohérence synthétique. En ce sens, si l'intention qui marque la relation de l'existant avec l'existence ne doit pas être comprise « au sens neutralisé [...] dans laquelle elle figure [...] chez Husserl » ⁶¹ c'est que cette relation contient en soi « toute la dureté d'un contrat irrésiliable » ⁶², c'est-à-dire toute la lourdeur que suppose la condition d'« être-là-en-chair ». ⁶³ Et en effet, rien ne s'éloigne davantage de la « possession les mains libres » ⁶⁴ propre à l'intention husserlienne que l'effort de l'existant qui tente de se séparer de la totalité indifférenciée de l'élément. Comme *De l'existence à l'existant* ne cesse de le répéter, pour celui qui *se pose*, il ne s'agit pas de mener une lutte contre la résistance de la matière mais plutôt d'assumer le poids de cette première altérité qui à la fois l'imprègne et le transcende. Entre intimité et exposition, la chair, chez Levinas, assume donc la physionomie d'une passivité originelle, qui tout en signifiant l'enracinement à l'être, contient en soi la possibilité de l'individuation du moi. En d'autres termes, si la douleur, la honte et toutes les tonalités affectives qui motivent la reconduction du regard à l'*il y a* révèlent la tragique vérité de l'être rivé à soi, elles portent aussi déjà en elles-mêmes une promesse d'évasion.

C'est donc à l'intérieur même de l'incarnation comme expérience de l'être pur que les conditions de possibilité de la séparation se trouvent annoncées. Par l'assomption du poids de l'être caractérisant l'acte du commencement, l'existant s'hypostasie dans l'existence et c'est précisément par là qu'une délimitation de l'*il y a* peut avoir lieu.

⁵⁹ Levinas : *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁰ Levinas : *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 109.

⁶¹ Levinas : *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 56.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁶³ Casper, Bernhard : "La temporalisation de la chair", *art. cit.*, p. 168.

⁶⁴ Levinas : *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 72.

Précisons, encore une fois, que tout cela ne ressemble aucunement à une libre activité de l'ego : né sans avoir choisi sa naissance, le sujet ne peut commencer à se posséder qu'à partir de son être possédé par l'autre que soi de la facticité. C'est la catégorie du « malgré soi » et non pas l'intentionnalité constituante qui déclenche tout le processus d'autonomisation du sujet par rapport à l'indistinction de l'élément : en dehors de l'ancrage originel dans la matérialité, aucun *nom propre* ne viendrait à la lumière.

Les analyses sur le mouvement de la subjectivité qui tente de se libérer de la menace du « trop plein d'être » montrent comment, même sur le plan non essentiellement extatique de l'exister, l'altérité affecte intimement la vie de l'ego. D'où le paradoxe d'une identité qui n'atteint jamais sa pleine réalisation précisément parce qu'elle est traversée par le fardeau de ce qui n'est pas d'abord « soi ». On pourrait conclure, alors, que si la phénoménologie husserlienne, malgré ses tentatives de se rapprocher de la *Lebenswelt*, a finalement manqué la *sincérité* du vivre au sens lévinasien du terme, c'est peut-être qu'elle n'a pas fait place à la fécondité de ce paradoxe. Comme le soulignera de manière excellente Didier Franck en 1981 – en s'accordant essentiellement avec les observations critiques de Levinas – Husserl aurait sous-estimé le fait que « la chair comme originairement propre et origine du propre est originairement impropre et origine de l'impropre ». ⁶⁵ En d'autres termes, le régime de la *Leiblichkeit* dont Husserl revendique le caractère absolu et non contaminé serait, de fait, toujours déjà marqué par le sens non constitué de l'étrangeté où réside l'œuvre la plus profonde de l'identité.

Conclusion

L'explicitation de l'impensé husserlien par Levinas consiste précisément à révéler comment, derrière l'apparente *mienneté* du corps, se déploie toujours l'*exposition* d'un sujet dont l'autonomie dépend, *ab origine*, de l'hétéro-affectation. Dès lors, si « la relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même » ⁶⁶, c'est que chez Levinas – pour le dire avec R. Calin – « le *je pense* renvoie au *je pèse* comme à sa condition ». ⁶⁷

⁶⁵ Franck, Didier : *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, Paris 1981, p. 167.

⁶⁶ Levinas : *Le Temps et l'Autre* (1948), PUF, Paris 1991, p. 38

⁶⁷ Calin, Rodolphe : « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas », *art. cit.*, p. 302.

Et cette pesanteur ne découle de rien d'autre que de la laceration interne d'un être incarné qui, au moment même où il commence à exister, se trouve aussitôt hors de soi, tout en demeurant près de soi. Comme il ressort clairement de la lecture des *Commentaires nouveaux*, Levinas ne manque pas de constater que l'élément fondamental de la localisation réside dans le « *se tenir* soi-même comme le corps qui se tient sur ses jambes ». ⁶⁸ D'ailleurs, *Totalité et Infini* reviendra sur ce point, en posant l'accent sur le fait qu'au niveau de la vie économique du Même, le sens de la corporéité est à retracer dans le *maintenant* du *se maintenir*, du tenir en main (*manu-tenere*) qui marque l'acte de demeurer. ⁶⁹ Mais d'un autre côté, cette intransitivité de l'adhérence à soi ne va pas sans équivocité. En effet, l'espace du *chez soi* est une possession jamais vraiment possédée, car le sujet qui vient à soi par sa naissance se pose sur un sol qui constitue, à son tour, la base qui le soutient : « Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la tactique se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue. » ⁷⁰ Dans cette perspective, l'alimentation, la respiration, la marche, sortent du plan purement physiologique pour devenir des modes d'être d'un corps dont l'indépendance reste à jamais tributaire du contact avec la matérialité terrestre.

Si la morale des *nourritures terrestres* figure chez Levinas comme la première morale, c'est que, dans la satisfaction du besoin, le corps s'affranchit et se différencie de l'anonymat des éléments. Par là, il instaure une relation au réel qui s'impose comme la *conditio sine qua non* de la rencontre éthique au sens fort du terme. Sans le tâtonnement de la main qui tente de rendre identifiable l'indistinction de la totalité, aucune donation à Autrui ne serait possible. Cependant, encore une fois, cette espèce d'appropriation du monde se configure comme une maîtrise toujours susceptible de se muer en vulnérabilité et cela justement en raison de l'équivocité de la vie charnelle : « la vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. » ⁷¹

Ainsi, encombré de son corps avant même de pouvoir établir avec lui une relation d'appartenance au sens husserlien, le sujet ne se pose que dans la mesure où il existe dans l'autre. C'est donc là où Husserl s'arrête et que Levinas commence :

⁶⁸ Levinas : "Réflexions sur la technique phénoménologique", *art. cit.*, p. 119.

⁶⁹ "Habiter est la façon même de *se tenir* ; non pas comme le fameux serpent qui se saisit en se mordant la queue, mais comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, *se tient* et *peut*" (Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 26).

⁷⁰ Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 134.

⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

au sein de ce qui semblait « le plus propre », l'hybridation originaire de la chair corporelle s'est révélée.

De l'enchaînement à l'être à la position, de l'immanence du lieu à la transi-tivité de l'intentionnalité kinesthésique, tout le chemin autour duquel s'articule l'individuation du moi tire sa signification interne de l'expérience pathique et non-objectivable de l'incarnation. Expérience qui perd la légèreté d'un événement ressortant d'une représentation de soi, pour signifier, davantage, « toute la gravité du corps extirpée de son conatus ». ⁷²

Rosa Spagnuolo Vigorita a obtenu son Doctorat de Recherche en Philosophie à l'Université catholique de Louvain (Belgium) et à l'Université Federico II de Naples (Italie). Parmi ses publications, on compte: *Accoglienza, fecondità, trascendenza. Dis-dire il soggetto con Emmanuel Lévinas*, Aracne, Roma 2017 et *Di eredità husserliane. Chair, corps, dinamiche del desiderio. Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry*, Meltemi, Roma 2020.
rosa.spagnuolo@uclouvain.be

⁷² Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 116.

READING LEVINAS' DECONSTRUCTION OF TIME THROUGH THE ETHICAL SUBJECT

HAEYEUN HAN

“In every man, there is a spark of God.”¹
Janáček, *From the House of the Dead*

Abstract

This paper will take a closer look at Levinas' ethical subject and diachronic time in relation to Heidegger's project of *Being and Time*. Throughout the analysis, I will show how Levinas reformulates Heidegger's task and overcomes its limitation by successfully construing “the whole of time”, in the mode of discontinuity. Levinasian Diachronic time reveals a new signification of finiteness, to be a Messiah, who dedicates oneself to the suffering others without seeking other-worldly hopes, for the “responsibility of a mortal being for a mortal being” itself is “the relationship with the infinite”. Furthermore, I will argue that through this diachronic time, Levinas attempts to construct a new structure of eternity under the influence of Rosenzweig. Levinas declares that only after falsifying hopes for the afterlife are dissolved in despair, infinity breaks into time, and enables “mortal human beings” to participate in “immortality” through the time of the Other. Whereas Heideggerian ontology attempted to articulate the meaning of Being-in-general based on the being of Dasein and temporality, Levinas captures that the primordial horizon of ethics is the manifestation of the face of the Other and diachronic time, which lead us to think beyond Being, namely, “the otherwise than being”.

Introduction

Levinas criticizes Heidegger's ontology for being a totalizing ontology which absorbs individuals into the faceless universal Being and prioritizes the death of the

¹ This is the heading written by Janáček in the score of his last opera *From the House of the Dead* (1928) which is based on the same title of Dostoevsky's novel.

self over the death of the other. However, Levinas' major works, including *Time and the Other*, *Totality and Infinity*, and *Otherwise than Being and Beyond Essence*, are deliberately titled in reference to Heidegger. This shows that Levinas continuously fought against his master's shadow, but it also demonstrates the constant discussion Levinas had in his work with Heidegger. Paradoxically Levinas' declaration that he felt "a profound need to leave the climate of [Heidegger's] philosophy" expresses the influence of Heidegger had on the development of Levinas' thought.² Consequently, viewing Levinas' ethics from the horizon of Heidegger's ontology is required. Therefore, the paper examines Levinas' concepts of the ethical self and diachronic time in relation to the project of *Being and Time*, to gain a deeper understanding of these concepts which are the core of Levinasian ethics. However, this does not imply that the paper tries to deduce Levinas' ethics from Heideggerian ontology. On the contrary, the purpose of the paper is to deconstruct Heidegger's ontological project from the standpoint of ethics that precedes ontology and to "hear a God not contaminated by Being".³

According to Heidegger, the ontological priority of Dasein stems from the fact that Dasein understands its own being. In claiming that the meaning of Dasein is temporality, Heidegger attempts to grasp the meaning of Being-in-General from the horizon of time. I argue that Levinas' project of defining the ethical self as that which enables diachronic time by starting from the death of the other structurally resembles Heidegger's attempt to interpret time as the possible horizon for the understanding of Being by embarking from the death of the self. Moreover, I will focus on how Levinas overcomes the limitation of Heideggerian ontology with his concept of diachronic time, thus reformulating the project of *Being and Time*. Eventually, Heidegger confesses that he could not write part two of *Being and Time*, as he was unable to finish his own project to grasp the meaning of Being-in-General from the horizon of time.⁴ Nonetheless, Levinas suggests diachronic time, which

² "If at the beginning our reflections are in large measure inspired by no philosophy of Martin Heidegger, where we find the concept of ontology and the relationship which man sustains with Being, they are also governed by a profound need to leave the climate of that philosophy, and by the conviction that we cannot leave it for a philosophy that would be pre-Heideggerian." (Levinas, Emmanuel: *Existence and Existents*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2001, p. 4.)

³ Levinas: *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1998, p. xiii.

⁴ Heidegger planned to write division three of part one, which was titled "Time and Being", in his book, *Being and Time*. However, it never appeared, and the task of *Being and Time* remained unfinished. In the 1930s, he gave up on the analysis of Dasein as the fundamental ontology which inquired into the question of Being starting from human existence. From this period, his work overcomes the limitations of fundamental ontology by abandoning the mediation of the being of Dasein and takes a departure from the meaning of Being itself. This is called the "Turn" [*Die Kehre*]

is the horizon to understand the meaning of the trace of infinity that precedes the realm of Being.

Furthermore, this paper delves into the heart of Levinas' ethics, into "the de-formalization of time"⁵ that conceptualizes a new structure of eternity on the basis of Levinas' declaration of messianic consciousness at the end of *Totality and Infinity*. Admittedly, Levinas' thought changed over time as he emphasizes the immemorial past more than the utopian future in his later works, especially in *Otherwise than Being and Beyond Essence*. In this respect, the paper has a limitation in that it heavily relies on Levinas' writings on the future, especially in *Totality and Infinity*, and *God, Death, and Time*. Nevertheless, I hope this paper can contribute to bridging Levinas' middle and later thoughts by focusing on his interpretation of time. In conclusion, I will argue that Levinas suggests a new structure of eternity and messianism that surpasses traditional religious doctrines and reaches beyond Heidegger's critique of eternity in *Being and Time*.

I will begin with an examination of Levinas' phenomenology of death and finitude, which, according to Levinas, does not account for the salvation of the disembodied soul in the afterlife, for "the temporality as aging and death" is at the center of his ethics.⁶ Following this, I will take a brief look at Heidegger's critique of eternity and the temporal mode of the "now", which according to Heidegger, designates an inauthentic understanding of temporality. However, throughout this analysis, I will show how Levinas suggests a new structure of eternity with his concept of diachronic time that goes beyond Heidegger's understanding of eternity and reformulates Heidegger's task of understanding Being-in-General from the horizon of time.

Thus, we will be able to see how Levinas overcomes the limitation of Heidegger's ontological project by reaching out to the other-than-being through the face of the other, the pure saying that signifies justice. For Levinas, the origin of the truth is not Being itself, but the trace of infinity. Moreover, the task of philosophy is

in Heidegger's philosophy. In the "Letter on Humanism (1946)", Heidegger admits that the project of *Being and Time* failed. Accordingly, in his later thoughts, "Heidegger rejects his early ontological idealism and opts a quasi-mystical stance toward the obtaining of Being". (D. Blattner, William: *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York 1999, pp. 290–291.) Therefore, in the sense that Heidegger speaks in a different voice in his later thoughts after abandoning the fundamental ontology, this paper is restricted to his analysis of Dasein and its temporality in his early writings, especially focusing on *Being and Time*.

⁵ When Levinas was asked for his main philosophical theme in his later years, he answered, "my work is further the de-formalization of time". (Levinas; Robbins, Jill: *Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, California 2001, p. 209.)

⁶ Levinas: *Otherwise than Being, op. cit.*, p. 52.

to “extract the other than being”⁷, that precedes ontology and interrupts the order of Being by revealing the true meaning of self as substitution and responsibility for the Other. Only if we start philosophizing from proximity of the Other, the face of the Other, time will acquire its proper meaning as “the passing through of God [la passée de Dieu]”⁸. From this horizon of diachronic time, the meaning of the trace of infinity beyond being will be understood as justice and fraternity.

1. The Death of the Self and the Death of the Other

In this first section, I will explain the meaning of “love is stronger than death”⁹, the verse that Levinas brings from the *Song of Songs*, for it is the key to understand Levinas’ critique of Heidegger concerning the interpretation of death. According to Levinas, we need to think about “death on the basis of time”, not “time on the basis of death” as Heidegger did in *Being and Time*.¹⁰ Nevertheless, Levinas stresses that redefining death with “a meaning that overflows death” does not signify “surpassing or reducing” death.¹¹ Thinking about time beyond death, as the time of the other, bestows meaning on the finiteness of the ethical self. Therefore, this section aims to take a closer look at Heidegger’s phenomenology of death and Levinas’ prioritization of the death of the other.

For Heidegger, the ontological priority of Dasein stems from the fact that Dasein understands its own being. This is the reason why Heidegger says that the being of Dasein is care for its own being which structurally encompasses its thrownness in the world and its potentiality for Being, namely, its existentiality. Death exposes the nature of the human being as finite and uncovers the authenticity of being human as bound up in its finitude; in other words, Dasein’s meaning arises in having its own end. However, this enables Dasein to grasp his own temporality, his own finite time. Accordingly, the fundamental structure of care for one’s own being is temporality. Thus, one has to deal with one’s own time by “temporalizing of temporality”.¹²

Death plays a crucial role in disclosing the temporality of Dasein. From the fact that everyone has to undergo one’s death on their own, Dasein acknowledges

⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁸ Levinas: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, p 301.

⁹ Levinas: *God, Death, and Time*, Stanford University Press, trans. Bettina Bergo, California 2000, p. 104.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

¹² Heidegger, Martin: *Being and Time*, Harper Perennial Modern Thought, New York 2008, p. 278.

the finiteness of life. This enables Dasein to realize its original mode of being as existence, which is characterized by “mineness”.¹³ Namely, Dasein’s “essence is simultaneously his existence”.¹⁴ Accordingly, with “anticipatory resolution”, accepting death as one’s own end makes it possible for Dasein to live life authentically. Therefore, Dasein is “his way of being, his way of being-there”, and “at the very same time”, his way of “self-temporalizing”.¹⁵ Facing death enables Dasein to encounter the authentic moment¹⁶, “the moment of vision”¹⁷ which is the center of temporality, that makes one grasp one’s own time by freeing the self from the world of they [Das Man] who “aggravate the temptation to cover up” one’s ownmost “Being-towards-death”.¹⁸

The they conceal the fact that everyone has to face one’s own death in the end. Heidegger gives an example when we console a dying person by telling him that “he will escape death and soon return to the tranquilized everydayness of the worlds of his own concern”.¹⁹ For Heidegger, this is the attitude that Das man deals with death; they refuse to accept the fact that death is inevitably embedded in human existence. Nonetheless, Dasein can acquire his authenticity and grasp one’s own temporality by breaking out from the world of the they and facing one’s own end.

Contrarily, for Levinas, the traumatic impact of the death of the other—and not the self—lies at the center of his ethics.²⁰ Levinas’ emphasis on the death of the other starts from Heidegger’s phenomenology of death. Indeed, the death of the other is fundamentally unapproachable. Nonetheless, for Levinas, the alterity of the other’s death, like the alterity of the face of the Other, appears as a mysterious enigma that reveals the responsibility we have for the other. In order to unravel

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 307.

¹⁵ Levinas: “Martin Heidegger and Ontology”, in *Diacritics*, Vol.26, no.1, the Johns Hopkins University Press 1996, p. 16.

¹⁶ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 387.

¹⁷ *Ibid.*, p. 376.

¹⁸ *Ibid.*, p. 297.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ When Levinas was asked to state his own opinion regarding Heidegger’s Nazi affiliation, he answers by pointing out that Heidegger’s ontology prioritizes one’s own death over others and criticizes his ontology because it was unable to see the face of the suffering other. Nevertheless, in *Time and the Other*, the mysterious relationship with one’s own death appears as an enigma that is “absolutely unknowable”. This is suggested as analogous to an ethical relationship with the Other, as the face of the Other that overflows my cognitive ability is also an ungraspable epiphany. But in his later works, in *Totality and Infinity* and *God, Death, and Time*, Levinas emphasizes the significance of the death of the Other by referring to its traumatic effect.

this complicated relationship between Levinas' and Heidegger's interpretations of death, we need to follow their stances separately.

Heidegger says that we worry about the death of the other and mourn his death. At the funeral, "those who have remained behind are with him, in a mode of respectful solicitude".²¹ Nonetheless, "in the suffering of this loss", they do not experience the death of the other "in a genuine sense".²² Heidegger's analysis of fear for the other also returns to one's own experience. When one is "fearing for" someone in danger, the fear actually belongs to one who is fearing because, in a strict sense, it is fear of losing the other being with me.²³ Worrying about the other, though it is from a true and genuine place of care, does not mean that one could deal with the other's matters or live the other's life on behalf of the other. No matter how much one cares for the other, one must admit that there is a gaping distance between one's concern for the other and the problem the other is going through at the moment.²⁴ Therefore, for Heidegger, we cannot die for the other, as we cannot live for the other. Even though one sacrifices oneself for the other, it is nothing but extending the other's life, as in the end, the other will have to face one's own death.

In *La mort – Essai sur la finitude*, Françoise Dastur mentions the mourning of the death of the other. For Dastur, mourning is experiencing the absence of the beloved, with the feeling of this loss, and at the same time, keeping the beloved still alive in memory.²⁵ However, Dastur points out that, ironically, this is the process of accepting the fact that despite the beloved's absence, one is still living, curing the feeling of the loss of the beloved by reconciling with the reality that one has to live without the dead. According to Dastur, this is the reason why Freud names the process of mourning as work; there is work to be done for one to live on despite the absence of the other.²⁶ Moreover, by following Heidegger, Dastur pinpoints that the irreplaceability of the other itself designates that "love is not stronger than death", as the sacrifice for the other will only give some more time to live and not immortality.²⁷

On the contrary, Levinas emphasizes the traumatic effect of the death of the other. When speaking of the death of the other, Levinas refers to the "affectivity

²¹ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 282.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 181.

²⁴ According to Heidegger, facing the anxiety alone, which is the authentic *Befindlichkeit*, enables Dasein to face his own death and live his own authentic possibilities. (*Ibid.*, p. 188.)

²⁵ Dastur, Françoise : *La mort. Essai sur la finitude*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, p. 116.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

without intentionality”.²⁸ There is an “excess of emotion” in encountering the death of the other.²⁹ Even in Plato’s dialogues that prioritize intellect and rationality, Apollodorus weeps over the death of Socrates “beyond the measure”.³⁰ Levinas questions; isn’t there a need to think philosophically about the meaning of “this affectivity and these tears”?³¹

Levinas says that neither Husserlian *noesis-noema*, nor the Heideggerian phenomenology of emotion [*Befindlichkeit*] can truly capture the meaning of “the fear for the other’s face”.³² For Levinas, the fundamental state of mind is not anxiety towards my being, fearing one’s own death, but the fear for the sake of the other which reaches beyond my own being. At the core of Levinas’ ethics is the insight that the Other brings affectivity beyond intentionality. According to Levinas, the face-to-face encounter with the Other carries with it an affective immediacy that “exceeds object domination as comprehended through intentional meaning”.³³ As the face overflows the cognitive ability of the subject, it resists any finite “comprehension and constitution”.³⁴ [Hence, the face is the place where the infinite idea is given; “the idea of God is, from top to bottom, affectivity”.³⁵ For Levinas, this theological affection, leads us to think beyond the realm of finite condition.] Thus, the absolute alterity of the face reveals that the starting point should be what comes from beyond my comprehension as well as my being. Therefore, it is not the care for my own being, but the responsibility for the other that is revealed in the face of the dying Other; the responsibility for the other stems from the fact that the other is a mortal.

Levinas insists that the other’s death is more significant in the sense that it makes us realize that the disposition bestowed on human beings is to become an ethical subject. The dying other calls for the living and awakens the fact that I am responsible for the other: “I am responsible to the other in that he is mortal. The death of the other: therein lies the first death.”³⁶

The responsibility for the other is the responsibility that reaches to the extent of sacrificing oneself.³⁷ According to Heidegger, one should embrace one’s own

²⁸ Levinas: *God, Death and Time*, *op. cit.*, p. 17.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Levinas: “Diachrony and Representation”, in: Caputo, John D (ed.), *The Religious*, Blackwell Publishers, Malden 2002, p. 86.

³³ Bergo, Bettina: “Levinas and Husserl”, in: Atterton, Peter (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford University Press, New York 2018, p. 85.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Levinas: *Entre Nous: On Thinking-of-the-other*, Columbia University Press, New York 1998, p. 221.

³⁶ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*

temporality authentically due to the fact that everyone should face their own death individually; death awakens the responsibility for one's own life. What is central to Heidegger's analysis of Dasein is the notion that one must pursue one's ownmost possibilities, which can only be done by oneself. Indeed one cannot die for the other: "I can give the other everything except immortality"; in other words, "freeing her from her own death" is impossible.³⁸ However, this does not hamper one from sacrificing oneself for the other. For Levinas, the ability to become a radically other-directed-self, the self who devotes oneself to others, is the true potential of human beings that opens up a new horizon of ethical time. From Levinas' perspective, what we call love is that the death of the other affects me more than my own death. In this sense, "love is stronger than death."³⁹

Moreover, the self becomes otherwise than being, who brings the time of the other, namely, the true future by becoming an ethical subject. Contrary to Heidegger's analysis of Dasein that emphasizes the death of the self and the authentic temporality of Dasein, Levinas' ethics puts emphasis on the death of the other, and the meaning of the future that goes beyond my time.⁴⁰

As Rosenzweig says in *The Star of Redemption*, by referring to *Song of Songs*, Levinas also insists that love soothes the sting of death and finitude.⁴¹ Even though love does not enable one to surpass one's own death, it opens up a new path to the true future, not because it makes one immortal, but because it opens the gateway for the other. Therefore, what Levinas calls the true future is the future of the

³⁸ Derrida, Jacques: *The Gift of Death*, University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 44.

³⁹ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰ In Levinas' early works, including *Time and the Other* and *Totality and Infinity* the true future is fecundity, the birth of the child. "For the self, to be is also, through fecundity, to be other... Infinite time does not bring an eternal life to an aging subject; it is better across the discontinuity of generations, punctuated by the inexhaustible youths of a child... Here the self is not ground down into its sameness but rather transcends itself in a discontinuous existence." (Moati, Raoul: *Levinas and the Night of Being*, Fordham University Press, New York 2017, p. 172.) Thus, through fecundity, the self goes beyond its own being without outstripping death. This is the true future and the hope that the self grasps onto when facing its own death. In his later works, Levinas centers more on the messianic utopian future that the ethical self brings into the world. Nevertheless, the utopian future aligns with fecundity as both of them refer to the time of the other, the time beyond the death of the self. This is because, according to Levinas, "to consider the Other as a son precisely to establish with him those relations I call 'beyond the possible'" that exceeds "the possibilities inscribed in nature of a being". (Levinas; Nemo, Philippe: *Ethics and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1985, pp.70-71.)

⁴¹ "Being as strong as death, love neutralizes death's sting. Death remains, but when one is in the embrace of love the existential anxieties attendant on our singularity, crowned as it is by our inexorable death, are cauterized and suspended." (Mendes-Flohr, Paul: "Between Sensual and Heavenly Love: Franz Rosenzweig's Reading of Song of Songs", in: Green, Debora A.; Lieber, Laura S. (ed.), *Scriptural Exegesis*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 313.)

other, which is beyond my own being. It is noteworthy that Levinas says that the “futuration of the future” is “the fall of God into meaning”.⁴² Levinas goes on to say that the “concreteness of responsibility, in its extraordinary future of the uncontainable” should be understood as God’s words ordered in the face of the Other.⁴³

The death of the other and the trauma due to the absence of the beloved other cannot be healed but it transforms the self into an ethical self who has an infinite desire, an on-going longing for the other; the ethical self is in a constant state of mourning.⁴⁴ This is not restricted to the loss of the beloved, but also for the victims of history, who were persecuted and suffered from injustice. Indeed, Shoah is at the heart of his ethics. Nevertheless, Levinas’ prophetic voice speaks not only for the persecuted Jews, but also to the non-Jews who suffered from violence and hatred throughout the history of mankind, ever since Cain killed his brother Abel.⁴⁵ Thus, his ethics is written for the “victims of the same hatred of the other man, the same anti-Semitism”.⁴⁶

For Levinas, the ethical self should be “uprooted from history” to truly approach the Other.⁴⁷ There is a need to traverse the history of the victors, “the history of historiographers”, “the conquerors” who “recount enslavement”.⁴⁸ Accordingly, Levinas’ ethics is a “prophetic speech, in which the cry for justice resonates repeatedly, and invoking the community, exhorts and elects each of them”.⁴⁹ The vocation of an ethical subject is to wash “his hands of faults and misfortunes that do not begin in his own freedom or in his present”.⁵⁰ In other words, which is not his own faults, but the faults of mankind that he is responsible for. I believe this is the reason why Levinas insists that his work is a “deconstruction of time”. In the following section, I will show how the ethical subject enables the time of diachrony as a new structure of eternity.

⁴² Levinas: “Diachrony and Representation”, *art. cit.*, p. 86.

⁴³ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁴ “Thus, we come back to the love ‘as strong as death! It is not a matter of a force that could repel the death inscribed in my being. However, it is not my nonbeing that causes anxiety, but that of the loved one or the other, more beloved than my being.” (Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 105.)

⁴⁵ “One always dies alone, and everywhere the hapless know despair. And among the hapless and forlorn, the victims of injustice are everywhere and always the most hapless and forlorn.” (Levinas: *Proper Names*, Stanford University Press, trans. Smith, Michael B, California, 1996, p. 119.)

⁴⁶ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, i.

⁴⁷ Levinas: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, trans. Lingis, Alphonso, Pittsburgh 1969, p. 52.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁹ Bergo, Bettina: *Levinas Between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth*, Kluwer Academic, Boston 1999, p. 144.

⁵⁰ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p 116.

2. Heidegger's Critique of Eternity and Diachronic Time as a New Structure of Eternity

In this section, I will argue that the ethical subject enables diachronic time, the immemorial past and utopian future. I will insist that the diachronic time in Levinas' ethics designates a "deconstruction of time" as well as a configuration of a new structure of time as eternity that Levinas declares at the end of the *Totality and Infinity*.⁵¹ Moreover, I will suggest that Levinas' ethical subject, which is characterized as responsibility for others, gives the vision of a messianic future of answering the silent call of the persecuted and the suffering. To be an ethical subject is to be a Messiah oneself who carries the whole responsibility of the world. I will also discuss how Levinas envisions the messianic future by rethinking the present moment by conceptualizing the fissile present that awakens the immemorial past and invites the messianic future. Furthermore, I will argue that this enables Levinas to overcome Heidegger's limitation in his analysis of Dasein as fundamental ontology, wherein his analysis could not account for beyond the temporality of Dasein, thus failing to account for the Being-in-General from the horizon of time. Finally, I will take a closer look at Levinas' declaration of "extreme vigilance of the messianic consciousness" of the ethical subject that reaches out to diachronic time, the time beyond the death of the self that relates to infinity.⁵²

The aim of *Being and Time* was to free time, which was viewed under the guise of eternity ever since Plato called time "the image of eternity".⁵³ For Heidegger, as the inauthentic understanding of time is captivated in the mode of "present-at-hand", time was considered as "a sequence of nows" that "constantly has presence as something selfsame".⁵⁴ It is noteworthy that Heidegger relates this to Dasein's inauthentic understanding of one's own being, covering up his finiteness, causing him unable to face his own death. The they, what Heidegger calls *Das man*, live in the mode of inauthentic existence and think of time as a sequence of endless constant nows. Accordingly, this inauthentic understanding of temporality makes an end never be found.⁵⁵ Therefore, *Das man* is incapable of reckoning with their

⁵¹ "The completion of time is not death, but messianic time, where the perpetual is converted into eternal. Messianic triumph is the pure triumph; it is secured against the revenge of evil whose return the infinite time does not prohibit. Is this eternity a new structure of time, or an extreme vigilance of the messianic consciousness? The problem exceeds the bounds of this book." (Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 285.)

⁵² Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 285.

⁵³ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 475.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 476.

own death that reveals the authentic possibilities as well as the original temporality of Dasein.

For Heidegger, “finite time becomes the inmost meaning of being and eternity an illusion”.⁵⁶ Against Heidegger, who discloses the finitude of Dasein by defining eternity as an inauthentic understanding of time, Levinas seeks new possibilities in “eternity”, that interrupts Dasein’s temporality by rupturing the self who concerns for one’s own being.⁵⁷ This is related to his intention to establish an ethical moment wherein the exteriority of the Other disturbs the movement of the same, shattering the “temporalizing of temporality”⁵⁸, which is Dasein’s grasp of his own time. I will show how Levinas reconstructs the new structure of eternity as diachronic time without slipping in any illusions to cover up the finiteness of human beings. In other words, this is the eternity that lives at the heart of us, and bestows new meaning on the finiteness of human beings.

As Levinas says, we cannot outstrip Heidegger’s ontology by being pre-Heideggerian; Levinas repeatedly underscores that he does not fall back to the pre-modern concept of eternity⁵⁹ by referring to an ideal that is “illusionary”.⁶⁰ In opposition to the rest of eternal peace in the afterworld, Levinas insists “the disturbance by the other” which is the “disquiet” that disturbs the heart at rest: “this is awakening, this is temporality”⁶¹ as for Levinas, “responsibility for the other signifies an original and concrete temporality”.⁶² Thus, by following Zarathustra who denies all dualistic world views of *Hinterwelt*, namely, “the world behind our world”, Levinas does not envision another world and refuses to justify sufferings in this world with theodicies.⁶³

Consequently, Levinas’ ethical subject does not seek spiritual compensation in the afterlife as a reward for one’s ethical deeds. This is because, for Levinas, “the notion of morality having an outcome is as absurd as the immobilization of time which it assumes”.⁶⁴ Without denying the finiteness of human beings by providing

⁵⁶ Löwith, Karl: “M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 1, John Wiley & Sons, New Jersey 1942, p. 75.

⁵⁷ Bergo, Bettina: “Levinas’s Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David”, in: Bradley, Arthur; Fletcher, Paul (ed.), *The Messianic Now: Philosophy, Religion, Culture*, Routledge, New York 2011, pp. 45–68.

⁵⁸ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 278.

⁵⁹ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1986, p. 66.

⁶⁰ Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 57, 125, 268.

⁶¹ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 111.

⁶² Levinas: “Diachrony and Representation”, *art. cit.*, p. 80.

⁶³ Schulte, Christoph: *Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1991, p. 318.

⁶⁴ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 82.

illusionary consolation of other-worldly hopes, Levinas attempts to redefine time from the horizon of ethics.⁶⁵ In this respect, it is worthwhile to take a closer look at Levinas' remarks on "the Biblical notion of the kingdom of God"⁶⁶:

The Biblical notion of the Kingdom of God—kingdom of a non-thematizable God, a non- contemporaneous, that is non-present God—must not be conceived as an ontic image of a certain "époque" of the "history of Being", as a modality of essence. One has to go back from the Eon to the kingdom of God, which signifies in the form of subjectivity, of the unique one assigned in the passive synthesis of life. It signifies in the form of the proximity of a neighbor and the duty of an unpayable debt, the form of a finite condition. Temporality as aging and death of the unique one signifies an obedience where there is no desertion.⁶⁷

It would be a mistake to think that Levinas is suggesting a concrete vision of a utopian future, either from a secular or religious perspective; it is not "a state nor an era nor a community to come".⁶⁸ Therefore, considering Levinas' utopian future as an afterlife or a utopian society is a misunderstanding of his texts. The sting of death cannot make human beings surrender not because the Messiah will bring the world of resurrection and conquer death at the end of history, but because an ethical self is already free from concern for its own death, from preserving its own being beyond this world. This disinterestedness in its own being characterizes the ethical self as the one who sacrifices oneself without any promise of reward or compensation.⁶⁹

⁶⁵ Paradoxically, there is a resonance between the utopian future of Levinas' messianism and Zarathustra's urge to "plant the seed of the highest hope on earth". Levinas's ethical self, who is obliged to be responsible for the other to the extent of dying for the other, is in stark contrast to Nietzsche's *Übermensch*, who is characterized as a sovereign individual of will to power. However, without Nietzsche's declaration of the death of God and banishment of otherworldly hopes, Levinas' ethics of "embodied messianism" would not have been possible. (Bergo, Bettina: "Minimalist Faith, Worlds, and the Body" in: Mjaaland, Marius Timmann and Sigurdson, Ola (ed.), *The Body Unbound*, Cambridge Scholars Press, Cambridge 2010, pp. 125–149.)

⁶⁶ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Bensussan, Gérard: *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, p. 131.

⁶⁹ "This question of 'when' no doubt lacks relevance for Levinas, since for him the idea that hope might be a compensation or a reparation that is meant to bring some balm tomorrow to the suffering of today, constitutes a complete misunderstanding of hope. Such a conception of the economy of hope, in fact, annuls its keenness since it constitutes a complete misunderstanding of hope. Such a conception of economy of hope, in fact, annuls its keenness since it consists, even under duress, in playing the role, in relation to suffering, of anticipating better days, even eternal salvation. But this is a suffering without compensation." (Chalier, Catherine: "The Keenness of Hope." in *Levinas Studies*, Vol. 5, Duquesne University Press, Pittsburgh 2010, p. 124.)

For Levinas, seeking reward in the afterlife and longing for the Messiah to judge others out of resentment would be to remain in the realm of the history of Being. Rather, ethical selves are the ones who are elected for their irreplaceable responsibility for the others: “it is not the last judgment that is decisive, but the judgment of all the instants of time, when the living are judged”⁷⁰ in front of the face of the suffering Other. In other words, Levinas’ messianism is an “ethical messianism” that insists upon the “kingdom of an invisible king, the kingdom of Good” where “inhuman is to be judged.”⁷¹

According to Levinas, another world [*arrière-monde*] behind this world is still dominated by the modality of ontic image. In order to capture “the other than being”, which is the true transcendence for Levinas, one should go beyond the ontological categories, which are “the rules” that lead “only to the worlds behind the scenes.”⁷² This is the limitation of Plato’s attempt to reach beyond being, “outside of being”, as eventually he falls back to the realm of being by positing an unchanging perpetual eternal soul in the afterlife which seeks for the preservation of oneself beyond this world. That is to say, on the contrary, Levinas not only attempts to set us free from the traditional Biblical notion of the Kingdom of God and the belief in afterworld, but also urges us to rigorously rethink its metaphysical implications of by delving deeper into the notions of time and the materiality of the human beings without representing another world behind this world. Accordingly, Levinas refers to “a diachrony refractory of all synchronization, a transcendent diachrony”⁷³ which shatters the order of being.

When the suffering Other speaks to me and solicits help, Levinas calls this encounter with the face as “saying” which is beyond any contextual horizon, the “pure expression” of the “saying without the said.”⁷⁴ This is the contact with the Other lacks content, as it does not provide something thematized, but “this utterance of the contact says” only from “this very fact of saying”, “like a caress”⁷⁵

⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁷¹ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 40.

⁷² Severson, Eric R: *Levinas’ Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2013, p. 260.

⁷³ Moati: “L’ontologie d’autrement qu’être”, in Cohen-Levinas, Danielle; Schnell, Alexander (eds.) : *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2016, p. 43.

⁷⁴ Cohen-Levinas, Danielle: “Dire qui ne dit mot : l’appel, le tiers, la justice” in Cohen-Levinas; Schnell (eds.) : *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2016, p. 103.

⁷⁵ “Nothing will be uttered but this very contact, this alliance and this complicity, which is precisely a complicity or alliance ‘for nothing,’ without content, if not for the sake of this very complicity or this alliance, this proximity antecedent to every convention, all understanding or misunderstanding, all frankness and guile. This utterance of the contact says and learns only this very fact of saying and learning—here again, like a caress.” (Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 121.)

“a bearer of the message”, which cannot be fully thematized in consciousness.⁷⁶ It is where one’s visible figure dissolves and becomes a pure saying that designates the trace of God unrepresentable for finite human beings. Therefore, the face is non-phenomenal, and “the divergency between visible and the invisible”.⁷⁷ In this sense, the epiphany of face transcends phenomenality.

The face itself is the spirit, the soul.⁷⁸ Nevertheless, for Levinas, “the body is neither an obstacle opposed to the soul, nor a tomb that imprisons it” for the soul itself is “exposed to sickness, suffering, death”, and “compassion” towards the suffering Other, up to the point of sacrificing oneself.⁷⁹ As a further extension, Levinas presents the metaphor of the maternal body that reaches to the point of sacrificing oneself. According to Levinas, psyche, in other words, soul, designates alterity in identity, animates the body as “the-one-for-another” Just as the mother gives the part of her life to her child; the body is the psyche of the ethical subject dedicated to the other.⁸⁰

Furthermore, in the face of the Other, “a unique face and in relationship with faces”, encompasses all faces and therefore, refers to the whole community of men, namely, “the universal dimension of the Other [*la dimension universelle d’autrui*]”.⁸¹ Here, Levinas envisions a judgement which is utterly different from the myth of the final judgement in the afterworld. It is the judgment in front of the suffering Other, the face that encompasses all humanity who “looks at me in the eyes of the others”.⁸²

The signification of the “said” of the saying of the face as a pure expression, is “justice”⁸³, which is the meaning of the manifestation of the face is understood by the consciousness given by the “visibility of faces”.⁸⁴ Hence, “the Kingdom of the Good”, “the Kingdom of invisible king”⁸⁵ that Levinas describes in *Otherwise than*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁷ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁸ Claude Romano: “Signification et phénomène”, in Cohen-Levinas, Danielle (eds.) : *Lire Totalité Et Infini D’Emmanuel Levinas: Études Et Interprétations*, Hermann, Paris 2011. p. 14.

⁷⁹ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁰ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 67.

⁸¹ “Il souligne la dimension universelle d’autrui, l’idée qu’autrui est une figure de l’humanité toute entière, alors que dans *Autrement qu’être*, le tiers devient un idiome à part entière, il est le ‘prochain de l’autre et non pas simplement son semblable’, un universel concret qui interrompt de facto le face à face, nous exhortant à nous abstraire de notre responsabilité exclusive qui peut engendrer l’irréparable.” (Cohen-Levinas: “Dire qui ne dit mot : l’appel, le tiers, la justice,” *art. cit.*, p.108.)

⁸² Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 213.

⁸³ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 158.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

Being, signifies “peace to the neighbor and the one far-off”⁸⁶ in this world. This is because, for Levinas, “man is not a ‘fallen angel who remembers the heavens’; he belongs to the very meaning of the Infinite.”⁸⁷ Thus, Levinas does not insist on the concept of eternal peace in the Kingdom of God. On the contrary, he rather speaks of the “break up of eternal rest.”⁸⁸ The ethical self resists “any rest in itself” and does not ask for a personal spiritual compensation.

For Levinas, the salvation of the eternal soul designates repetition of the same and is another mode of preservation of the self that seeks for personal immortality as a reward for ethical deeds. On the contrary, the ethical subject is the one who lives in this world “in the exposure to wounds and outrages, in the feeling proper to responsibility, the oneself is provoked.”⁸⁹ The self devotes oneself to others and therefore, the soul is “incarnated in order to offer itself, suffer and to give.”⁹⁰ Thus, Levinas’ task was to speak of “messianism against teleological histories and conative assumptions”⁹¹ that provides a spiritual compensation and therefore, justifies the suffering of the innocent. Rather than positing another world or history of redemption, Levinas’ ethics aims to “affirm man as a power to judge history.”⁹² The final judgement in the afterlife is replaced by the judgement of the suffering faces, who awaken my responsibility for others. In other words, Levinas announces the messianism of Judaism “as a personal vocation among men.”⁹³

Hence, there is a need for “each person” to act “as though he were the Messiah.”⁹⁴ The ethical self is characterized by its finiteness, in other words, vulnerability towards the suffering Other. Correspondingly, the ethical self as “being for death”, itself signifies patience as well as obedience. The aging and death of the unique subject is the one who is elected as being responsible for the other. To age and to die is living for the other; in other words, it is living for the future beyond my time

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cohen-Levinas: “Le premier Dire. Retrait, trace et an-archie,” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2020, Vol. 76, Nr. 2-3, p. 559.; Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, Stanford University Press, California 1998, p. 51.

⁸⁸ Levinas: *Otherwise than Being, op. cit.*, p. 105.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ “Levinas’ task was to preserve messianism against teleological histories and conative assumptions of our mortality. He did this even as he held possibility of a here and now for hope, together with justice understood as a comparable possibility for the future (and in a sense too, the past)” (Bergo: “Levinas’ Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David,” *art. cit.*, p. 61.)

⁹² Levinas: *Collected Philosophical Papers, op. cit.*, p. 40.

⁹³ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism, op. cit.*, p. 88.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 91.

and fulfilling the ethical vocation in obedience. Consequently, “the unique one assigned in the passive synthesis of life” is emphasized.⁹⁵

This resonates with Levinas’ words in *Difficult Freedom*; “within the body, the heart is the foundation stone of the heavenly Temple”.⁹⁶ Levinas’ messianism solely relies on “inner self”, the “shelter” as well as the “conscience” of mankind, “exposed to all the winds” of hardships and injustice.⁹⁷ “One must become the sanctuary itself, the place of all holiness, and responsible for all holiness.”⁹⁸

The ethical self is the one who endeavors to bring the Kingdom of Good to the world even though it cannot be fully actualized. Levinas does not think of the true future as the triumph of utopia, “the final hour of History” where “every man who has the grace or good fortune”.⁹⁹ There is no promise of certitude regarding the future. Nonetheless, it is heading towards the future that “no eye has seen or prophesized”.¹⁰⁰ According to Levinas, “the eschatological consciousness that lives for the time of the other and aims for the triumph in time without me”.¹⁰¹ This reveals the true meaning of eternity as diachronic time, which is impossible to be synchronized, and thus, is the “apocalyptically bursting” out of the ontological time.¹⁰²

The Levinasian reflection underlines that the “genealogical process” through which human consciousness is constituted aligns with the structuring of temporality. This is indeed different from “the teleological philosophy of history”, which is dominated by the order of being. This difference also allows us to qualify consciousness in moral terms, since it contributes to defining it “as the place where the demand for justice arises”.¹⁰³

Moreover, for Levinas, reaching out to the suffering neighbor is approaching the infinite. The face appears from beyond being as “the stranger, the widow, and

⁹⁵ Levinas: *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, Athlone Press, London 1994, p. 159.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Levinas: *Proper Names*, Stanford University Press, California 1996, p. 122.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 158–159.

⁹⁹ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰¹ “Patience does not consist in the agent betraying his generosity by giving himself the time of a personal immortality. To renounce being the contemporary of the triumph of one’s work is to envisage this triumph in a time without me, to aim at this world below without me, to aim at a time beyond the horizon of my time, in an eschatology without hope for oneself, or in a liberation from my time.” (Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 92.)

¹⁰² Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰³ Durante, Massimo: “Mélancolie et messianisme. L’infinition de l’infini comme horizon du jugement,” in Hanus, Gilles and Brenner, Carine (ed.): *Cahiers D’études Levinassiennes*. Vol. 4, Messianisme, Institut D’études Levinassiennes, Jérusalem 2005, p. 55.

the orphan” who “disturbs the order of the world” and solicits help.¹⁰⁴ Levinas says that the face is “the trace of illeity” as it appears as the trace of God who “passed by is forever absent”.¹⁰⁵ God who is transcendent to the point of absence in this world, hides Himself but leaves His trace. This trace is an enigma, the manifestation of the face of the Other that signifies “the very emptiness of an irrecoverable absence” of God.¹⁰⁶ Nevertheless, in the face of the suffering Other, God is revealed. Therefore, the face is the place upon which the shadow of God’s presence looms; it is the implication of presence without presence.

The face is “there, in the third person” as a concept that encompasses all of the suffering faces. It is characterized by its visibility and invisibility, manifesting itself as the trace of the absolute which effaces Himself into the face of others.¹⁰⁷ Indeed, the face is not the incarnation of God, but it is the place where the height of God is revealed. Therefore, responding to the call of the other means hearing the word of God with my unwitting complicity in the history of humanity that answers to the appeal of the other’s past embodied by the face.¹⁰⁸ Becoming an ethical subject signifies traversing history, and reconstructing an ethical history in this world by responding to the faces who cry out for justice.¹⁰⁹ Thus, even though God is the absolute transcendence who is beyond measure, and accordingly, invisible, God “rises to his supreme and ultimate presence” through “justice rendered unto men”.¹¹⁰

As the face of the other overflows the cognitive ability of the subject, the time of diachrony also goes beyond consciousness as it is “the time as to-God [*à-Dieu*]” that refuses to be a conjunction.¹¹¹ “The absoluteness of the presence of the other”, in diachronic time is different from “the simple presence” that “belongs to the present of my life” that can be fully assembled in my consciousness.¹¹² Contrarily, the time of diachrony breaks the temporality of the self, and therefore, it is impossible for the finite self to close on “any final syllable”.¹¹³ However, this means the self

¹⁰⁴ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁶ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁷ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 158

¹⁰⁸ Levinas: “Diachrony and Representation,” *art. cit.*, p. 84.

¹⁰⁹ “I do think that the unlimited responsibility for another, as an enucleation of oneself, could have a translation into history’s concreteness. Time, in its patience and its length, in its awaiting, is not an ‘intentionality’ nor a finality, it belongs to the Infinite and signifies dia-chrony in the responsibility for another.” (Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, *op. cit.*, p. 81.)

¹¹⁰ Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 79.

¹¹¹ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 115.

¹¹² Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 106.

¹¹³ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 203.

contains “more than it can contain” in diachronic time and endures the weight of responsibility for the whole world bestowed by infinity with patience.¹¹⁴

The time of diachrony shows that through ethical relation, we can reach out to the Good as well as infinity in this finite world. In other words, we relate ourselves to infinity within the condition of finiteness through the ethical relation with the Other. For infinity bestows the meaning of finitude as responsibility for the Other, from the perspective of the ethical subject, the “time temporalizes itself as diachrony in the everyday event of my responsibility for the Other”.¹¹⁵

For Levinas, the true temporality as diachrony has never begun as it has its origin in “irrecusable gravity”¹¹⁶ of trace of infinity, and its does not have its end in itself, and is always a “flickering of interruptions” by the other, as “rebeginnings”.¹¹⁷ Thus, it is the time that ascends towards infinity.¹¹⁸ Levinas affirms that “Judaism does not, therefore, carry with it a doctrine of an end to History which dominates individual destiny”.¹¹⁹ He goes on to say, “salvation does not stand as an end to History, or act as its conclusion. It remains at every moment possible.”¹²⁰ In other words, “to hope” then is “to hope for the present”, which is “reparation of the irreparable”.¹²¹ In order to elaborate upon this utopian future in which the present is rooted, Levinas refers to Ernst Bloch in *God, Death, and Time*. The ethical moment of encountering the face of the other is “evoking those privileged moments in which the darkness of the subject is shot through by a ray of light coming from the utopian future”.¹²²

The meaning of anarchic subjectivity, who is elected to be responsible for others, gains a clearer signification in Levinas’ account of a utopian future; “it is a subjectivity of” “a dedication to a world to come”, which is the time beyond my time.¹²³ This refers to an ethical self who is indifferent to one’s own death, and also to the personal immortality that preserves my being beyond death. There is an altruistic investment in a future that death cannot impinge on for even as the self dies, the others will live on.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 116

¹¹⁵ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Sebbah, François-David: *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and Phenomenology*, Stanford University Press, California 2012, p. 153.

¹¹⁸ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁹ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 84.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Levinas: *Existence and Existents*, p. 93.

¹²² Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 101.

¹²³ *Ibid.*, p. 99.

Levinas centers on Bloch's words that "a place is left for the consciousness of the glory of utopia in man", which comes from the ethical moment of astonishment when encountering the face of the other.¹²⁴ Nevertheless, this moment needs a fissile present within the self, in order to welcome the face of the Other.

For there to be a possibility of disturbance, a fissile present is required, "destructuring [*déstructurant*]" itself in its very punctuality. The alterity that disturbs order cannot be reduced to the difference visible to the gaze that compares and therefore synchronizes the same and the other. *Alterity occurs as a divergency and a past* which no memory could resurrect as a present. And yet disturbance is possible only through an intervention. ... The temporal continuity of consciousness is overwhelmed, whenever it is a "consciousness of the other", and "against all expectation", counter to all attention and anticipation, the "sensational" turns back the sensation that brings it. ... Their grandeur is due to this exorbitance exceeding the capacity of phenomena, of the present and of memory.¹²⁵

This designates that "the highest manifestations of transcendence"¹²⁶ appears by overflowing the realm of phenomenality, and this otherness could be "solely grasped in its total passivity".¹²⁷ In other words, the non-phenomenality of the face reveals itself to the finite human beings as an absolute alterity which cannot be fully comprehended. However, by welcoming the Other in passivity, the self withdraws and renounces itself and reaches beyond "the comprehension that thematizes", in other words, the self goes into infinity.¹²⁸ We can also relate this to "a new point of present" that Levinas suggests in "intentionality and sensation".¹²⁹ In this moment,

¹²⁴ *Ibid.*, p. 101. It is worth mentioning that although Levinas refers to Bloch's utopianism, he distances his own idea from it as while Bloch searched for "a perceptible future" Levinas seeks for the future that cannot be fully grasped by human consciousness. However, Levinas praises Bloch because Bloch was able to think of a hope beyond death by referring to a utopian future without denying the anguish of death. However, in Bloch's utopianism, the anguish of death gains a meaning that is different from Heideggerian anxiety. This is because, for Bloch, it stems not from a concern for one's own being, but from the fact that one has to leave this world without fulfilling the task of transforming this world into utopia. (Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, *op. cit.*, pp. 97-98.)

¹²⁵ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁶ Cohen-Levinas: "To Pass on Justice Infinitely: The Jew and the Greek" in Bielik-Robson, Agata; Lipszyc, Adam (eds.): *Judaism in Contemporary Thought: Traces and Influence*, Routledge Jewish Studies Series, London 2014, p. 70.

¹²⁷ *Ibid.*, p.72.

¹²⁸ Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁹ Indeed the context is rather different, as here, Levinas attempts to redefine Husserlian "the proto-impression" with his own terms. But Levinas tries to seek new possibilities of intentionality, namely what he calls "the mystery of intentionality" in relation to time consciousness, which seems to anticipate his concept of diachronic time that appears in his later works. (Levinas, Emmanuel: *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Illinois 1998, pp.144-145.)

the consciousness is “fulfilled beyond all conjecture, all expectation”, and “all continuity”.¹³⁰ In absolute passivity and receptivity, the Other penetrates the same.¹³¹

The face of the Other is the revelation of “appearing of the immemorial”.¹³² Therefore, “the irruption of time” opens itself up to “the immemorial time that commands to the present”.¹³³ The manifestation of the face of the Other reveals the task given by God in the immemorial past; one should become an ethical subject, who is responsible for the suffering Other. This is why Levinas says that “the first meaning, ‘older’ than the first, lies in the future”.¹³⁴ The face, as the trace of infinity, is the place where “eternity takes form” by stretching to “a past more remote than any past and any future which still are set in my time”.¹³⁵

The miraculous implication of the ethical moment is that it encompasses the immemorial past and the unrealized utopian future in the mode of discontinuity without synthetization. This fissile present, which is the opposite of the presence fastened to its own being as self-care, enables the true advent of the other as well as a true future. Owing to the finiteness of the self as well as a fissile present that is self-destructive, “the supreme presence of face” becomes possible.¹³⁶

According to Levinas, the ethical self empties itself of its being.¹³⁷ As a self who dedicates oneself to others, the one who sustains the universe with responsibility for others not only “goes beyond the limited and egoist fate” of himself, but also demonstrates the possibility of the self to situate itself “beyond essence”.¹³⁸ Levinas goes on to insist that this signifies the otherwise than being, in other words, where the being transcends itself. Goodness clothes me with “my obedience to the hidden Good”.¹³⁹ Thus, the self is defined as one’s disinterestedness in one’s own being, and in this sense, “I am an other [Je est un autre]”. In the fissile present, where the self embraces the disturbance of the Other, the self loses its being by “turning itself inside out”, but nevertheless, finds its true self as the one who is responsible for the whole universe.¹⁴⁰ This fissile present enables the self to approach the suffering

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Bernasconi, Robert: “Different Styles of Eschatology: Derrida’s Take on Levinas’ Political Messianism”, in *Research in Phenomenology*, Vol. 28, Brill Academic Publisher, Leiden 1998, p. 7.

¹³³ Cohen-Levinas: “Dieu n’est pas l’être : la Révélation comme récit du temps,” in *Revue Germanique Internationale*, Vol. 18, 2013, pp. 171–185. <https://journals.openedition.org/rgi/1450>

¹³⁴ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 67.

¹³⁵ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 106.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁷ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 38.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 117.

faces without being held back by concerns for one's own being.¹⁴¹ It would be a form of time that overlaps with the withdrawal of God that refers to Lurianic *tsimtsum*; according to this myth, "God is held to have enacted a 'self-contraction' in order to 'make a space' for the created world."¹⁴² Similarly, the ethical subject is characterized as having "the mark" of "torsion", and "this fission". Moreover, this also reveals that the self was already "formed with absolute passivity"¹⁴³ in the past "already older than the time of consciousness".¹⁴⁴ In one of his early works, *On escape*, Levinas says that the self aspires for "elsewhere than in itself", due to the fact that the "presence of being" "is experience of its powerlessness".¹⁴⁵ Nonetheless, for Levinas, this impotence of presence that self experiences is the very source of ethics. In this fissile present, which destructures itself, the disturbance of the Other brings the true future, which is unrepresentable and "counters to all attention and anticipation"¹⁴⁶. In other words, the future that lies beyond universal history, but could be actualized through the time of this world. This is because the fissile present that destructs itself has a potential to be open to alterity in this moment, through encounters with the other.

For Heidegger, the future of Dasein is anticipated and projected by one's own possibilities. However, for Levinas, the future is "what constitutes itself outside of the present and brings to the order of the present the new; its essence is structured as a positive alterity".¹⁴⁷ It is the moment of rupture that awakens the ethical subject and reveals the future, the unknown future of not-yet. Although the messianic future cannot be fully accomplished in consciousness, it is anticipation for an unexpected future beyond the ultimate redemption; namely, beyond any perceptible future of traditional teleology.¹⁴⁸

¹⁴¹ Bergo: "Levinas' Weak Messianism in Time and Flesh", *art. cit.*, p. 46.

¹⁴² "Notably, in challenging Western philosophy's privileging of unity over separation and otherness, Levinas also employs language emphasizing the significance of 'contraction.' He writes that 'Infinity is produced' via 'a contraction that leaves a space for the separated being' (Levinas: *Totality and infinity*, *op.cit.*, p. 104). This idea of 'contraction' appears to be a direct allusion of the Lurianic notion of *tsimtsum*, in which God is held to have enacted a 'self-contraction' in order to 'make space' for the created world." (Weiss: "Tsimtsum between Bible and Philosophy: Levinas, Luria, and Genesis 1", in Bielik-Robson, Agata, and Weiss, Daniel H. (eds.): *Tsimtsum and Modernity: Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*, De Gruyter, Berlin 2021, p. 65.

¹⁴³ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴⁵ Levinas, Emmanuel; Rolland, Jacques: *On Escape*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 69.

¹⁴⁶ Levinas: *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington 1996, p. 72.

¹⁴⁷ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, XXVI.

¹⁴⁸ Cohen-Levinas: "Dieu n'est pas l'être: la Révélation comme récit du temps", *art. cit.*

The futuration of the messianic future is, below or beyond any promise, a moral investment of consciousness. The latter is invested by the future before having invested it with a project: the consciousness is invested, aroused, solicited, and it is precisely from the bosom of this pre-original susceptibility that the messianic promise can emerge and be heard... consciousness is the place or, more precisely, the trace of the tension proper to messianic time, which, while being a principle external to history [*supra-historique*], is inscribed in the structure of consciousness and of the present [*intra-historique*].¹⁴⁹

The messianic future is beyond any promise of teleology or concrete utopian vision. Nevertheless, even though it is “external to history”, it resides in consciousness and history in the “present” moment, as the fissile present encompasses the ungraspable future as well as the immemorial past beyond the present, the trace of infinity. This paradoxical character of the ethical moment lies in the fact that “for Rosenzweig and Levinas, Judaism connotes a meta-historic vocation at the heart of history, which shifts the question of redemption that could be only realized through the temporality of the world and history”.¹⁵⁰

In this respect, the double meaning of the messianic future as “supra-historique” and “intra-historique”, could be unraveled where Levinas depicts the characteristics of moral activity. “Nothing can alienate moral activity”; “the good I wish to do, of which I am conscious, spills over into reality, without getting lost in the conflict”.¹⁵¹ Moral activity makes changes in reality, namely, in the history of the world. However, “the moral agent” remains truthful without being contaminated by the “historical reality”, and in this sense, the ethical subject transcends history.¹⁵²

This paradox is spoken in enigmatic words when Levinas says that in messianic time “the perpetual is converted into eternal”.¹⁵³ However, as I’ve already mentioned before, it is clear that when Levinas speaks of eternity he is not referring to the unchanging eternity of traditional religion, which is characterized by its perpetual presence, and nothing but an “intensification, or radicalization, of

¹⁴⁹ “La futuration du futur messianique est, en deçà ou au-delà de toute promesse, un investissement moral de la conscience. Celle-ci est investie par le futur avant de l’avoir investi par un projet: la conscience est investie, suscitée, sollicitée, et c’est précisément du sein de cette susceptibilité pré-originale que la promesse messianique peut se faire jour et être entendue. Comme nous le verrons, la conscience est le lieu ou, plus précisément, la trace de la tension propre du temps messianique, qui, tout en étant un principe extérieur à l’histoire (supra-historique), s’inscrit dans le tissu de la conscience et du présent (intra-historique).” (Durante: “Mélancolie et messianisme”, *art. cit.*, p. 57. Translation by the author.)

¹⁵⁰ Cohen-Levinas: “Dieu n’est pas l’être: la Révélation comme récit du temps”, *art. cit.*

¹⁵¹ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Cohen-Levinas: “Dieu n’est pas l’être: la Révélation comme récit du temps”, *art. cit.*

the fatality” “of being”.¹⁵⁴ The time of the Other is different from the optic time of the repetition of the same. The messianic consciousness of “the new structure of eternity” is characterized by its discontinuity, mobility, and absolute newness.

For Levinas, “history” and “time” are not the shadow of eternity, the imperfect reflection of perfect immobile eternity. The mobility of time is not imperfection, but a characteristic that invites an absolutely new future, which is unpredictable as it is beyond any comprehension of the human mind. This is the reason why history and time cannot be defined as a “corrupted” image of eternity.¹⁵⁵ On the contrary, “Time is pure hope, it is the birthplace of hope.”¹⁵⁶ Then, why does Levinas want to name diachronic time “a new structure of eternity”? What does eternity signify in this context? Although Rosenzweig’s concept of eternity differs from Levinas’ diachronic time, the concept of eternity described in *Star of Redemption* provides clues to understand this mystery.

Peter Gordon provides a compelling interpretation of Rosenzweig’s eternity in the present moment of the now. Gordon says that Rosenzweig “infuses temporality with eternity, yet without truly effacing the finitude of life”.¹⁵⁷ This eternity is not beyond the finiteness of temporality, rather, it is an “eternity in the moment”.¹⁵⁸ This is because, for Rosenzweig, even “God requires redemption just as man and the world do”.¹⁵⁹ God also is perfected throughout the process of becoming. Thus, “redemption must remain a kind of cooperative event – the mutual opening of Man and the World, their cooperative readiness toward God”, and God’s “unanticipated intrusion”. Nevertheless, through this process, “God redeems himself” as well. Therefore, the “‘eternity’ now means something quite novel: ‘eternalization’” that implies that “eternity is a process and so necessarily temporal”.¹⁶⁰

Indeed, as Gordon also acknowledges, this causes difficulty in construing this concept of eternity “in the manner of traditional metaphysics”¹⁶¹, as for Rosenzweig, “time and eternity are mutually inclusive”.¹⁶² This is where Gordon finds the

¹⁵⁴ Levinas: *On Escape*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁵⁵ “History is not simply a diminished and corrupted eternity, nor is it the mobile image of immobile eternity; history and evolution have a positive meaning, an unforeseeable fecundity; the future moment is absolutely new, but it requires history and time in order to come about.” (Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 67.)

¹⁵⁶ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁷ Gordon, Peter Eli: *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 204.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶² *Ibid.*, p. 189.

affinity between Heidegger's deconstruction of eternity through the temporality of Dasein. For Gordon, Rosenzweig's eternity is ultimately a temporalization of the eternal, because "it is a stance towards the future that nonetheless remains within time"¹⁶³; "by finding acceptance in time (eternity) itself becomes – like Time".¹⁶⁴ As eventually Gordon reduces Rosenzweig's eternity to temporality, he opposes Karl Löwith's insistence that there is an irreconcilable dichotomy between Heidegger and Rosenzweig, which is represented as Temporality vs. Eternity.¹⁶⁵

Nevertheless, Gordon's reading of Rosenzweig is problematic as Rosenzweig's concept of eternity has a transcendent character beyond temporality. Gordon's misleading interpretation is due to the fact that he does not pay enough attention to Rosenzweig's use of mathematical methods in his philosophy, which can be put down to the influence of Hermann Cohen.

Although Rosenzweig acknowledges the limitation of mathematics, unable to touch reality due to its atemporal abstract characteristics, he sees more in mathematics. This is because mathematical method entails a paradox that plays a crucial role in Rosenzweig's thought as this captures that "something that slumbers in the womb of nothing".¹⁶⁶ It is "the magnitude", as "it loses itself in the immeasurable", "and then it also borrows, all the properties of the finite magnitude *with the only exception of finite magnitude itself*"¹⁶⁷, as the "infinitesimal".¹⁶⁸ Rosenzweig goes on to affirm that this teaches us "to recognize the origin of the something in the nothing".¹⁶⁹ Rosenzweig emphasizes the depth of immeasurable greatness, which cannot be simply reduced to the finite realm, despite its participation in finiteness.

Correspondingly, Rosenzweig's moment of eternity is different from that of Heidegger as it encompasses eternity within the finite realm without reducing it to temporality. And this is a crucial difference indeed, as for Rosenzweig, the moment

¹⁶³ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁶⁵ Löwith: "M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity." *art. cit.*, pp. 53–77.

¹⁶⁶ Rosenzweig, Franz: *The Star of Redemption*, Notre Dame Press, Illinois 1971, p. 20.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Rosenzweig's use of this word has its origin in Hermann Cohen's *Religion of Reason*. According to Hermann Cohen, "the infinitesimal is able to combine two seemingly contradictory aspects (namely, being both something and nothing) into *one single concept*. . . . Instead of having to engage in the indirect communication of stylistic oscillations, one can simply say directly: the concepts of religion are represented by the mathematical concept of the infinitesimal" Weiss, Daniel H.: *Paradox and the Prophets: Hermann Cohen and the Indirect Communication of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 187.)

¹⁶⁹ Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, p. 23. Translation and emphasis by the author.

entails something beyond the present, and transcends its finitude even though it remains in the finite realm at the same time.

Although the world is not created completely from the beginning, but is created with the provision to be completed [fertig werden]. [...] Or, to speak only from the side of the world, to become complete [das Fertigwerden] lies in the world [...]: the kingdom is the vitality of existence that comes from the very beginning, and is always in coming [...]. It is future as well as already there. [...] Eternity is not a very long time. It is rather a tomorrow, that could also be today. Eternity is a future, which is nevertheless a present, without ceasing to be a future. Eternity is a today that is conscious of being more than today.¹⁷⁰

Rosenzweig believes in the notion of an ultimate redemption facilitated by the intervention of God at some point in future, although the exact moment of the fulfillment of the provision of the world is unknown to human beings.¹⁷¹ In this aspect, Levinas has a distinctive view. While for Rosenzweig, the certainty of redemption itself is not questioned, Levinas thinks its uncertainty puts more importance on the moral act of ethical subjects, even though Levinas does not exclude the possibility of ultimate redemption.¹⁷² Nonetheless, what I would like to stress here is that Levinas' declaration of a new structure of eternity in messianic consciousness has a strong correlation with Rosenzweig's remarks on eternity as "it is future as well as already there".¹⁷³

For Rosenzweig, eternity dwells in the present moment that preserves the "provision" from the very beginning of creation, and also bears the future, as "a today that is conscious of being more than today". Thus, "the absolute or messianic Today is, in the strongest sense, *Augen-blick*, that 'moment' that can reveal new to every

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 250. My translation.

¹⁷¹ "His [Rosenzweig's] correspondence at the time gives us some further clues about his vision of the messianic future: it was to be not a celestial but an earthly coming of the New Jerusalem, which would bring today's perspective, even miraculous —recasting (*Umschaffung*) of human nature" (Löwy, Michael: *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, Verso, New York 2017, p. 59.)

¹⁷² "There is no immorality without God; without God morality is not preserved against immorality. God emerges here in His purest essence, one distant from all imagery of incarnation, through the moral adventure of humanity. God is here the very principle of the triumph of good. If you do not believe this, if you do not believe that in any case the Messiah will come, you do not believe in God. This helps us to a better understanding of the famous paradox that the Messiah will come when the world is wholly guilty. This statement is the extreme consequence of an obvious proposition: even if the world is absolutely plunged in sin, the Messiah will come." (Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, op. cit., p. 77.)

¹⁷³ Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* op. cit., p. 250.

time it opens. Between the present moment and the completion, the period is still nothing but, in the meantime, renewed to the new.”¹⁷⁴ Namely, in the moment of eternity, the present relates to the true future, the time of the Other which “is not an extension of the possibilities coiled in my present”.¹⁷⁵ This is where Levinas’ diachronic time resonates with Rosenzweig’s eternity and breaks with Heidegger’s fundamental ontology.

From Heidegger’s perspective, “the moment of vision” is “the ultimate focus on which fundamental ontology, as the science of the manifold meanings of Being, relies”.¹⁷⁶ For Heidegger, eternity shadows this authentic understanding of temporality, as the traditional concept of eternity is captivated by a continuous “sequence of ‘nows’” in the mode of “constant presence”¹⁷⁷, which lacks the Dasein’s ecstatic horizon of temporality of past and future. On the other hand, “the moment of vision” is disclosed by Dasein in resoluteness, in Dasein’s embracing of its own death and temporality.¹⁷⁸ Hence, for Heidegger, eternity is an illusion derived from the “present at hand”, due to the inauthentic understanding of temporality and being of Dasein who fails to seize its own finiteness and ownmost possibilities. As traditional philosophy depends on this inauthentic understanding of being of Dasein, for Heidegger, “the key to the entire deconstructed history of metaphysics” lies “in this moment of vision”.¹⁷⁹

However, this precisely reveals the limitation of *Being and Time*. Although Heidegger attempts to reach beyond Dasein’s own being through history, he could not stretch to the time itself as the historicity of Dasein also relies on its own being, its temporality.¹⁸⁰ Thus, the ontology of Heidegger that finds “the key to the meaning of being in my own temporality” not only “leads to a self-sufficiency, to egoism”¹⁸¹ but also fails to transcend beyond the being of Dasein. This is the rea-

¹⁷⁴ “L’aujourd’hui absolu ou messianique est, au sens le plus fort, *Augen-blick*, cet ‘instant’ qui peut ‘dévoiler du neuf à l’œil chaque fois qu’il s’ouvre.’ Entre l’instant présent et l’accomplissement, le délai est toujours nul mais, en attendant, reconduit à neuf.” (Bensussan: *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, *op. cit.*, p. 131.)

¹⁷⁵ Severson, Eric R.: “The Missing Sequel.” in: *Levinas Studies*, Vol. 9, Duquesne University Press, Pittsburgh 2014, p. 137.

¹⁷⁶ Taminioux, Jacques: *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, New York 1991, p. 68.

¹⁷⁷ Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 475.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 376.

¹⁷⁹ Taminioux: *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁸⁰ “In analysing the historicity of Dasein we shall try to show that this entity is not ‘temporal’ because it ‘stands in history’, but that, on the contrary, it exists historically and can so exist only because it is temporal in the very basis of its Being.” (Heidegger: *Being and Time*, *op. cit.*, p. 428.)

¹⁸¹ Taminioux: “The Presence of *Being and Time* in *Totality and Infinity*,” in Hansel, Joëlle (ed.), *Levinas in Jerusalem: Phenomenology: Ethics, Politics, Aesthetics*, Springer, Dordrecht, 2009, p. 13.

son why eventually; Heidegger was unable to fulfill his task of interpreting time as a possible horizon to understand Being-in-General.

On the contrary, Levinas envisions the ethical moment that embraces its origin and its future in the mode of discontinuity that connects to the unrepresentable immemorial past and invites absolute newness of the messianic future. This is possible because Levinas starts from the proximity of neighbor and openness of the self where the essence of being of the self is surpassed in inspiration that comes from the Other. That being said, the Other gives inspiration that transforms the self from a “being for the other”. Thus, the ethical self who “substitutes itself for others”, transcends one’s own being.¹⁸² As a result, Levinas was able to reconstruct time itself as that which transcends the self’s own being by starting from the ethical subject. Reading Levinas through Schelling sheds light in this aspect.¹⁸³

What is most striking is that in Levinas, the every moment that arises from time is also the “whole [*entier*]” time (Schelling), also “dynamically dissociated” (Schelling), and this dissociation is the very principle that allows “to reconnect with the thread of history”.¹⁸⁴

Therefore, despite the fact that Levinas’ time is characterized by its discontinuity, the time of diachrony “arises from” “the ‘whole’ time” in every moment. In other words, paradoxically, there is a connected thread of history in “dynamically dissociated” instants. “The event of the encounter, the disturbing irruption of others that never fills ‘a goal of expectation’ (Levinas)”, but it “will come to touch a pre-origi-

¹⁸² Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁸³ There are no significant references to Schelling’s work in the work of Levinas, and accordingly, we cannot say precisely what works of Schelling Levinas read or studied; when asked, Levinas said that he only studied Schelling’s works partially. Moreover, Cohen-Levinas also denotes that there is a formidable difference between Schelling and Levinas, as for Schelling, creation and revelation are the possibility of the advent of the concept that starts from an original being. Hence, Schelling’s method is deductive; the deity depends on the meaning of Being and its understanding. On the contrary, Levinas and Rosenzweig think that the intelligibility of being does not reside in its understanding. That’s why for them, the world reveals itself to human beings in the pronominal form of a “Tu”, what Rosenzweig calls a “neighbor” and Levinas calls “others”. Correspondingly, the relationship to time is the result of the “breaking of being” (Rosenzweig) and the paradoxical experience of the future that always remains to come, about to arrive. Thus, interruption (Levinas) and anticipation (Rosenzweig) are the two modalities on which the question of Redemption is based. Nevertheless, Schelling’s concept of time as a whole helps us to understand how Levinas rebuilds the continuity of time, as a new structure of eternity, from creation to messianic future within the discontinuity of diachronic time. (Cohen-Levinas: “Dieu n’est pas l’être : la Révélation comme récit du temps”, *art. cit.*)

¹⁸⁴ *Ibid.*

nal, immemorial”.¹⁸⁵ In other words, “eternity is the very irreversibility of time”, that refers to the unrepresentable immemorial past¹⁸⁶, as it comes from beyond all “remembered past”, and “does not concern the subject’s reminiscence”.¹⁸⁷ Its origin is beyond “the order of presence”, but is included in every moment of answering the call of the suffering other. Therefore, according to Levinas, the immemorial past is “an absolute past which unites all times”.¹⁸⁸

I am responsible for the other not because I’ve agreed to be, but because I am obliged to answer the call of the other, which I am always late for. This responsibility is characterized as immemorial as it commands me from “the hither side of my freedom”, “prior to every memory”.¹⁸⁹ Even though this responsibility for the other is embedded in self, it is a non-subjective memory beyond personal consciousness or past experience. Nonetheless, “there is an ethical significance in that responsibility — without the remembered present of any past commitment — in that anarchic responsibility”.¹⁹⁰ Therefore, even before my own freedom to make a commitment, I have always been responsible for “the faults or the misfortune of others”.¹⁹¹

Levinas explains this primordial consciousness of the immemorial past in relation to trauma. “The subject is sensitive to the provocation that was never presented but struck it with a trauma” that is “sensible to the immemorial, to the unrepresentable, to a profound *jadis*”.¹⁹² Hence, Levinas speaks of “subjectivity as an-archy”, which does not have an origin in itself.¹⁹³

The oneself cannot form itself; it is already formed with absolute passivity. ... It was made in an irrecoverable time which the present, represented in recall, does not equal, in a time of birth or creation, of which nature or creature is more past than any rememberable past, any past convertible into a present. The oneself is a creature, but an orphan by birth or an atheist no doubt ignorant of its Creator, for if it knew it would again be taking up its commencement.¹⁹⁴

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Levinas: *Collected Philosophical Papers, op. cit.*, p. 103.

¹⁸⁷ Levinas: “Diachrony and Representation,” *art. cit.*, p. 87.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Levinas: *Otherwise than Being, op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁰ Levinas: “Diachrony and Representation,” *art. cit.*, p. 84.

¹⁹¹ Levinas: *Otherwise than Being, op. cit.*, p. 10.

¹⁹² Levinas: *God, Death, and Time, op. cit.*, p. 193.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁹⁴ Levinas: *Otherwise than Being, op. cit.*, pp. 104–105.

Here Levinas explains the time of creation is immemorial and reveals the passivity of human beings in their timeless creation. Metaphysically, the finiteness of human beings stems from such a lack of agency that begins in creation itself. The vulnerability of the subject, exposed to the suffering of others, is juxtaposed with the issue of finiteness. For Levinas, answering to the call of the Other “without a prior commitment”, signifies “human fraternity” as the provision given in creation by God.¹⁹⁵

In the time of creation, the self is “formed with absolute passivity”.¹⁹⁶ The passivity of human beings in the process of creation also alludes to the finiteness of aging and dying. A human being as a one who “ages in this world”, and in the end, who “withdraws from this world”¹⁹⁷ acquires its own meaning: “veritable abnegation, a substitution for the other”.¹⁹⁸ This finiteness refers to the soul that is characterized by “sensibility, vulnerability” which designates openness towards the suffering Others.¹⁹⁹ By embracing the other, one realizes the need to fulfill the task of becoming an ethical subject who is radically open towards the Other’s appeal and heads towards the true future as “the possibility of moral life fulfills the creature”²⁰⁰ by aiming towards the time beyond my being, my mortality, the time of the Other.

The advent of the Other, inviting the true future, discloses the fact that from the very beginning, the responsibility for the Other is the structure of subjectivity of being “who ‘is’ otherwise than being”.²⁰¹ This “investiture” “of a being who is not for-itself but for all being”²⁰², signifies the election of “the invisible glory of infinity”.²⁰³

I approach the infinite by going generously toward you, who is still my contemporary, but, in the trace of illeity, presents himself out of the depth of the past, faces, and approaches me. I approach the infinite insofar as I forget myself for my neighbor who looks at me[...]. I approach the infinite by sacrificing myself.²⁰⁴

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁷ Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹⁹ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 106.

²⁰⁰ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, p. 84.

²⁰¹ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 175.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁴ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 72.

By reaching out to the suffering Other, finite human beings approach the infinite. In other words, “responsibility of a mortal being for a mortal being” is “the relationship with infinite”.²⁰⁵ The paradoxical relationship between infinity and the finitude of human beings plays a crucial role in Levinas’ ethics. Levinas maintains that through the manifestation of the face of the suffering Other, “the infinite” “encircles me and commands me by” “my own voice”.²⁰⁶ This shows the overlap between my being and the infinite Other. “The infinitely exterior becomes an infinitely interior secret, to the fission of the very giving of the sign”.²⁰⁷ Although the manifestation of the face cannot fully transfer the meaning of infinity, the infinity shows itself “in some sense”.²⁰⁸ This sign is an untranslatable message, nevertheless, it “solicits across a face”, with “the term of my generosity and my sacrifice”.²⁰⁹ Consequently, through diachronic time, we can acquire the meaning of the trace of infinity, as well as the meaning of the self: an ethical subject responsible for others. According to Levinas, this is the primordial horizon of ethics, “the signification” of “a before-being”.²¹⁰

Levinas names the face of the Other as “Epiphany”, which manifests itself apart from the historical world, the words of God. Therefore, the face of the Other is “the revelation of the love of the other man”, and also “the transcendence of the unto-God [*à-Dieu*]”.²¹¹ This is where “the meaning itself of the word ‘God’ comes to mind”.²¹² The ungraspable meaning of infinity is attested through my voice that says “here I am” that responds to the call of the suffering Other.²¹³ That being said, “the responsible response to the call of others indicates the very trace of the divine within us”²¹⁴; namely, “God in me [*Dieu-en-moi*]”²¹⁵ as “the mark of the infinite in the finitude of condition”.²¹⁶ Thus, the presence of God who hides His face in the face of the others as a trace, would be dependent on man, whose “soul comes

²⁰⁵ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 117.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 220.

²⁰⁹ Levinas: *Collected Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 73.

²¹⁰ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 196.

²¹¹ Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, *op. cit.*, p. 168.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 203.

²¹⁴ Cohen-Levinas: “Le premier Dire. Retrait, trace et an-archie”, *art. cit.*, p. 562.

²¹⁵ Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, *op. cit.*, p. 167

²¹⁶ Cohen-Levinas: “Le premier Dire. Retrait, trace et an-archie”, *art. cit.*, p. 562.

from the divine breath”.²¹⁷ Hence, finiteness has “the sort of excellence proper to Spirit: perfection, or the Good”.²¹⁸

Nevertheless, this does not deny or overlook the bruteness of the reality of the world we live in. According to Levinas, the suffering of the innocent throughout the history of mankind testifies the absence of God in this world; He has withdrawn Himself from this world and has left only a trace. However, Levinas draws out theological meaning from this renouncement of God. God hides His presence in order to appeal to “the full maturity of the responsible man” who hears the cries of the victims of inhumanity that “continue to resound”, but have been forgotten by the world.²¹⁹

This diachronic time is the “non-said time”²²⁰, the time of primordial saying that preserves the words of God and relates to the self before one’s own being.²²¹ Accordingly, I am called to be an ethical self “who has promised itself that it will carry the whole responsibility of the world”²²², despite the fact that I am always late for the call of the suffering Other. The Other reclaimed me before the time when I came into this world; and in this sense, my presence is insufficient to the extreme urgency of the Other’s solicitation, and I am always “accused of having delayed”.²²³ However, the ethical self searches for the time which has been lost, and here, the fissile present that invites the absolute alterity, finds the trace of an immemorial past in the encounter with the face of the Other, which also invites the true future. Thus, answering the call of the other also signifies that by renouncing one’s own being and losing “his place radically”, the self enters into “the ubiquity” [*l’ubiquité*], namely, into a utopia which is unforeseeable to a finite mind.²²⁴

²¹⁷ Levinas: *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, *op. cit.*, p. 158. “In Genesis 2 and 3, the creation of the human being involves God forming the first man from “the dust of the ground” and breathing into him “the breath of life,” *nishmat hayyim*, so that he becomes “a living being,” *nefesh hayah* (Gen. 2:7). ... That is to say, while there are two elements here – the ‘dust of ground’ and the ‘*neshamah* breathed by God’ – the living person as a whole, the *nefesh*, is identified not with either one of the two elements, but with the union between them. Again, this stands in contrast with a notion that would identify the ‘true self’ with the soul or mind in contradistinction to the body. Likewise, there is no indication that one could talk about the *nefesh* or the ‘self’ apart from the body: the self is linked with God’s breath in the body.” (Weiss: “Embodied Cognition in Classical Rabbinic Literature.” in *Zygon: Journal of Religion and Science*, Vol. 48, Nr. 3, 2013, p. 792.

²¹⁸ Levinas: *Entre Nous: On Thinking-of-the-other*, *op. cit.*, p. 221.

²¹⁹ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, *op. cit.*, pp. 142–143.

²²⁰ *Ibid.*, Levinas: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 216.

²²¹ *Ibid.*

²²² Levinas: *Totality and Infinity*, *op. cit.*, p. 279.

²²³ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 89.

²²⁴ *Ibid.*, p. 185.

In *Totality and Infinity*, Levinas says that “the election of the I” is “revealed to be privilege” but a “subordination”, as well, because it is the election that demands sacrifice for others, “in face of them, to serve them”.²²⁵ The ethical moment of the face-to-face encounter enables me to realize my universal responsibility. The Messiah is the one who does not evade “the burden imposed by the suffering of others” with his unique responsibility.²²⁶ Thus, “the messiah is Myself [*Moi*]; to be myself is to be the Messiah”.²²⁷ This signifies that the “Messiah is anyone who is ready to surrender oneself to the suffering others”²²⁸ and responds to the call of the other at an ethical moment without having any promises of a redemptive world or personal salvation as compensation. Therefore, the ethical subject is defined as “the poignancy of suffering ‘for nothing’”; it is the messiah of “useless suffering”.²²⁹ Nevertheless, for Levinas, there is hope only to the extent that it is uncertain.

“The Talmudic adage testifies to the absolute incommensurability of hope and its representations”; “hope cannot hope for what is hope-able [*l’espérable*], but only the un-hoped [*l’inespéré*], or even what would have gone through the greatest despair”.²³⁰ Hence, Levinas’ messianic hope diverges from “the messianic hope of all confident anticipations” of “happy ending”, which are merely “deceptive consolations [*trompeuses consolations*]” of other-worldly hopes; despair is the most proper name of “false hopes [*des fausses espérances*]”.²³¹

However, “the talmudic ‘despair’ safeguards” the true hope because it widens the hope to the extreme that pushes towards “the exodus to the impossibility of coming”.²³² This enables hope to reach out to the un-hopable; as Heraclitus said, “if you do not hope for the un-hoped [*l’inespéré*], you will not find it”.²³³ Paradoxically, this will form “the condition of the moment of breaking in [*l’instant de l’effraction*]” of the incomprehensible infinity in time.²³⁴

²²⁵ Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, op. cit., p. 91.

²²⁶ *Ibid.*, p. 89.

²²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²²⁸ Chalier, Catherine: “Le bonheur ajourné” in Collège International de Philosophie (ed.), *Rue Descartes*, Vol. 19, Nr. 1, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 38.

²²⁹ “It is in the interhuman perspective of my responsibility for the other, without concern for reciprocity, in my call for his or her disinterested help, in the asymmetry of the relation of one to the other, that I have tried to analyze the phenomenon of useless suffering.” (Levinas: *Entre Nous: On Thinking-of-the-other*, op. cit., p. 101.)

²³⁰ “Celle-ci démarque l’espoir messianique de toute attente confiante et raisonnablement optimiste d’une issue ou d’un résultat qu’on escompte heureux, cette *Zuversicht* dont Bloch fait l’exact contrepoint de principe *Hoffnung*.” (Bensussan: *Le temps messianique*, op. cit., pp. 126–127)

²³¹ *Ibid.*, p. 127.

²³² *Ibid.*, p. 128.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

Thus, only after the falsifying otherworldly hopes are dissolved in despair, the true hope invites infinity through the time of the other which is beyond any of my expectations. In other words, the ethical subject constantly invites the messianic future in this world through its infinite responsibility towards the others, without expecting any individual salvation or spiritual compensation in the afterlife. Through “messianic dynamic”, “the new revives the old and makes it other” in history. This alteration is the condition for men to be able to be “constantly renewed without being identical to themselves”.²³⁵ This is how “mortal human beings” participate in “immortality” through the discontinuous diachronic time.²³⁶

Conclusion

As we have seen throughout the analysis, the ethical moment of encountering the face of the other is at the center of Levinas’ ethics. As the face of the other is the trace of infinity, bestowing an infinite idea on the subject that overflows its cognitive ability, the ethical moment of encountering the face of the Other is the site which entails the utopian future without the certainty of its realization in the world. Furthermore, the true future, which is the time of the Other beyond one’s finiteness, evokes the immemorial past and awakens one to fulfill the task of human beings to become an ethical subject. In this sense, Derrida points out that Levinas’ diachronic time claims that the experience of face-to-face itself is “eschatological at its origin”.²³⁷ Thus, it is a new structure of eternity beyond all dogmas, teleological histories and theodicies that speak in the language of being.

It is clear that Levinas does not deduce ethical principles from the existence of God or the final judgment of the end of history. For Levinas, God is unrepresentable and beyond the comprehension of finite cognitive ability as he is transcendent to the point of absence in this world. Thus, we can only relate to the trace of God through the manifestation of the face of the Other although God is “the alterity prior to the alterity of the other person”.²³⁸

Levinas’ messianism is a way of approaching the question of justice, without relying on categories of onto-theology that represents God as a supreme being. It rather refers to unique individuals who suffer, and who are willing to respond to the call of the suffering Other. Based on the “copresence”, of the faces, I am called

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Derrida: *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 95.

²³⁸ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 224.

upon as a self who is responsible for all Others.²³⁹ For Levinas, without the responsibility for others, a relationship with God is unthinkable: “we understand this much from the Bible: to know God is to do justice to the neighbor.”²⁴⁰

Therefore, the pure expression of the Saying of the face of the Other sets up an ethical self who is not for itself but is “for all” and is characterized as disinterestedness in one’s own being.²⁴¹ This is the horizon of ethics where the meaning of otherwise than being arises from. The finiteness of the self acquires a new meaning, as the one who knows “how to sacrifice oneself.”²⁴² Here, the “ontological categories” are transformed into “ethical terms.”²⁴³

Levinas’ Messianism signifies ethics itself, “because it engages with ‘a personal vocation of men’.”²⁴⁴ This answers to Heidegger’s enigmatic words, “only a God can save us”²⁴⁵ without falling back into the trap of onto-theology by declaring that “the true object of hope is the Messiah.”²⁴⁶ Moreover, Levinas overcomes the limitation of the project of *Being and Time*, which was to interpret time as the horizon of understanding Being-in-General. Whereas Heidegger’s fundamental ontology, the analysis of Dasein, could not be stretched beyond Dasein’s own being as well as its temporality, Levinas succeeds in thinking time beyond the self, and reestablishing a new concept of eternity as diachronic time.

Levinas’ diachronic time deconstructs the traditional concept of time, a linear succession of sequences, by deconstructing the present with the concept of fissile present that invites the true future, which simultaneously awakens the immemorial past, the origin of creation. Under the influence of Rosenzweig’s “moment of eternity,” Levinas construes the ethical moment of the present that encompasses the whole time in the mode of discontinuity: the unrepresentable immemorial past as well as the unimaginable utopian future. Therefore, through diachronic time, the ethical subject relates to infinity and realizes the task given by God to be responsible for others. Specifically, to be a Messiah who endeavors to bring a utopian future in this world.

Levinas’ messianism resonates with the words of Rosenzweig that “the miraculous thing is that, although each of us stands in the mire himself, we can pull out

²³⁹ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 196.

²⁴⁰ Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 183.

²⁴¹ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 116.

²⁴² Levinas: *Nine Talmudic Readings*, Indiana University Press, Bloomington 1994, p. 50.

²⁴³ Levinas: *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 115.

²⁴⁴ Bensussan: *Le Temps Messianique*, *op. cit.*, p. 133.

²⁴⁵ Heidegger: “Nur noch ein Gott kann uns retten,” in *Der Spiegel*, Vol. 30, Spiegel-Verlag, Neckarsulm 1976, pp. 193–219.

²⁴⁶ Levinas: *Existence and Existents*, *op. cit.*, p. 93.

our neighbor, or at least keep him from drowning”.²⁴⁷ In the ethical moment of the face-to-face encounter with the Other, there lies the new structure of eternity of “messianic consciousness”; the diachronic time where immemorial past and utopian future reside, without reducing one another to the same²⁴⁸ : “this allegiance before any oath is the Other in the Same; that is, it is time, the passing through [*se passer*] of the Infinite”.²⁴⁹ Consequently, “concreteness of responsibility in its extraordinary future of the uncontainable” should be understood as God’s words ordered in the face of the Other that orders my sacrifice and this enables “the meaning of word I” as “here I am”, “the answering of everything and for everyone”.²⁵⁰ For Levinas, not the being of Dasein and its temporality, but the manifestation of the face of the other and diachronic time is the horizon of ethics that reveals the meaning of otherwise than being, as fraternity and justice.

Haeyeun Han graduated from University of Chicago Divinity School (M.A.) last spring, majored in philosophy of religion under the guidance of Professor Paul Mendes-Flohr. She studied previously at Seoul National University and her Master’s Thesis titled “Different Perspectives of Death between Heidegger and Levinas” was advised by Professor Chan-Kook Park. Recently she presented “Levinas on Time” at the Western Jewish Studies Association annual conference last March. She centers on the intersection between Continental Philosophy and Judeo-Christianity. Interested in aesthetics and literature as well, she mainly focuses on Plato, Descartes, Kant, Schelling, Hermann Cohen, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Benjamin, Buber, Rosenzweig, Michel Henry, Levinas, and Soloveitchik. cutegummy@icloud.com

²⁴⁷ Rosenzweig, Franz; Glatzer, Nahum N: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Straus and Young, New York 1953, p. 92.

²⁴⁸ “This is a strong sense of what we are calling diachrony. It is an irreducible difference that does not enter into the unity of a theme; an untraversable difference between the Good and me; a difference without simultaneity of unmatched terms. Yet this is an irreducible difference that is still a non-in-difference: a relationship with the Good that has invested me in assigning me to responsibility for another.” (Levinas: *God, Death, and Time*, *op. cit.*, p. 177.)

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 201; Levinas: *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset 1993, p. 234.

²⁵⁰ Levinas, *Otherwise than Being*, *op. cit.*, p. 114.

LA RELATION À AUTRUI DÉCRITE À PARTIR DE L'IDÉE CARTÉSIENNE DE L'INFINI : SARTRE ET LEVINAS

ARNAUD CLÉMENT

Abstract

Sartre and Levinas both described the relation to the other referring to Descartes' idea of the infinite. Comparing these two phenomenologies sheds a light on the great influence Sartre had on Levinas' ethics. While the two philosophers agree that the other is « a hole in the world » in the sense that he negates my intentionality, they fundamentally differ on the ultimate meaning of this negation. Following the thread of the Cartesian idea of the infinite, this article deciphers Levinas' critique of Sartre, leading to his ethics of the face.

Introduction

Dans *Totalité et infini*, Levinas reprend le motif de l'idée cartésienne de l'infini pour penser le rapport à l'autre. Or Sartre, dans *L'être et le néant*, avait lui aussi accompli ce geste :

Il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance.¹

Ce choix de recourir à la troisième *Méditation métaphysique* de Descartes pour penser autrui rapproche Sartre et Levinas à plusieurs titres. Ces deux auteurs partagent le projet d'une phénoménologie de l'existence et de la transcendance où

¹ Sartre, Jean-Paul : *L'être et le néant* (1943), Gallimard, Paris 2013, p. 291.

autrui ne se laisse pas réduire au sens que le moi lui prête. Ils lisent la tradition phénoménologique, de Hegel à Husserl et Heidegger, dans le souci contrasté d'en reprendre la méthode descriptive et d'en dépasser la limitation essentielle qui revient à avoir assimilé l'altérité d'autrui à l'identité du sujet. Enfin ils parcourent dans ce but une même voie cartésienne, assimilant – en un sens qui reste à dire – autrui et l'infini. Ne pourrait-on pas s'essayer à une lecture croisée de ces deux auteurs², qui, par-delà le simple repérage des thématiques communes, remonterait aux raisons profondes qui les ont conduits à faire usage de l'idée cartésienne de l'infini pour décrire le rapport à l'autre ?

Cette référence commune à Descartes pour décrire l'intersubjectivité est présentée, par nos deux auteurs, comme une décision en réponse à un problème qui surgit d'abord dans le cadre de la phénoménologie. Quand je fais l'expérience d'autrui, ce qui m'apparaît, c'est son corps, un corps dont les mouvements et les expressions m'évoquent une vie psychique analogue à la mienne. Je rencontre en autrui un *alter ego*. Pourtant, comme le montre Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, la vie consciente d'autrui ne peut jamais m'être donnée directement dans l'évidence de mon propre vécu – un contact direct de ce type impliquerait une identité parfaite entre ma conscience et la sienne. La situation est donc paradoxale : d'un côté, autrui m'apparaît comme une conscience, de l'autre sa conscience m'est inaccessible comme telle. Il y a une transcendance d'autrui qui n'est pas du même type que la transcendance d'objet. Celle-ci est une *transcendance dans l'immanence* : l'objet du vécu est contenu dans le vécu (ce en quoi il lui est immanent), mais il l'excède en ce que l'objet complet est la synthèse idéale, infinie quoique réalisable en droit, de tous les profils d'objet donnés dans le vécu. Rien de tel dans le cas de la relation à autrui, où la donation de l'*ego* d'autrui m'est par principe interdite : c'est sa *transcendance objective*.³ Aussi Husserl affirme-t-il que la relation à autrui est une appréhension : une co-présence de l'autre conscience à côté de moi, qui ne peut jamais devenir présence en personne de la conscience d'autrui à la mienne.

Sartre et Levinas adoptent tous deux une attitude de reprise et de dépassement vis-à-vis de ces descriptions. Ils en maintiennent le cadre phénoménologique

² Sur la confrontation des pensées de Levinas et de Sartre, voir par exemple Chrétien, Jean-Louis : « La dette et l'élection », in Chaliel, Catherine et Abensour, Miguel (dir.), *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, pp. 269–273 ; Legros, Robert : « La rencontre d'autrui. Sartre et Levinas », in Fontaine, Philippe et Simhon, Ari (dir.) : *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2010, pp. 71–93 ; et Moati, Raoul : *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », Paris 2012, ch. VI, IV, pp. 240–253.

³ Cf. Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1929), traduction de Levinas, Emmanuel et Pfeiffer, Gabrielle, Vrin, Paris 1947, § 48, pp. 172–174.

– penser autrui à partir de son phénomène –, mais affirment la nécessité de penser autrement la transcendance qui fait ce phénomène. Ce n'est pas moi, disent-ils en substance, qui appréhende dans une intentionnalité médiate qu'autrui est une conscience semblable à moi et à côté de moi ; autrui le premier s'impose à moi – c'est tout le phénomène de sa rencontre – et m'interpelle d'une façon qui excède mon intentionnalité. Une transcendance d'un tout autre type se joue dans l'inter-subjectivité : il appartient à une phénoménologie nouvelle de la décrire.

Pour cela, Sartre et Levinas choisissent de reprendre l'idée cartésienne de l'infini. Celle-ci fournit un modèle de transcendance qui épouse, mieux que l'intentionnalité elle-même, le phénomène du rapport à autrui. En outre, les trois premières *Méditations métaphysiques* de Descartes mettent en scène la rencontre d'autrui. Le sujet méditant, après avoir douté de l'existence de toutes choses et sauvé du doute l'évidence de sa propre existence de chose pensante, découvre, dans la troisième *Méditation*, que l'idée de l'infini est présente en lui sans y avoir été mise par lui, et qu'elle est la condition de l'évidence subjective. La « preuve par l'idée du parfait » dessine l'itinéraire du moi qui s'imagine d'abord l'auteur de ses pensées et de son être pour reconnaître ensuite la primauté d'un être – l'infini, Dieu, et, pour Sartre et Levinas, autrui – qui conditionne son existence.

Nous demandons ainsi : quelle est la transcendance d'autrui ? En quoi l'idée de l'infini de Descartes a-t-elle permis à Sartre et Levinas de la penser ? Est-ce au même sens que, pour ces deux auteurs, autrui est transcendant ?

1. Les motivations de l'usage de Descartes dans la phénoménologie d'autrui

Les philosophies qui abordent la relation à autrui à partir de l'idée de substance font de cette relation un problème secondaire. Elles se fondent sur l'idée d'un sujet qui subsiste par lui-même, puis, généralisant cette idée à la pluralité humaine, s'interrogent sur la possibilité de démontrer l'existence des autres, de les connaître ou d'agir moralement avec eux. Cette approche tombe dans un double écueil : le solipsisme (présupposition d'une séparation entre l'être d'autrui et le mien) et le primat de la connaissance (réduction de la relation à autrui à un problème épistémologique). Sartre et Levinas s'accordent dans la critique de ces erreurs comme dans l'affirmation de la nécessité de recourir à la description phénoménologique pour y remédier. Qu'ont-ils retenu de la phénoménologie dans sa tentative de rendre compte du phénomène d'autrui ?

Sartre consacre un paragraphe entier de *L'être et le néant*, intitulé « Husserl, Hegel, Heidegger »⁴, à l'examen des phénoménologies d'autrui. Sans pouvoir entrer ici dans l'étude exhaustive de cette triple lecture, il nous en faut résumer les lignes essentielles. Si Sartre commence par l'évocation de Husserl en trois pages incisives, c'est que celui-ci aborde l'intersubjectivité comme un rapport de connaissance alors même qu'il veut sortir du solipsisme. Or tant que l'on ne montre pas que je suis lié à autrui dans mon être – à savoir que l'*ego* transcendantal, et non seulement l'*ego* empirique, se constitue dans l'intersubjectivité –, on adopte le point de vue solipsiste d'une séparation originnaire entre moi et les autres. Hegel ne tombe pas dans cet écueil : il fait du rapport à autrui un rapport d'être en montrant que la conscience de soi passe par la médiation de la reconnaissance d'autrui. Néanmoins, selon Sartre, toute la dialectique du maître et de l'esclave est menée du point de vue surplombant de la totalité, et non depuis celui du moi : Hegel perd ainsi la différence entre le moi et autrui en les abordant comme symétriques. Heidegger, enfin, a le mérite de faire du *Dasein* un être-avec-les-autres (*Mitsein*), rendant justice au point de vue du pour-soi et sortant du primat de la connaissance. Mais il réduit le rapport moi-autrui au « nous », qui abolit la différence entre les termes de la relation, et enferme le *Dasein* dans la solitude, sans véritable sortie de soi.⁵

De cet examen historique, le paragraphe tire un enseignement positif : l'exigence d'un retour à la philosophie de Descartes, et notamment au *cogito*. D'abord, il apparaît que la tentative d'apporter une preuve de l'existence d'autrui repose sur un présupposé inadmissible et un contresens au sujet du *cogito*. De fait, le *cogito* – la certitude présente de mon existence d'être pensant – ne constitue en rien une preuve théorique, comme si, admettant que tout ce qui pense est, et constatant que je pense, j'en déduisais que j'existe. « Autrement dit, Descartes n'a pas *prouvé* son existence. C'est qu'en effet j'ai toujours su que j'existais, je n'ai jamais cessé de pratiquer le *cogito*. »⁶ Or ma certitude première qu'autrui existe n'est pas d'un autre genre : loin de faire l'objet d'une preuve théorique, elle s'éprouve dans mon existence présente, enfouie dans la précompréhension ontologique que j'ai de mon

⁴ Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, Troisième partie, Chapitre premier, § III.

⁵ Sartre l'illustre par l'image de « l'équipe » où le nous est conçu comme « la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe » et non pas dans la relation je-tu : de ce fait, il y a chez Heidegger une « absolue 'solitude en commun' » qui n'est pas le véritable sens de la socialité (Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, pp. 285–286). Levinas adresse la même critique à l'auteur d'*Être et temps* : la socialité heideggérienne est une « collectivité autour de quelque chose de commun » qui « se retrouve tout entière dans le sujet seul » : une « communauté de camarades » (Levinas, Emmanuel : *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1990, p. 162).

⁶ Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 290.

être. Sartre en conclut que « si l'existence d'autrui n'est pas une vaine conjecture, un pur roman, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* qui la concerne ». ⁷ Or, « l'échec de Hegel nous a montré que le seul départ possible était le *cogito* cartésien ». ⁸ C'est donc que « le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito* » ⁹, que la certitude de l'existence de l'autre est essentiellement liée à celle de mon être propre.

Cette découverte d'une certitude de l'existence de l'autre présente au cœur même de la certitude de soi constitue bien sûr le motif de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu. Après le Descartes du *cogito* et de la deuxième *Méditation métaphysique*, c'est le Descartes de la troisième *Méditation*, penseur de l'idée de Dieu, que Sartre va invoquer :

Il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance. ¹⁰

Qu'est-ce que Descartes a tenté pour Dieu dans la troisième *Méditation* ? D'abord, il a cherché Dieu au sein du *cogito* lui-même, dans l'idée de Dieu mise en moi. De même que le sujet méditant découvre la présence en lui d'une idée *inséparable et constitutive* de son propre *cogito*, Sartre veut montrer la constitution de mon *cogito* par autrui. Ensuite, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu repose sur la démesure de la transcendance divine, irréductible à mon immanence et pourtant présente en moi : de même, le *cogito* de l'existence d'autrui ne me met pas face à « un objet-autrui » ¹¹, mais à un être transcendant qui me détermine dans mon être. Enfin et surtout, c'est le propre cheminement de Descartes que Sartre veut reprendre, à savoir la découverte de la transcendance au sein de l'immanence, la venue depuis une origine extérieure de l'idée de Dieu en moi. La tentative que Sartre a en vue épouse bien le mouvement de la méditation cartésienne, décelant au sein de l'immanence un sens qui l'excède et l'investit.

Comme Levinas après lui, Sartre oppose donc à la totalité hégélienne et à l'ontologie heideggerienne l'idée cartésienne de l'infini. Mais cette décision philosophique de décrire autrui d'après cette idée trouve-t-elle une même réalisation chez Sartre et chez Levinas ? Ces deux auteurs tirent-ils les mêmes enseignements

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 291.

¹¹ *Ibid.*

de leurs lectures de la phénoménologie ? Ont-ils une même conception de ce que signifie l'infini chez Descartes ?

Le paragraphe de *Totalité et infini* intitulé « Langage et objectivité » (section III, B, §5) présente de nombreuses analogies avec l'usage sartrien de Descartes. Levinas y évoque le rôle fondamental joué par autrui dans la constitution de l'objectivité. Si les choses du monde peuvent faire l'objet d'un regard théorique, c'est qu'elles sont d'abord désignées à autrui ou par lui : le langage détache les choses de l'usage que j'en ai pour en faire des objets du discours et de la pensée. Levinas renvoie à la conception husserlienne de l'objectivité : Husserl a eu raison d'affirmer que l'objectivité de la pensée tenait à sa validité intersubjective ; mais il a eu le tort d'admettre la monadicité des sujets, leur indépendance première les uns vis-à-vis des autres – le solipsisme réfuté par Sartre. « En posant la relation avec Autrui comme éthique, on surmonte une difficulté qui serait inévitable si la philosophie, contrairement à Descartes, partait d'un *cogito* qui se poserait d'une façon absolument indépendante d'Autrui. »¹² Levinas justifie cette thèse dans une interprétation d'ensemble des trois premières *Méditations métaphysiques* de Descartes :

Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche – réflexion sur la réflexion – il s'aperçoit des conditions de cette certitude. Cette certitude tient à la clarté et à la distinction du *cogito* – mais la certitude elle-même est recherchée à cause de la présence de l'infini dans cette pensée finie qui sans cette présence ignorerait sa finitude.¹³

La méditation cartésienne consiste donc en un passage d'une démarche à l'autre, la première amenant, par l'épuisement de son effort, à la seconde. Le *cogito* et le doute des deux premières *Méditations* sont un geste d'autodétermination : le sujet méditant mène une réflexion consistant à tirer toute certitude de soi-même, c'est-à-dire de la certitude première de son existence présente. Dans la troisième *Méditation*, cette méthode s'avère efficace pour déduire l'idée de toutes les substances finies, dont l'*ego* peut tirer le contenu de sa propre substance ; mais elle échoue devant l'idée de la substance infinie dont la présence en moi ne saurait être tirée de ma finitude. Si je ne suis pas l'origine de l'idée d'infini en moi, je dois admettre, dans une réflexion sur ma réflexion première, que l'infini lui-même l'a mise en moi.

¹² Levinas, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le livre de poche, Paris 1990, p. 231.

¹³ *Ibid.*, p. 232.

Cette démarche fournit le schéma de la relation à l'autre en tant qu'autre, qui est une relation en deux temps : d'abord, la tentative de réduire l'autre au même, et ensuite la réflexion sur la priorité de l'autre. *L'ego cogito* a beau consacrer ses efforts à l'élaboration d'une science rigoureuse, il découvre en lui une idée qui s'impose comme irréductible à cet effort – ce qui contredit la thèse husserlienne d'une constitution de tout sens par la conscience. Reprenant cette démarche qui épouse le mouvement des trois premières *Méditations métaphysiques*, Levinas en fait la structure même de la relation à autrui.

Totalité et infini adopte donc à plusieurs égards une lecture de Descartes similaire à celle de *L'être et le néant*. Les deux ouvrages pensent la relation à autrui à l'aide du *cogito* cartésien dont ils montrent, à l'inverse du *cogito* husserlien, qu'il est pris dans une relation avec l'autre antérieure à la solitude. Le retour à Descartes se comprend donc comme un refus du solipsisme husserlien : il n'y a pas un *cogito* d'abord solitaire qui rencontre autrui ensuite, mais un *cogito* qui se découvre toujours déjà pris dans une socialité qui précède son existence autonome. L'usage de Descartes, chez Levinas comme chez Sartre, réside dans l'articulation de ces deux moments inséparables que sont la position du *cogito* et la transcendance de l'idée d'infini. Il s'appuie moins sur des concepts pris isolément que sur la démarche méditative qui les articule et reproduit le mouvement même de la relation intersubjective.

Toutefois, par-delà ce rapprochement formel des usages de Descartes, leurs *sens* diffèrent radicalement. C'est ce qu'il nous faut montrer désormais, d'abord dans la lecture et la critique que Levinas fait de Sartre, puis dans sa pensée propre.

2. Levinas, lecteur de la troisième partie de *L'être et le néant*

Les premiers efforts de Sartre pour décrire la manifestation d'autrui visent à réfuter l'assimilation de l'autre à un objet¹⁴. Si, en effet, les autres hommes m'apparaissent d'un côté comme des objets dont l'existence n'est que probable, d'un autre côté ils s'imposent à moi comme étant précisément des hommes, et non des objets. Ils sont autant de points de vue sur le monde, irréductibles au mien, et qui forment autant de sources à partir desquelles le monde se déploie. Autrui n'est pas un objet présent dans le monde, mais un sujet à qui le monde se révèle et qui, comme tel, se situe hors du monde tel qu'il se déploie pour moi. Présent comme objet, autrui est absent comme sujet, et « dans la mesure où autrui est une absence, il échappe à la

¹⁴ Nous analysons ici le §IV « Le regard » de *L'être et le néant*, Troisième partie, Chapitre premier.

nature » et « se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience ». ¹⁵ Comme Levinas le dira du visage, autrui déränge le monde en niant mon intentionnalité, en interrompant l'activité par laquelle je constitue moi-même le sens des choses. C'est là le point d'accord fondamental entre nos deux penseurs : « Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent. » ¹⁶

Sartre, en effet, exprime la pure négativité d'autrui sous la forme d'une brisure de mon monde : « L'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme [...] ». ¹⁷ Fuite qu'illustre la métaphore du trou évoquée par la citation de Levinas : mon monde « est percé d'un trou de vidange » et « s'écoule perpétuellement par ce trou ». ¹⁸ Il s'agit bien là d'une image pour la transcendance d'autrui qu'annonçait la référence à la preuve par l'idée du parfait de Descartes. Comme l'infini qui, chez Descartes, résiste à ma tentative de le constituer et excède mes pouvoirs, autrui excède mon intentionnalité en trouant le monde.

L'accord que Levinas donne à Sartre est néanmoins nuancé par une critique : celui-ci ne serait pas allé assez loin dans les conséquences qu'il y avait à tirer de ce point de départ. Pourquoi Levinas estime-t-il que Sartre arrête son analyse trop tôt ?

La phénoménologie sartrienne d'autrui se donne donc pour tâche de décrire le sens du regard d'autrui : « Autrui est, par principe, *celui qui me regarde* ». ¹⁹ Si, en effet, autrui m'apparaît comme tel, c'est-à-dire comme un autre homme, c'est bien au sens où il surgit dans mon champ d'expérience sous la forme d'un être que je ne constitue pas, et qui manifeste au contraire que c'est moi qui apparais dans son propre champ d'expérience comme un de ses objets. L'activité de mon *cogito*, cette pensée intentionnelle à l'aide de laquelle je prête un sens aux choses extérieures en en faisant des objets de mon regard, s'inverse dans la rencontre de l'autre qui est lui-même regard intentionnel me prenant pour objet : « Ce rapport que je nomme 'être-vu-par-autrui', loin d'être une des relations signifiées, entre autres, par le mot d'*homme*, représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet. » ²⁰ Ainsi l'autre m'apparaît-il d'abord comme

¹⁵ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 267.

¹⁶ Levinas : *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le livre de poche, Paris 1987, p. 63.

¹⁷ Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 294.

¹⁸ *Ibid.*, p. 295.

¹⁹ *Ibid.*, p. 297.

²⁰ *Ibid.*, p. 296.

un sujet qui me regarde. Il retourne l'intentionnalité de mon voir : sous son regard, je suis objet et il est sujet.²¹

Sartre déploie cette structure en décrivant des situations concrètes suivant la méthode phénoménologique. Le cas paradigmatique de la honte présente ainsi une inversion du rapport sujet-objet : moi, sujet qui prête sens aux choses du monde, je me trouve, sous le regard d'autrui, objet de son regard. Je me sais vu par l'autre et me trouve honteux de l'image que je lui présente. C'est plus que la conscience de se donner en spectacle en présentant une mauvaise image de soi : la honte me révèle ce que je suis, si bien que le regard d'autrui est révélateur de mon être.

Conformément à son programme, Sartre peut donc déclarer que cette description « a été faite tout entière sur le plan du *cogito* ». ²² Elle s'en tient en effet au strict plan d'immanence de la vie en première personne, révélant qu'autrui appartient à cette vie comme un de ses pôles déterminants :

Ceci nous marque assez que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est. De même que ma conscience saisie par le *cogito* témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières, par exemple la « conscience-honte », témoignent au *cogito* et d'elles-mêmes et de l'existence d'autrui, indubitablement.²³

Comme chez Descartes, l'analyse des formes de conscience conduit à la découverte en moi d'une altérité dont je procède – découverte qui n'a rien d'une révélation mystique, mais qui correspond à la reconnaissance phénoménologique d'autrui comme condition et motivation de ma propre conscience d'être.

Levinas résume l'esprit de ces pages en disant qu'autrui y apparaît comme « un pur trou dans le monde ». Le jugement se veut d'abord la reconnaissance élogieuse du fait que Sartre ait délivré autrui de l'enfermement dans le mondain en décrivant la façon dont il interrompt la constitution du monde par la conscience. Pourquoi l'éloge tourne-t-il alors à la critique de n'être pas allé assez loin ? Levinas

²¹ « Si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux », écrit Sartre. Puis il ajoute : « Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur. Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller devant eux » (Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 297). Levinas avait peut-être ce passage à l'esprit quand il affirmait : « La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui » (Levinas, Emmanuel : *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (1982), Le livre de poche, Paris 1984, pp. 79-80).

²² Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 307.

²³ *Ibid.*, p. 312.

ne livrant pas un commentaire de Sartre de l'ampleur de celui qu'il consacre à Husserl ou Heidegger, il appartient au lecteur de fournir lui-même les motifs de la critique.

Le premier concerne la relation sujet-objet. L'effort de Sartre consiste à montrer qu'autrui, avant d'être un objet qui apparaît dans mon monde, se révèle d'abord comme sujet : « C'est à partir de cette présence à moi d'autrui-sujet, dans et par mon objectivité assumée, que nous pouvons comprendre l'objectivation d'autrui comme second moment de mon rapport à l'autre. »²⁴ L'intersubjectivité se présente comme une relation où autrui et moi occupons tour à tour le rôle du sujet ou de l'objet. Ces moments n'obéissent pas tant à un ordre chronologique que dialectique et concernent les modes essentiels de la relation, c'est-à-dire du regard : le regardant est sujet, le regardé objet, en sorte que je suis un moi-objet sous le regard d'autrui-sujet et un moi-sujet quand je regarde autrui-objet. Une véritable inversion du rapport subjectif au monde s'opère dans la relation à l'autre, un retournement de l'intentionnalité qui correspond à l'exercice sur moi d'une contre-intentionnalité venant d'autrui. Cependant Levinas soutient que la relation à autrui échappe aux catégories de l'intentionnalité, du sujet et de l'objet, en un mot qu'elle n'est pas une relation de pouvoir car elle ne se joue pas dans l'opposition des regards, mais dans le dialogue où chacun est appelé à parler en son nom propre.

Cela nous renvoie au deuxième motif, fondement de toute l'analyse de Sartre, à savoir le principe de symétrie. En décrivant « le vrai domaine d'autrui, la subjectivité, qui est aussi *mon* domaine »²⁵, *L'être et le néant* cherche à rendre justice à ce que moi et l'autre avons en commun : l'existence en première personne, le statut de sujet qui prime sur celui d'objet. Or l'intersubjectivité a ceci de paradoxal que tout en formant une relation entre deux sujets, l'expérience du regard d'autrui est ma déssubjectivation et que l'expérience de ma propre subjectivité objectivise autrui. La rencontre d'autrui est le devenir-objet du sujet que je suis, et mon être-sujet est la constitution d'un monde où j'ai perdu autrui comme sujet. À nouveau, le face-à-face lévinassien récusera cette dialectique. En premier lieu, parce que Levinas renverse le problème : autrui ne fait pas de moi un objet mais il m'éveille à la responsabilité et à la subjectivité. Surtout, le face-à-face est asymétrique (car, dans sa parole, autrui me signifie sa transcendance) et récuse catégoriquement toute communauté d'essence entre moi et autrui, en sorte qu'il serait faux de dire qu'autrui en tant qu'autrui est sujet. Au contraire, sa manifestation précède les signes par lesquels il me signifie sa subjectivité. Alors que Sartre identifie la subjectivité

²⁴ *Ibid.*, p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 325.

comme constituant aussi bien mon domaine que celui d'autrui, Levinas brise la symétrie et rejette entièrement l'axiome sartrien selon lequel « tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui ». ²⁶

Un dernier motif, celui du conflit, éclaire cette différence :

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. (...) Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. ²⁷

Les célèbres analyses que *L'être et le néant* consacre au masochisme illustrent cette thèse fondée sur le rapport symétrique de possession qui se joue entre moi et l'autre. Sartre retrouve la dialectique hégélienne de la lutte pour la reconnaissance : je ne peux prendre conscience de ma subjectivité qu'en réduisant l'autre au rang d'objet, et, la relation intersubjective étant symétrique, il en va de même pour autrui. Le conflit est consubstantiel au regard : dès lors que rencontrer autrui revient à être vu par lui, la rencontre asservit le sujet que je suis et suscite la lutte pour la reconquête de ma subjectivité. Elle interpose une médiation entre les sujets que sont le moi et autrui : le moi-objet. Autrui et moi entrons en conflit pour l'objet que je suis. Mais alors, y a-t-il véritablement *rencontre* entre autrui et moi ? Si la subjectivité de l'autre ne m'apparaît que dans son regard, et que ce regard me déchoit de ma propre subjectivité, les sujets ne se rencontrent jamais. Précisément, ils luttent pour une subjectivité qui ne peut jamais pleinement s'actualiser en présence d'autrui. Sous le regard de l'autre, ce n'est pas lui que je rencontre mais moi-même – ce moi que je suis par lui qui me regarde, et qui constitue le véritable enjeu, pour moi, de notre rencontre. Refusant de penser que le conflit est l'origine de la socialité, Levinas la décrit comme un face-à-face sans intermédiaire où il n'y va pas, d'abord, de ma personne, mais bien de celle d'autrui.

C'est bien là la différence essentielle que Levinas introduira par rapport à Sartre : le souci éthique pour autrui. *L'être et le néant* prétend pouvoir parler d'autrui hors de la morale ; *Totalité et infini* déclare que la morale est le lieu originnaire de l'épiphanie d'autrui. Lu dans la perspective de l'éthique lévinassienne, Sartre s'expose ainsi à la critique d'avoir secondarisé la transcendance d'autrui, ne concevant de véritable transcendance que dans la néantisation du pour-soi. ²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 404.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ « La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté. C'est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être,

La phénoménologie du visage de Levinas, instruite des apories qu'elle lit dans la phénoménologie sartrienne du regard, propose une autre voie.

3. Le visage lévinassien : une autre idée d'autrui

Nous aborderons la phénoménologie du visage de Levinas selon la double perspective qui est ici la nôtre : l'usage de l'idée cartésienne de l'infini d'une part, et la confrontation aux analyses sartriennes de l'autre.

Sartre comprend le sujet comme liberté et la relation intersubjective comme conflit de deux libertés : il tire tout le sens de la subjectivité de la solitude du pour-soi, et la rencontre d'autrui qui en hérite ne fait que déterminer l'être du sujet et non son *néant*. Cette philosophie peut s'autoriser d'une lecture de Descartes qui voit dans le *cogito* la position absolue d'un sujet libre découvrant ensuite la détermination de son être par un être transcendant.

Pendant Levinas renverse cette lecture.²⁹ Il décrit, en suivant l'itinéraire cartésien, une subjectivité qui ne s'éveille pleinement à elle-même que dans la présence de l'autre. Le véritable cheminement des *Méditations métaphysiques* consiste en la position du sujet dans le *cogito* séparé de toute altérité, puis à la découverte de la condition de cette vie séparée dans la relation avec une altérité originaire. À cette structure correspond, dans *Totalité et infini*, le passage de la section II sur la vie séparée du moi aux sections III et IV sur la subjectivité éveillée par le langage et l'amour.

Par conséquent, la grande différence entre les descriptions lévinassienne et sartrienne du sujet séparé réside dans le fait que la liberté n'est pas, aux yeux de Levinas, le sens ultime de la subjectivité. Je ne m'éveille pas à la subjectivité en découvrant ma propre liberté, mais en répondant à l'appel d'autrui. Levinas le montre en parcourant une série d'événements dits nocturnes (l'adjectif désignant des dimensions de la vie subjective antérieures à la constitution du sens par le sujet

l'incompatibilité de l'être avec ce qui demeure véritablement extérieur. Mais c'est là que nous apparaît plutôt le problème de la justification de la liberté : la présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? Et réduite à soi, comme usurpation ? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier. » (Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 338–339.)

²⁹ « Sans doute serait-il dommageable de sous-considérer la portée critique que de nombreuses pages de *Totalité et infini* comportent vis-à-vis de la théorie sartrienne du 'pour-autrui'. C'est par démarcation vis-à-vis des thèses de *L'être et le néant*, que s'expliquent un grand nombre de thèses développées dans *Totalité et infini* » (Moati : *Événements nocturnes*, *op. cit.*, p. 240).

transcendental) qui produisent le sujet : la jouissance des nourritures, la demeure, le langage, l'éros, la paternité...

Nous concentrerons l'analyse sur la phénoménologie du visage, qui révèle de manière significative le dépassement des thèses sartriennes. Levinas appelle « visage » la manière dont autrui se manifeste à moi en tant qu'autrui. Parmi les phénomènes où j'entre en relation avec l'autre, beaucoup en manquent l'altérité, comme quand je me l'approprie et la détruis de ce fait – quand, par exemple, je l'aborde selon sa fonction sociale, l'utilité que je peux en avoir, ou que je ne reconnais même pas en lui un être humain. Il doit donc y avoir un événement originaire où autrui m'apparaît comme tel, et que, contrairement à Sartre, Levinas n'identifie pas au regard mais au langage : « Le visage parle. »³⁰

Dans le phénomène de la parole, je me trouve face à un interlocuteur avec qui j'échange des propositions. La musique des voix, le contenu des phrases, les émotions partagées forment sans doute un monde que, selon une analyse phénoménologique classique, on pourrait ramener à l'activité constituante de ma propre conscience. Mais l'analyse manquerait ce qui est en jeu, et qui échappe précisément à l'intentionnalité constituante : la manifestation d'autrui qui ne saurait être réduit au rang d'objet. En effet, l'être qui me parle vient à moi de l'extérieur, il me communique une pensée dont je ne suis pas l'origine. Parler, c'est s'adresser à quelqu'un, à un être qui n'appartient ni à mon intériorité, ni au monde dont je constitue le sens, un être absolument extérieur.

L'interlocuteur est donc inassimilable à un objet du fait de son statut de parlant : cela fait-il de lui un sujet pour autant ? Contrairement à Sartre pour qui tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui, dont la juste figure est celle de l'*alter ego*, Levinas montre qu'autrui se révèle comme un être étranger à moi et à la condition même de moi. Le discours n'est pas le lieu de la symétrie des sujets : la relation qu'il instaure n'est pas le renversement de l'intentionnalité (mon objectivation sous le regard d'autrui), mais sa subversion pure et simple. Car la parole de l'autre est enseignante :

L'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève ne sait pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. L'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l'extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l'être. Tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien, antérieur à l'ordre socratique.³¹

³⁰ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 196.

De fait, la maïeutique des dialogues platoniciens prétend réveiller en l'élève une connaissance oubliée que celui-ci a déjà contemplée. Quand le savoir est réminiscence, il n'y a pas d'apprentissage véritable mais seulement remémoration ; le dialogue n'est pas la venue d'une idée nouvelle, mais l'occasion de faire resurgir une idée ancienne. À ce modèle intérieur de l'enseignement, Levinas oppose l'extériorité radicale de l'idée d'infini : « L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité. »³² Le visage, comme Dieu dans les *Méditations métaphysiques*, dépose en moi une idée que je n'ai pas produite. C'est en quoi il est le maître enseignant, se manifestant à moi de la hauteur de sa révélation.

La transcendance du visage tient aussi à un second motif, éthique. Le discours avec autrui implique que les deux interlocuteurs soient extérieurs l'un à l'autre, séparés radicalement. Mais si la conscience intentionnelle assimile toute chose au sens qu'elle lui prête, comment autrui échappe-t-il à cette réduction ? Pour cela il faut, en même temps, que la parole ne détruise pas ma liberté et qu'elle présente autrui sans l'y soumettre. Le statut de l'interlocuteur est ainsi lié au sens éthique de son expression. « Cet infini plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : 'tu ne commettras pas de meurtre'. »³³ Levinas soutient ainsi que l'interdit et la tentation du meurtre sont le sens originnaire du discours. La hauteur du visage, qui fait de lui tout autre chose qu'un *alter ego*, s'exprime donc dans l'interdit du meurtre dont le versant positif est l'appel à la responsabilité, à moi adressé, pour sa faiblesse.

Ce rapide aperçu permet de dire en quoi les thèses de Levinas se détachent de celles de Sartre. L'abandon de l'intentionnalité et de la corrélation sujet-objet constitue le motif essentiel de différenciation. Le visage n'est pas sujet. La relation originnaire à autrui est immédiate et asymétrique : elle ne passe par aucun intermédiaire, fût-il mon être qu'autrui me révèle, et elle manifeste l'autre comme être de parole, d'enseignement et de commandement. Dans une allusion au titre du chef-d'œuvre de Sartre, Levinas souligne le caractère exceptionnel du sens éthique :

Signification que le jeu de l'être et du néant ne réduit pas au non-sens. Condition d'otage – non choisie : s'il y avait choix, le sujet aurait gardé son *quant à soi* et les issues de la vie intérieure, alors que sa subjectivité, son psychisme même, est le *pour l'autre*, alors que son *port d'indépendance même* consiste à *supporter l'autre – à expier pour lui*.³⁴

³² *Ibid.*, p. 328.

³³ *Ibid.*, p. 217.

³⁴ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Le livre de poche, Paris 2004, p. 214.

Loin de coïncider avec l'exercice souverain et solitaire de la liberté, la subjectivité naît de la responsabilité pour le visage. C'est en m'appelant à lui porter secours, en m'assignant à la responsabilité qu'autrui m'éveille à la subjectivité. L'éthique rompt ainsi avec la conception ontologique du sujet :

L'essence de l'être mènerait son train comme une vigilance exercée sans répit sur cette vigilance même, comme possession de soi. La philosophie qui énonce l'essence comme onto-logie, parachève cette essence – cette lucidité de la lucidité – par ce *logos*. La conscience accomplit l'être de l'étant. Pour Sartre comme pour Hegel, le Soi-même est posé à partir du *pour soi*. L'identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l'essence sur elle-même.³⁵

Sartre et Hegel ont eu le tort de déduire le sens de la relation intersubjective de la liberté solitaire et auto-consciente des *pour soi*. Assimilant de la sorte sujet et conscience, ils ne se sont intéressés à la question d'autrui que pour en faire un moment de la constitution de la conscience de soi. L'éthique lévinassienne renverse le primat accordé à l'activité pour penser la passivité originnaire du sujet. Être sujet, ce n'est plus s'affirmer dans la position souveraine d'un *je*, mais dire « me voici » en réponse à l'appel d'autrui : contre l'auto-affirmation de la liberté sartrienne, Levinas présente une liberté suscitée par l'appel d'autrui, éveillée par cet appel qui toujours la précède.

Levinas ne juge pas pour autant que les descriptions sartriennes sur le regard d'autrui sont invalides. Mais elles sont dérivées : l'égalité des sujets fait fond sur l'originnaire inégalité du face-à-face éthique où le moi est convoqué à la subjectivité par le visage.³⁶ C'est pourquoi la paix, la responsabilité éthique, est le sens originel de la relation à autrui et non le conflit.

* * *

La lecture croisée des usages de l'idée cartésienne de l'infini chez Sartre et Levinas révèle une dernière différence d'interprétation : la façon de penser Dieu, et plus précisément le rapport de l'homme à l'idée de Dieu. Pour Sartre, celle-ci exprime la démesure du désir humain :

³⁵ *Ibid.*, p. 164.

³⁶ Dans *Totalité et infini*, cette situation d'égalité et de conflit est décrite à travers le thème de la menace de la mort pouvant venir d'autrui (Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., pp. 258–263). Dans *Autrement qu'être*, l'égalité entre les hommes n'apparaît pas d'abord comme conflit, mais comme une question de justice qui surgit de la venue du tiers : quand un troisième homme vient interrompre le duo originnaire que je forme avec le visage, il bouleverse l'ordre unilatéral des responsabilités et exige justice pour lui-même (Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 239–253).

Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile.³⁷

L'idée de Dieu dont il est question ici n'est pas cartésienne : elle atteste son origine humaine et non transcendante. Comme chez Feuerbach, elle est une projection du désir humain, le fruit d'une passion de l'homme pour lui-même, le rêve impossible d'être à soi-même son propre fondement. Mais l'idée métaphysique d'un être dont l'existence est nécessaire, inscrite dans son essence, est contradictoire pour les hommes dont l'essence est déterminée par l'existence avec autrui. Elle renvoie donc, selon Sartre, à l'idéal d'« être à soi-même autrui » suivant « l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu ».³⁸ Dieu comme fusion d'autrui en moi : voilà la contradiction insurmontable de l'idée cartésienne de l'infini selon Sartre.

Levinas cherche au contraire à rendre justice à l'extériorité de l'idée cartésienne de Dieu. Celle-ci n'est pas l'image du besoin qu'a le sujet de totaliser son être, mais la dynamique d'une trans-ascendance qui, dans la parole du visage, fait résonner l'appel divin. Ou, pour reprendre avec Levinas le thème sartrien du regard, « l'éthique est l'optique spirituelle »³⁹ : le visage, qui se révèle à moi dans la hauteur du commandement éthique, élève mon regard vers lui ; et la responsabilité infinie qu'il m'impose, m'accablant sans cesse de nouveaux devoirs envers les autres sans que jamais ma réponse ne soit à la mesure de la demande, oriente mon regard vers la hauteur de Dieu comme source de cette intrigue. Levinas retrouve le sens ultime de l'idée cartésienne d'infini dans cet accroissement sans fin de la responsabilité que j'ai envers autrui. Si Levinas s'accorde avec Sartre pour penser Dieu à partir de l'homme, ce n'est donc pas pour faire du divin la passion inutile de l'humain, mais pour restituer l'intrigue éthique où le mot « Dieu » vient à la bouche du sujet et où l'infini vient à l'idée. « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. »⁴⁰

³⁷ Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 662.

³⁸ *Ibid.*, p. 405.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 76.

Arnaud Clément est docteur de philosophie de l'université de Caen, auteur d'une thèse soutenue en 2017 sur l'idée de l'infini dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Il est professeur de philosophie dans l'académie de Versailles et membre associé de l'équipe de recherche Identité et Subjectivité. Il participe depuis 2015 aux Éditions Conférence, pour lesquelles il a notamment traduit *La philosophie de Leopardi* d'A. Tilgher et le *Journal phénoménologique* d'E. Paci.

EN DEÇÀ DE LA TAUTOLOGIE SYMBOLIQUE DU *COGITO*. VARIATIONS SUR DESCARTES ET AUGUSTIN À TRAVERS LEVINAS ET MARION

ISTVÁN FAZAKAS

Abstract

In this paper, I explore the thesis according to which ipseity cannot be conceived of without acknowledging a radical absence and alterity in its very core that makes it possible. To develop this thesis, I draw on Levinas' reading of Descartes and Marion's reading of Augustine. After a brief introductory part on what we could call, with Marc Richir's term, the symbolic tautology of ipseity, I show how such a tautology is deconstructed by Levinas' interpretation of the idea of the infinite in Descartes' *Third Meditation*. I then proceed to contrast the results of this reading with Marion's take on the problem of the *memoria* in Augustine's *Confessions*. Both readings point towards a radical and immemorial dimension of absence that – by impeding the self from fully possessing itself – makes paradoxically ipseity possible in the first place. In the conclusion, I pose the question whether – in order to account for this absence that reveals a transcendence in the most inner intimacy of the self – one has to abandon phenomenology for ethics or some kind of new theology or if a strictly phenomenological description of this dimension of the experience of ipseity is possible.

Introduction

Les tous derniers mots des *Méditations cartésiennes*, ouvrage fondateur de la phénoménologie en tant qu'égologie transcendantale, ne sont pas signés par Husserl, ni d'ailleurs de Descartes, mais de saint Augustin : « *Noli foras ire, dicit saint Augustin, in te redi, in interiore homine habitat veritas.* »¹ Or, comme nous le savons, retourner « à l'intérieur » de soi-même pour y trouver la vérité n'a pour Husserl

¹ Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes* (trad. G. Pfeiffer et E. Levinas), Vrin, Paris 1953, p. 134.

rien à voir avec une connaissance de soi psychologique atteinte par l'introspection. Au contraire, par ce retour, c'est la subjectivité transcendante même qui se découvre comme l'origine de la validité de toute connaissance. En effet, cette validité ne vient pas du monde, mais doit être dégagée à partir d'un *cogito* phénoménologique. « Il faut d'abord perdre le monde par l'ἐποχή, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. »² Ce qu'une telle démarche implique n'est rien de moins que l'espoir que le sujet transcendantal puisse se posséder lui-même et être le principe de sa propre validité (la validité de son déploiement ou fonctionnement transcendantal) et de la validité de ses effectuations. Par cette possession du soi-même on peut également regagner ce qui semblait être perdu dans la mise hors circuit de la validité de la thèse de l'être : le monde ; notamment dans la mesure où ce dernier est constitué par le sujet transcendantal.

Néanmoins, et c'est cela qui nous intéresse dans cet article, la possibilité d'une telle appropriation, fût-elle transcendante, du soi par le soi, d'une telle auto-possession, est loin d'aller de soi. Le regard phénoménologique ne rencontre-t-il pas toujours, à l'intérieur même du champ des effectuations et des aperceptions de la subjectivité transcendante, des traces de quelque chose échappant à toute prise par une intentionnalité ? Des traces d'un passé plus ancien que tout passé récupérable ou des amorces d'un avenir qui ne sera jamais présent et qui diffèrent la coïncidence du soi à soi ? Bref, des traces de l'immémorial et de l'immatrice, qui ne pourraient jamais se présenter dans une « intuition originairement donatrice »³ ni être présentifiés par des actes que le sujet pourrait revendiquer comme siens ? Et si c'est bien le cas, ne faut-il pas repenser l'ipséité à partir de ces absences qui, à l'intérieur même du soi, excèdent le soi ? Nous proposons ici d'explorer cette possibilité de penser l'ipséité à partir d'une altérité qui est au cœur même du soi, d'une extériorité qui se révèle dans son intimité la plus profonde, en nous rapportant à la lecture lévinassienne de la *troisième méditation métaphysique* et à la lecture que Jean-Luc Marion a récemment proposée du livre X des *Confessions* d'Augustin. L'idée de l'infini chez Descartes ainsi que l'oubli et le caractère paradoxalement immémorial de la *memoria* chez Augustin font signe vers la non-coïncidence originelle du soi à soi, dont nous proposons ici de mesurer la portée selon ces deux cas de figure. Ce qui nous intéresse dans ces deux figures, c'est avant tout le revirement du mouvement conduisant en apparence vers une possession du soi par le soi au sein du Même, revirement donc de ce mouvement appropriant dans un mouvement de dépossession ou de désappropriation qui fait trembler l'ipséité d'altérité,

² *Ibid.*

³ Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie (Idées I)* (trad. J-F. Lavigne), Gallimard, Paris 2018, p. 43. (selon la pagination allemande reprise en marge dans la tr. fr.)

sans pour autant l'éclater. L'énigme de l'ipséité tient à ce que, malgré l'altérité en son cœur, ou mieux à cause de cette altérité, elle ne cesse pas d'être un mouvement perpétuel du soi vers le soi. C'est que l'ipséité est précisément ce mouvement ou ce double-mouvement d'appropriation et de désappropriation sans autre fixation possible que celles de ses institutions, toujours à faire et à refaire.

1. La tautologie symbolique du *cogito*

En apparence, le *cogito* est tout le contraire d'un tel tremblement. Il y a, en effet, dans le *cogito* cartésien, quelque chose qu'on pourrait appeler, en reprenant ce terme à Marc Richir, une tautologie *symbolique*.⁴ La tautologie en question est symbolique et non seulement logique, car il ne s'agit pas d'identifier formellement deux termes logiques « vides » ($A = A$), mais nous avons plutôt affaire à une identification par *Stiftung* (l'institution de l'identité) des indéterminités originaires.⁵ Il s'agit encore, par cette institution, d'identifier deux éléments qui relèvent de deux régimes architectoniques différents, ou même de rabattre l'un sur l'autre deux régimes architectoniques entiers. Une tautologie symbolique exemplaire est celle qui se trouve à l'origine même de l'histoire de ce qui fut appelé, par et après Heidegger, « la métaphysique », instituée par Parménide comme l'identification de l'être et du penser. Sous cette lumière, le *cogito* cartésien n'est rien d'autre que le point d'achèvement de cette tautologie dans la subjectivité : je pense, je suis et *c'est la même chose* pour moi de penser et d'être. Ou encore : tout ce que je pense c'est bien moi qui le pense et en pensant mes pensées je me pense toujours avec elles (même si de manière non-thématique et préréflexive ou purement potentielle). À partir de là, nous pourrions dire que le sujet qui se pense comme chose pensante est entièrement captif de sa tautologie symbolique, car, précisément le sens d'être envisagé par cet acte de pensée n'est rien d'autre que *son propre être* en tant qu'être pensant. Nous assistons, par là, à une implosion de l'être et du penser dans la subjectivité comprise toujours avec sa *Jemeingikeit* originarie que rien ne précède (de droit) – regagnée, comme on le sait, contre la fiction d'un malin génie qui penserait « mes » pensées à « ma » place –, même si, d'ailleurs, cette *Jemeinigkeit*

⁴ Cf. notre *Le cliçnotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des Annales de la phénoménologie, Wuppertal 2020, pp. 65–75.

⁵ Richir, Marc : « Ereignis, temps, phénomènes », in Heidegger : *Questions ouvertes*, Osiris, Collège International de Philosophie, Paris 1988, p. 13 ; cf. encore Richir : « Hyperbole dans la philosophie de positive de Schelling », in Bensussan, Hühn (éds.), *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings*, Alber, Freiburg/München 2016, pp. 41–52, ici : p. 44.

n'est tout d'abord et le plus souvent pas l'objet d'une réflexion. Tout ce qui apparaît, apparaît pour moi et gagne sa validité de sens et d'être à partir de mon penser qui est mon être.

Or, cette tautologie entre être et penser (et du coup entre l'étant et le pensé) restera encore en œuvre dans certaines formes de la pensée husserlienne, notamment à travers la théorie de l'intentionnalité doxique et objectivante. Bien que Husserl nous mette en garde, par l'introduction de la méthode de l'*epochè*, de toute position d'être immédiate, il ne s'agit par là que de décaler d'un cran le problème, car, en dernière instance, toute aperception reste une donation de sens accompagnée par un moment doxique qui pose une modalité d'être.⁶ Comme le résume Levinas dans son dernier cours régulier professé à la Sorbonne, publié sous le titre *Dieu, la mort et le temps* : « en proposant, je pose, et c'est ainsi que je montre, et il y a déjà là intervention de l'être. Tout sens semble donc doxique. »⁷ La version phénoménologique de la tautologie symbolique s'institue donc dans la relation entre sens et sens d'être, relation qui s'enracine dans le fait même de l'intentionnalité. Comme le précise encore Richir, la tautologie symbolique phénoménologique de l'intentionnalité consiste à instituer l'« identité de la pensée remplissant les intentions de signification et de l'être paraissant comme sens d'être envisagé à même les objets de la connaissance, ou cette identité entre

⁶ Toute aperception accomplit en effet, « une donation de sens et une position d'objet dans des modalités doxiques » (Husserl : *De la synthèse passive* [trad. et B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir], Millon, Grenoble 1998, p. 339 – nous citons ce texte selon la pagination allemande reprise en marge de la traduction française). Pour une analyse approfondie des modalités doxiques, ainsi que pour une articulation de la relation entre *doxa* et intentionnalité objectivante cf. encore les § 104 et 117 des *Idées I*. Husserl y avance la thèse selon laquelle les modalités doxiques en tant que modifications ne le sont que d'un être non modalisé : « la caractéristique d'être, tout court (le "certainement étant" ou "effectivement étant", au point de vue noématique), fonctionne comme la forme originelle de toutes les modalités d'être. En fait, tous les caractères d'être qui procèdent de celle-ci – auxquels on doit donner le nom spécifique de "modalités d'être" – comportent dans leur sens propre une référence à la forme originelle. » (Husserl : *Idées I*, p. 215) La question se pose alors de savoir si cet être non modalisé est toujours l'être d'un d'objet, ou si l'on peut parler d'un être comme fondement même de toute objectivité possible. (cf. là-dessus Schnell, Alexander : *Seinsschwingungen*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2020, pp. 5-6.) La réponse à cette question conduit à différentes versions de la tautologie symbolique. Soulignons encore que – comme plusieurs travaux récents l'ont montré – nous trouvons déjà chez Husserl des éléments pour déconstruire la tautologie symbolique de l'être et du penser, notamment dans les analyses de la *phantasia* (cf. par exemple Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Millon, Grenoble 2000), les recherches sur les synthèses passives (cf. par exemple Montavont, Anne : *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999), et dans son projet tardif d'une phénoménologie génétique radicale des instincts (cf. par exemple Lee, Nam-In : *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht 1993).

⁷ Levinas, Emmanuel : *Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche, Paris 1992, p. 146.

l'unité d'un sens remplissant relevant de ce qui est pensé dans la pensée et le sens d'être *intuitionné* dans l'objet ». ⁸

Mais qu'en est-il alors de l'auto-aperception même par laquelle la subjectivité transcendante se pense ? La tautologie symbolique est-elle aussi en fonction dans l'aperception *transcendantale* de soi ? L'aperception transcendante de soi est-elle également un *acte* par lequel le soi se donne du sens et se pose dans son « être » transcendantal comme constituant ? Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une aperception mobilisant une intentionnalité objectivante : le moi transcendantal de la phénoménologie n'est précisément pas une *chose* qui pense. Il semble néanmoins juste d'affirmer que ce n'est que par son auto-aperception que l'*ego* formel se retrouve comme moi constituant, comme moi engagé activement dans la constitution. Ce moi constituant se retrouve donc ensuite dans ce qu'il constitue, et notamment par ce que Husserl décrit comme la *verwelichende Selbstapperzeption*, et par là l'*ego* retrouve aussi le monde :

Nous pouvons dire maintenant : tandis que moi – cet *ego* – j'ai constitué et je continue de constituer ce monde existant pour moi en qualité de phénomène (corrélatif), j'ai effectué, au moyen de synthèses constitutives correspondantes, *une aperception de moi-même* (en tant que « moi » au sens habituel d'une personnalité humaine plongée dans l'ensemble du monde constitué) *qui me transforme en un être du "monde"*.⁹

Et c'est encore à travers cette auto-aperception mondanéisante que nous retrouvons chez Husserl le motif agustinien de « retour en soi » :

l'auto-explicitation du moi [trouve¹⁰] le « monde » qui *lui appartient* comme lui étant « intérieur » et, d'autre part, en parcourant ce « monde », le moi se [trouve] lui-même comme membre de ces « extériorités » et se [distingue] du « monde extérieur ». ¹¹

⁸ Richir : « Ereignis, temps, phénomènes », in *Heidegger : Questions ouvertes*, Osiris, Collège International de Philosophie, Paris 1988, p. 13. Soulignons encore que nous trouvons une formulation de cette tautologie symbolique déjà chez le jeune Derrida, sans pourtant qu'il lui donne ce même nom, quand il décrit l'intentionnalité comme « une synthèse a priori de l'être et du sens » ou comme ce qui « unit dans un seul acte subjectivité transcendante originaire et le "sens d'être" transcendant qu'elle constitue ». (Derrida, Jacques : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 13, 17.)

⁹ Husserl : *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 83.

¹⁰ Dans la version originale du texte le verbe est au conditionnel, car cette idée est formulée comme une hypothèse juste avant l'introduction de la notion de l'auto-aperception mondanéisante. En ayant inversé l'ordre de la présentation des idées, nous changeons ici le conditionnel pour un indicatif.

¹¹ Husserl : *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 83. (Nous soulignons « lui appartient ».)

L'auto-aperception transcendantale pose donc le moi comme étant la source de la validité de toutes les autres aperceptions, c'est-à-dire l'origine et le fondement de toute donation de sens et de toute position d'être. Les aperceptions du monde et des choses du monde appartiennent au moi qui s'est gagné dans son auto-aperception transcendantale et qui investit le monde par son auto-aperception mondanéïsante. Le moi transcendantal se révèle ainsi comme penser et être, comme l'identité instituante des deux : un penser qui *est* ce qu'il pense et qui *pense* ce qu'il est. C'est en tous cas la thèse que Levinas avance à propos de la doctrine husserlienne de l'intentionnalité dans la quatrième étude d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dans le contexte d'une analyse de l'importance de la phénoménologie pour les philosophies de l'existence. Comme Levinas le remarque, « [l]a conception phénoménologique de l'intentionnalité consiste, essentiellement, à identifier penser et exister ». ¹² Désormais, l'être du sujet tout comme son penser appelle un complément d'objet direct : « la structure transitive de la pensée caractérise l'acte d'être. Comme la pensée est pensée de quelque chose, le verbe être a toujours un complément direct : je *suis* ma douleur, je *suis* mon passé, je *suis* mon monde. » ¹³ L'intentionnalité fonde même la tautologie symbolique du penser et de l'être, cette fois-ci au niveau transcendantal. Et à son tour, l'identité transcendantale du penser et de l'être de la subjectivité transcendantale fonde l'identité du pensé et le sens d'être de ce qui est pensé.

Levinas insiste ici sur la différence d'une telle conception avec celle de Descartes en mobilisant, déjà à cette époque, un « autre » Descartes, non pas celui de la deuxième, mais de la troisième *Méditation métaphysique*. Si Husserl peut penser l'identité du penser et de l'exister, c'est parce que pour lui « la pensée n'a pas de condition ontologique ; la pensée est elle-même l'ontologie. » ¹⁴ En tant que telle, elle coïncide toujours déjà avec l'origine, qu'elle peut donc récupérer à chaque moment comme elle-même dans l'évidence. Il n'y a donc rien, qui puisse déborder le *cogito* phénoménologique, au moins *en principe*.

Ce débordement de l'évidence du *cogito* par la lumière infinie sur lequel se termine la troisième *Méditation* de Descartes, ce « *valde credibile est ... illam similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior...* » – est absent de la philosophie husserlienne. ¹⁵

¹² Levinas : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006, p. 98. (Nous citons ce texte selon la pagination de l'édition de 1967, reprise en marge dans la nouvelle édition.)

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97. Nous reproduisons ici la traduction française (par le Duc de Luynes) de la citation de Descartes : « il est fort croyable ... que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu

Or, c'est précisément ce débordement qui permettra à Levinas, quelques années plus tard¹⁶, de renverser le primat phénoménologique du soi en primat éthique de l'altérité et de déconstruire en ce faisant la tautologie symbolique inhérente à toute version du *cogito*. En effet, comme Levinas le montre, si le *cogito* peut apparaître comme le point d'achoppement des méditations cartésiennes, ce n'est que pour être tout de suite dérangé par quelque chose qui échappe à la tautologie symbolique du penser et de l'être : l'idée de l'infini. Devant l'idée de l'infini, le *cogito* est brisé¹⁷, ébloui¹⁸ et s'ouvre sur quelque chose qui est *autrement qu'être* et qui échappe par là à la tautologie symbolique du penser et de l'être.

2. La lecture lévinassienne de Descartes

Nul autre que Levinas n'aurait peut-être plus radicalement insisté sur l'importance de l'altérité pour toute pensée du soi et même pour la possibilité pour un soi de se penser. Dans la pensée de l'éthique comme philosophie première, le primat ontologique ou transcendantal de la subjectivité se révèle être un primat d'apparence (le primat même de l'apparence ou de l'apparaître¹⁹, bref de la phénoménologie au sens lévinassien) et se renverser en primat *anarchique* éthique d'autrui sur le soi. Un des gestes les plus symboliquement parlants de ce renversement, un geste qui,

se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ». Descartes, René : *Œuvres et lettres*, Gallimard, coll. « Pléiade », Paris 1953, pp. 299–300.

¹⁶ Pour une généalogie de l'usage lévinassien de Descartes nous renvoyons à l'article de Clément, Arnaud : « De la phénoménologie à l'éthique : une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas », in *Methodos*, Vol. 18 *Usages contemporaines de Descartes*, Online 2018. <https://doi.org/10.4000/methodos.4954>

¹⁷ Nadeau-Lacour, Thérèse : « Levinas, lecteur de Descartes ou l'idée d'infini comme événement éthique », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 58, Nr.1, Québec 2002, pp.155–164, ici : p. 163.

¹⁸ Descartes parle en effet dans un passage, qui n'est pas sans rappeler des motifs platoniciens, de « l'incomparable beauté » d'une « immense lumière » qui « éblouit » l'esprit. (Descartes : *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 300) Cf. encore Dupuis, Michel : « Le cogito ébloui ou la noëse sans noëme. Levinas et Descartes », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 94, Nr. 2, Louvain 1996, pp. 294–310.

¹⁹ Il s'agit d'un concept qui désigne pour Levinas la phénoménalité même des phénomènes. A « l'apparaître indiscret et victorieux du *phénomène* » s'oppose l'énigme de l'Autre (Levinas : *En découvrant l'existence*, op. cit., p. 209). « La position du sujet dans la philosophie issue de Husserl : existence, émotion axiologique, intentionnalité pratique, pensée de l'être et même l'homme comme signe ou l'homme gardien de l'être – conserve à travers tous les avatars de l'interprétation, le sens théorétique de la signification dans la mesure où l'ouverture, la manifestation, la phénoménalité, l'apparaître demeurent l'événement propre – l'« Ereignis », "l'appropriement" de l'esse. » (Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, p. 123). Et Levinas encore de souligner que « l'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité » (*Ibid.*, p. 231).

par une sorte de *pars pro toto* performatif, représente toute l'entreprise de Levinas, réside dans la lecture qu'il propose des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Il s'agit d'une lecture curieuse, certes, car les *Méditations métaphysiques* représentent précisément, par une mise en œuvre de la tautologie symbolique de l'être et du penser portée à son comble dans la subjectivité, tout contre quoi Levinas n'a pas cessé de mener sa « gigantomachie » : l'ontologie comme philosophie première, la conscience comme intentionnalité²⁰ et l'autarcie du sujet. En effet, quelle autre figure que celle du *cogito* cartésien pourrait mieux représenter la fondation de l'ontologie sur le principe du Même, compris dans ce contexte comme le soi-même de la connaissance et de l'être ? Et pourtant, la lecture de Levinas montre d'une façon tout à fait originale et profonde que s'il y a une leçon à tirer des *Méditations* de Descartes, c'est précisément celle qui montre que le *cogito*, loin d'être le dernier mot, est toujours et déjà dérangé par une altérité qu'il ne peut pas embrasser, qui le précède et le fonde même. Le rapport à cette altérité, dont l'idée de l'infini est la trace en moi, ne peut pas être un rapport de connaissance ni un rapport existentiel-ontologique. Il se manifeste plutôt dans et par la responsabilité et la proximité d'autrui et renverse l'autarcie de l'être du sujet en l'an-archie de ce qui fait même que le soi est soi.

Or, et cela est d'une importance capitale, cette lecture des *Méditations métaphysiques* ne concerne pas seulement Descartes, mais bien toute phénoménologie égologique, c'est-à-dire toute version de la tautologie symbolique de l'être et du penser fondée dans et par une ipsité – fût-elle celle du moi transcendantal ou même celle d'un *Dasein*. Car, l'idée qu'y avance Levinas est précisément que l'ipsité ne peut pas être le fondement du sens, même pas de son *propre* sens ou d'elle-même dans son authenticité, et que, du même coup, le soi ne peut pas se posséder lui-même. Une telle auto-possession ne peut être qu'une illusion, tenable pendant un premier moment, mais jamais un point d'aboutissement du rapport du soi à soi. Dans *Totalité et infini* Levinas distingue en effet deux démarches correspondantes à deux moments dans les *Méditations* de Descartes, mais qui concerne, *mutatis mutandis*, toute égologie :

Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir. Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche – réflexion sur la réflexion – il s'aperçoit des conditions de cette certitude.²¹

²⁰ Cf. Nadeau-Lacour, « Levinas, lecteur de Descartes ou l'idée d'infini comme événement éthique », *art. cit.*, p. 156.

²¹ Levinas : *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961, p. 186.

À ces deux démarches correspondent les moments de l'apparence de l'auto-possession du soi par le soi et le moment de la dépossession du soi par quelque chose qui rend d'abord l'auto-aperception possible, mais qui échappe à toute prise par un soi : l'altérité représentée par l'idée de l'infini. L'altérité représentée par l'idée de l'infini devient la condition même de la certitude qui fonde la validité de l'auto-aperception. À ces deux moments de possession et de dépossession de soi correspondent, respectivement, deux rapports à l'altérité, nettement distingués par Levinas en termes phénoménologiques dans l'un de ses tout derniers cours professés à la Sorbonne :

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

1. Dieu est *cogitatum* d'une *cogitatio* ; il y a *idée* de Dieu ;
2. Dieu est ce qui signifie le non-contenable par excellence, ce qui dépasse toute *capacité*.²²

Si le soi est l'origine de la validité de son auto-aperception, l'aperception de l'altérité représentée par l'infini n'est qu'une aperception d'une idée qui paraît être une idée parmi les autres ou une aperception parmi les autres aperceptions possibles ou actuelles. Dieu, qui est ici synonyme de l'infini, est visé d'un viser de la subjectivité transcendante et n'échappe pas au cercle de la tautologie symbolique du penser et de l'être fondée dans et par l'intentionnalité. Cependant, et ce fut le génie de Descartes selon Levinas, ce moment ne peut pas se stabiliser, tant s'en faut, mais doit donner lieu à un deuxième moment. Ce deuxième moment se révèle être plus originaire et interrompt ou renverse la constitution intentionnelle de l'idée de l'infini. Cette dernière n'est plus simplement le *cogitatum* d'un *cogito* qui se possède et qui possède ses *cogitationes*, mais elle apparaît comme trace d'un non-contenable originaire qui rend d'abord possible tout *cogito*. Ce dont la trace est trace n'est cependant ni penser ni être, et s'il peut tout de même être pensé ce n'est que sous le mode d'une « présence » incompréhensible, hors de tout être, *autrement* qu'être. En effet, l'idée de l'infini reste incompréhensible, mais pas moins « présente » parmi mes représentations et cette « présence » « sauvage », car immaîtrisable par le penser même, menace sans cesse de faire éclater le *cogito* et la tautologie symbolique du penser et de l'être, dérange l'ipséité renfermée dans son auto-possession et force la pensée d'aller « jusqu'à la rupture du *je pense* ». ²³

²² Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 249.

²³ *Ibid.*, p. 248.

Descartes insiste déjà sur le fait que si l'infini est bien « présent » dans notre âme, nous ne pouvons ni le comprendre ni le concevoir. L'esprit fini ne peut en effet pas com-prendre ou embrasser ce qui le dépasse, ce qui est au-delà de ses limites. Mais il ne peut pas non plus concevoir quelque chose d'infini autrement que par la négation du fini ou comme un in-défini et un tel concevoir ne conduit pas au vrai infini. Concevoir l'idée de l'infini par la négation du fini conduit en effet au « mauvais infini » qui n'est pas l'infini de la troisième *Méditation métaphysique*.²⁴ Or, pour être incompréhensible et inconcevable, l'infini n'est pas pour autant *inintelligible* pour une intelligence qui *touche* sans compromettre l'intégrité de ce qu'il touche.²⁵ Ce « toucher », comme insiste Levinas déjà dans *Totalité et infini*, n'est pas prise, mais contact avec l'intangible même :

La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet pas l'intégrité de ce qui est touché.²⁶

Pour être toucher de l'intangible, paradoxalement, ce contact ne se passe qu'en et par écart, cet écart étant précisément à jamais irréductible. Il s'agit d'un écart originaire entre le touchant et le touché sans réversibilité et l'idée de l'infini est la trace de cet écart. La présence de l'idée de l'infini est ainsi habitée par une absence qui se révèle être plus originaire que toute présence à soi du penser, une absence qui restera au cœur même de toute présence comme un écart irréductible et immaîtrisable.

En effet, Descartes affirme que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même »²⁷ ; l'idée

²⁴ Et Levinas de citer dans son cours sur de 1975/76 le passage de la troisième *Méditation* où Descartes s'en explique clairement : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même » (*Ibid.*, p. 250.) Descartes se démarque donc ici explicitement de cette fausse infinité du *Sollen*, décrite quelques siècles plus tard par Hegel comme « le *devoir* d'écartier le fini ». (Hegel, G. W. F. : *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, Paris 1967, p. 81.)

²⁵ Sur les paradoxes de l'infini et la distinction entre comprendre, concevoir et entendre cf. l'excellent article de Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste : « Le paradoxe de l'infini cartésien », in *Archives de Philosophie*, Vol. 72, Nr. 3, 2009, pp. 497-521. Jeangène Vilmer affirme que « [s]ur le plan des métaphores de ces trois modes du connaître que sont *intelligere*, *comprehendere* et *concipere*, on pourrait les distribuer ainsi : comprendre est *embrasser*, entendre est *toucher* et concevoir est *saisir*. » (p. 515.)

²⁶ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 20-21.

²⁷ Descartes : *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 294.

de l'infini était *mise en moi* avant même que j'aie pu atteindre le moment de l'auto-aperception et, comme le souligne Levinas, cette « mise en moi d'une idée renverse cette présence à soi qu'est la conscience ». ²⁸ « C'est en ce sens que l'idée de l'infini est une véritable idée, et non pas simplement ce que je conçois par la négation du fini ». ²⁹ L'idée de l'infini, trace de l'écart originnaire du contact avec l'intangible, précède donc le contact du soi à soi tout en le rendant possible. La finitude de mon âme se conçoit par négation par rapport à l'idée de l'infini, c'est l'infini qui est « d'abord » et le fini ne surgit que dans un second temps, toujours en retard par rapport à l'infini. Et même en moi, la notion de l'altérité est là « avant » la notion que je peux me faire de moi-même. Je n'existe donc que sur le fond de cet infini dont l'idée était mise en moi lors de ma naissance ³⁰, sans que j'aie pu y avoir aucune prise : « mise sans prise », « sans recueillement » « où sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité ». ³¹ Le contact du soi à soi se révèle être un contact en et par écart qui empêche l'auto-coïncidence totale du soi avec soi-même. Il s'agit d'un contact qui est habité par de l'absence et qui ouvre le soi à une altérité plus originnaire que tout *cogito* bien arrondi comme la vérité parménidienne. ³²

²⁸ Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 251.

²⁹ *Ibid.*, p. 250.

³⁰ Levinas fait référence au texte de Descartes, *Ibid.*, p. 252.

³¹ *Ibid.*, p. 254.

³² Le *cogito* imposé dans la tautologie symbolique de l'être et du penser apparaît en effet comme recueillement originnaire et occupe en effet la place de la vérité comprise par Heidegger comme *aletheia*, lieu de la non-occultation, que Parménide qualifie d'*eukuklos*. « Elle est dite "rondeur parfaite" parce que sa tournure répond à la pure rondeur du cercle sur la ligne duquel, en chaque point, commencement et fin coïncident. D'une telle tournure est exclue toute possibilité de détournement, de déguisement et d'occultation. » (Heidegger, Martin : *Questions IV* [trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois et C. Roëls], Gallimard, Paris 1976, p. 131.) Pour expliquer davantage ce qu'il entend par *eukuklos* Heidegger fait recours, dans le séminaire de Zähringen à une pensée qu'il appelle lui-même tautologique et qu'il illustre avec un autre fragment (fr. VIII) de Parménide : « Même, dans le même séjournant, et en lui-même, il repose. » (Heidegger : *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 337) Or, ce que la trace de l'écart originnaire révèle, c'est précisément que la rondeur parfaite n'est possible qu'en tant qu'illusion transcendantale, que le repos de la présence n'est qu'un simulacre, lui-même engendré par la tautologie symbolique (sur la tautologie symbolique heideggérienne cf. Richir : « Ereignis, temps et phénomènes », art. cit). Richir interprète très tôt la lecture heideggérienne du cercle parménidien dans le contexte de sa pensée de la phénoménalisation comme tracement (cf. Richir : « Le Rien enroulé », in *Textures* Vol. 70, Nr. 7.8 *Distorsions*, Bruxelles 1970, pp. 3-24, ici : 22.) L'enjeu pour le jeune Richir est de s'interroger – avec les mots de Blanchot – sur la possibilité de « tracer un cercle à l'intérieur duquel viendrait s'inscrire le dehors de tout cercle... ». (Richir cite *L'entretien infini*, p. 112 dans « Le Rien enroulé », art. cit, p. 3.) Nous ne pouvons, pour des raisons d'économie, pas entrer ici dans cette problématique (magistralement traitée par Sacha Carlson dans *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Dixmont 2020.) ; soulignons seulement que la question de l'ipséité et de l'altérité peut être articulée selon les mêmes motifs.

Dans l'intimité du Même, l'Autre fait toujours déjà différence. Mon penser et mon être ne coïncident pas, ni l'un avec l'autre, ni d'ailleurs chacun avec lui-même et cette non-coïncidence est ce qui rend possible toute ipséité. Comme le souligne Jean-François Lavigne, selon Levinas « [l]a transcendance comme relation avec un au-delà est déjà inscrite dans l'immanence comme son en deçà, sa condition. »³³ Et cette transcendance ne cesse de risquer de me dérober ma propre intimité : au cœur de moi-même je ne me possède pas, je me découvre plutôt toujours déjà en retard sur un passé immémorial qui recèle l'énigme de mon ipséité. L'idée de l'infini n'est que la trace de cette « intrigue [qui] rompt l'unité du *je pense* »³⁴, de cette énigme même du soi, qui signifie sans renvoyer à un présent :

C'est ainsi une idée signifiant d'une signifiante antérieure à la présence : une an-archie. Une idée signifiant dans la trace, ne s'épuisant pas à s'exhiber, ne tirant pas son sens de la manifestation. Rompant avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître [de l'être et du penser, ajouterions-nous] où réside la philosophie, rompant la synopsis. En ce sens, elle dit la diachronie même. Une signification plus antique que la pensée remémorable que la représentation retient dans sa présence.³⁵

L'idée de l'infini, trace de l'écart originaire qui rend possible le contact du soi à soi relève d'un passé qui ne fut jamais présent, un passé immémorial qui recèle l'énigme même de l'ipséité et qui l'ouvre à une altérité demeurant au cœur même du soi. L'énigme du soi n'est pas une unité de sens ou une signification disponible qui serait tout simplement inaccessible pour le soi, mais elle est signification par absence, appel incompréhensible et inconcevable dont le soi doit sans cesse faire du sens sans pouvoir l'épuiser.

Or, comme nous le savons, ce sens immémorial qui rend possible le soi comme réponse à un appel qui le précède est avant tout *éthique*. Chez Levinas, l'énigme du soi est ce par quoi le soi devient soi dans et par la responsabilité devant autrui. « La transcendance est éthique, et la subjectivité, qui n'est pas en fin de compte le *je pense*, qui n'est pas l'unité de l'aperception transcendantale, est, en guise de responsabilité pour autrui, sujétion à autrui. »³⁶ Pour Levinas, c'est en fin de compte

³³ Lavigne, Jean-François : « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 92, Nr. 1, Paris 1987, p. 60.

³⁴ Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 248.

³⁵ *Ibid.*, p. 251.

³⁶ *Ibid.*, p. 257. Cf. encore le passage suivant d'*Autrement qu'être* qui résume les thèses que nous voulions mettre en avant dans cette partie : « Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative comme il y prétend dans les jeux et les figures de la conscience en marche vers l'unité de l'Idée, où, coïncidant avec lui-même, libre en tant que totalité ne laissant rien dehors, et, ainsi pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation : conscience de soi. Le *Soi-même* s'hypostasie

l'éthique qui brise la tautologie symbolique du penser et de l'être et par conséquent la tautologie symbolique du soi comme le Même pour qui *son* penser coïncide avec *son* être, pour faire valoir l'idée d'une dépossession du soi par l'altérité, l'infini et l'immémorial – dépossession qui, paradoxalement, ne fait qu'agrandir la responsabilité et qui assigne le moi à son soi. Mais peut-on trouver une attestation qui ne serait pas éthique d'une telle dépossession ? Y a-t-il une manière phénoménologique de penser l'écart du soi à soi et son fond immémorial ? Selon Jean-Luc Marion, nous trouvons une telle attestation chez saint Augustin et dans ce qui suit nous proposons d'en récapituler certains éléments principaux qui se trouvent dans le livre X des *Confessions*.

3. Le paradoxe de la *memoria* chez St. Augustin

Dans son interprétation magistrale du soi chez Augustin, Jean-Luc Marion consacre un paragraphe à l'analyse de la *memoria* dans les *Confessions* en renvoyant au concept de l'immémorial lévinassien. La *memoria*, comme on le sait, est pour Augustin un véritable espace du dedans avec « ses antres et ses cavernes, innombrables », « peuplé à l'infini d'innombrables espèces d'objets »³⁷ et elle est à la fois mémoire des choses (objets, affects et notions), une *memoria sui* et même *memoria Dei*. L'enjeu de cette distinction devient central si l'on admet que tandis qu'au niveau de la mémoire des choses nous pouvons encore parler d'une intentionnalité objectivante, dans le cas de l'ipséité et de Dieu une telle intentionnalité ne peut plus être en jeu. Et c'est en effet au niveau de la *memoria sui*, donc au niveau de cet espace du dedans qui est censé constituer le lieu du contact du soi avec le soi que l'immémorial joue un rôle capital selon la lecture qu'en propose Marion.

Il avance la thèse selon laquelle la *memoria* ne se présente pas, pour Augustin, comme « la faculté de la restitution des représentations suspendues, mais comme l'expérience de l'immémorial. »³⁸ Expérience non pas d'une rétention ou – encore moins – d'une prétendue récupération de l'immémorial par un souvenir intentionnel, mais plutôt de la *memoria* elle-même comme un fond diffus de l'irré récupérable, de ce qui échappe à toute prise intentionnelle par une conscience. Chez Augustin,

autrement : il se noue indénuable dans une responsabilité pour les autres. » (Levinas : *Autrement qu'être, op. cit.*, pp. 133–134.)

³⁷ Saint Augustin : *Les Confessions ; précédées de Dialogues philosophiques* (Trad. Jean-Yves Boriaud, Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas et Sophie Dupuy-Trudelle), Gallimard, coll. « Pléiade », Paris 1998, t. X, p. 17, 26.

³⁸ Marion, Jean-Luc : *Au lieu de soi*, PUF, Paris 2008, p. 121.

la *memoria* s'avère en effet être solidaire de l'oubli plutôt que son contraire. Si l'oubli augustinien – oubli, qui, comme nous le verrons encore plus loin, n'est pas la *privation* de la mémoire, mais une absence originaire et irréductible au sein même de celle-ci – se présente d'abord, pour reprendre les mots de Levinas, comme « une trace, inconvertible en souvenir »³⁹, ce n'est que pour révéler que la présence à soi est cernée d'absence, que cette dernière est l'étoffe même de la vie du soi et que par là, loin de pouvoir être le maître de son être et de son penser, l'*ego* ne saura jamais se posséder lui-même. C'est donc dans ce contexte que nous proposons ici de reprendre quelques motifs augustiniens en nous inspirant de la lecture de Marion. Avant d'y venir, soulignons encore qu'avec la lecture marionienne d'Augustin nous avons affaire à une autre lecture « curieuse », dans la mesure où Marion, s'y donnant la tâche d'arracher Augustin à la tradition métaphysique⁴⁰, propose de mesurer la portée herméneutique de ses propres concepts élaborés au sein de son projet phénoménologique.⁴¹ Nous ne reprendrons ici de cette lecture que les gestes interprétatifs qui entrent dans l'économie du projet de cet article, sans reprendre l'« architectonique » de la phénoménologie de Marion : ceux donc qui permettent de mettre en évidence chez Augustin une véritable phénoménologie de la dépossession originaire du soi au cœur même de son inimité la plus propre.

À notre avis, les moments clés pour cette phénoménologie se trouvent dans le livre X des *Confessions*, consacré notamment à la question de la *memoria*. Sans revenir ici longuement sur l'acte de parole (ou d'écriture) que représente la confession⁴², remarquons seulement l'évident : il s'agit d'une réflexion sur soi-même devant et pour le regard supposé d'une transcendance (Dieu) – regard qui restera à jamais celui d'un autre, mais qui joue par sa distance, son altérité et son incommensurabilité en et par écart dans le regard du soi sur soi en faisant de la réflexion sur soi quelque chose d'autre qu'une pure observation psychologique de soi-même.⁴³ Bref, il s'agit de se regarder devant et pour le regard supposé d'une

³⁹ Levinas : *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰ Comme annoncé dans les conférences à la Chaire Etienne Gilson en 2004, il s'agit d'un « essai d'une lecture non métaphysique des *Confessiones* de saint Augustin ». Sur la lecture marionienne d'Augustin cf. encore de Libéra, Alain : « Au lieu de Dieu : Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin », in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 63, Nr. 3, Paris 2009, pp. 391–419.

⁴¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 10.

⁴² Marion soutient d'ailleurs que « la *confessio* ne consiste pas seulement, ni d'abord, en un acte (même de langage, même performatif), mais en une disposition (voire mise à disposition) du confessant au confesse. » (Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 89.)

⁴³ Marion parle d'une « réduction de l'attitude naturelle », d'une « réduction érotique » qui « permet d'accéder à la question de Dieu – à savoir, l'amour » (Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 88). Quant à nous, nous préférons ici de nous limiter à l'idée d'un regard habité, en et par absence, par une transcendance qui reçoit traditionnellement le nom de Dieu et laisse la difficile question de l'amour

transcendance absolue. C'est par ce regard qu'Augustin découvre ce qu'on pourrait appeler le sublime de l'intériorité : l'immensité in-définie de l'« espace du dedans », de l'espace « en moi » de la *memoria* :

À travers tout cet univers, je cours et voltige de-ci de-là, je m'enfonce, aussi loin que je peux ; de limites, nulle part (*finis nusquam*). Si grande est la puissance de la mémoire ! Si grande est la puissance de la vie, chez l'homme, ce vivant voué à la mort.⁴⁴

Comme ce passage le montre déjà, si l'espace de la *memoria* est de prime abord un espace « du dedans »⁴⁵, ce n'est pas un dedans que l'esprit pourrait embrasser. « Voilà bien un sujet de grand étonnement » qui évoque « la stupeur »⁴⁶ : l'espace du dedans est incommensurable par rapport au regard qui s'y tourne, il déborde toute tentative de le saisir et apparaît comme excessivement grand ou même infini (*magna nimis, amplum et infinitum*⁴⁷) menaçant le soi de *se perdre dans sa propre intimité*. L'étonnement devant cette incommensurabilité de l'espace du dedans par rapport au regard réflexif est proprement sublime en un sens quasi-kantien : il s'agit d'un excès dans lequel le regard risque de s'évanouir, avant de retomber sur l'énigme de sa facticité.⁴⁸ En effet, la *memoria*, loin d'être l'intériorité paisible dans lequel le soi advient à soi, révèle que le soi déborde toujours sur toute auto-aperception intentionnelle, elle révèle que pour se posséder, l'esprit est trop étroit (*ad habendum se ipsum angustus est*⁴⁹).⁵⁰ Dans son intimité le plus propre, l'ipséité

en suspens. Cette question mériterait en effet un traitement plus approfondi que nous ne pouvons pas effectuer ici.

⁴⁴ Saint Augustin : *Les Confessions*, op. cit., X, 17, 26.

⁴⁵ Pour une analyse du motif de l'espace intérieur chez Augustin et dans la tradition cf. encore Chré-tien Jean-Louis, *L'espace intérieur*, Minuit, Paris 2014.

⁴⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, op. cit., X, 8, 15.

⁴⁷ *Ibid.*, X, 8, 15

⁴⁸ Pour une telle lecture du sublime chez Kant cf. les travaux de Marc Richir. Sans pouvoir ici revenir sur l'histoire de l'évolution de ce thème central dans la phénoménologie richirienne, nous nous rapportons ici à un texte des années 90 où Richir récapitule la thèse kantienne selon laquelle les phénomènes qui déclenchent l'expérience du sublime sont « *illimités* » et « *inimaginables* ». Richir identifie ces phénomènes avec des phénomènes de monde, « monde, qui ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais, qui me "surplombe" de sa grandeur et de sa puissance » et devant lequel « je me réfléchis, sans aucun concept préalable de mon identité, dans l'énigme de ma radicale singularité même, par un instituant symbolique hors-monde. » (Richir : « L'Expérience du Sublime », *in Magazine Littéraire*, Vol. 309 : *Kant et la modernité*, Paris 1993, pp. 35–37.) Or, chez Augustin c'est précisément l'intériorité qui prend la place du monde, c'est l'immensité de mon intimité qui me surplombe et qui m'assigne à l'énigme de mon ipséité inappropriable.

⁴⁹ Saint Augustin : *Les Confessions*, op. cit., X, 8 15, cité aussi par Marion : *Au lieu de soi*, op. cit., p. 109.

⁵⁰ Il s'agit d'une idée que Heidegger a déjà relevé et commenté dans son cours du semestre de printemps 1921 à Freiburg sur *Augustin et le néoplatonisme*. (Heidegger, Martin : *Phänomenologie des*

du soi est une altérité incommensurable par rapport au *je* qui cherche de se (la) maîtriser : elle est une ipséité anonyme que l'*ego* ne peut pas définitivement s'approprier, une ipséité en deçà de sa fixation en un pro-nom. Marion insiste sur cet anonymat en montrant précisément l'impossibilité d'un *cogito* dans et par lequel le soi pourrait se posséder chez Augustin :

Le *cogito*, supposé m'approprier à moi comme un *moi*, m'expulse de moi et me définit par cet exil même. Je suis donc paradoxalement celui qui, en pensant, sait qu'il n'est pas (à) soi, ne connaît pas son essence et ne peut jamais (se) dire, en toute rigueur, *moi*.⁵¹

Le retour vers l'intérieur de l'âme en écartant tout ce qui vient du monde extérieur conduit ainsi, chez Augustin, à quelque chose de radicalement différent que le premier moment du *cogito* cartésien où le sujet paraît s'approprier lui-même en étant en possession de son penser et de son être. L'intimité la plus propre se retourne en extériorité et le *moi* qui se pense se découvre comme extérieur (expulsé) par rapport à sa propre intimité, qui reste pourtant *son* intériorité désappropriée. L'auto-aperception est une aperception qui ne peut viser ce à quoi elle est censée donner du sens et ce dont elle est censée poser l'être⁵² : le « sujet » qui (se) vise se découvre comme étranger à soi, comme une identité anonyme qui ne possède pas le sens de son identité, comme une écume sur un océan immense dont il ne peut pas sonder les profondeurs.

Marion insiste sur l'opposition qui se dessine par là entre une figure traditionnelle du cartésianisme et la pensée augustinienne, opposition qui « se joue entre l'appropriation de soi par l'équivalence de la pensée avec l'être (essence

religiösen Lebens, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, p. 182.) Le thème de la possession du soi par le soi (*Sichselbsthaben*) devient d'ailleurs central à la fin du texte de ce séminaire, où Heidegger l'articule avec les notions de possibilité et de facticité (*Ibid.*, pp. 242–246). Ces analyses anticipent sur l'analyse de l'authenticité développée plus tard dans *Sein und Zeit* : le soi peut s'approprier son propre être dans sa facticité à travers l'appropriation de ses possibilités et par cette appropriation de ses possibilités (et ultimement de sa possibilité la plus propre) c'est finalement bien le soi qui advient à soi. Dans cet article nous soutenons la thèse contraire : l'appropriation du soi par le soi (tel un *Er-eignis* de l'ipséité), s'il est possible, n'est jamais qu'illusoire et momentané, et relève d'une couche architectonique moins originaire. Ce qui fait que le soi est soi, c'est précisément l'impossibilité de son implosion dans un se-posséder-soi-même, qui est plutôt une désappropriation (*Ent-eignis*) originaire. (sur la relation entre *Ereignis* et *ipséité* chez le jeune Heidegger cf. Arrien, Sophie-Jan : « Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923) », in *Philosophie*, Vol. 69, Nr. 2, 2001, pp. 51–69.)

⁵¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 100.

⁵² Cf. encore la remarque suivante d'Alain de Libera : « Rien de plus étranger à Augustin que l'idée d'un *Ich-Satz*. Faute d'*ego*, de *Ich*. Faute aussi, et d'abord, de *setzen*. Il ne me revient pas de poser. Je ne suis pas maître de *setzen*. Je ne pose rien, surtout pas moi-même, surtout pas le soi, surtout pas mon soi. » De Libera, « Au lieu de Dieu », *art. cit.*, p. 401.

autant qu'existence) et la désappropriation de soi d'un vivant d'une vie *autre* que lui-même. »⁵³ Ainsi, Marion avance ici une lecture explicitement henryenne⁵⁴ d'Augustin : contre ceux qui auraient voulu voir chez Augustin des arguments qui préparent la tautologie symbolique de l'être et du penser dans et par le premier moment du *cogito*, donc l'institution de l'identité de l'être et du penser dans la subjectivité comme *res cogitans*, Marion met en évidence le primat de la vie chez Augustin. Or, la vie se dit avant toute identité d'un sujet et même avant l'être : elle est plutôt ce qui rend possible mon être, sans que jamais je ne puisse me l'approprier complètement. En effet, « nul vivant n'est sa propre vie »⁵⁵ (ni dans un sens traditionnel ni dans un sens transitif du verbe être), et la force d'Augustin fut précisément de penser l'ipséité du soi dans un rapport à cette vie originaire :

là où Descartes accomplit l'appropriation de l'ego à lui-même (sa pensée l'assurant de soi dans son être comme *res cogitans*), saint Augustin n'assigne la *mens* à sa vie (par la contradiction du doute) que pour l'exposer à cette vie même ; or, cette vie ne m'appartient par définition pas comme la mienne, je ne peux que m'exposer à elle comme ce à quoi j'appartiens.⁵⁶

Marion se décide donc contre toute lecture qui supposerait la tautologie symbolique du *cogito*.⁵⁷ En effet, le *cogito* ne peut être que secondaire par rapport à la *memoria*. En renvoyant à l'étymologie qu'Augustin livre du *cogitare* à partir du *cogere* et du *colligere*⁵⁸, Marion avance la thèse selon laquelle le penser n'est rendu possible que par une unité temporelle plus originaire qui est à chercher précisément dans la *memoria*. Ainsi « [p]our Augustin, la *cogitatio* n'englobe donc pas la *memoria*, comme l'un de ses modes parmi d'autres [...], mais la *memoria* englobe toute la *cogitatio*, parce qu'elle seule lui assure l'unité de son flux en la temporalisant. »⁵⁹

La vie et la *memoria* sont donc des conditions de possibilité qui précèdent la fixation de l'ipséité dans un être et dans un penser. Au lieu de dire que l'ipséité s'approprie dans la coïncidence de son penser et de son être, chez Augustin nous avons

⁵³ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 98.

⁵⁴ Marion renvoie explicitement à la conception de la vie que M. Henry élabore dans *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.

⁵⁵ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 95.

⁵⁶ *Ibid.*, 96.

⁵⁷ Il cite encore, à cette fin, le fameux passage de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, où Heidegger affirme que : « Le vin de la pensée d'Augustin a été noyé par l'eau (*verwässert*) qu'y a versée Descartes. La certitude de soi et le se-tenir-soi-même (*Sich-selbst-Haben*) au sens d'Augustin est quelque chose de complètement différent de l'évidence cartésienne du *cogito*. » (*Ibid.*)

⁵⁸ Saint Augustin : *Les Confessions, op. cit.*, X, 11, 18.

⁵⁹ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 112.

affaire à une dimension où l'ipséité est, avant tout, vie anonyme et son intimité est celle de la *memoria* qu'aucun *ego* ne pourrait s'approprier. C'est en effet dans la mesure où la *memoria* est en deçà de tout penser qu'elle peut même « contenir » l'oubli. Si l'oubli apparaît comme une privation par rapport à la conscience qui échoue dans son acte intentionnel de ressouvenir, il se révèle comme une absence originaire qu'aucune présence ne précède au niveau de la *memoria* originaire. Augustin part de la description de ce vécu que nous avons quand nous nous souvenons de l'oubli même, sans pourtant nous souvenir d'un objet oublié.⁶⁰ Il s'agit donc d'une présence d'un oubli non-intentionnel, d'une absence qui ne renvoie à rien de précis, « un oubli sans étant »⁶¹, dit Marion. Cette présence-absence qu'est l'oubli au sein même de la *memoria* révèle pourtant son vrai caractère :

La memoria porte [...] sur l'immémorable ou, plus sobrement, sur ce que Levinas a thématiquement sous le titre de l'immémorial. Il ne s'agit pas d'« ... une faiblesse de la mémoire », mais de ce qu'« ... une réminiscence ne saurait récupérer », d'un « ... irrécupérable » définitif, parce qu'il « ... ne fut jamais présent » et restera toujours « ... un passé qui se passe du présent », qui jamais ne redeviendra présent parce qu'il ne l'a même jamais été, selon une « ... antériorité à toute antériorité représentable ».⁶²

Et nous comprenons maintenant que cet immémorial est au cœur même de l'ipséité en deçà de tout sujet qui pourrait se poser et se dire en première personne, que cet immémorial est la vie même avant l'être. C'est encore cet immémorial qui joue dans la temporalité de la *distentio animi* que Marion interprète comme « différance ou retard de l'*ego sur soi* ». ⁶³ L'immémorial introduit donc un écart originaire dans toute présence à soi, mais ce n'est finalement que cet écart originaire qui rend possible la prise de conscience. En effet, si la *memoria* est ce qui rend possible le penser, et si la *memoria* est originairement habitée par l'immémorial, ce dernier continuera à jouer dans toute aperception et même dans l'auto-aperception du soi. En outre, cet écart originaire de l'immémorial rend impossible une auto-affection originaire qui serait le lieu de naissance du soi. Car, le soi n'advient à soi que sur le fond d'une absence originaire, sur le fond d'une altérité qui est le *lieu* même où cet advenir à soi a lieu : Dieu (mais *sans* l'être).

⁶⁰ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, X, 16.

⁶¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 119.

⁶² *Ibid.*, pp. 120–121. Les expressions citées par Marion proviennent, respectivement, des pages 49, 33, 48, 66, 112, 13 et 157 d'*Autrement qu'être*.

⁶³ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 419, cf. encore tout le chap. V.

Pour saint Augustin la *memoria sui* se révèle en dernière instance être fondée par la *memoria Dei* en deux sens : la *memoria sui* (génitif objectif et subjectif à la fois, ou plutôt dans la tension constante des deux) ne devient proprement le lieu du soi que par la *memoria Dei* dans le sens subjectif du génitif, donc par la mémoire que Dieu a du soi et qui rend aussi possible la *memoria Dei* dans le sens objectif du génitif (la possibilité pour un soi de se souvenir de Dieu) : « *ô mon Dieu, ô ma Miséricorde, car c'est toi qui m'as fait, tu ne m'oubliais pas, quand même je t'oubliais.* »⁶⁴ Ce passage exprime non seulement la temporalité du retard et la différance⁶⁵ mais montre encore qu'au lieu de l'intimité plus intime que toute intimité c'est donc l'altérité originaire qui s'y trouve, altérité qui rend possible le soi. Marion illustre cette idée en citant, entre autres, un passage du troisième livre des *Confessions* : « *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo – tu étais plus intérieur que l'intime en moi, et plus élevé que le plus élevé en moi.* »⁶⁶ Le lieu où le soi advient à soi est donc ce lieu paradoxal qui « se trouve plus en moi (ou moi en lui) que moi » et « m'échappe absolument, en tant que l'intérieur qui me manque »⁶⁷. Dans ce « lieu sans moi, avant moi, mais ainsi seulement pour moi qui y reste essentiellement étranger et extérieur, Dieu seul s'y trouve : [...] lui seul a ouvert la possibilité de lieux pour ce qui diffère de lui et donc aussi de soi. »⁶⁸ Ce lieu n'est cependant pas une *essence* de l'ipséité, mais plutôt le lieu d'une approche infinie, qui fait que le soi n'est qu'une « ipséité en devenir »⁶⁹, selon l'énigme qui fait qu'il est à l'*image* de Dieu, mais sans figuration, sinon par cette ressemblance qui est le *style*⁷⁰ de son devenir comme approche du soi. Et Marion de situer sa thèse mise à l'épreuve et regagnée à travers la lecture Augustin par rapport à la tradition de la pensée du soi dans le § 43, éponyme du livre :

L'*ego* n'est donc pas par lui-même. Ni par l'appréhension de soi dans la conscience de soi (Descartes, du moins selon une interprétation commune), ni par un performatif (Descartes dans une acception moins commune), ni par l'aperception (Kant), ni même

⁶⁴ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, XIII, 1,1.

⁶⁵ Marion cite ce passage en effet dans le contexte de ses analyses de la différance du désir (*Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 273, note n° 1.)

⁶⁶ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, III, 6, 11. Cité et traduit par Marion dans *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁷ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 383.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 381.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 419.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 347.

par auto-affection (Henry) ou décision anticipatrice (Heidegger). L'*ego* n'accède même pas à soi-même *pour* un autre (Levinas) ni *comme* un autre (Ricœur) – mais il ne devient soi-même que *par* un autre.⁷¹

La dépossession originaire du soi par le soi, l'anonymat de la vie, l'écart originaire de l'immémorial au sein de la *memoria* ou encore le débordement de l'intimité la plus propre sur elle-même dans un indéfini qui empêchera jamais l'implosion du regard se regardant font donc signe vers une altérité originaire hors l'être qui pourtant rend possible que malgré sa distension originaire, malgré sa différence et son retard sur soi, l'*ego* puisse advenir à soi. Or, si les analyses de la *memoria*, de l'excès de l'intimité et de l'immémorial au cœur même de l'ipséité s'inscrivent dans une phénoménologie qui accomplit une rupture avec la métaphysique et la tautologie symbolique de l'être et du penser, il nous faut encore, en guise de conclusion, revenir sur le statut de ce Dieu sans l'être qui est le point de fuite des *Confessions* d'Augustin et des analyses de Marion.

Conclusion : l'éthique, le théologique et l'instituant symbolique

Nous avons vu que la mise en évidence d'une dépossession du soi au cœur même de l'ipséité par la déconstruction de la tautologie symbolique de la coïncidence à soi dans et par la coïncidence du penser et de l'être dans une *Jemeinigkeit* originaire de la subjectivité conduit, autant dans la lecture que Levinas propose de Descartes que dans celle que Marion propose d'Augustin, à l'idée d'une transcendance absolue originaire à la fois en deçà et au cœur de l'auto-aperception. Il s'agit d'une transcendance plus originaire que toute intériorité d'un *ego*, d'une transcendance immémoriale qui reste en fonction dans toute expérience et qui, pour empêcher que le soi puisse se posséder lui-même, ne rend l'ipséité pas moins possible pour autant. Cette transcendance échappe à toute ontologie – *autrement qu'être* ou *sans l'être* –, elle ouvre soit sur une *éthique* plus originaire que toute phénoménologie, soit sur une « nouvelle » phénoménologie dont le type de nouveauté risque pourtant de transformer cette dernière en une nouvelle théologie qui ne parle pas certes *de* Dieu, mais qui ne peut s'assumer comme parole que *par* et *à* Dieu⁷² : bref, en une phénoménologie à Dieu.

⁷¹ *Ibid.*, p. 384.

⁷² Cf. « En un mot, nous assumons l'hypothèse que saint Augustin ignore subrepticement la distinction entre philosophie et théologie, parce qu'il n'appartient pas (encore) à la métaphysique. » (*Ibid.*, p. 27). Cf. encore les deux « *Leitmotiven* » que Alain de Libera relève dans l'œuvre de Marion :

Sans revenir ici sur les débats liés à la fameuse description d'un *tournant théologique* de la phénoménologie française⁷³, nous voudrions conclure avec quelques considérations richiriennes sur le statut de cet infini qui permet d'instituer l'éthique et sur la transcendance du « lieu » où le soi advient à soi-même. D'un point de vue purement phénoménologique, il semble en effet nécessaire d'articuler les champs de l'éthique et du théologique avec celui du phénoménologique, d'autant plus parce que Levinas reste, malgré ses réserves concernant la phénoménologie, bien un phénoménologue et que la phénoménologie de Marion importe, malgré les efforts de s'établir comme phénoménologie pure, des considérations clairement théologiques. Pour une telle articulation, la distinction proposée par Richir entre le champ phénoménologique et le champ symbolique et plus précisément l'articulation d'une transcendance absolue pure (qui n'est pas transcendance *de* ...) selon cette distinction nous paraît être indispensable. Si la phénoménologie peut bel et bien accéder à une attestation *indirecte* d'une transcendance absolue par l'écart que celle-ci introduit au cœur même de l'ipséité en la rendant possible⁷⁴, cette transcendance reste « imprédicable, imparticipable, incommensurable et inconnaissable. En dire autre chose, c'est la transposer en illusion pure. »⁷⁵ Cette transposition est pourtant inévitable dans l'institution symbolique de la langue (et de la langue philosophique). C'est ainsi que, par une transposition architectonique, la transcendance absolue peut paraître comme un « instituant symbolique », comme « Dieu », « créateur » ou « ordonnateur »⁷⁶ ou encore « 'donateur' originaire »⁷⁷, « sens des sens »⁷⁸, etc. Si la transcendance absolue paraît instituer le soi, fût-ce sous la forme d'un ordre éthique ou comme « ce à quoi le soi ressemble et se réfère »⁷⁹, ce n'est pas en tant que transcendance absolue pure phénoménologique, mais en tant qu'un infini éthique ou comme l'infini théologique. Qu'il y ait plusieurs institutions possibles de la transcendance absolue, que l'écart originaire du soi à soi qui le rend possible puisse à la fois être pensé au sein d'une éthique,

rupture avec la métaphysique et une théologie sans ontologie (*Dieu sans l'être*) (De Libera : « Au lieu du Dieu », *art. cit.*, p. 395.)

⁷³ Cf. Janicaud, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1991 ; *La phénoménologie éclatée*, L'éclat, Paris 1998 ; Tengelyi, L., Gondek, H-D. : *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 11–15.

⁷⁴ Il s'agit d'une thèse centrale dans les derniers ouvrages de Richir et surtout dans les deux *Variations sur le sublime et le soi* (Millon, Grenoble 2010 et Mémoires des Annales de phénoménologie, Beauvais 2011).

⁷⁵ Richir : *Proposition buissonnières*, Millon, Grenoble 2016, p. 9.

⁷⁶ Richir : *Variations I*, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 421.

au sein de la théologie et au sein de la phénoménologie ne veut pas implicitement dire qu'il y ait une hiérarchie entre ces institutions. Il ne s'agit pas d'une réduction de l'une à l'autre, ni encore d'un jugement sur le gagnant de la prétendue compétition pour la place d'une philosophie première. Au contraire, il s'agit plutôt de dire que l'énigme de l'ipséité est précisément de porter en elle toujours la trace d'une altérité à jamais irréductible, inidentifiable, échappant à toute fixation définitive, qui ne cessera d'appeler à en faire du sens par et dans les différentes institutions qui concernent non seulement la pensée, mais aussi l'agir, les sentiments, les croyances et les pratiques.

István Fazakas, ancien élève de l'École Normale Supérieure (sélection internationale), docteur en philosophie de la Bergische Universität Wuppertal et de l'Université Charles de Prague, est actuellement collaborateur scientifique (wissenschaftlicher Mitarbeiter) à la Bergische Universität Wuppertal. Il est l'auteur d'un ouvrage sur la phénoménologie de l'ipséité pensée à partir de la phénoménologie de la *phantasia* chez Marc Richir : *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité* (Mémoires des Annales de Phénoménologie 2020). Ses recherches actuelles se partagent entre la psychopathologie phénoménologique, l'esthétique et la nature élémentale de l'apparaître. fazakasisti@gmail.com

L'ART, ENTRE JOUISSANCE ET UTOPIE SELON EMMANUEL LEVINAS

RODOLPHE OLCÈSE

Abstract

This text aims to show how, in the philosophy of Emmanuel Levinas, the moment of jouissance is constitutive of the selfhood of the ego and conditions the very possibility of a sensitivity to the other man, and so the possibility of the ethical relation itself. These considerations on the enjoyment invited us to think artistic creation and poetry as a way to respond to anesthesia of our sensibility through knowledge, which is a characteristic of western thought for Emmanuel Levinas.

Introduction

Peu étudiée par la philosophie, la jouissance est constitutive de notre humanité. Elle touche en effet à l'humus même sur lequel s'édifie notre rapport au monde et aux autres. Doit-on à Socrate la grande inattention que suscite le phénomène de la jouissance, lequel engage notre présence à ce qui nous donne de vivre et au-delà, au monde lui-même ? Socrate, dans le *Gorgias*, décrit l'âme humaine du point de vue de sa dimension appétitive comme un tonneau abîmé, où du vin ne peut être versé sans s'échapper aussitôt. Il s'agit de peindre la recherche du plaisir, et partant la jouissance qui en constitue un aboutissement, comme un état essentiellement déceptif. Envisagée en regard de l'insatiabilité qui caractériserait le désir sensible, la jouissance devient le moment d'une épreuve par l'âme, confrontée à sa propre fragilité. En recourant à un mythe formulé par « un sicilien peut-être ou bien un italique »¹, Socrate décrit ainsi cette partie de l'âme « à laquelle appartiennent les

¹ Platon : « Gorgias », in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1950, T.1, 493b, p. 440.

désirs »² des êtres déraisonnables comme un « tonneau troué ».³ L'insatiabilité des désirs renvoie à « ce qu'il y a de disloqué dans le tonneau et à son incapacité de ne pas laisser fuir ce qu'on y met »⁴, ce qui fait que la jouissance devient le signe d'une vulnérabilité intrinsèque, mais aussi d'une inquiétude qu'il est impossible d'apaiser. En effet, donne à penser Socrate, l'homme sage, dont les récipients sont en parfait état, « une fois ses tonneaux remplis, n'aurait plus rien à y verser, il ne s'en occuperait plus, mais il aurait à leur sujet pleine tranquillité ».⁵ L'incontinent au contraire, avec ses tonneaux percés, « serait nuit et jour, sans cesse forcé de les remplir »⁶, dans une inquiétude constante qui le ferait manquer à la vie heureuse. Devant cette mobilité chaotique des désirs sensibles de l'âme, il faudrait donc renoncer à la jouissance et non chercher à la satisfaire, car tout plaisir vécu ne serait jamais qu'une occasion de relancer l'inquiétante force d'appétits qu'il s'agissait précisément d'atténuer.

D'où vient que cette image du tonneau percé, loin de conduire Calliclès vers ses propres contradictions, suscite en lui un refus, exprimé dans la fermeté d'un non ? La vie du sage, telle que l'envisage Socrate, revient à vivre comme une « pierre »⁷, souligne Calliclès, elle est celle d'un homme qui ne connaît « ni joie, ni peine ».⁸ Contre cet appel à l'impassibilité, Calliclès revendique la possibilité de « vivre heureusement dans la jouissance ».⁹ Calliclès ne se laisse pas convaincre, et pour cause. Ses propos sont portés par une évidence empirique que Socrate ne peut soumettre à la question sans toucher ses interlocuteurs dans ce qu'ils ont sans doute de plus précieux : le fait simple et évident de se sentir vivant, lequel sentiment de vivre prend chez Calliclès un tour « terrible »¹⁰, selon le mot de Monique Dixault.

Ce refus de Calliclès peut être entendu sans que nous soyons contraints de souscrire au règne de l'injustice qui sous-tend sa vision de l'homme en société. Mais sans doute faut-il opérer un déplacement et poser un regard différencié sur la jouissance. Tous les plaisirs ne sont pas du même ordre et tous ne sont pas tournés vers un seul et même horizon de sens. Certains modes de la jouissance nous donnent du possible et nous ouvrent pleinement au monde. Ainsi en va-t-il

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 493b, p. 440.

⁷ *Ibid.*, 494b, p. 442.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 494c, p. 442.

¹⁰ « Discours terrible que ce discours de Calliclès, et terrible image de ce que serait vraiment vivre et se sentir en vie » (Dixault, Monique : *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 2016, p. 225.)

parfois d'un rayon de soleil qui soutient notre entrain et peut rendre plus vive l'attention que nous accordons aux choses qui nous entourent. Une jouissance peut également être éprouvée dans des expériences où notre pensée est pleinement engagée. Comment appréhender en effet l'expérience esthétique, si la jouissance en tant que telle, qui en est une dimension fondamentale, est frappée d'interdit ? Que pourraient manifester les œuvres poétiques et plastiques si la sensibilité qui vient à leur rencontre n'était pas envisagée dans la positivité d'une ouverture à la matière sensible qui se présente à elle ?

Si la question esthétique n'est pas la plus prégnante de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, les quelques lieux où il l'aborde sont suffisamment denses et importants pour constituer une philosophie de l'art, fût-elle oblitérée par la postérité.¹¹ Et tout l'enjeu de cette philosophie est de montrer que l'art peut se nouer directement à ce qu'il appelle l'intrigue de l'humain et constituer, peut-être, un mode d'effectuation de la relation éthique. Pour le comprendre, il convient de s'arrêter aux descriptions qu'il propose de la sensibilité humaine. Si Emmanuel Levinas porte un regard critique sur la jouissance esthétique, dont *La Réalité et son ombre* a pu mettre en évidence le caractère parfois scandaleux, sa compréhension de l'art repose sur l'idée que les œuvres sont à même d'aiguiser une sensibilité dont le sommeil rendrait la situation de rencontre avec l'autre purement et simplement impossible. Le présent texte se propose ainsi d'articuler les descriptions de la jouissance données par Emmanuel Levinas aux textes dans lesquels il évoque directement les questions liées à l'art ou à la poésie, afin de montrer que l'éthique comme philosophie première requiert, dans sa geste même, une esthétique comprise comme détermination sensible de notre existence – *aisthesis* en grec signifie sensation – mais aussi au sens moderne d'un régime d'expression poétique, dont vit précisément l'humaine sensibilité.

1. Prendre place dans le monde

Le désintérêt dont souffre habituellement la jouissance en régime philosophique tient sans doute à ce qu'elle n'a guère été étudiée dans l'horizon même du monde auquel elle ouvre pourtant un accès, et dont elle supporte à sa manière l'organisation et l'unité. La jouissance est entée sur la joie avec laquelle elle constitue une seule et même pousse, ce que dit le terme de jouissance dans son étymologie

¹¹ Cf. Armengaud, Françoise : « Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Lévinas et l'art d'oblitération », in *Noesis* [En ligne], Vol. 3, Nr. 1, 2000. (mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 16 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/11>)

elle-même. Comment ne pas voir dans cette pousse toute la puissance d'un arbre à venir, dont elle donne déjà à entendre la promesse ? Ce sens joyeux de la jouissance traverse pleinement ce que nous appelons la *réjouissance*, qui n'est pas une jouissance élevée au carré, comme le suggérerait le préfixe de la répétition avec lequel le terme est forgé, mais une jouissance dépouillée de toutes les passions tristes dont elle peut se revêtir parfois. L'expérience de la jouissance ne nous retire pas le monde, mais le fait apparaître avec plus de force et peut-être plus de clarté, en exacerbant ses tensions internes et sa vitalité : tout y est plus vif, dans un monde plus ouvert.

Il est significatif qu'Emmanuel Levinas, quand il évoque, pour s'en détacher, la conception platonicienne des « plaisirs négatifs »¹², marque un double accent sur la joie à laquelle est associé le désir et sur le caractère désirable de l'objet visé par ce désir. Une page de *De l'existence à l'existant* s'efforce de montrer que la place qui nous est ouverte dans le monde est corrélative des objets qui se tiennent à notre disposition. Notre propre position dans le monde est conditionnée par des êtres qui sont « à disposition »¹³, préalablement au mouvement par lequel nous allons vers eux et qui donnent un visage à notre environnement d'existence.

L'intention n'est pas seulement dirigée sur un objet, cet objet est à notre disposition. Par-là, le désir ou l'appétit diffèrent radicalement du besoin toujours inquiet. La théorie platonicienne des plaisirs négatifs, précédés d'un manque, méconnaît la promesse du désirable que le désir lui-même porte en lui comme une joie. Joie qui ne tient pas à la « qualité » ou à la « nature psychologique » de tel ou tel autre désir, ni à son degré d'intensité, ni au charme de l'excitation légère qui l'accompagne, mais au fait que le monde est donné.¹⁴

La joie, c'est le mouvement désirant lui-même, et non pas l'effet de tel ou tel plaisir singulier. C'est pourquoi Levinas peut dire que c'est le monde en tant que tel qui donne au désir d'accéder à sa dimension propre, et non pas tel objet qu'il poursuivrait. Le désir se décide en deçà de la relation sujet-objet, car il est lui-même constitutif de cette relation, qui ne saurait avoir lieu sans que soit donné un monde pour l'accueillir. C'est pourquoi Levinas peut dire que la donation du monde est un préalable nécessaire, non seulement au désir qui s'y éveille à lui-même, mais aussi à cette dimension de joie qui le soutient et le révèle. En ce sens, pour Emmanuel Levinas, la jouissance est moins dans la consommation des êtres qui s'offrent

¹² Levinas, Emmanuel : *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1990, p. 59.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

à mes sens, que dans leur simple apparition, par quoi se manifeste un espace que nous habitons en commun :

Le monde offert à nos intentions, la munificence des nourritures terrestres y compris celles de Rabelais, le monde où la jeunesse est heureuse et impatiente – c'est le monde. Il ne réside pas dans une qualité supplémentaire de l'objet, mais dans une destination inscrite dans sa révélation, dans la révélation même, dans la lumière. L'objet m'est destiné, il est pour moi.¹⁵

Le monde n'est donc pas un agglomérat ou une somme d'êtres ou de choses offertes à mon attention, il est la lumière dans laquelle ces êtres, ces choses apparaissent, condition indépassable pour qu'elles puissent commencer à faire nombre. Ainsi, la jouissance met en évidence que le monde, en sa donation même, fait signe vers la place que je peux y occuper, et que réversiblement, le moi qui s'y découvre sous les auspices de la jouissance ne peut être atteint par une opération de réduction, car il naît à lui-même et s'éclaire dans cette relation aux nourritures. En se tenant à ma disposition, les nourritures terrestres me découvrent ma propre situation dans le monde. La jouissance ne s'accomplit qu'avec un monde qui se donne tout entier et se laisse cueillir avec elle. Cette page conduit ainsi à une analyse paradoxale du désir, à la fois séparé de son objet et pourtant déjà en sa possession, ce qui est une manière de souligner qu'il ne se confond pas avec le désirable, comme le moi ne se confond pas avec le monde dans lequel il s'éveille à lui-même.

Le désir en tant que relation avec le monde comporte à la fois une distance entre moi et le désirable et, par conséquent, du temps devant moi – et une possession du désirable antérieure au désir. Cette position du désirable avant et après le désir, est le fait qu'il est donné. Et le fait d'être donné – c'est le Monde.¹⁶

La jouissance n'épuise pas l'objet de son désir, qui se donne à désirer encore et au-delà de sa satisfaction. Car la jouissance ne supprime pas le caractère désirable de son objet, qu'elle contribue au contraire à révéler. En ce sens, la jouissance participe à l'ouverture d'un avenir pour le désir lui-même. Avoir d'ores et déjà senti les rayons du soleil chauffer notre peau, éprouver ici et maintenant cette sensation de chaleur qui irradie tout notre corps, loin d'éteindre notre désir, le tendent avec plus de force et d'intensité vers ce même soleil qui se lèvera demain, et qui ouvre

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

le monde à ses dimensions propres, comme peut le souligner un poète comme Thomas Traherne.¹⁷ Nous connaissons déjà la pureté de l'air qui promet de s'engouffrer à travers nos poumons, quand nous inspirerons profondément, au terme de notre ascension d'une montagne. Nous savons déjà avec quelle fraîcheur l'eau que nous nous apprêtons à boire va couler à travers notre gorge. Nous éprouvons par avance la suavité des herbes vertes que nos pieds nus vont fouler dans un instant. C'est ce toujours déjà de la jouissance qui donne au désir sa clairvoyance. Car notre aventure dans le monde a commencé avant même que nous puissions y découvrir notre propre moi, et c'est bien à ce titre que nous pouvons désirer ce qu'il a à nous offrir. Le paradoxe, c'est que le déjà vu de la jouissance ne nous empêche pas d'approcher ce temps du désir et des sensations sous le signe de la première fois. En exil dans une Europe dévastée par la guerre, Jonas Mekas, cinéaste américain d'origine lithuanienne, écrit :

Ah, tous ces objets. Je ne les ai jamais vus.

Je les ai touchés depuis vingt ans. Peut-être chaque jour.

Mais aujourd'hui je les vois vraiment pour la première fois.

La dureté. La douceur. Des couleurs. Des odeurs.

La pièce, la table, les chaises, le poêle. Toutes ces choses se trouvent là pour la première fois, et je ne sais comment les toucher, comment appréhender leur contact, j'ignore l'usage qui est le leur.

Des pommes de terre, du pain, de la farine. Un filet d'eau froide qui coule sur mes mains. La fraîcheur de l'eau du robinet sur mes mains tandis qu'elle coule sur ma peau.

Et la terre.

Je descends du trottoir et je marche sur la fine bande de terre non bétonnée. Je veux sentir la terre sous mon pied.

Ah, quelle sensation, cette sensation nouvelle de toucher la terre, mes pieds entrant en contact avec elle.¹⁸

Les mois d'exil et de privation exacerbent assurément ce rapport singulier et précieux à des jouissances simples : des objets du quotidien, des fruits posés sur une table, la sensation d'éléments comme l'eau ou la terre. Tout cet ensemble recommence à faire monde dans cette approche où les qualités matérielles des choses – dureté, douceur, odeur, couleur, qui sont ces qualités mêmes sans lesquelles ces objets pourtant quotidiens ne pourraient simplement pas être perçus – se manifestent dans une dimension de première fois. Les émotions éprouvées devant ces

¹⁷ Traherne, Thomas : *Les Centuries*, Arfuyen, Paris 2011.

¹⁸ Mekas, Jonas : *Je n'avais nulle part où aller*, P.O.L., Paris 1991, pp. 127–128.

choses proches, visibles, saisissables, se livrent comme des sensations premières. Mais pour pouvoir le faire, elles doivent s'établir sur un fond de déjà vu, sur un tissu de jouissances passées mais non retenues comme telles : il faut avoir déjà foulé le sol pied nus, de manière incidente et involontaire, pour que des sensations de joie et de bien-être puissent se promettre dans ce carré d'herbe qui aimante soudain notre attention et attire nos pas. La fin de cette même note du journal de Jonas Mekas montre comment ces sensations élémentaires, ces sensations retrouvées, sont corrélatives d'un monde qui se mondéise dans la jouissance qu'elles produisent en m'affectant à la place que j'y occupe :

À chaque pas, à chaque mouvement, je sens la terre s'écarter sous mon pied, et je dois l'en arracher. À chaque pas je sens la terre s'infiltrer, s'élever à travers mon corps...

Oui, je procède d'elle. J'en suis un minuscule fragment, mais j'en suis partie intégrante. Je continue à marcher, et je me surprends à siffler.¹⁹

Dans cette description, le contact du pied avec le sol est le point même à partir duquel le monde prend forme et se déploie. Cette prise de forme ne saurait avoir lieu une fois pour toute, elle se réalise à chaque instant, ce que disent bien les termes employés par Jonas Mekas pour dire son rapport à la terre : elle s'écartere, s'infiltrer, s'élève, autant de verbes signalant une réalité qui se révèle dans le mouvement de sa propre inchoation.

2. Les deux visages de l'affectivité

Dans *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas montre en quoi cette jouissance, dont Socrate peut dire dans le *Gorgias* qu'elle disloque notre âme, doit être pensée au contraire comme un moment d'accomplissement du moi. Cet accomplissement tient à la joie et au bonheur sur lesquels ouvre la jouissance. Calliclès ne s'y est pas trompé, il y a une manière heureuse d'être au monde et d'en vivre, où le manque ne nous est ni une souffrance, ni une source d'inquiétude, mais au contraire l'articulation même de notre plénitude sensible. Le manque devient la marque d'une indépendance possible, que nous sommes poussés à réaliser en le franchissant. Les choses dont nous vivons, rappelle-en ce sens Levinas, ne sont ni des objets de représentation, ni des moyens d'existence, ni des outils sollicités en vue d'une fin : elles ne sont pas des intermédiaires, car elles sont déjà apprêtées, offertes au goût

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

dans lequel elles vont s'abolir. « Déjà ornées, embellies »²⁰, elles n'appellent pas d'autre rapport que celui de la jouissance qui s'en empare. Levinas comprend ainsi la jouissance comme le moment d'une indépendance, dont ne bénéficie pas par exemple l'usage de l'outil, toujours arraisonné à une fin qu'il doit servir : « vivre de... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur, qui est le dessin originel de toute indépendance ».²¹ Mais une telle indépendance n'isole pas le moi de la jouissance, elle l'ordonne au monde dans lequel cette jouissance a lieu. Car la jouissance est toujours relationnelle et transitive : il ne s'agit pas simplement de vivre, mais de *vivre de...* Emmanuel Levinas évoque ainsi « la joie ou la peine de respirer, de regarder, de s'alimenter, de travailler, de manier le marteau et la machine, etc. ».²² L'indépendance de la jouissance est corrélative d'une dépendance au contenu même de cette jouissance, ce qui serait une pure et simple contradiction si la jouissance ne consistait pas à transformer ce contenu en « Même »²³, ce que dit bien le terme de restauration, comme le souligne Levinas dans cette même page :

Les contenus dont vit la vie ne sont pas toujours indispensables au maintien de cette vie, comme des moyens ou comme le carburant nécessaire au « fonctionnement » de l'existence. Ou, du moins, ils ne sont pas vécus comme tels. Avec eux, nous mourrons, et parfois nous préférons mourir que d'en manquer. Toutefois, le moment de « restauration » est phénoménologiquement inclus dans le fait de se nourrir, par exemple, et il en est l'essentiel sans que, pour s'en rendre compte, on ait à recourir à aucune connaissance de physiologiste ou d'économiste. La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance – une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue (...) comme soutenant l'acte même qui se dirige vers elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi.²⁴

La jouissance n'est donc pas simplement relation au monde et aux choses dont je vis, elle est ce qui inscrit ces choses dans la *mienneté* : mon énergie, ma force, moi. Comprise comme réalisation de l'indépendance du moi, la jouissance heureuse est ainsi une manifestation d'une vie du moi plus originaire que la souffrance ou le désespoir qui en signalent la déchéance. C'est à ce titre que Levinas envisage la vie comme affectivité :

²⁰ Levinas : *Totalité et infini*, Le livre de poche, Paris 1994, p. 113.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Besoin et jouissance ne sauraient être recouverts par des notions d'activité et de passivité, fussent-elles confondues dans la notion de liberté finie. La jouissance, dans la relation avec la nourriture qui est l'autre de la vie, est une indépendance *sui generis*, l'indépendance du bonheur. La vie qui est la vie de quelque chose, est bonheur. La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c'est jouir de la vie.²⁵

Emmanuel Levinas, en considérant le bonheur comme condition première dont le besoin et le manque ne seraient que la privation, pose paradoxalement notre rapport au monde sous le jour d'une expérience édénique. Il y va bien ici d'un paradoxe car cette existence sensible, en parfaite adhérence au monde, est celle d'un homme sans Dieu. « La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait mais l'existence chez soi d'un moi autochtone. »²⁶ Toutefois, en définissant l'ipséité comme une affectivité, qui se traduit d'abord comme une sensibilité à des nourritures dont peuvent se faire ressentir la présence comme l'absence, d'où naît le besoin, Levinas pose les termes d'une compréhension du moi tout entier reconduit à sa propre vulnérabilité. C'est ce que mettent en évidence les diverses formules dans lesquelles le moi ne peut plus être distingué de la jouissance du monde, qui devient le mouvement même par lequel il s'atteint lui-même. Selon Levinas, l'unicité du moi tient à ce qu'il existe indépendamment de tout genre auquel il pourrait être rapporté, ce qui veut dire qu'il ne peut être compris ni subsumé sous aucun concept. L'intériorité elle-même, en tant que telle, devient l'expression d'un « refus du concept »²⁷, dit Levinas, expression qui semble faire signe vers la philosophie de Søren Kierkegaard. Ce refus n'est pas une pétition de principe, mais le mouvement même qui conduit le moi en direction de son intériorité : « Ce refus du concept pousse l'être qui le refuse dans la dimension de l'intériorité. Il est chez soi. Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l'absolument autre. »²⁸ Il y va d'une solitude et d'un « secret du moi »²⁹, dit encore Levinas dans des termes qui là encore résonnent de manière particulièrement forte avec la philosophie de Søren Kierkegaard, à cette différence notable que pour ce dernier, la fission de la totalité est l'effet d'une découverte de l'intériorité qui ne se produit pas dans le bonheur mais dans un état critique de l'existence, dont le désespoir devient le principal agent. Ici, le mouvement de

²⁵ *Ibid.*, p. 118.

²⁶ *Ibid.*, p. 119.

²⁷ *Ibid.*, p. 122.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

l'intériorité, la rentrée en soi du moi se confond avec la jouissance elle-même, qui en constitue le revers. Un tel mouvement de pensée achève de montrer, s'il en était besoin, que le bonheur est notre condition première d'existence, et qu'il affecte le moi d'un caractère fondamentalement adamique. Et cette réversibilité du moi et du bonheur est ce qui va rendre bientôt possible, en ouvrant la totalité, le surgissement de l'autre « absolument autre »³⁰, ce prochain par lequel Dieu vient à l'idée.

Ce mouvement vers soi d'une intériorité qui se réalise dans la jouissance rencontre une forme d'altérité dans l'art, dont *De l'existence à l'existant* montre qu'il est le lieu d'une expérience sensible dans laquelle la chose qui s'offre à moi ne s'invertit pas en moi, mais se tient dans une sorte de séparation qui la différencie d'avec mon intériorité. Cette altérité de la chose est un caractère que lui confère l'art lui-même, en vertu des modes de manifestation qu'il met en œuvre.

L'art, même le plus réaliste, communique ce caractère d'altérité aux objets représentés qui font cependant partie de notre monde. Il nous les offre dans leur nudité, dans cette nudité véritable qui n'est pas l'absence de vêtement, mais, si on peut dire, l'absence même de formes, c'est-à-dire la non-transmutation de l'extériorité en intériorité que les formes accomplissent.³¹

C'est la raison pour laquelle, souligne encore Emmanuel Levinas, les œuvres d'art échappent *stricto sensu* à la perception et pénètrent nt au seul lieu de la sensation. Car, dit-il, la perception nous donne un monde dont l'extériorité est tournée vers nous, et dont la signification adhère immédiatement à la surface des choses tout en se doublant immédiatement d'une portée ou d'un sens subjectif, d'un sens pour nous. La chose perçue est pour moi, d'emblée offerte à ma perception, comme il a été souligné précédemment. L'œuvre d'art, à l'inverse, ne se donne pas comme un objet tourné vers mon intériorité. Son mode d'existence la chasse de la perception pour l'inscrire dans le registre de la sensation. « Le mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoi à l'objet. Au lieu de parvenir jusqu'à l'objet, l'intention s'égaré dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique. »³² L'objet échappe au monde et l'intention se perd dans la sensation, le paradoxe étant que dans cette expérience, l'œuvre d'art est conduite simultanément, selon Levinas, à retourner à « l'impersonnalité de l'élément »³³ – et donc à un anonymat intrinsèque – et à se

³⁰ *Ibid.*

³¹ Levinas : *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1993, pp. 84–85.

³² *Ibid.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, p. 86.

voir affectée d'une dimension d'intériorité. Le tableau ou la statue surgissent d'un « monde cassé ». ³⁴ Car la « fonction esthétique positive » ³⁵ consiste à nous donner un morceau de l'univers étranger à tout ce qui coexiste avec lui, notre attention comprise, ce qui donne aux œuvres d'art un caractère proprement exotique et les éloigne du monde selon Levinas. En effet, écrit-il, « la réalité exotique de l'art qui, n'étant plus subjective, ne se réfère pas à notre intériorité, apparaît à son tour comme l'enveloppe d'une intériorité. C'est d'abord l'intériorité même des choses qui, dans l'œuvre d'art, prennent une personnalité. » ³⁶ À la fois impersonnelle, car arrachée au monde qui nous la rendrait familière, et douée d'une personnalité intime mais qui ne nous concerne pas, l'œuvre n'ouvre-t-elle pas, dans son apparaître même, la possibilité d'une relation du moi à un autre où les termes de cette relation ne disparaissent pas l'un dans l'autre ? Le propos de Levinas est clairement dans ce texte de décrire le processus de fissuration et de fracture de l'univers qu'il perçoit dans les recherches artistiques dont il est le contemporain. Mais ses analyses creusent également la possibilité de comprendre l'art comme un espace où la relation de notre sensibilité aux choses ne se réalise plus sur le mode de l'emprise et où notre affectivité est conduite vers une altérité qu'elle ne peut rigoureusement pas ramener au même. À cet égard, il y aurait lieu d'envisager l'expérience esthétique comme un entre-deux, une aventure tendue entre les deux formes d'affectivité que sont la jouissance et la responsabilité pour l'autre, qui est une dimension de notre psychisme à laquelle un poème ou un tableau peut nous éveiller, comme le souligneront d'autres textes de Levinas consacrés à Paul Célán ou à Jean Atlan.

Le terme d'affectivité n'est pas repris incidemment dans les pages les plus radicales du maître livre de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dans *Totalité et infini*, l'affectivité du moi, l'ipséité se comprend dans un sens hautement positif et joyeux, même si le tremblé de la vie qui s'y montre, la pulsation et la vibration dans lesquelles cette vie se rassemble, sont engagés dans un accomplissement du moi comme égoïsme. « La jouissance est un retrait en soi, une involution. Ce que l'on appelle l'état affectif, n'a pas la morne monotonie d'un état, mais est une exaltation vibrante où le soi se lève. Le moi, en effet, n'est pas le support de la jouissance. » ³⁷ Le moi n'est pas le support de la jouissance car il se confond avec elle, se reconnaît à travers elle, prend corps dans son mouvement, ce que l'image de la spirale qu'utilise Levinas met bien en évidence. « Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 88–89.

³⁷ Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 123.

et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe »³⁸, ce qui est une manière de dire que le moi lui-même est exposé dans sa propre jouissance. La jouissance est le moment de la sincérité du moi.

Cette exposition du moi constitue l'un des nœuds de la pensée de l'altérité, et les développements que lui consacre Emmanuel Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* prennent des accents très singuliers. Dans ce texte, l'exposition du moi dans la jouissance, au lieu de traduire un mouvement de retour à soi, s'inverse, au contact de l'autre, en un exil et en une impossibilité de séjourner en soi-même. Il faut être exposé dans la jouissance pour pouvoir être affecté par l'approche du prochain. En nous livrant à l'insouciance de notre joie de vivre, la jouissance met à nu notre sensibilité, elle dénude notre affectivité qui devient alors sensible à une nudité plus nue que la nôtre, la nudité du prochain. De proche en proche, la jouissance conditionne la situation éthique elle-même.

La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance. La passibilité de la blessure – « l'hémorragie » du pour l'autre – est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. Malgré soi – certes ; mais non point comme affection d'une surface indifférente. Atteinte portée immédiatement à la plénitude de la complaisance en soi (qui est aussi complaisance de la complaisance), à l'identité dans la jouissance (plus identique que toute identification d'un terme dans le Dit), à la vie ou la signification – le pour-l'autre – s'engloutit, à la vie vivant ou jouissant de vie.³⁹

Le moi doit être atteint en lui-même, dans la constitution intime de sa sensibilité, et il doit l'être immédiatement. La jouissance, qui est ce par quoi le moi se constitue dans l'immédiateté de son rapport à la vie, devient ainsi ce qui rend possible ce contact avec une altérité qui vient tout gâter, comme le souligne Levinas. La pleine adhésion du moi à sa propre jouissance, constitutive de sa sensibilité, fait qu'il peut s'épancher vers l'autre, comme l'écrit encore Levinas : « La proximité de l'autre, c'est l'immédiat épanchement pour l'autre de l'immédiateté de la jouissance – l'immédiateté de la saveur – 'matérialisation de la matière' – altérée par l'immédiat du contact. »⁴⁰ La répétition à l'envi de l'immédiateté de la situation vient rappeler que cette suspension de l'involution du sujet dans la jouissance se produit de toute urgence et sans médiation. Sans médiation, c'est-à-dire aussi de manière inconditionnelle.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris 1996, p. 119.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 120.

3. Le savoir et l'anesthésie de la sensibilité

Dans sa pensée de la jouissance, comprise comme un moment doublement fondateur de l'indépendance du moi et de sa sensibilité à l'autre, Emmanuel Levinas entend montrer que le fait de ne pas se soucier de nos conditions matérielles d'existence, mais de simplement vivre de notre propre vie, tout à la fois relève d'un accomplissement de l'égoïsme et conditionne la situation éthique, autrement fondatrice de l'approche du prochain. Le caractère incontournable du temps de la jouissance se redouble ainsi par cela même qui la trouble. L'inquiétude socratique devant ce mouvement de la jouissance, où le sujet s'expose d'autant plus qu'il semble trouver dans sa propre jouissance une assurance et une correspondance avec le monde dans lequel il vient à lui-même, s'évanouit définitivement et donne lieu à un retournement intégral. Ce n'est donc pas de la jouissance et de la satisfaction qu'il faut s'inquiéter, mais de tout ce qui peut anesthésier notre sensibilité et étouffer notre désir, sans lesquels nous n'avons plus rien à offrir au visage vers nous tourné. À cet égard, le phénomène artistique peut jouer un rôle de garde-fou devant la gangue de l'attitude scientifique qui se joue dans le savoir, lequel tend à arraisonner le monde en le nivelant dans la logique totalisante du concept.

Le sort que réserve Emmanuel Levinas au « savoir » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et dans bien d'autres textes, est à comprendre à l'aune de cet éveil à soi de la sensibilité qui se produit dans la jouissance, et que l'expérience esthétique opère aussi à son niveau. Ce geste philosophique, s'il se formule dans des termes très différents, n'est pas sans rappeler la contestation qui traverse toute la philosophie de Kierkegaard, engagée dans une lutte acharnée avec la pensée systématique, qui, selon le philosophe danois, étouffe notre intériorité et ruine dans sa possibilité même toute décision éthique ou éthico-religieuse. Pour Emmanuel Levinas également, le savoir apporte avec lui une anesthésie de notre sensibilité et atteint de ce fait aussi bien la jouissance du vivre que la relation éthique, rendue possible par la franchise même du mouvement vers soi du sujet de la jouissance. Il y a pour Emmanuel Levinas une discontinuité radicale entre la sensation immédiate et l'idée, rupture que consomme « l'image », comprise comme immobilisation, « proclamant, promulguant l'identité de ceci et de cela »⁴¹ à laquelle aboutit l'intuition sensible renonçant à son immédiateté :

Si toute ouverture comporte entendement, l'image dans l'intuition sensible a déjà perdu l'immédiateté du sensible. L'exposition à l'affection – la vulnérabilité – n'a sans doute

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

pas la signification de *refléter l'être*. En tant que découverte et savoir, l'intuition sensible est déjà de l'ordre du dit ; elle est idéalité. L'idée n'est pas une simple sublimation du sensible. La différence entre sensible et idée n'est pas celle qui distingue entre connaissances plus ou moins exactes ou entre connaissances de l'individuel et de l'universel. L'individuel en tant que connu est déjà dé-sensibilisé et rapporté à l'universel dans l'intuition. Quant à la signification propre du sensible, elle doit se décrire en termes de jouissance et de blessure – qui sont (...) les termes de la proximité.⁴²

S'il y a une clairvoyance du sensible, elle n'emprunte donc rien à la logique du savoir : la seconde ne peut en effet s'établir et se développer qu'en écartant et étouffant la lueur que la première apporte avec elle. L'individuel, le particulier qui s'offre à la jouissance ou dans l'art, aussi bien que le visage du prochain qui vient contester ma joie de vivre et mon bon droit à être, ne peut être connu et s'immobiliser dans un « dit », dans un thème, qu'à être arraché à ce tissu sensible qui commande pourtant son apparition au moi de la connaissance. La « clarté » de la sensation, si cette expression à un sens, ne doit pas être comprise en termes de lumière et de vision, mais comme « vulnérabilité ».⁴³ Or, à la différence de l'expérience esthétique, le savoir ne peut capitaliser ce que lui offre cette sensation qu'en se préservant de sa vulnérabilité intrinsèque. C'est en ce sens que Levinas peut dire encore, quelques paragraphes plus loin, que « l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité – sa vulnérabilité – se trouve comme anesthésiée dans le processus du savoir ».⁴⁴ Anesthésie, suspens ou refoulement, donne encore à penser Emmanuel Levinas, sont des actes de rupture avec l'immédiat sur lequel repose toute sa pensée de la jouissance et de l'éthique, ce que dit encore de manière forte ce même texte, glissant significativement de la description de la sincérité de la jouissance à l'expression d'une inquiétude pour l'autre :

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 jouissance – ce qui permet à la blessure d'atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi. Cette immédiateté est d'abord l'aisance du jouir, plus immédiate que le boire, plongeant dans les profondeurs de l'élément, dans sa fraîcheur incomparable de plénitude et de comblement – plaisir, c'est-à-dire complaisance en soi de la vie aimant la vie jusque dans le suicide. Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même – ce qui est son « égoïté » même, sa substantialité. Mais

⁴² *Ibid.*, p. 102.

⁴³ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 104.

aussitôt, « dénucléation » du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, insomnie, au-delà des retrouvailles du présent – 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 blesse.⁴⁵

Ce long texte, parmi bien d’autres, donne à voir en le réalisant dans l’écriture le passage de la jouissance à la blessure, de la réjouissance à l’insomnie, du plaisir à l’inquiétude pour l’autre. Ce faisant, il confirme que la jouissance n’est pas un moment de pure clôture sur soi, mais porte en elle la possibilité du don en engageant simultanément l’accomplissement du moi et son exposition à l’autre. En cela, la jouissance est spécifiquement distincte du savoir, même si jouissance et savoir sont proches dans leur structure, ce qui se vérifie sans doute dans le fait qu’il y a une évidente jouissance du savoir pour lui-même. Le glissement du terrain de la jouissance à celui de l’éthique que réalise Emmanuel Levinas dans ce texte permet aussi de comprendre pourquoi les philosophies de l’intentionnalité de la conscience ne permettent selon lui de comprendre ni l’ipséité du moi, ni l’altérité à laquelle son immédiateté l’expose. Détachée de l’immédiateté sensible, et pour cause, ces philosophies instruisent en effet une compréhension du moi à partir de ses contenus de pensée. Quoi faisant, elles ne font que séparer la conscience du sol même qui lui aura permis de se trouver. Ce que Levinas nomme le savoir rejoue ainsi la reconduction systématique de l’Autre au Même qui est à l’œuvre dans la jouissance. Mais il le fait en s’arrachant à la dimension d’exposition qui permet à la situation éthique de prendre fond et de se déployer dans un monde qui s’offre à notre sensibilité – dans la jouissance et dans l’expérience esthétique – comme à notre connaissance.

La conférence intitulée *Transcendance et intelligibilité*, prononcée par Emmanuel Levinas en 1983, s’ouvre sur ce constat d’un savoir qui opère constamment par réduction de l’Autre au Même :

En tant que savoir, la pensée est la façon dont une extériorité se retrouve à l’intérieur d’une conscience qui ne cesse de s’identifier, sans avoir à recourir pour cela à aucun signe distinctif et est Moi : le Même. Le savoir est une relation du *Même* avec l’*Autre* où l’*Autre* se réduit au *Même* et se dépouille de son étrangeté, où la pensée se rapporte à l’autre mais où l’autre n’est plus autre en tant que tel, où il est déjà le propre, déjà mien. Il est désormais sans secrets ou ouvert à la recherche, c’est-à-dire *monde*.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁶ Levinas : *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fide, Genève 1996, pp. 12–13.

Le savoir se distingue de la fonction esthétique, qui en exhibant des morceaux d'univers, nous confronte à un monde littéralement inassimilable. En revanche, il produit un mouvement comparable à celui de la jouissance, dont il devient le versant anesthésié. Comme la jouissance, le savoir est une prise, une acquisition, une appropriation : « Perception et prise à partir de la présence, à partir de l'être donné et, dès lors, acquisition, dépôt chez soi et, dès lors, dans l'appropriation, promesse de satisfaction faite à un moi avide et hégémonique. »⁴⁷ Cette description laisse encore affleurer le vocabulaire de la plénitude qui se convertit aussitôt en athéisme et conduit Levinas à envisager la synthèse de la connaissance comme une « mainmise »⁴⁸ sur le donné qui, dit-il encore quelques lignes plus loin, à raison de toute altérité. Dans cette perspective, la rationalité occidentale apparaît comme le pur prolongement de la jouissance du moi telle que l'envisage *Totalité et infini* : « Le travail de la pensée a raison de toute altérité des choses et des hommes, et c'est en cela que réside la rationalité même »⁴⁹, écrit en effet Levinas, soulignant ainsi que la pensée occidentale, qui se caractérise par son immanence radicale, est intégralement articulée à un égoïsme, un mouvement du moi qui ne peut jamais que se viser et s'atteindre lui-même à travers toutes choses.

La recherche à laquelle se livre Levinas d'une conscience non intentionnelle, d'une conscience préreflexive et antérieure à l'exercice du savoir, ses efforts constants pour donner sens à une pensée qui puisse se vivre en deçà du savoir et autrement que selon le savoir tendent ainsi à retrouver les conditions de possibilité d'une incidence de l'altérité des êtres sur l'ipséité du moi. L'intelligibilité vécue autrement que comme savoir vise ainsi à réaffirmer la possibilité où se trouve le moi d'être désarçonné et dépouillé des prestiges que lui confère l'intentionnalité⁵⁰. Tout l'enjeu est de débusquer sous le savoir un moi livré à sa sensibilité et à son affectivité perdues. La question est bien alors de savoir si et comment le moi peut être éveillé à cet en deçà de lui-même, s'il peut retrouver simultanément jouissance de vivre et exposition à l'approche du prochain. À cet égard, il importe de rappeler avec Catherine Chaliel qu'il ne s'agit pas, dans cette critique du savoir, de renoncer au regard et à l'intelligence, mais plutôt à une urgence et à une tâche plus grande que celle de rendre raison du monde :

⁴⁷ *Ibid.*, p. 14–15.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ Cf. Levinas : « La conscience non intentionnelle », in *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Le livre de poche, Paris 1993, p. 75–84.

Lévinas souscrit à la nécessité d'un regard et d'une écoute délestés de tout « impérialisme transcendantal » afin de donner sens à la morale. Mais le regard, dans sa philosophie, se trouve requis par une tâche plus urgente que la contemplation du ciel étoilé : il est appelé par le visage du prochain et voué à lui répondre.⁵¹

Il ne s'agit pas, dans cet horizon, de renoncer purement et simplement à la contemplation du ciel, mais de l'articuler et de la subordonner au « regard désintéressé porté au visage de l'autre homme »⁵², de la subordonner donc à la sensibilité et à l'affectivité du psychisme humain, exposé à l'approche de l'autre.

4. L'expérience artistique, entre jouissance et altérité

Cette mise en corrélation de la jouissance et du savoir, et l'exigence de retrouver sous le savoir une sensibilité produite par l'accomplissement du moi dans la jouissance, pour étonnante qu'elle puisse paraître, permet de comprendre avec une acuité particulière l'ambivalence dont témoigne la pensée d'Emmanuel Levinas s'agissant de l'expérience esthétique. Cette ambivalence ne rejoue-t-elle pas, à sa manière, une oscillation déjà à l'œuvre dans les analyses du mouvement de la jouissance ? De même que celle-ci se décrit simultanément comme l'affirmation en soi d'un égoïsme et son exposition à la blessure de l'autre, l'art est le lieu où peut se jouer à la fois la suffisance de l'être et la rupture de cette suffisance, à même de laisser surgir ce qu'Emmanuel Levinas appelle, avec le poète Paul Celan, une « clarté de l'utopie ».⁵³

Il n'est pas évident qu'il faille considérer que Levinas, entre le début et la fin de son œuvre, procède à une « réévaluation de l'art »⁵⁴, comme y insiste Françoise Armengaud. On trouve certes, à la fin de *La Réalité et son ombre*, une évidente et vigoureuse contestation de la jouissance esthétique. Au terme d'une longue analyse, au cours de laquelle le mythe de l'artiste engagé est patiemment déconstruit, au motif que l'œuvre elle-même est profondément dégagée du monde dans lequel nous sommes amenés à la rencontrer, Emmanuel Levinas conclut : « Le poète s'exile lui-même de la cité. À ce point de vue la valeur du beau est relative. Il y a quelque chose de méchant et d'égoïste dans la jouissance artistique. Il y a des

⁵¹ Chalier, Catherine : *Pour une morale au-delà du savoir*, Albin Michel, Paris 1998, p. 120.

⁵² *Ibid.*, p. 120.

⁵³ Levinas : *Noms propres*, Fata Morgana, Paris 1976, p. 64.

⁵⁴ Armengaud : « Éthique et esthétique. De l'ombre à l'oblitération », in *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas, op. cit.*, p. 605.

époques où l'on peut en avoir honte, comme de festoyer en pleine peste. »⁵⁵ Ce jugement porté sur l'expérience esthétique entend répondre à l'injonction selon laquelle la jouissance artistique devrait se vivre dans le silence et la paix : « Ne parlez pas, ne réfléchissez pas, admirez en silence et en paix – tels sont les conseils de la sagesse satisfaite devant le beau »⁵⁶, écrit en effet Levinas. Or il est notable que, dans un entretien qu'il consacre à Françoise Armengaud, Emmanuel Levinas inaugure ses considérations sur l'art de Sacha Sosno en exprimant cette même inquiétude devant une prétendue vocation au silence de l'art. À la question de savoir s'il y a une idolâtrie dans le fait de donner un visage à la matière brute, Levinas répond : « Si l'art peut inspirer de la méfiance, c'est pour d'autres raisons. La perfection du beau impose silence sans s'occuper du reste. Il est gardien du silence. Il laisse faire. C'est là que la civilisation esthétique à ses limites. »⁵⁷ C'est bien pour répondre à ce risque que Levinas conclut *La Réalité et son ombre* en posant la nécessité de la critique – la nécessité d'une critique philosophique – pour comprendre ce que produit l'art et le sauver, le cas échéant, de son « irresponsabilité ».⁵⁸ L'enjeu de la critique, et plus généralement de la parole échangée autour des productions artistiques, est ainsi de mettre l'œuvre « en mouvement et de la faire parler ».⁵⁹ La critique inscrit l'œuvre dans un dialogue auquel elle se refuse principalement, du fait de son caractère fondamentalement achevé. « L'artiste s'arrête, parce que l'œuvre se refuse à recevoir quelque chose de plus. L'œuvre s'achève malgré les causes d'interruption – sociales ou matérielles. Elle ne se donne pas pour un commencement de dialogue. »⁶⁰ Avec la critique, il s'agit ainsi de retrouver dans l'expérience esthétique la possibilité d'un mouvement vers l'autre, là même où la civilisation esthétique, dit Levinas, en appelle à une silencieuse contemplation. Que cette mise en mouvement de l'œuvre vers l'autre soit possible tient au fait que le régime de l'art est pleinement confronté à la question de l'exposition comme à l'une de ses conditions de possibilité les plus essentielles, et ce de manière factuelle – l'exposition comme mode de monstration des œuvres – mais aussi plus fondamentalement comme exposition à l'autre.

Que produit une œuvre exposée ? Quelle parole autorise-t-elle ? À la fin de l'entretien avec Françoise Armengaud sur l'œuvre de Sacha Sosno, Levinas rappelle que l'œuvre doit, avant toute chose, susciter une émotion :

⁵⁵ Levinas : « La Réalité et son ombre », in *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, p. 146.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Levinas : *De l'oblitération. Entretiens avec Françoise Armenagaud à propos de l'œuvre de Sosno*, La Différence, Paris 1998, p. 8.

⁵⁸ Levinas : *La Réalité et son ombre*, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

En fait il faut que même oblitéré, cela chante encore. Il faut que l'oblitération chante. Un chant n'est d'ailleurs pas nécessairement quelque chose de gai. Cela doit être émouvant. Quelque chose qui émeut encore dans l'oblitération, c'est l'unicité, le 'une fois'. La péremption. Le billet avec lequel on ne peut plus voyager. Le semelfactif de l'existence qui se rappelle à nous.⁶¹

En évoquant la pratique de Sosno dans les termes d'une ouverture à l'exigence du chant et de l'émotion, Emmanuel Levinas ne place-t-il pas la sensibilité au centre de notre relation à l'œuvre, et au-delà au monde auquel cette œuvre nous ouvre un accès ? L'unicité et le caractère toujours déjà consommé qu'induit l'oblitération confrontent les prétentions à l'universalité et à la totalité qui animent le savoir à leur propre impossibilité. Ce qui se joue dans l'art, c'est ainsi la possibilité d'un retour de la conscience à sa dimension préréflexive et non intentionnelle, par quoi la relation à l'autre devient à nouveau possible. L'œuvre d'art comprise comme oblitération invite, non plus à viser la réalité, à la manière d'une connaissance – on ne voyage qu'une fois avec le même ticket et l'oblitération est le signe que le voyage a d'ores et déjà eu lieu – mais à parler : « L'oblitération, je suis d'accord, fait parler. Elle invite à parler. Vous dites : l'oblitération interrompt le silence de l'image. Oui, il y a un appel, au mot, à la socialité, l'être pour l'autre. Dans ce sens, évidemment, l'oblitération mène à autrui. »⁶² C'est en ce sens que Levinas peut dire encore de l'oblitération qu'elle est « blessure »⁶³ ou de l'art qu'il est un règne susceptible de me « guérir de mon emprise sur les choses, qui me vient de ma persévérance dans l'être ». ⁶⁴ L'art requiert l'attention du philosophe car il permet d'opérer un réel désintéressement de la conscience.

De *La Réalité et son ombre* à *De l'oblitération*, on observe ainsi un mouvement comparable à celui qui se joue entre la jouissance du moi et sa blessure, entre l'accomplissement du moi et sa mise en question par l'approche de l'autre. En cela, l'art se donne bien comme un lieu où peut se décider un éveil à soi de la sensibilité humaine et s'engager un mouvement de redécouverte de la capacité du moi à être affecté, irréversiblement. Dans sa rencontre avec l'œuvre d'art, le moi redevient non seulement le sujet d'un bonheur imparfait, fait de sensations élémentaires, antérieures à ce savoir qui ne peut jamais se constituer qu'en détournant ces sensations de leur signification originelle⁶⁵, mais il redevient aussi le sujet d'une radicale

⁶¹ Levinas : *De l'oblitération*, *op. cit.*, p. 32.

⁶² *Ibid.*, p. 28.

⁶³ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵ Cf. Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 105.

dépossession par l'autre, se découvrant dans une relation définitivement asymétrique, qui ne peut jamais s'inverser en réciprocité.

5. Le poème et la clarté de l'utopie

« *Je ne vois pas de différence*, écrit Paul Celan à Hans Bender, *entre une poignée de main et un poème.* »⁶⁶ Commentant ce propos de Paul Celan, Emmanuel Levinas affirme que le poème, compris comme poignée de main, opère un mouvement vers un en-deçà de la conscience intentionnelle et du logos. Le poème rassemble en lui cette simplicité et cette clairvoyance de vivre qui est fondamentalement une sensibilité à l'altérité, laquelle se laisse entrevoir dans les balbutiements et dans l'enfance du discours. Cet acte simple et sans retenue de la poignée de main est considéré comme un pur signe, « signe qui est son propre signifié »⁶⁷ et qui se comprend intégralement comme une exposition à l'autre, ce que montrent bien des pages d'*Autrement qu'être*, dont ce texte est contemporain. Le poème, qui occupe une place privilégiée, on le sait, dans l'herméneutique heideggerienne, peut alors être envisagé comme travaillant à un niveau pré-syntaxique du langage, comme l'expression de la sensibilité elle-même dont la jouissance met à jour la radicale franchise. Le poème devient une modalité de cette conscience préreflexive, non intentionnelle et vulnérable, bientôt recouverte par la logique du savoir et le logos de la vérité :

Il se trouve donc pour Celan que le poème se situe précisément à ce niveau pré-syntaxique et prélogique (...), mais aussi pré-dévoilent : au moment du pur toucher, du saisissement, du serrement, qui est peut-être une façon de donner jusqu'à la main qui donne. Langage de la proximité pour la proximité, plus ancien que celui de la *vérité de l'être* – que probablement il porte et supporte –, le premier des langages, réponses précédant la question, responsabilité pour le prochain, rendant possible, par son *pour l'autre*, toute la merveille du donner.⁶⁸

L'analogie du poème et de la poignée de main exprime littéralement le pour l'autre de la subjectivité et donne à comprendre une situation où le sentir est non seulement indissociable de la sensibilité à l'autre, mais semble pouvoir y être intégralement reconduit. Dans la poignée de main en effet, je ne peux toucher sans être

⁶⁶ Levinas : *Noms propres*, op. cit., p. 59.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

touché, ni saisir sans être saisi. Les deux visages de l'affectivité y sont pleinement engagés.

Cette compréhension du poème se livre explicitement comme une alternative aux textes dans lesquels Heidegger s'empare de vers de Hölderlin, de Rilke ou de Trakl pour y desceller l'ouverture d'un lieu qui donne sens à la terre et au ciel. À l'inverse, souligne Levinas, la poésie de Paul Celan nous adresse à un non-lieu, réalise un mouvement utopique : « le mouvement ainsi décrit va du lieu vers le non-lieu, d'ici vers l'utopie ». ⁶⁹ Il y va d'un mouvement de transcendance, d'un saut par-dessus le règne de l'être et la thématization que ce règne appelle : « Le fait de parler à l'autre – le poème – précède toute thématization : c'est en lui que les qualités se rassemblent en choses : mais le poème laisse ainsi au réel l'altérité que l'imagination pure lui arrache, il *concède à l'autre une parcelle de sa vérité : le temps de l'autre.* » ⁷⁰

Le poème s'effectue ainsi dans l'utopie d'un retour au monde des nourritures terrestres, mais qui reste suspendu à sa propre altérité, éprouvé antérieurement à la reconduction de l'Autre au Même qui se produit dans la jouissance. Emmanuel Levinas fait ainsi l'hypothèse que la « clarté de l'utopie » qui se signale dans le poème est celle d'un retour à la terre natale, qui libère le moi du poids de l'enracinement et le dédie à l'autre. « C'est dans la clarté de l'utopie que se montre l'homme. Hors de tout enracinement et de toute domiciliation ; apatridie comme authenticité ! » ⁷¹ Quelle surprise, donne encore à penser Levinas, que « cette aventure où le moi se dédie à l'autre dans le non-lieu ». ⁷² Le poème rend ainsi possible le retour à un monde antérieur au logos et au savoir, un monde où l'altérité des choses ne se donne plus à la jouissance du moi, mais où le moi lui-même s'offre à cette altérité, se découvre exposé à l'autre homme, le plus étranger. Une autre manière de s'exiler de la cité. Un tel exil découvre un usage du monde où l'altérité cesse de servir l'involution du moi, mais éveille à l'inverse notre sensibilité à l'humanisme de l'autre homme.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63. Levinas cite Celan, Paul : « Le Méridien », in *Strette*, trad. André du Bouchet, Mercure de France, Paris 1971, p.193–194.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

⁷² *Ibid.*

Conclusion

La pensée d'Emmanuel Levinas, souvent comprise au seul prisme de la radicalité, rigoureuse et parfois violente, de l'éthique qu'elle propose, peut conduire notre attention à un seuil qui nous confronte directement à la question de notre rapport à la vie. Que notre joie soit fragile ne la rend pas moins intense. Que notre vie soit exposée ne doit pas donner lieu à une hypothèque aveugle et insensée de ce qui lui donne de vivre. La vulnérabilité de cette vie, loin d'être contradictoire avec notre engagement pour les autres, le détermine viscéralement. Cette jointure du moi et de l'autre, où le moi n'est plus rien que sa capacité à être affecté par ce qui vient à lui, est ainsi constitutive d'un monde qui doit être habité sensiblement et en commun. Un monde donc où la création artistique, qu'elle soit plastique ou poétique, devrait avoir plus de poids, plus d'avenir aussi, que la science et le savoir. N'est-ce pas la création artistique en effet qui permet d'inscrire dans le visible l'intrigue même par quoi le moi se noue et se voue aux autres ? C'est ainsi qu'Emmanuel Levinas, évoquant la pratique de Jean Atlan, demande :

N'ouvre-t-on pas, de par l'engagement artistique, l'un des modes privilégiés pour l'homme de faire irruption dans la suffisance prétentieuse de l'être qui se veut déjà accomplissement et d'en bouleverser les lourdes épaisseurs et les impassibles cruautés ? Tension de l'art vécu entre désespoir et espérance de l'homme – lutte aussi dramatique que le dévoilement du Vrai et que l'exigence impérative du Bien. Mais ainsi se noue probablement l'intrigue même de l'humain.⁷³

Une réponse à cette ultime question pourrait se formuler avec le soutien de la pensée d'Henri Maldiney, préoccupé par de toutes autres considérations. Maldiney nous invite en effet à considérer notre expérience des œuvres dans les termes d'une relation de visage à visage et comme le moment d'une rencontre et d'un événement, au sens le plus fort de ces termes. Dans un texte intitulé *La présence de l'œuvre et l'alibi du code*, écrit à charge contre la sémiotique de l'art, Maldiney rappelle en ce sens :

Accéder à un tableau en visant des signes, c'est se dérober au moment apparitionnel de l'œuvre, de la même manière qu'on se dérobe à la transcendance du visage d'autrui en le délimitant par un contour, où il est enfermé dans une individualité objective close.

⁷³ Levinas : « Jean Atlan et la tension de l'art », in *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas, op. cit.*, p. 620.

Voir un tableau, c'est s'envisager à lui. Visage à visage. Alors seulement il tend jusqu'à nous, dévoilée dans une expression singulière, la *facies totius universi*.⁷⁴

Décrire notre vision d'un tableau ou notre lecture d'un poème comme une rencontre de visage à visage est une manière forte d'affirmer que c'est la même sensibilité qui est engagée dans l'événement de l'œuvre et dans la rencontre de l'autre, et que notre insensibilité spirituelle peut nous fermer au premier comme à la seconde. À ce titre, les œuvres d'art contribuent directement à rendre habitable le monde qui s'offre à notre jouissance, en fixant les dimensions dans lesquelles nous pouvons y exister et en mettant à nu les efforts que nous déployons pour nous protéger de rencontres que nous sommes appelés à y faire, rencontres dont ne pouvons rien prévoir, sinon la blessure qu'elles promettent de nous infliger.

Rodolphe Olcese est Maître de conférences en esthétique à l'Université Jean Monnet Saint-Etienne (France). Ses recherches portent conjointement sur la philosophie de l'art et sur les pratiques filmiques contemporaines.
rodolphe.olcese@univ-st-etienne.fr

⁷⁴ Maldiney, Henri : *Art et existence*, Klincksieck, Paris 2003, p. 30.

A CHRONOLOGY OF LEVINAS'S METAPHORICS

MITCHELL COWEN VERTER

Abstract

Many readers of Emmanuel Levinas understand his thought as being oriented only by transcendence and therefore denigrate the immanent dimension of metaphor within his texts. Such readings reduce the complexities of Levinas's text to a set of polemical orthodoxies, orthodox predications such as *The Other is Most High* and *Ethics is First Philosophy*. However, Levinas's work invites us to contemplate not only transcendence, but also the way that immanence emerges through relationships with an infinity of others, third persons whose voices murmur within the system of language, articulated in concrete elements such as metaphor. Levinas employs metaphor to converse with the inherited ways that temporal becoming has been articulated, recurrently reorienting terms to assemble a variety of ethical-phenomenological constellations. To expose the dynamics that remain clandestine to orthodox interpretations – and thereby to invert revert pervert and subvert the upright opinion of the orthodox stance – this paper will chronologically trace the development of various families of metaphors such as those of having and doing; those of dimensionality; those of orality; those of familiarity; and those of birth, gender, and death. By examining the transformations of these metaphorical constellations, we hope to demonstrate how Levinas articulates the multitude of roles and perspectival positions assumed by the subject during its temporal becoming.

Introduction

What is the role of language and metaphor within the texts of Emmanuel Levinas and the ethical phenomenology it describes? The relationship between the self and the Other in his work is often considered to be beyond language or beyond metaphor. If language is understood to be a synchronic system that produces meaning through immanent rules of signification, then admitting how much Levinas relies

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.17>

on metaphor and wordplay might seem to betray the fundamentally transcendental orientation of his thought. However, to conceive his ethical phenomenology in such a manner would be to confuse it with the mysticism of someone like Rudolf Otto, who posits the ultimate spiritual truth as numinous and ineffable, incapable of being expressed by language.¹ This type of reading misunderstands the relationship between immanence and transcendence — and more generally, the way that opposition functions in Levinas's writing — by interpreting such polarities as fundamentally antagonistic. The infinitude of the ethical does not exist as a numinous sphere distinct from everyday reality but rather as something that is revealed in and through concrete presentation. The exclusive focus on transcendence diminishes the importance of the neutral realm of immanence, the domain of impersonal representation and signification, the realm of language and metaphor.

Within the *Said*, the *Saying* is already expressed: each synchronic word already indicates its diachronous existence in and through the span of its vocalization, throughout murmuring funereally of past pronouncements and birthing future enunciations. The system of said sayings already echoes the concrete historical and political situations of third persons through the elements that compose language. For this reason, Levinas consistently uses terms metonymically, employing key terms to engage specific thinkers and lineages of thought, articulating *totality* to resist Hegel, *ontology* to condemn Heidegger, *play* to wink at Derrida, *intention* to discuss with Husserl, and so on. He carries on conversations with these histories of thought by repeatedly reorienting the metaphors and etymologies that animate language, thought, and experience.

In this paper, I will explore Levinas's usage of language and demonstrate the recurrence of metaphors throughout his writing. I will begin by considering a recent article on Levinas and metaphor to better understand the assumptions made by a common mode of analysis. After this, I will explore his texts chronologically to begin an empirical investigation of the roots of his metaphors that traces how these metaphors develop and interact over time.

1. Metaphor as Polemic

A recent article by Scott Davidson illustrates a standard interpretation of Levinas's usage of metaphor, announcing in the first line of its abstract: "In his published work, Levinas only mentions metaphor for the sake of dismissing its

¹ Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, Oxford 1956, p. 4.

relevance to his ethics of transcendence.”² Even before the beginning of the article, in its preface and distillation, Davidson considers Levinas to be engaged in a polemic against metaphor, presenting a struggle between his philosophy and metaphor itself. Before we even consider the merits of Davidson’s argument, we are already struck by the violence of the language: the category of metaphor is described as something forcibly discarded, tossed into the trash as worthless. Is such antagonistic language appropriate to describe the thought of Levinas, a text that opens by questioning whether philosophical thought has too often considered the truth of Being, and conversely the being of Truth, in terms of war, of Heraclitean *polemos*?³

Within his article, Davidson repeatedly invokes metaphors of combat, figuring argument as war⁴; dialectics practiced according to the logic of friend against enemy, a struggle unto death. For the most part, Davidson’s usage of such terminology is relatively benign, so commonplace, that one could fail to hear the martial echoes of “aligning” metaphor and disclosure⁵ or “dividing philosophical treatments of metaphor into two camps”.⁶ Davidson resolves this combat through the wartime antimony of ally and enemy: “Levinas’s stance, as a result, is at once aligned with and against metaphor.”⁷

Within this rhetorical positioning as combat, Levinas “stakes out”⁸ a strategic position, on the one hand attacking metaphor, and on the other defending himself from “famous challengers” such as Jacques Derrida.⁹ According to Davidson, Derrida challenges Levinas’s thought by pointing out how it is enrooted in metaphors:

Instead of being able to exchange the figural for the literal, the indirect for the direct, it implies that the best that Levinas can do is to exchange one set of metaphors for another. He could only displace one set of metaphors (of light, disclosure, horizon, ontology) through the use of another set of metaphorical terms (of the invisible, revelation, height, ethics). But to read him in such a way would undercut the ethical seriousness

² Davidson, Scott: “Metaphorical Transcendence: Notes on Levinas’s Unpublished Lecture on Metaphor”, in *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, Nr. 3, Pennsylvania University Press, University Park 2015, p. 366.

³ Levinas, Emmanuel: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, p. 21.

⁴ This is the first example of metaphor discussed by Lakoff and Johnson. “The ARGUMENT IS WAR metaphor is one that we live by in this culture; it structures the actions we perform in arguing.” Lakoff, George and Mark Johnson: *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago 2003, p. 4.

⁵ Davidson: “Transcendence...”, *art. cit.*, p. 367.

⁶ *Ibid.*, p. 368.

⁷ *Ibid.*, p. 369.

⁸ *Ibid.*, p. 369.

⁹ *Ibid.*, p. 372.

in which Levinasian discourse shrouds itself. Levinas's ethical project would be reduced to a play of words; it would become a rhetorical strategy, a game that sets out to praise one set of metaphors over other metaphors.¹⁰

Here Davidson's rhetoric is fascinating: even though he warns against reducing ethics to a rhetorical contest for domination, he still seeks to defend *seriousness* against *play* by maintaining its superior position. Even in his defense, however, Davidson argues metaphorically, arguing that Levinas's thought is "shrouded", thereby evoking the metaphorical oppositions of light/dark common to all phenomenology and concealment/unconcealment innovated by Martin Heidegger. Davidson opposes Levinas's writing to Heidegger's, arraying the metaphors of its articulation against his: "Levinas aligns metaphor with disclosure and the work of ontology, whereas he identifies his ethics with a 'revelation' of the other that is straightforward, direct, and immediate."¹¹ However, are not all of these terms already metaphors? In any case, does Levinas use any of this terminology in such a univocal manner?

Davidson fails to appreciate how deeply committed Levinas's analysis is to metaphors, especially where he most apparently denounces them. Davidson claims

In *Otherwise than Being*, he goes on to insist that 'the suffering of constriction in one's skin' describes the ethical encounter in a way that is 'better than metaphors.' On the basis of these assertions and countless other ones like them, the boundaries of Levinas's thought would seem to be set: metaphor belongs to poetic imagery and the rhetorical devices that weave together an ontology of immanence, whereas transcendence is established through a literal, direct, and nonmetaphorical encounter with the other.¹²

Quite obviously, *constriction in one's skin* is an extremely vivid metaphor. However, for what exactly? In order to understand it, we need to read the entire *question* written by Levinas, rather than selecting apparent *assertions* that seem to add ammunition to an argument.

Or do the being encumbered with oneself and the suffering of constriction in one's skin, better than metaphors, follow the exact trope of an alteration of essence, which inverts, or would invert, into a recurrence in which the expulsion of self outside of itself is its substitution for the other?¹³

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 367.

¹² *Ibid.*

¹³ Levinas: *Otherwise than being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1998, p. 110.

This entire question is already metaphorical or tropological, as revealed by an investigation of empirical etymologies. Davidson recognizes that “metaphor” etymologically signifies “carrying over”, taking this to indicate a movement towards transcendence, pointing towards an otherness above or outside oneself.¹⁴ In this quotation from Levinas, however, metaphor is better understood as an inward, immanent movement. An etymological dictionary provides a derivation: “from *meta* ‘over, across’ + *pherein* ‘to carry, bear,’ from PIE root **bher-* ‘to carry,’ also ‘to bear children’”¹⁵ *Trope*, an apparent synonym of metaphor, derives from the root meaning “to turn”.¹⁶ The word *better* in the phrase *better than metaphor* can be read through Levinas’s description of the temporal future as “*better across the discontinuity of generations*”.¹⁷ With this in mind, we can reread the entire sentence to understand how it narrates a story of pregnancy, gestation, childbirth, and new life, figuring metaphor as substitution, the birthing of a new subjectivity as an ethical returning to responsibility for others.

In the end, Davidson recognizes the similarity between metaphors and Levinas’s ethics of substitution, but he reduces the logic of both to be one of simple replacement, “where one takes over the role of the other and becomes the other”.¹⁸ Levinas does indeed describe a dynamic of becoming, a continuous creation of death and rebirth, articulated as the fecundation of the present paternal Self into the future child Other, the incarnation of the present infant Self from the anarchic maternal Other, as well as in the reoriented relationships in which these roles are reversed. However, the logic of substitution that manifests as a present moment does not occur as the present’s replacement of the past but rather as a return to the weight of history, an assumption of responsibility for the past, a burden articulated through the material traces left behind by third person others — we know not whom — whose voices murmur within the anonymity of a system, articulated in the concrete elements of language such as metaphor. Rather than simply “displac[ing] one set of metaphors”¹⁹ with another, Levinas employs metaphor to converse with the inherited ways in which the process of becoming has been articulated, recurrently reorienting terms to expose the ethical-phenomenological constellations of relationships through which becoming is assumed. We can trace

¹⁴ Davidson: “Transcendence...”, *art. cit.*, p. 367.

¹⁵ *Online Etymological Dictionary. Metaphor*, <https://www.etymonline.com/search?q=metaphor> (15.10.2020).

¹⁶ *Online Etymological Dictionary: Trope*, <https://www.etymonline.com/search?q=trope> (15.10.2020).

¹⁷ Levinas: *Totality...*, p. 268, *op. cit.*, Original emphasis. He similarly employs the motif of “goodness” to refer to the birth of the future.

¹⁸ Davidson: “Transcendence...”, *art. cit.*, p. 373.

¹⁹ *Ibid.*, p. 372.

how he articulates a multitude of perspectives and roles assumed during the process of temporal becoming by empirically investigating the metaphors in his work.

2. A Chronological Order of Metaphorics

A. Principles of Radical Empiricism

Levinas remarks that the articulation of his thought into a series of events originates from the fact that there is a chronological order distinct from the logical order.²⁰ When we pursue a chronological examination of his works, we notice how Levinas shifts his terminology over time. Many translators and commentators have noted this prominent fact²¹ yet we still require more genealogical explorations of his texts. As we develop these, we will more fully appreciate the parameters of Levinas's metaphors, the semantic and etymological relations between them, and the functional transformation of these relationships.

Given that Levinas's writing so often sounds paradoxical, that one can easily juxtapose two sentences that seem to imply the opposite, we must distinguish from the start that Levinas employs logical terminology in a manner distinct from formal logic. For Levinas, negation already implies a positive relationship, in which each term maintains its own specific gravity. For this reason, the negation of a negation is neither a tautology nor a direct reflection nor a Hegelian *Aufhebung* but rather a warped, inflected image produced by the light refracted by this gravitational excess. Because the apparent negations within Levinas's texts are made possible by a prior positivity, one should not reduce his work to a set of polemical polarities and formulations of his thought as violence. When Richard Cohen asserts that Levinas's "battle cry would be 'Against evil, for the good!'"²², we must ask whether such polemics express Levinas's thinking or whether the distinction between "good" and "evil" evokes a different genealogy of morals.

The attempt to reduce Levinas's philosophy to a set of slogans²³ occludes the relativistic dynamics within his wordplay. The other person is often characterized

²⁰ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 54.

²¹ Most especially the pioneering work of John Llewelyn's *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, Routledge, New York 2003.

²² Cohen, Richard A.: *Ethics, Exegesis and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 104.

²³ Simon Critchley warns "There is a danger in the canonization of Levinas as an essentially French philosopher, that is, as some sort of apologist for a conservative republicanism whose vapid universalism would somehow be caught in Levinas's slogan 'ethics is first philosophy.'" Critchley, Simon:

as *Most High*, or, as Cohen claims, “the central claim in Levinas is that the face of the other is manifested in and manifests a moral height”.²⁴ However, the center of Levinas’s text is often hard to pinpoint, and to identify one point as being most central produces an image distorted by the particular gravity of that focus: the upright stance of height can seem to elevate a right opinion, the orthodox source of truth. A better measurement of Levinas’s semantics, however, is the iterative recurrence of terms and their juxtaposition among others within semantic constellations. One calculates the meaning of the phrase *Most High* through understanding the dimensions of the superlative adverb and the vertical adjective.

Similarly, the ontological predication *Ethics is First Philosophy* should be read alongside Levinas’s usage of numeration. Numeration in Levinas does not follow the standard rules of ordinality, where each successive term can be produced by adding an increment to it. Each transition already refers to an ethical transmutation between (0) nothingness, (1) the subjective first-person, (2) the second-person dyad, and (3) the third-person who refers to (∞) an infinite multiplicity. To understand the phrase *First Philosophy*, one must already question the priority of priority, how the first principle *archē* is already disturbed by the anarchy of these numerous relationships.

The apparent significations that Levinas’s metaphors would obtain in a synchronic system of logic are always perverted by the materiality that indicates the diachronous history of the words themselves. A chasm occurs not merely between knowledge and the objects of knowledge but also between words and their thematic significations because these meanings are already weighed down by their concrete gravity. We are born into a dialogical universe of language, already furnished by words that have been used by other speakers and writers, in which each term has already been freighted down by a sedimentary accretion of associations, relations, implications, and significations. What speaks through language is not, as Heidegger would claim, the house of Being in which man dwells²⁵, but rather the historical dead weight of once-living users of language. Levinas cites Maurice Merleau-Ponty:

Merleau-Ponty ... showed that disincarnate thought thinking speech before speaking it ... was a myth. Already thought consists in foraging in the system of signs, in the

“Five problems in Levinas’s view of politics and a sketch of a solution to them”, in *Political Theory*, Vol. 32, Nr. 2, Sage Publications, Thousand Oaks 2004, p. 177.

²⁴ Cohen: *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 183.

²⁵ Heidegger, Martin: *Basic Writings*, HarperCollins, New York 2005, p. 217.

particular tongue of a people or civilization, and receiving signification from this very operation.²⁶

Whenever I speak or write, my sentences are born into a context where words already have meaning through their popular, embodied, oral materiality. Within the work of Levinas, this diachronic dimension can be read on at least three axes: (1) within the history of philosophy, (2) over the course of Levinas's publishing history, and (3) along the spatial distance that separates terms within each text.

Levinas displays the first type of diachrony by enunciating his argument through the technical vocabulary of past philosophers, straightforwardly adopting their terminology such as Plato's *kath'auto*; echoing Aristotle's *prote philosophia* and Descartes' *prima philosophia* in his characterization of morality as *first philosophy*²⁷; and even perverting terms through translation, as when he substitutes the generous *there is* of ontology implicit in Heidegger's German *es gibt* with the impersonal French of *il y a*.

Over the course of time, Levinas's terminology develops genealogically, with later works reappropriating and thematizing terms from his earlier writing. Cohen explains how Levinas's writings from the 40s both derive concepts from Heidegger and anticipate the thematics of *Totality and Infinity* by remarking "the earliest published text containing what is perhaps the nascent kernel of Levinas's thought hidden within the husks of Heideggerean ontology."²⁸ This analysis not only commits itself to the most traditional Heideggerean trope of the *hidden*, but also to the ontology of potentiality by contrasting a living kernel with a dead husk. This contrast misunderstands the metabolic process by which dead husks decompose into the soil where life is reborn, how "the work rises in the midst of the wastes of labor."²⁹ Whenever I apprehend words, I understand them as dead husks woven together with other dead husks, traces of the life that produced them, embedded in tapestries of signification, layered upon generations of metaphorical sedimentation. I encounter this temporal gravity not only when I engage another person's text, but also when I dig up my own words to animate them in the present.

Even though a given work is published synchronically in a singular tome in which terms are fixed in their constellated relationships with each other, the space between each term manifests diachronously under the pen or keyboard of the

²⁶ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, pp. 205–6.

²⁷ *Ibid.*, p. 304.

²⁸ Translator's footnote. In Levinas: *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh 1987, p. 71n47.

²⁹ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 176.

writer and the visual apprehension by the reader. These intervals measure their periodic frequency and give them space to resonate with neighboring terms. Derrida recounts these rhythms:

Totality and Infinity proceeds with the infinite insistence of waves on a beach: return and repetition, always, of the same wave against the same shore, in which, however, as each return recapitulates itself, it also infinitely renews and enriches itself.³⁰

That is, Levinas's writing, both across the span of his works and within a single text, can be understood as a process of reiterative rewriting; as a rhythmic repetition of harmonic motifs; as the recurrence of terms and their mutations in various juxtapositions through various families of metaphors.

Not only does the accretion of sedimentary layers of historical meaning weigh down the position of each term thematized into a system, its material gravity always remains refractory to light. It is unclear how far back we must go to trace the birth of language or whether any origin myth could capture the miracle of its generation. Following the work of Sabina Spielrein, we could imagine a midwife for language in the materiality of maternity, prompting the nursing baby, at home enjoying nourishments, its mouth both eating and kissing, to respire in a cry of hunger and a call of desire, uttering a vocalization, babbling repeatedly *momommomoomoo*.³¹ Even with this explanation, matter is still both too dense with mystery and too prone to appropriation such that we can only grasp things through their forms. For this reason, it is useful to trace semantic meanings of words through their formal characteristics. Derrida indicates this question by remarking "everything which Levinas designates as 'formal logic' is contested in its root. This root would not only be the root of our language but the root of all western philosophy."³² Derrida's hint suggests that the easiest way to begin looking at Levinas's immanent wordplay would be through its etymological roots. For example, the Proto-Indo-European root *STA* has a long tradition in philosophy, articulated in the Latin usage of the term *substantia* to render the Greek through *hypostasis*. Whereas Heidegger argues that the "rootlessness of Western thought" begins with "the appropriation of Greek words by Roman-Latin thought"³³, re-

³⁰ Derrida, Jacques: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Routledge, New York 2001, p. 398n7.

³¹ Naszkowska, Klara: "The language of the mother and the language of the father", lecture delivered at the Sándor Ferenczi Center, the New School for Social Research, NYC, Oct. 1, 2020, <https://blogs.newschool.edu/sandor-ferenczi-center/>.

³² Derrida: *Writing... op. cit.*, p. 113.

³³ Heidegger: *Basic Writings, op. cit.*, p. 149.

turning it to Greek in the *ecstases* of temporality and turning it towards German in the *Gestell*³⁴ of enframing, Levinas romances this root back into French translation through a series of substitutions, analyzing subjectivity as a *stance* that is effected through *hypostasis*, an ethical-phenomenological event which he later rewrites as *substitution*, two words that not only share the same root but also whose prefixes are synonymous, connoting a downwards depth.

Already in his earliest published works, Levinas displays extraordinary attention to linguistic morphemes and their metaphorical dimensions. In his 1932 article that introduced Heidegger to the francophone world, *Martin Heidegger et l'ontologie*, Levinas explains his decision to translate Heidegger's term *Zuhandenheit* as *maniabilite* because he wishes to "take this term in its etymological sense"³⁵, preserving the root's reference to the hand. In a conversation shortly after the end of the second world war, Levinas explicitly reflects upon the importance of morphemes in Heidegger's thought, explaining that what Heidegger's linguistic constructions *Being-in-the-world*, *Being-towards-death*, and *Being-with* add to our philosophical awareness "is that these prepositions 'in', 'for', and 'with' are in the root of the verb 'to be' (as 'ex' is in the root of the verb 'to exist')"³⁶. We should therefore assume that Levinas thinks deliberately about all aspects of language: of roots, prefixes, and suffixes; of the nominal, verbal, prepositional, adjectival, and adverbial parts of speech; of the active, middle, and passive voices; of the nominative, vocative, dative, genitive, ablative, accusative and even locative cases. We can observe this attention to linguistic morphology by tracing the transformations of metaphors throughout his work.

B. The Revolting Facts of Ontology

In *Martin Heidegger et l'ontologie*, Levinas presents Heidegger's ontology as being the radical, groundbreaking solution to the central problem of modern philosophy, particularly neo-Kantianism. However, after Heidegger committed his rebellious thinking to the rise of Hitler, Levinas resurrected the metaphors of idealism to critique ontology.

According to this early laudatory essay, Heidegger correctly identified the error in idealism by interrogating the way it posited a yawning chasm between the knowing subject and the known object. Levinas began his critique by declaring,

³⁴ Heidegger: *Basic Writings*, *op. cit.*, p. 301.

³⁵ Levinas: "Martin Heidegger and Ontology", in *Diacritics*, Vol. 26, Nr. 1, 1996, p. 19 n17.

³⁶ Wahl, Jean: *A short history of existentialism*, trans. F. Williams and S. Maron, Philosophical Library, New York 1949, p. 50.

“The concept of the subject, understood as a substance having a specific position in the entire domain of being, presents us with difficulties of two kinds.”³⁷ This statement presents us with two motifs that will resonate throughout his later works: (1) the *separate position* of subjectivity and (2) *substance*, a motif that will be regenerated throughout Levinas’s work, as when he reassembles the prefix and root as *substitution* and considers the ethical-linguistic import of the nominal substantive *Said* in *Otherwise than Being*. Even in this early work, Levinas anticipates these correlations: “[can the] subject be called a substance and can it have being except in a purely nominal sense?”³⁸ Levinas additionally introduces, perhaps unreflectively, the metaphoric of subjectivity as generated by asserting that idealist separation has “its true source [in] the concept of ‘subject’ as elaborated by modern philosophy. The cogito presided over the subject’s birth.”³⁹

Important thematics in Levinas’s writing often take on a myriad of linguistic forms. With each transmutation, a metaphoric accrues additional semantic sedimentation as it becomes layered together with other motifs from correlated thematic families. For example, Levinas develops a metabolic metaphoric of *having* and *doing* behind *being*, *avoir* and *faire* behind *être*. These metaphors of *faire* emerge in the 1932 essay not in the verbal form of doing but rather in the nominative *le fait*. In this article, Levinas uses the word *fait* to translate Heidegger’s discussion of existential facticity, how apparently inert facts are produced through the dynamic projection of past possibilities onto the current moment.⁴⁰ Levinas articulates this notion by declaring “the fact that *Dasein* is riveted to its possibilities, that its ‘right-there’ is imposed upon it”⁴¹, further emphasizing “we do not stand before the fact –we are this fact”.⁴² Levinas thereby fashions the word “fact” according to a contrast that will form a stratum of signification undergirding all of his later work: *being riveted* or *being imposed* as opposed to a *standing before* in a stance of separation.

With the rise of Hitler to power and Heidegger’s embrace of the new regime, Levinas’s attitude towards the *facts* and Heidegger’s ontological analysis of them changes dramatically. In his 1934 essay *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, Levinas introduces the problematic of the fact through a consideration of the *fait*

³⁷ Levinas: “Martin Heidegger,” *art. cit.*, p. 12.

³⁸ *Ibid.* In *Otherwise than Being*, the nominal substantive is articulated as the “Said” and the verbal as the “Saying.”

³⁹ Levinas: “Martin Heidegger,” *art. cit.*, p. 12.

⁴⁰ Heidegger, Martin: *Being and Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Harper, San Francisco 1962, p. 82, 55–56.

⁴¹ Levinas: “Martin Heidegger,” *art. cit.*, p. 24.

⁴² *Ibid.*, p. 31.

accomplit as a temporal weight. “The *fait accompli*, swept along by a fleeing present, forever evades man’s control, but weighs heavily on his destiny.”⁴³ This article employs an analytic methodology that Levinas uses throughout his philosophical corpus: viewing a naked material phenomenon through a variety of perspectives to demonstrate how such distortions refract into different thematic constellations and existential orientations. He first presents the Jewish response to the brutality of the brute facts as an expression of radical powerlessness, referring to it as “remorse”⁴⁴, a word that will take on additional significations in his later writing. He then describes a chronology of European resolutions to the problematic of the *fait accompli*, all of which provide a means for separating oneself from the inevitability of fate, imploring his readers to affirm the humanism of these solutions over the Germanic will-to-power that exerts this bondage as force.

The first sentence of *On Escape* announces a *revolt*, turning against the ontological conception of these facts, the “brutal fact of being that assaults [human] freedom.”⁴⁵ The last paragraph of this introductory section correlates this with the ideas of a “certain philosopher” and the dangers of a “certain civilization, firmly established in the *fait accompli* of being and incapable of getting out of it.”⁴⁶ Counter to these ontological facts, Levinas articulates others such as “the fact of self-positing.”⁴⁷ This event, felt most nakedly in states like shame and nausea, reveals that the *me*, the first-person, is *riveted* not to a universal Being, but to the third person of the *self*, the “fact that the I is oneself.”⁴⁸ The *me* who is the subject of experience is produced through a process of reflection as an identity of self-sameness, a *self* posited in the world “almost in the very fact of having a body, of being-there.”⁴⁹ Using this language, Levinas indicates that the locative *there* in which humans exist is not determined by the fateful facts of Being, but rather by one’s establishment of and enchainment to a nakedly material self, “a kind of dead weight”⁵⁰, both gravity and death.

Levinas seemingly parodies Heidegger’s model of temporality as a unity of *ekstatikon*⁵¹ by expressing the evasion of being through the same prefix as a “need

⁴³ Levinas: “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, in *Critical Inquiry*, Vol. 17, Nr. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Levinas: *On Escape*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57. In this text, Levinas also begins to employ “accomplish” to indicate the emergence of ethical-phenomenological situations. In later works, he discusses how such events “are accomplished” (*s’accomplit*).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹ Heidegger: *Being...*, *op. cit.*, p. 377/329.

for *excedence*.⁵² Yet he articulates much of this trajectory through the prefix *re*, as a “refusal to remain there”⁵³ – there where the facts of being-there (*Dasein*) are – and in the “revolt” of human freedom.⁵⁴ The only escape he can conceive in such a dire historical moment is being “revolted from the inside”⁵⁵, the embodied malaise of nausea that precedes vomiting, a turning that orally purges one’s self from one’s interior.

C. Standing at the Altar

Levinas’s articles in the 1940s extend and transform the metaphors of his previous writings. *Existence and Existents* resumes his examination of the metaphor of *having* and *doing* by expressing undifferentiated being in the phrase *il y a*. Each word within this expression is significant. Although *il y a* is best translated into English as *there is*, a literal translation of each word would be rendered as *it has there*. Within the book, Levinas draws attention to the impersonality of *il* by comparing it to similar constructions such as “it rains, or it is warm (*il pleut, ou il fait chaud*)”.⁵⁶ The word *there* (*y*), can be understood as a parody of Heidegger’s notion that human being is *Dasein*, the *there* (*Da*) where *Being* (*Sein*) is disclosed, to indicate that Being’s *there* occurs as a diffuse nowhere and everywhere. Lastly, the word *has* (*a*) indicates that the dynamic within anonymous and undifferentiated existence is not *being* but *having*; that being-in-general is not possibility but nameless possession.

The existent person emerges from the *il y a* through an event of self-having by establishing a *here* out of the anonymous *there*. “Consciousness ‘has’ a base; it ‘has’ a place... Consciousness *is* here.”⁵⁷ Levinas calls this event *hypostasis*, literally *standing beneath*, a “stance taken at a site”⁵⁸ that situates a person at a particular location in the particular moment of the present. This fact occurs as an event⁵⁹ through a labor that establishes a substantive in the anonymous verb of being. From his stance of a first-person subjectivity, the self establishes a distance between himself and the rest of existence, establishing his virile power to refer it back to himself.

⁵² Levinas: *On Escape*, *op. cit.*, p. 54.

⁵³ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁶ Levinas: *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague 1978, p. 58.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

Levinas uses metaphors of turning to describe the process of hypostasis. He describes it first as an “inversion”⁶⁰ because this appropriation of existence makes the external world seem to derive from the interior of consciousness. However, even this domination is not total: although consciousness can internalize the world as form, it also gets lost in the materiality of aesthetic sensation or in extreme psychological states such as insomnia. The process of hypostasis is enacted not only as an inversion but also as a reflection. Echoing his earlier writings, Levinas explains that, in positing oneself as a subject, one is doubled up as the self-sameness of one’s identity. “My being doubles with a having; I am encumbered by myself.”⁶¹ One’s stance of mastery occurs through a riveting to the material gravity of one’s self.

Within these articles, Levinas develops the trope of rebirth that appeared only embryonically in his earlier work. Articulating temporality through birth parodies Heidegger’s notion of ecstatic existence as Being-Towards-Death. The self-positing of the hypostatic instant constitutes a birth for first-person subjectivity, one that is experienced as a *sui generis* event in which I can begin from myself, separated from other moments by the interval of death.

As Levinas transitions from his analysis of death to that of rebirth, he introduces the metaphor of *femininity*, a difference of gender that disrupts the unity of being itself, opening up an erotic relationship that remains refractory to the power, possession and knowledge of virile subjectivity. From this relationship results the masculine relationships of *paternity*, the rebirth of an independent yet related hypostatic subjectivity, and of *fraternity*, the relationship between birthed subjectivities. Here it is important to make a few notes about Levinas’s concept of femininity in preparation for our discussion of *Totality and Infinity* below. First, Levinas’s description of *Eros* as something that cannot be absorbed by consciousness echoes his description of material aesthetic sensibility. Second, Levinas describes “the feminine ... [as a] mode of being”⁶², but he does not ascribe this attribute of femininity to female persons. Indeed, he cites Shakespeare’s description of Macbeth, the son (Mac) of *Beth*⁶³, the paradigmatic hero of tragic virility, as being “cowed”⁶⁴ when, unable to destroy the world with his own suicide, confronting imminent

⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁶¹ Levinas: *Time...*, *op. cit.*, p. 56.

⁶² *Ibid.*, p. 87.

⁶³ Who is named by *Beth*, object of the traditionally patronymic *Mac*, for Macbeth, son of life? In Hebrew, *Beth* is not also a name but also the second letter of the alphabet (ב) the number 2, the locative prefix for *inside*, and a noun meaning *house*. It is the first letter of creation, בראשית *in the beginning*, the second (ב) preceding the first (א).

⁶⁴ Levinas: *Time...*, *op. cit.*, p. 73.

death from a “being of no woman born”⁶⁵, he is transformed metaphorically into something animal and feminine and potentially pregnant.

In addition to making birth rather than death the dynamic fundamental to temporality, Levinas demonstrates that positivity is more fundamental than negation. Although he describes the *il y a* as a negation of any particular being, it is not an absolute absence but still the positivity of bare existence. Alongside this analysis, Levinas articulates negation as something produced by the positivity of the social relationship. When one expresses one’s love for another person, one also expresses one’s inability to fully convey this sentiment, thereby motivating future expression. Conversely, the positive manifestation of the other person appears through negation: “He is what I am not: he is the weak one whereas I am the strong one; he is the poor one, ‘the widow and the orphan’.”⁶⁶ These negations are negated yet again in other statements. Levinas explains that the other person may also appear as the “enemy and the powerful one”⁶⁷, indicating that even animosity is based on positivity. Even more intriguing, Levinas implies that the virility of subjectivity can be inverted through paternity and fraternity such that “I myself [am] the poor one, the weak and pitiful.”⁶⁸

D. Up and Down and All Around (*Disoriented*)

Levinas’s first major work *Totality and Infinity* provides us with useful keys for understanding the dynamic interplay of metaphors. Levinas may seem to be opposed to vision because he correlates the synoptic gaze with totalizing thought, yet a closer look at his text reveals that Levinas is as profoundly committed to perspectivism as Nietzsche, who argues that the will-to-power determines various viewpoints. Conversely, for Levinas, one’s perspective is determined by the ethical confrontation with the other person. This can be understood through the most prominent metaphor he uses to describe the ethical experience, *le visage de l’autre*. By translating *visage* as *face*⁶⁹, Alphonso Lingis loses some of the wordplay intended by Levinas. The visage is both something that is envisioned by the self and something that maintains its own capacity of vision. In isolation, the subject can master the external world by incorporating it as a content within its own consciousness vis-à-vis the intentionality of its vision. When confronted by the visage of the other

⁶⁵ Shakespeare, William: *Macbeth*, Act V, Scene 8.

⁶⁶ Levinas: *Existence...*, p. 95.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁹ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 25. Translator’s footnote.

person, however, the self recognizes an entity that possesses the same sovereign power over reality, a dialogical encounter that puts into question the imperialism of its subjective viewpoint, a conversation that requires perspectival conversions.

In contrast to the *visage*, Levinas uses the French word *face* to describe the *façade* or *surface* of the elemental, the formless depth of materiality. Lingis, however, translates the *face* as *side*, explaining “It is in order to reserve the English word ‘face’ to translate ‘visage’ — the countenance of the Other — that we are using the term ‘side’ to translate ‘face’ in this context.”⁷⁰ Yet readers should hear both the height of the *visage* and the depth of the *face* in the ethical confrontation of the *face-à-face*.

Throughout *Totality and Infinity*, Levinas explicitly declares the perspectival nature of his philosophy. He remarks in the preface “ethics is an optics”⁷¹ and later elaborates:

The differences between the Other and me ... are due to the I-Other conjuncture, to the inevitable orientation of being ‘starting from oneself’ towards ‘the Other.’ The priority of this orientation over the terms that are placed in it (and which cannot arise without this orientation) summarizes the theses of the present work.⁷²

The ethical relationship begins from the separated stance of the subject, oriented by its body⁷³, looking at something that is a someone who distorts that vision. From my perspective of interiority, the other person’s stance appears as an exteriority. Levinas explains this distortion by using the metaphor of a “curvature of intersubjective space”⁷⁴ that deforms the synoptic viewpoint. He attributes this curvature to the fact that the Other appears in a “dimension of height”⁷⁵, yet the terminology of *curvature* implies another dimensional warping. Emerging out of 19th century research into non-Cartesian geometries and non-Euclidean spaces, the concept of curvature became famous in the 20th when Einstein employed the work of Bernard Riemann to explain how gravity bends light.⁷⁶ According to his

⁷⁰ *Ibid.*, p. 131. Translator’s footnote.

⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

⁷² *Ibid.*, p. 215.

⁷³ Lakoff and Johnson discuss orientation as one of the main types of metaphor, “These spatial orientations arise from the fact that we have bodies of the sort we have and that they function as they do in our physical environment.” *Metaphors ...*, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 291.

⁷⁵ *Ibid.* p. 86.

⁷⁶ “According to this theory, light rays suffer a curvature in a gravitational field.” Einstein, Albert: *The Collected Papers of Albert Einstein*, volume 6, Princeton University Press, Princeton 1997, p. 5.

theory of general relativity, it is the massiveness of matter leaving a weighty imprint within the fabric of spacetime that produces this curvature.

Acknowledging Levinas's perspectivism provides a key to understanding the storyline that animates *Totality and Infinity*. Each section of the book can be understood as a shifted perspective on the becoming of a temporal moment, as can be noticed by the recurrence of the same motifs in different orientations to describe different ethical-phenomenological events. For example, the motif of *depth* is used to describe not only the relationship to the element but also the fright of recognizing oneself as an other⁷⁷, the distance in depth of the face-to-face⁷⁸, the depth of the absence of the *il y a*⁷⁹, the infinite depths of the past⁸⁰, the fathomless depth of the disquieting future⁸¹, the depth of materiality⁸², the secret depths of feminine being⁸³, the depth of erotic tenderness⁸⁴, and so on. Most significantly, Levinas repeatedly describes the eyes of the other as exhibited in a depth that is naked and defenseless⁸⁵, which seemingly contradicts his metaphor of the visage exhibited in a height.

Apparent contradictions such as this can be noticed throughout Levinas's texts. As discussed above, Levinas's work from the 40s demonstrates the tension of countervailing dimensions. The birth of subjectivity in hypostasis occurs simultaneously as a height and a depth, two opposing movements that describe the same event from diametrically reversed perspectives. As Levinas develops his account of the interaction between the self and the other person, he expands the idea – already implied in previous work – that the twofold dynamic of opposition can also be understood as a fourfold turning. The conversation with the other person delineates a set of perspectival conversions.

The first perspective is an *inversion* of this subjective point of view, in which I gaze upwards at the Other. The perspective is the most noticeable one in *Totality and Infinity*, articulated in Levinas's description of the visage as revealed “in the dimension of height”⁸⁶ and in the motif of *transcendence* that animates much of the text. Levinas's usage of the superlative adverb *most* and suffix *-est* is

⁷⁷ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

⁸² *Ibid.*, p. 192.

⁸³ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 77.

determined by this perspective as are his employment of prefixes such as *ex-* and *sur-* to describe, for example, how the other person *exceeds* or *surpasses* as an “absolute surplus”.⁸⁷ The Other’s height is articulated through correlate attributes such as mastery, which is manifested in a variety of ways, for example as the one who commands “you shall not commit murder”⁸⁸ and who teaches the lesson of his exteriority to consciousness.⁸⁹ This mastery can also exhibit malevolence as the “transcendence of the antagonist”⁹⁰ who threatens me with death that “comes from the other as a tyranny”.⁹¹

The second perspective, *perversion*, occurs when I look downwards at the other person from my relative height, such as when I perceive the “defenseless eyes”⁹² of the other emanating from a depth. This perspective is similarly indicated whenever I regard the other person in an embodied materiality, in misery and destitution, as naked and hungry.⁹³ From my height, I perceive this material poverty as an “appeal to my powers”⁹⁴, appealing to my sovereign subjectivity to provide material assistance.

The third perspective, *subversion*, occurs when the other person views the self in its lowness. The dynamic of being-underneath can already be understood in the terms “subjectivity” and “hypostasis”, which etymologically connote being thrown-under and standing-under. Within *Totality and Infinity*, Levinas mentions this aspect when he describes the nascent self relating to the environmental element as “a wave that engulfs and submerges and drowns”.⁹⁵ Levinas intensifies this analysis in *Otherwise than Being* by applying to subjectivity vivid metaphors of material poverty; for example, as a “denuding beyond the skin, to the wounds one dies from, denuding to death, being as a vulnerability”.⁹⁶

The fourth perspective, *reversion*, occurs when the self is viewed in its height. From the viewpoint of the Other, the self-assertion of subjective mastery comes under judgment such that it manifests as “the imperialism of the same”.⁹⁷ This external

⁸⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁹¹ *Ibid.*, p. 239.

⁹² *Ibid.*, p. 199.

⁹³ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁶ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 49. “Denuding” is the same motif Levinas ascribes to the visage in *Totality and Infinity*, “La nudité du visage est dénûment”, which Lingis translates as “The nakedness of the face is destituteness.” Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁷ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 38.

perspective demonstrates that the first-person of subjectivity is already secondary and that the birth of the subject is already a rebirth. For this reason, the dynamics of subject-formation often appear through the prefix *re*, as repetitions and returnings, the “reversion”⁹⁸ of interiority that “reabsorbs”⁹⁹ the alterity of the world in a present of representation through the remembrance of memory¹⁰⁰, an achievement of subjectivity expressed as “recurrence”¹⁰¹ within *Otherwise than Being*.

E. The Genesis of Generation and the Metabolic of Death

In addition to understanding the way perspectives operate in *Totality and Infinity*, it is useful to trace the narrative of the book as a whole. When one weaves together the metaphorical motifs in the book, the narrative of birth, death, and rebirth emerges. The divisions of *Totality and Infinite* narrate a story of genesis, of the generation of gendered generations, a progression of birth, maturation, adulthood, old age, death, and rebirth. Although this storyline progresses sequentially, each step resonates with others such that Levinas seems to be describing the same situation from the perspective of a different character in this family drama. *Otherwise than Being* presents this same narrative from yet other perspectives, exhibiting dynamics that were latent or implicit in the earlier text. In this final section, I will begin an analysis of this storyline in *Totality and Infinity*, and consider how various constellations of metaphors refract throughout the book and anticipate metaphors in *Otherwise than Being*.

Levinas begins his narrative of genesis with the entrance of the self into the economy of the ethical relationship as the “birth of separated being”¹⁰², one that “breaks the tranquil eternity of its seminal or uterine existence”.¹⁰³ From the very start of the narrative, however, the event of birth is already positioned in relation with its opposite as a “triumph over death”.¹⁰⁴ Because present moments are separated from each other by the nullity of “dead time”¹⁰⁵, the subject understands itself as autochthonous, having forgotten the conditions of its creation, as a “latent

⁹⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰¹ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰² Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, 56.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

birth”¹⁰⁶ Thus, the newborn self arises as a *resurrection*, one who again (*re*) establishes a position of height over (*sur*) the world. This conception becomes inverted when the subject views the downcast other. From this perspective of height, the Other appears as an *orphan* (*l’orphelin*)¹⁰⁷, a naked and dependent child. *Otherwise than Being* reverses this perspective yet again by applying this metaphor to the emergence of the self. Levinas explains, “the oneself [is] a creature, but an orphan by birth (*orpheline de naissance*) or an atheist no doubt ignorant of its Creator”.¹⁰⁸ This new perspective genders the orphan as feminine, seemingly indicating the phenomenon of a *daughter* within Levinas. In addition, this text introduces the motif of the “rebirth of skepticism”¹⁰⁹, the “legitimate child”¹¹⁰ of philosophy, one that can be read in several ways, most obviously as a perspective on the *cogito*’s emergence from Cartesian doubt, and as a playful gesture to the felicitously footnotable¹¹¹ Jacques Derrida.

The newborn relates to its elemental milieu through what Alphonso Lingis translates as “nourishment”.¹¹² It finds itself materially dependent upon the world, “cold, hungry, thirsty, naked, seek[ing] shelter”¹¹³ – metaphors readers typically associate with the destitute Other – but can reconcile with this dependency through a metabolic process Levinas figures as eating, as sinking one’s teeth into the world, transforming the world’s otherness into my substance.¹¹⁴ This characterization reverberates with several of Levinas’s metaphors. First, the motifs that

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 78. Levinas: *Totalite et Infini*, Livres de Poche, Paris 1990, p. 76.

¹⁰⁸ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p.105. Levinas: *Autrement que l’etre*, Martinus Nijhoff, LaHaye 1974, p. 133.

¹⁰⁹ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 203.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 7. Lingis translates this as “illegitimate” but the French reads “enfant legitime”. Levinas: *Autrement...*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹¹ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 189 n23. “... M. Derrida has felicitously and boldly translated ...” To Levinas, Derrida poses questions across the philosophical community of the question:

Nevertheless, these should be the only questions today capable of founding the community, within the world, of those who are still called philosophers... A community of the question, therefore, within that fragile moment when the question is not yet determined enough for the hypocrisy of an answer to have already initiated itself beneath the mask of the question, and not yet determined enough for its voice to have been already and fraudulently articulated within the very syntax of the question. (Derrida: *Writing...*, *op. cit.*, p. 98).

A call to ethical responsibility by another philosopher, to which Levinas responds:

Unless, that is, the naivety of the philosopher not call, beyond the reflection on oneself, for the critique exercised by another philosopher ... empirically it is realized as the history of philosophy in which new interlocutors always enter who have to restate, but in which the former ones take up the floor to answer in the interpretations they arouse. (Levinas, *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 20).

¹¹² Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 127.

¹¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

Levinas uses to describe the elemental milieu echo his descriptions of the *il y a* and the third-person realm of generality, as well as the *elementary* in his 1935 essay on Hitlerism.¹¹⁵ Second, Levinas's usage of the term *other* to refer to the infantile environment raises the question of how it relates to the other person as interlocutor. Third, this phenomenological event occurs a process of *having*, incorporating the world's matter to establish oneself as a body, a self-having (*se tenir*) that situates oneself as a separated being, a substantive subject.

In describing the relationship with the element as *eating*, Levinas reminds us of the myriad ways in which he employs orality as a route of connection, including the speech that communicates to the other person in its separated otherness, the vomiting that would project the self outwards, the equivocal laughter of the witches¹¹⁶, the absurd laughter of Nietzsche¹¹⁷, the ambiguity of the kiss¹¹⁸, and, on the final page of *Otherwise than Being*, the kiss of God to whom Moses gives up his soul.¹¹⁹ Within this text, Levinas most prominently inverts the motif of eating through another mode of orality, breathing, which exposes the self to the other instead of incorporating it. He emphasizes this inversion by describing "inspiration" as "psyche in the form of a hand that gives even the bread taken from its own mouth."¹²⁰ Most dramatically, Levinas describes this aspect of selfhood as a "gnawing away at this very identity – identity gnawing away at itself – in remorse"¹²¹, hearkening back to his 1935 characterization of Judaic remorse, as "the painful expression of a radical powerlessness to redeem the irreparable."¹²²

Levinas asserts that the maturation of the infant presupposes a relationship to what he calls "feminine alterity."¹²³ He refers to this process as a "sojourn in a dwelling"¹²⁴ and as an "economy", alluding to this word's etymological root *oikos*, signifying "home" in Greek.¹²⁵ The home allows the child to grow into an adult by establishing itself in a site of interiority, separating itself from the elemental milieu such that the world manifests as an exteriority. Levinas explains that the home founds possession because it is already "hospitable", already referring to

¹¹⁵ Levinas: "Reflections...", *art. cit.*, p. 64.

¹¹⁶ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 263.

¹¹⁷ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 200. "The sages of Israel say, as a parable, that Moses gave up his soul in the kiss of God. To die on the order of God is expressed in Hebrew as dying 'on the mouth of God' (Deut., 34:5)."

¹²⁰ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 67.

¹²¹ *Ibid.*, p. 114.

¹²² Levinas: "Reflections...", *art. cit.*, p. 65.

¹²³ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, 155.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 162.

“the inhabitant that inhabits it before every inhabitant, the welcoming one *par excellence*, welcome in itself—the feminine being”.¹²⁶ The sudden appearance of this perhaps conjugal character may seem surprising, but Levinas has already indicated femininity within the elemental. The term that Lingis translates as “nourishment”, *nourishment*, can be rendered more literally as “nursing”. Even though Levinas explicitly thematizes *paternity* and *fraternity* within the book, the involvement of the maternal is indicated from the outset, equivocally exposed and clandestine, through metaphors. Moreover, if the metaphors of *welcome* and *hospitality* are markers of the feminine, then one can only conclude that the bridal self is the basis for the ethical perspective most often associated with *Totality and Infinity*, “the metaphysical event of transcendence – the welcome of the Other, hospitality”.¹²⁷ *Otherwise than Being* makes this metaphoric explicit by providing a new perspective upon this ethical-phenomenological event. The metaphor of the hostess’s hospitality becomes intensified when attributed to the self’s identity as “the-one-being-hostage-for-the-other”.¹²⁸ Furthermore, the book explicitly attributes maternity to the embodied constitution of the self, stating “Signification signifies, consequently, in nourishing, clothing, lodging, in maternal relations, in which matter shows itself for the first time in its materiality”.¹²⁹

The implicit indication of maternity in *Totality and Infinity* and the attribution of this quality to subjectivity in *Otherwise than Being* foreground the question of the gender of self and other. From at least the 1940s, Levinas discusses subjectivity as a *virility*, a term connoting masculinity, effected by the erection of its standing height. However, he deliberately perverts the masculinity of selfhood in *Totality and Infinity*’s discussion of the Phenomenology of Eros. As the subject “arises” from the erotic copulation that births its subjective copula, it becomes tender and “effeminate”.¹³⁰ This discussion of the erotic not only tentatively endorses Aristophanes’ nostalgia for original androgyny, it also introduces a family member who receives little attention: the incestuous “sister soul”¹³¹, a feminine character who reappears under conjecture in a discussion of ethical substitution in *Otherwise*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 254.

¹²⁸ Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 141.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁰ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 270–271.

¹³¹ *Ibid.*, p. 254. “Love as a relation with the Other can be reduced to this fundamental immanence, be divested of all transcendence, seek but a connatural being, a sister soul, present itself as incest. The myth Aristophanes tells in Plato’s Symposium, in which love reunites the two halves of one sole being, interprets the adventure as a return to self. The enjoyment justifies this interpretation.”

than *Being*.¹³² Whatever these references mean, it seems clear that, for Levinas, both self and other embody a certain ambisexuality, enacting roles that have been coded throughout patriarchal thought as stereotypically masculine and stereotypically feminine.¹³³

After culminating the economy of interiority with the figure of a husband engaged in productive labor, Levinas explores how this character becomes exposed to death when it exchanges the products of its labor in the economy of exteriority. Even before this section, Levinas alludes to this violence by describing the infantile incorporation of the world as “capable of killing for a crust of bread.”¹³⁴ The metaphors he uses to describe productive labor indicate how human consumption is ultimately grounded in murder.

Although Levinas does indeed claim that the primordial expression of the visage is “you shall not commit murder”¹³⁵, this command is an *ethical* one; the actuality of murder is banal.¹³⁶ As with many negations in Levinas’s text, this ethical negation also indicates that its opposite is a positive phenomenon. Each present moment of birth is also a moment of death, a death that occurs as murder. Murder for Levinas is the origin of death: death is not a Heideggerean nothingness but a something that proceeds from a human being, from the “murderous will of the Other”¹³⁷ – or, inversely, “the Other is the sole being I can wish to kill.”¹³⁸ This will can be understood as a “claim to total negation”, as the way one suspends someone’s independent vitality as soon as one comprehends them.¹³⁹ Whenever I interact with another person, I recognize them in and through their identity, as a *quiddity* or a *what*, defined by the properties they manifest. The ethical prohibition reminds us that the other person is not entirely reducible to our present understanding of them. However, from the perspective of a momentary snapshot, we comprehend

¹³² Levinas: *Otherwise...*, *op. cit.*, p. 126. “The ego involved in responsibility is me and no one else, me with whom one would have liked to pair up a sister soul, from whom one would require substitution and sacrifice.”

¹³³ Robin Podolsky similarly argues that one should read Levinas’s work such that the gendered positions he articulates can be assumed by anybody. Podolsky, Robin, “AIMÉ QUI EST L’AIMÉE: Can Levinas’ Beloved Be Queer?”, in *European Judaism: A Journal for the New Europe*, Vol. 49, Nr. 2, Autumn 2016, p. 50–70. For a perverse reading of gender in Levinas, see my article *Levinas, Pervertter*, 2008, <https://theanarchistlibrary.org/library/mitchell-cowen-verter-levinas-pervertter>.

¹³⁴ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 198.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹³⁹ *Ibid.*

them as what Levinas refers to as a “dead face [that] becomes a form, a mortuary mask; it is shown instead of letting see”.¹⁴⁰

Levinas articulates this aspect of the other in his discussion of labor, which describes the genealogy of the third-person public sphere. The third person’s manifestation in the face of the other person is what defines the Other as exterior. This aspect distinguishes the relationship with an interlocutor from the erotic relationship that creates “a dual society, an intimate society, a society without language”.¹⁴¹ The presence of the third party is most prominently displayed in the identity of the Other person: their attributes are not merely personal properties but already socially-defined markers, already referring to an economy of properties possessed by others. Levinas describes the emergence of properties, both material things and the materiality of our attributes, both the creation of products and the production of our created selves, through a meditation on labor that rewrites the metaphoric of facts (*le fait*) as a process of doing (*faire*).

Levinas invokes the metaphors of Karl Marx throughout this discussion, explaining that the production of signs “detaches them from my own usage, alienates them, renders them exterior”.¹⁴² Within the sphere of commerce, the other person can dispossess me of the products of labor and control me through them, “an anonymity into which, as a wage-earner, the worker himself may disappear”.¹⁴³ Moreover, Levinas describes “the world of ‘complete works’” as “the heritage of dead wills”¹⁴⁴, echoing Marx’s description of capital as “dead labor which, vampire-like, lives only by sucking living labor, and lives the more, the more labor it sucks”.¹⁴⁵ Although a finished product manifests as if its existence were determined solely by the dynamics of exchange, this commodity-form obscures its genesis in living labor-power; that a human being lived and suffered, perhaps were even tortured or slaughtered, to produce a product for consumption. Our material world is constructed as a sedimentation of layers upon layers of dead products that testify to the alienation of the forgotten lives that produced them. For this reason, Levinas refers to the subjects of material history as “survivors” who “utilize the works of the dead”¹⁴⁶, living (*vivre*) on top of (*sur*) a mountain of dead corpses.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 262.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 265. This is also his critique of Martin Buber: “The I-Thou in which Buber sees the category of interhuman relationship is the relation not with the interlocutor but with feminine alterity.” *Ibid.*, p. 155.

¹⁴² *Ibid.*, p. 209.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁴⁵ Marx, Karl: *Capital: Volume One*, trans. Ben Fowkes, Penguin, New York 1992, p. 342.

¹⁴⁶ Levinas: *Totality...*, *op. cit.*, p. 228.

Conclusion

In this paper I have endeavored to demonstrate the rich interplay of metaphors and morphemes within the work of Levinas. By doing so, I intend to question an orthodox¹⁴⁷ mode of reading that reduces his wordplay to a set of sanctimonious slogans such as *Ethics is First Philosophy* and *The Other is Most High*. Although the text of Levinas does include such ontological assertions, reading them in isolation provides a distorted understanding of his work. Each of the terms in such predicative proclamations already refers to deeply interlinked constellations of metaphorical signification. When Levinas makes a declaration such as the *The Other is Most High*, one must also investigate his texts to expose resonances beneath, within, and alongside the meaning determined by the metaphorical constellation in which it is embedded. Such metaphors are reused, modified and inverted in the descriptions of other ethical-phenomenological events, and a close reading of Levinas must account for these parallels, variations, and apparent contradictions. As Sandor Goodhart explains, the traditional Judaic fourfold hermeneutic considers the metaphorical or tropological level of *derash* for “an inquiring into or, conversely, a drawing out of or extracting from text that is perhaps somewhat obscure”.¹⁴⁸ Applying a metaphorical reading is especially important for understanding the feminine dimension of Levinas’s text, which he asserts is never expressed directly but only under what he calls “profanation”¹⁴⁹, shown as hidden, simultaneously exposed and clandestine.

Perhaps the most profaned concept of Levinas is that of immanence itself: although the Other manifests its transcendence in the command “you shall not commit murder,” this manifestation occurs in and through dead materiality, the living body haunted by the corpse of substance. Throughout his work, Levinas attempts to understand the *becoming of immanence*, how the *facts* are *accomplished* within the *fait accompli*, how the present moment assumes the weight of the past and a responsibility for the future. From the outset, he questions whether the becoming of the present emerges through elementary forces, extending the domain of that question in his post-war analysis of the *il y a*, the anonymous field

¹⁴⁷ Cohen ominously opens *Elevations*, “I remember distinctly to this day the impression Levinas made on me. ‘This is true’, I thought, in contrast to all the philosophers and philosophies which are *fascinating* or *provocative*” (p. xi), overlooking the Good Beyond being in his martial declaration of orthodoxy.

¹⁴⁸ Goodhart, Sandor: “Back to the Garden: Jewish Hermeneutics, Biblical Reading, PaRDeS, and the Four-Fold Way.” In *The King James Bible across Borders and Centuries*, ed. Angelica Duran, Duquesne University Press, Pittsburgh 2014, p. 48.

¹⁴⁹ Levinas: *Totality... op. cit.*, p. 257.

of forces – implicating not only Nietzschean wills-to-power, but also the mechanistic forces of Newtonian physics and the generative flux of Heraclitean *polemos*. He briefly discusses these motifs in *Totality and Infinity*, but as a whole the book describes how the present emerges through relationships with not simply the individual Other, but with the multiplicity of third-person others who determine the general thematic structures of objectivity through which present phenomena appear. That is, Levinas's work invites us to contemplate not just transcendence, but the way that immanence emerges through relationships with an infinity of transcendental others, to recognize economic and ecological relations with other persons behind the anonymous forces of becoming.

Tracing through the metaphors of Levinas's writings allows us to recognize the dynamic relationship between apparently opposing terms and to understand how different ethical-phenomenological events emerge from different constellations of them. Appreciating how each pole plays a role in the process of dynamic creation should make us realize how inappropriate it is to subject Levinas to a Manichean reading, especially one that portrays his work as a polemic against categories such as immanence or representation or metaphor or even totality. One should always be mindful of the fact that the operative conjunction in the title of his first book, "and" indicates an adjunctive, dynamic, peaceful relationship rather than any outright declaration of war.¹⁵⁰

Mitchell Verter has published several articles on Levinas, Buddhism, political economy, feminism, and anarchism, as well as a volume on the Mexican anarchist Ricardo Flores Magón. Many of his articles are available online at <https://theanarchistlibrary.org/category/author/mitchell-cowen-verter>. He is currently developing his research into Levinas's morphemes and etymologies at <http://levinasradicalempiricism.com/>.
vertm098@newschool.edu

¹⁵⁰ Most importantly, what does it mean when scholars of Levinas name themselves as *Levinasians*, affixing a collective noun, a label or designation or signification, upon unique individuals? Is it a collective noun, a patronym, indicating one's inheritance from The Father? Is it a team? For play or for war? How do they contest against the sons of other derided paternities: *Derridian*, *Hegelian*, *Heideggerean*, *Nietzschean*? Do they shake hands before they wrestle in the Coliseum of Discourse? Beforehand?

LA POLITIQUE COMME LE LIEU DE L'UNIVERSALISATION DE L'EXIGENCE ÉTHIQUE CHEZ LEVINAS

ERICBERT TAMBOU KAMGUE

Abstract

Levinasian philosophy is characterized as a philosophy of ethical subjectivity and asymmetrical responsibility. Ethics is understood as the subject that gives itself entirely to the Other. However, the Other is never alone. His face attests to the presence of a third party who, looking at me in his eyes, cries for justice. There is no longer any question for the subject to devote himself entirely to the Other (ethical justice), to give everything to him at the risk of appearing empty-handed before the third party. How then to serve both the Other and the third party? The question of the political appears in the thought of Levinas with the emergence of the third party who, like the Other, challenges me and commands me (social justice). The third party establishes a political space. Politics is in the final analysis the place of the universalization of the ethical requirement born from face-to-face with the face of the Other.

Introduction

La philosophie lévinassienne se caractérise comme une philosophie de la subjectivité éthique et de la responsabilité asymétrique. L'éthique se comprend à partir du sujet qui se donne entièrement à autrui. Elle naît de la rencontre du face-à-face avec le visage de l'Autre : « la relation au visage est d'emblée éthique. »¹ Or, autrui n'est jamais seul. En se révélant au sujet, il donne lieu à un nous. Son visage

¹ Levinas, Emmanuel : *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, p. 91.

« atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière »² c'est-à-dire une pluralité d'altérités. Pour Levinas, « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »³ et réclame justice : qui passe avant qui ? En corrigeant l'asymétrie du face-à-face éthique, le tiers suscite un espace social où le sujet est contraint de calculer et de comparer son devoir éthique. La portée sociale de l'éthique est rendue ainsi possible par cette présence inhérente du tiers dans le visage de l'Autre qui brouille les eaux tranquilles du face-à-face : comment dès lors servir à la fois autrui et le tiers ? Comment répondre à tous ?

La question de la politique⁴ apparaît dans la pensée de Levinas avec l'émergence du tiers qui, comme autrui, m'interpelle et me commande. L'arrivée du tiers dans le face-à-face et la nécessité de justice qu'il commande dévoile l'ancrage politique de l'éthique levinassienne. La politique se perçoit ainsi comme un lieu de questionnement où sont posées la double exigence de la responsabilité asymétrique infinie à l'égard d'autrui et de la présence du tiers qui interpelle et appelle à un dévouement pour la communauté. On est en droit de se demander à ce niveau si la politique chez Levinas se présente comme le parachèvement de la responsabilité pour autrui ou si elle est plutôt une réduction de celle-ci. Dès lors, comment comprendre le passage du rapport éthique (relation Sujet-Autrui) à l'ordre politique (Sujet-Autrui-Tiers) ? La politique peut-elle être pensée indépendamment de l'exigence éthique ? Mieux encore, peut-elle être perçue comme une interruption de l'éthique ? Ne faut-il pas envisager la présence d'un ordre social qui garantit la redistribution équitable réclamée par le tiers ?

À la lumière de quelques œuvres de Levinas, notre travail a pour objectif de montrer que la politique peut être perçue dans sa philosophie comme le lieu de la généralisation de l'exigence éthique née du face-à-face. Pour ce faire, nous suivrons deux grandes articulations. Dans un premier moment, nous allons revenir sur les origines de la conception levinassienne de l'éthique comprise comme philosophie première. Ensuite, nous analyserons les conséquences de l'arrivée du tiers dans le face-à-face qui vient instaurer un espace social où l'éthique intervient pour empêcher la politique de se fermer sur « son déterminisme propre ».

² Levinas : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, p. 187.

³ *Ibid.*

⁴ Entendue ici comme espace où sont rendues possibles les relations sociales.

1. L'éthique comme philosophie première

Le projet de Levinas est de valoriser le caractère irréductible de l'éthique qui a la primauté sur l'ontologie. Il reproche à l'ontologie son caractère totalitaire, supprimant ainsi toute altérité. En effet, faisant référence à l'atmosphère qui a déterminé la pensée occidentale, à savoir la réduction de l'Autre au Même, Levinas souligne que de Parménide à Hegel, la philosophie a été une ontologie.⁵ Nous sommes héritiers d'une philosophie assimilatrice qui n'a permis ni fissures, ni dissidences, ni anomalies. Il n'y a pas d'altérité dans cette longue tradition ontologique. Contrairement à Heidegger pour qui la question de l'être a été oubliée dans la philosophie occidentale à cause de la réduction de l'être à l'étant, Levinas pense que le véritable oubli est l'Autre, l'altérité. À la différence de Heidegger dont toute la pensée dérive de la compréhension de l'être, Levinas prend comme point de départ l'altérité. En effet, l'ontologie s'est convertie de manière inévitable en idéologie de la même monologique, un solipsisme existentiel qui renvoie à l'exclusion de l'Autre : « la relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, [...] n'est pas une relation avec l'Autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. »⁶ En Ulysse⁷, Levinas voit la personnification de la philosophie occidentale. La philosophie serait l'Odyssée d'une pensée qui continuellement retourne à son île natale. Il ne s'agit plus d'aller vers l'être, mais plutôt de « sortir de l'être »⁸ par le biais de la socialité.

Pour ce faire, il s'oppose de manière radicale à Heidegger pour qui le rapport à autrui est subordonné à l'ontologie⁹ : l'ontologie n'est pas fondamentale. En refusant la place de fondement à l'ontologie, Levinas rejette de fait la neutralisation et la suppression de l'Autre. Il est nécessaire de réfléchir à partir de l'altérité, car la « compréhension de l'être en général ne peut pas dominer la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là. »¹⁰ La relation avec autrui précède toute ontologie. Seule l'éthique rend possible la rupture du Même avec l'Autre. Elle est plus fondamentale que l'ontologie. Si Ulysse est le prototype de la philosophie occidentale, Abraham¹¹ pourrait être celui de la proposition lévinassienne, du fait qu'il a aban-

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ Levinas : *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Coll. Biblio essais, Montpellier 1972, p. 43.

⁸ Levinas : *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 60.

⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ « La figure d'Abraham évoque l'idée du non-retour, de l'errance sans fin, sans qu'un foyer puisse apaiser la quête d'une altérité sociale. » (cf. Poizat, Jean-Claude : « Entretien avec Miguel Abensour », in *Le philosophoire*, t. 44, Nr. 2, Vrin, Paris 2015, p. 21. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2015-2-page-11.htm>).

donné ses terres sans l'intention d'y retourner. Face au discours totalisant de l'ontologie, Levinas propose le langage impératif¹² de l'éthique. L'expérience du visage d'autrui viendra marquer le passage de l'ontologie à l'éthique, du « Je suis » au « Me voici ». Il ne s'agira plus avec l'expérience du visage d'être le berger de l'être, mais le « gardien de son frère ».¹³

1.1 Le visage de l'autre comme le lieu de l'éthique

Levinas ne prétend pas faire une phénoménologie de l'Autre à travers son visage ; il nous montre une autre manière de l'aborder. L'Autre se révèle à moi par son visage. Selon Alain Finkielkraut, Levinas nous apprend « non pas à mieux voir le visage, ou à le voir autrement, mais à ne plus l'identifier avec ce que la vue peut en obtenir. [...] [L]e visage est la seule proie que ne peut jamais atteindre le chasseur d'images. »¹⁴ En effet, le visage de l'autre exprime son inassimilable altérité ; il ne s'agit en aucun cas d'un visage plastique, c'est-à-dire d'une sorte de fresque dont le contenu serait trahi par la forme, mais d'un visage dont le contenu va au-delà de la forme et renvoie à de l'invisible. Il ne se réduit pas à ce que l'on voit car ce qui est spécifiquement visage ne se réduit pas à la perception : il est bien plus que les traits physiques caractérisant une personne. Pour Levinas, « le visage n'est donc pas couleur des yeux, forme du nez, fraîcheur des joues, etc. ».¹⁵ Sa signification déborde son image. Le visage est dévoilement, « signification, et signification sans contexte ».¹⁶ C'est la raison pour laquelle l'accès au visage se situe dans le champ de l'éthique : « la relation au visage est d'emblée éthique. »¹⁷ Toute relation avec un visage est toujours une relation éthique, soit en bien ou soit en mal.

Le visage de l'Autre est présence vivante. Il parle. Le « 'Tu ne tueras point' est la première parole du visage ».¹⁸ Cette interdiction de tuer que dit le visage de l'Autre

¹² Levinas qualifie le langage du visage d'autrui d'« insonore et impératif. » (cf. Levinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991, p. 188) L'ordre dans le visage de l'autre est « l'autorité de l'impératif. » (*Ibid.*, p. 190.) Le caractère impératif s'explique en ce sens que la relation avec autrui, qui est relation éthique, est de l'ordre de l'interpellation, du vocatif (cf. Levinas : *Totalité et Infini*, op. cit., p. 41). Il y'a dans le visage de l'autre un commandement, un ordre. Il ordonne le sujet de le servir comme si un maître lui parlait (*Ibid.*, p. 93).

¹³ Benaroyo, Lazare : « Le visage au-delà de l'apparence. Levinas et l'autre rive de l'éthique », in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, Vol. 20, Nr.1, Inschibboleth, Roma 2016, p. 223.

¹⁴ Finkielkraut, Alain : *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris 1984, pp. 28–30.

¹⁵ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 262.

¹⁶ Levinas : *Éthique et Infini*, op. cit., p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

« constitue son altérité même ».¹⁹ Elle est l'expression de la nudité et de la fragilité de l'Autre. À travers son visage, l'Autre se fait présent comme absolument Autre. La rencontre ne s'annonce pas, elle arrive. Levinas la définit comme épiphanie.²⁰

L'asymétrie est la caractéristique fondamentale de la relation avec l'Autre à travers son visage. Pour Levinas, « dans la relation au Visage, ce qui s'affirme c'est l'asymétrie : [...] pour moi, [autrui] est avant tout celui dont je suis responsable. »²¹ Autrui se trouve dans une dimension de hauteur, de seigneurie.²² Par sa vulnérabilité, il provoque une déchirure en moi. Il crée dans mon contentement une brèche, une faille. Dans cette brèche qui est créée, « naît l'espace de l'Infini, naît l'éthique. C'est une énigme. »²³ Ainsi, la vulnérabilité de l'Autre est appel, assignation, injonction qui se veut éthique. En conséquence, la justice éthique s'accomplit dans le face-à-face avec autrui suscitant la responsabilité du sujet. Elle émerge de la rencontre avec autrui transcendant. Pour Levinas, dans la relation avec autrui, c'est le visage qui demande et ordonne : « sa signification est un ordre signifié. »²⁴ L'interdiction du meurtre, premier discours du visage, en garantissant la présence de l'Autre et son potentiel expressif, est le présupposé des relations humaines. Elle structure la responsabilité comme réception de « la signifiante même du visage ». ²⁵ Par son visage, Autrui demande la justice – justice qui se veut éthique ; il appelle à la sollicitude et à la protection.

Dans la pensée de Levinas, l'altérité radicale de l'Autre défait l'homonymie de la subjectivité en lui indiquant sa propre non-coïncidence avec soi. La subjectivité devient le lieu de la convocation de la fraternité humaine. Le discours du visage coïncide avec l'instauration d'un espace subjectif asymétrique où le sujet est sommé de répondre. Être moi, souligne Levinas, signifie ne pas fuir devant l'ordre que nous intime le visage c'est-à-dire « ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité ». ²⁶ Ainsi, soutient Lazare Benaroyo, « être responsable serait pouvoir répondre à l'anonyme question 'Où es-tu ?' par 'Me voici !' ». ²⁷ Nous pouvons dire à cet effet que l'interpellation éthique du face-à-face rappelle que l'altérité est fondatrice de la responsabilité pour Autrui dans laquelle « s'affirme l'excellence propre de la

¹⁹ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 48.

²⁰ Levinas : *Totalité et Infini*, op. cit., p. 48.

²¹ Levinas : *Entre nous*, op. cit., pp. 122–123.

²² Levinas : *Totalité et Infini*, op. cit., p. 49.

²³ Cordier, Alain : « Pour une éthique de l'économie hospitalière à la lumière d'une lecture d'Emmanuel Levinas » in Folscheid Dominique, Le Mintier Brigitte, Mattéi Jean-François (dir.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, PUF, Paris 1997, p. 532.

²⁴ Levinas : *Éthique et infini*, op. cit., p. 104.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Levinas : *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 53.

²⁷ Benaroyo : « Le visage au-delà de l'apparence. Levinas et l'autre rive de l'éthique », op. cit., p. 220.

socialité »²⁸ comprise comme une pluralité de subjectivités qui sont, chacune, porteuses de responsabilité illimitée.

Toutefois, ce visage qui me commande atteste également la présence du tiers : « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui. »²⁹ Autrui et le sujet ne sont pas seuls au monde. Il y a un tiers ; il y a toujours des hommes qui les entourent. Ainsi donc, le sujet n'a plus seulement affaire avec autrui. Levinas le rappelle si bien lorsqu'il écrit : « [Si autrui] était mon seul interlocuteur je n'aurai eu que des obligations ! Mais je ne vis pas dans un monde où il n'y a qu'un seul 'premier venu' ; il y a toujours dans le monde un tiers : il est aussi mon autre, mon prochain. »³⁰ Dès lors, la responsabilité ne peut plus être seulement dévouement à autrui ; elle « est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers ». ³¹ Le sujet se trouve face à un dilemme : comment être responsable pour autrui sans négliger le tiers qui me regarde dans ses yeux ? Autrement dit, comment servir à la fois autrui et le tiers ? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité ?

L'arrivée du tiers dans la relation éthique ne vient pas remettre en cause l'exigence éthique de la responsabilité mais elle indique que celle-ci doit maintenant s'inscrire dans un contexte social, c'est-à-dire qu'elle doit s'étendre à tous, à toute la communauté humaine. Pour Levinas, « la relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social ». ³² La politique apparaît quand la relation à autrui, relation éthique, ouvre le sujet à la multitude en lui enjoignant d'équilibrer ses efforts. Elle se comprend à cet effet comme un espace d'interrogation où se pose une double exigence : la responsabilité infinie à l'égard de l'Autre et la présence du tiers qui commande le même dévouement donné à autrui. Le tiers ordonne de passer d'une justice éthique (Relation Sujet-Autrui) à une justice sociale (Relation Sujet-Autrui-Tiers). L'émergence du tiers nous donne à comprendre que l'éthique naît dans un contexte où l'altérité, qui suscite une responsabilité éthique, se présente comme pluralité des visages. Le tiers permet ainsi de concevoir la pensée lévinassienne non pas comme une « utopie éthique »³³, mais comme une réflexion qui invite à la relation éthique avec toute la société. En ordonnant la nécessité de conjuguer la responsabilité

²⁸ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 131.

²⁹ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 188.

³⁰ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 121.

³¹ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, p. 245.

³² Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 257.

³³ Expression empruntée à François Galichet (Cf. Galichet, François : « La pédagogie comme fondement d'une utopie éthique », in *Imaginaire & Inconscient*, Vol. 17, Nr.1, L'Esprit du temps, Paris 2006, pp. 101-106. (Disponible sur <https://doi.org/10.3917/imin.017.0101>))

illimitée pour autrui et l'exigence de justice, le tiers ouvre ainsi un espace conceptuel qui rend possible la rencontre entre éthique et politique.

2. L'entrée du tiers comme naissance de l'espace politique

Le tiers n'est pas une production *ex nihilo*. Dans l'intimité du face-à-face éthique, il est déjà co-présent, sans être purement absent. « La présence du visage [...] est dénuement, présence du tiers. »³⁴ Le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité avec autrui. Le visage est à la fois visage du prochain et visage des visages ; les autres sont présents dans le visage de l'Autre.³⁵ L'épiphanie du visage est en soi ouverture à l'humanité. Une humanité qui me regarde et me commande dans les yeux de l'Autre. Le sujet ne peut plus assumer jusqu'au bout sa responsabilité infinie pour autrui en faisant fi de cette réalité. En se dévouant absolument à autrui, il risque de commettre une injustice envers le tiers, qui est l'autre de l'Autre, mais aussi son autre, son prochain. En sollicitant le sujet, le tiers introduit dans la responsabilité éthique une dynamique tripartite. Sa présence au sein de la relation éthique « est le berceau de la 'con-science' [...] dont le fondement est la justice se posant comme source d'objectivité ».³⁶

En effet, l'altérité éthique est non-indifférence, engagement pour autrui. Telle que définit par Levinas, la relation éthique se vit entre deux individus. Par contre, dans les rapports de plus de deux personnes, un élément important intervient : la justice. L'entrée du tiers dans l'intimité du face-à-face amène la conscience du sujet au souci de justice ; une justice qui ne se veut plus éthique mais sociale, c'est-à-dire qui doit prendre en compte la communauté humaine. Didier Franck³⁷ fait remarquer que cette justice, réclamée par le tiers, n'est pas superposée à l'éthique ; elle s'inscrit dans la proximité du sujet et de l'autre. La relation avec autrui, relation éthique, nourrit déjà en elle-même l'exigence de sa propre diffusion. Il souligne néanmoins qu'en posant le tiers comme celui qui commande justice, Levinas, sans s'en rendre compte, justifie le retour d'un discours thématissant, car pour élargir la responsabilité éthique dans le champ social, un calcul objectif ou totalisant s'impose. L'entrée permanente du tiers dans le face-à-face maintient, dans une certaine mesure, la thématisation ontologique dans la pensée de Levinas, même s'il cherche à l'articuler en éthique.

³⁴ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 188.

³⁵ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 249.

³⁶ Benaroyo : « Le visage au-delà de l'apparence. Levinas et l'autre rive de l'éthique », op. cit., p. 221.

³⁷ Cf. Franck, Didier, *L'un-pour-l'autre : Lévinas et la signification*, PUF, Paris 2008.

Toutefois, notons que la politique commence chez Levinas, quand « la subjectivité humaine pleinement éveillée à sa responsabilité pour autrui, grâce au face-à-face, prend conscience de la présence du tiers ». ³⁸ Ainsi, elle n'est pas une réponse toute faite à une préoccupation précise. Mais elle est une interrogation sur le sens de ma responsabilité à l'égard d'autrui et du tiers. Elle devient cet espace où l'éthique va au-delà du face-à-face pour s'inscrire dans une dimension sociale. On peut la qualifier à cet effet de dimension sociale de l'éthique.

Dans la justice sociale, le tiers interroge par sa présence les modalités d'action du sujet. La justice sociale est une éthique plus raisonnable et « comporte jugement et comparaison, comparaison de ce qui est en principe incomparable, car chaque être est unique ; tout autrui est unique ». ³⁹ Levinas donne une précision importante sur la nature de cette justice afin d'éviter tout malentendu. Il rappelle qu'elle ne dégrade en rien la relation avec autrui, encore moins le dévouement que lui doit le sujet. Au contraire, elle se fonde sur la proximité avec autrui – la responsabilité – car on ne saurait rendre justice si on n'est pas soi-même dans la proximité. Aussi, elle n'est pas une légalité qui régit les masses afin de mettre en harmonie les forces en opposition. En effet, souligne Levinas,

[E]n aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, une 'neutralisation' de la gloire de l'Infini, dégénérescence qui se produirait au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le *duo* initial deviendrait *trio*. [...] la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice. ⁴⁰

L'arrivée du tiers ne signifie pas qu'il faut changer de direction dans la marche éthique. La justice sociale indique qu'il faut continuer à suivre le mouvement éthique tracé par l'Autre tout en se laissant interpeller par le tiers. Elle implique la prise en compte de la multitude dans l'exigence éthique. Levinas fait reposer l'action politique sur l'idéal éthique qu'établit la relation du face-à-face. En clair, le tiers ouvre l'éthique à la pluralité des altérités évitant ainsi au sujet de sombrer dans le solipsisme d'une éthique duelle.

³⁸ Chalier, Catherine : *Levinas : l'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993, p. 113.

³⁹ Levinas : *Entre nous*, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁰ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 248.

On peut noter que chez Levinas, la question de la politique est déduite du mouvement éthique. La responsabilité à l'égard de l'humanité tout entière qui me regarde dans les yeux d'autrui est incluse dans ma responsabilité éthique. L'éthique est donc au fondement de la politique en ce sens que cette dernière découle de la relation asymétrique. Autrui me commande de le servir, mais aussi de l'accompagner dans son dévouement envers le tiers. C'est pourquoi dans le mouvement éthique, le sujet est « responsable même de la responsabilité d'autrui ». ⁴¹ En me commandant de m'engager au service du tiers, l'éthique fonde le vivre ensemble. Le sujet lévinassien s'ouvre à la multitude à partir de sa responsabilité pour autrui et le rôle de la politique est de comparer les incomparables, c'est-à-dire d'introduire une régulation, une pause et un ordre différent à la responsabilité illimitée.

Seulement, pour que la justice sociale puisse se réaliser de manière concrète, il faut qu'il y ait une institution impersonnelle qui oblige le sujet à répartir ses efforts pour que tout le monde puisse en bénéficier : « la justice exige et fonde l'État. » ⁴²

2.1 L'État comme garant de l'élargissement de la responsabilité éthique

L'arrivée du tiers, nous l'avons montrée, vient troubler les eaux tranquilles de la responsabilité éthique, commandant au sujet de l'étendre à toute la communauté ; elle lui impose en quelque sorte une contrainte politique. Il doit partager ses efforts entre autrui et les autres : c'est la comparaison des incomparables. La mission première de l'État est de permettre au sujet d'élargir sa responsabilité éthique à toute la société en lui donnant les moyens nécessaires. De manière plus concrète, la mission de l'État sera celle de réaliser la socialisation de l'exigence éthique.

L'idée de justice qu'instaure l'arrivée du tiers implique « des juges et des institutions avec l'État ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face ». ⁴³ Levinas perçoit l'État comme un facilitateur de la justice sociale. Il vient comparer l'incomparable ; ce que le sujet seul ne saurait réaliser. En effet, écrit Levinas, « dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité ». ⁴⁴

L'arrivée du tiers établit un espace social, un monde de citoyens où chacun a des droits et des devoirs. Il est donc question dans ce nouvel ordre, que l'État organise la vie sociétale. Cet État dont parle Levinas est un État libéral c'est-à-dire « toujours

⁴¹ Levinas : *Éthique et infini*, op. cit., p. 106.

⁴² Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 216.

⁴³ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁴ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 276.

inquiète de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. État libéral – catégorie constitutive de l'État – et non point une contingence possibilité empirique. »⁴⁵ Le souci premier d'un État libéral est la recherche et la défense des droits de l'homme. C'est également un État qui est capable de s'autocritiquer, de se mettre en question.

La conception de l'État chez Levinas n'est pas le fruit d'un contrat social comme ce fut le cas chez Thomas Hobbes dans le *Léviathan*. En effet, ce dernier voyait dans la naissance de l'État une nécessité pour gouverner les comportements des hommes en limitant leur cruauté naturelle.⁴⁶ L'État hobbesien est un État qui vient limiter les violences alors que l'État levinassien vient, quant à lui, limiter la responsabilité éthique ; il n'est pas l'arbitre des rapports de forces. Dans une perspective levinassienne, l'État vient de l'incapacité et de la difficulté du sujet d'élargir sa responsabilité éthique à tous les autres. Il rend sage cette responsabilité en l'universalisant. Il procède ainsi de la responsabilité de l'un pour l'autre. La naissance de la politique dérive du souci d'équité et de justice et non de la limitation de la violence. Svandra écrit à ce propos : « À l'odieuse hypothèse' de Hobbes répond ainsi l'extravagante générosité du pour-l'autre de Levinas. Autrement dit, à l'homme comme loup pour l'homme' s'oppose l'homme comme otage de l'autre homme' . »⁴⁷

Cependant, abandonnée à elle-même, la politique devient une tyrannie et l'État un totalitarisme. L'État commence à juger les hommes selon son « déterminisme propre – éventuellement inhumain »⁴⁸, car il se croit être lui-même son propre centre, rendant ainsi impossible la relation interpersonnelle. La justice rendue par l'État abandonné à lui-même est une « légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d' 'équilibre social' mettant en harmonie des forces antagonistes ». ⁴⁹ En devenant tyrannie, la politique « déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée ». ⁵⁰ Il faut reconnaître, certes, que les lois rationnelles édictées par l'État ont pour finalité la protection de la liberté et l'universalisation de la responsabilité éthique. Toutefois, cette volonté peut être infectée d'une ambition tyrannique, de domination et d'objectivation de l'altérité. Comment dès lors empêcher l'État de sombrer dans le totalitarisme ou la tyrannie ?

⁴⁵ Levinas : *Entre nous*, op. cit., pp. 238–239.

⁴⁶ Cf. Hobbes, Thomas : *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Gallimard, Coll. Folio essais, Paris 2000.

⁴⁷ Svandra, Philippe : « Introduction à la pensée d'Emmanuel Levinas. Le soin ou l'irréductible inquiétude d'une responsabilité infinie », in *Recherche en soins infirmiers*, Vol. 132, Nr. 1, Toulouse 2018, p. 96. (Disponible sur <https://doi.org/10.3917/rsi.132.0091>).

⁴⁸ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 184.

⁴⁹ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 249.

⁵⁰ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 276.

Il importe que la politique ne se détache pas de l'éthique pour se replier uniquement sur sa logique de puissance et gouverner par son déterminisme propre. Pour éviter que l'État ne devienne totalitaire et ne sombre dans la violence, il faut lui rappeler chaque fois que sa légitimité ne lui vient pas de lui-même mais de l'éthique, cet élan qui lui a donné naissance : « la référence au visage d'autrui préserve l'éthique de [l'] État. »⁵¹ Il y a, chez Levinas, une limite à l'État : c'est la responsabilité éthique née du face-à-face avec le visage de l'Autre. La justice sociale ne doit pas être abandonnée à elle-même. Elle doit se laisser éclairer par l'éthique. C'est la grandeur du « visage humain dissimulé sous les identités de citoyens »⁵² qui vient en dernier ressort être le juge de la politique et de l'État : « la politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique. »⁵³ Rien ne saurait se soustraire au contrôle de la responsabilité pour autrui. On peut dire avec Levinas que « le passage de l'inégalité éthique [...] à l'égalité entre personnes, viendrait de l'ordre politique des citoyens dans un État[...]. C'est la responsabilité pour autrui qui mesure la légitimité de l'État, c'est-à-dire sa justice. »⁵⁴

L'État en tant qu'institution impersonnelle pour établir et protéger la justice ne se suffit pas à lui-même. L'éthique doit demeurer présente au sein de la justice politique. Notons avec Levinas qu'« il importe de pouvoir contrôler [le déterminisme propre de l'État] en remontant vers sa motivation dans la justice et dans l'inter-humain fondateur ».⁵⁵ De ce qui précède, on peut relever que l'État et ses différentes institutions n'ont pas en fait une réalité indépendante des sujets qu'ils servent ; ils sont eux-mêmes redevables d'une autorité qui les précède et les transcende : le visage insaisissable et inassimilable de l'Autre. Claver Boundja souligne à cet effet que

Levinas pense un État décentré, un État qui ne porte pas en lui-même son centre de gravité. L'État décentré, c'est l'État sans cesse soumis au jugement extérieur de la proximité, du pour-autrui. Mais en aucun cas la proximité comme instance critique de l'État ou le Tribunal n'est appelé à vivre pour soi, à peser pour son propre compte. Il en va de même, par extension, pour toute institution d'État. Toutes les institutions politiques doivent se dépasser vers une dimension d'invisible que la mise en scène du jugement 'au tribunal' occulte le plus souvent.⁵⁶

⁵¹ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 215.

⁵² *Ibid.*, p. 216.

⁵³ Levinas : *Éthique et Infini*, op. cit., p. 86.

⁵⁴ Levinas : *Hors sujet*, Fata Morgana, « coll. Biblio essais », Montpellier 1997, p. 62.

⁵⁵ Levinas : *Entre nous*, op. cit., p. 184.

⁵⁶ Boundja, Claver. : *Penser la paix avec Emmanuel Levinas. Histoire et eschatologie*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 26.

Toutefois, il serait intéressant de s'interroger à ce niveau si la politique et l'éthique ont un rapport qui soit totalisant dans la philosophie de Levinas.

Il est évident, au regard des réflexions faites plus haut, que la politique chez Levinas dépend de l'éthique comprise comme philosophie première. Étant donné que le tiers, perçu dans les yeux de l'autre, ouvre le sujet à la communauté humaine, il va sans dire que la conception lévinassienne de la politique s'inscrit à l'intérieur de sa conception de l'éthique. C'est à partir de celle-ci que se construit toute sa réflexion de la politique. Cependant, la politique ne saurait être absorbée par l'éthique, car Levinas est contre toute logique totalisante, de synthèse universelle. Ainsi, de même que l'Infini tout en appelant la subjectivité à se dépasser ne l'absorbe pas, l'éthique n'absorbe pas la politique mais l'entraîne avec elle sur les chemins de la justice. Éthique et politique existent séparément comme père et fils ; c'est « une relation de rupture et un recours ». ⁵⁷ Séparée de l'éthique, la politique sous la forme de l'État organise la société et établit ses lois. Mais elle reste confrontée à son devoir de justice éthique qui l'appelle toujours à se dépasser : d'où sa subordination à l'éthique. Dans la perspective lévinassienne, ni la justice politique, ni l'État et ses institutions, ni la société « ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre ». ⁵⁸

Conclusion

Au demeurant, il a été question pour nous dans ce travail de montrer en quoi la politique chez Levinas est le lieu de l'universalisation de l'exigence éthique née du face-à-face. Pour ce faire, nous sommes revenus, dans la première articulation de ce travail sur l'éthique, point d'ancrage de la philosophie de Levinas, qui n'est pas subordonnée à l'ontologie. L'expérience du visage marque le passage de l'ontologie à l'éthique car s'opposant à toute tentative de thématization, il révèle le caractère insaisissable de l'altérité de l'autre. Il devient ainsi le lieu de l'éthique. Or, ce visage qui est interpellation et injonction n'est pas seulement visage de l'autre ; il est aussi visage du tiers c'est-à-dire visage des visages. Dans autrui, il y'a toujours déjà le tiers. L'éthique est dès lors appelée à s'inscrire dans un champ social : d'où l'objet de la seconde articulation de ce travail. Ce tiers qui arrive dans le face-à-face, réclamant dévouement et justice, annonce la naissance de la politique chez Levinas. Désormais il faut prendre en compte toute la communauté dans l'exigence éthique. La politique se présente à cet effet comme une dimension sociale de l'éthique. La

⁵⁷ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 255.

⁵⁸ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 248.

réalisation de la justice sociale, imposée par le tiers, exige un État libéral qui puisse garantir à chacun la possibilité d'élargir sa responsabilité éthique. On note chez Levinas une inspiration de la politique par l'éthique. Cette inspiration éthique doit irriguer, au travers des écueils de la tentation de tyrannie et de violence, le champ d'action de l'État. L'exigence lévinassienne est de rapprocher le plus possible la politique de l'éthique. L'éthique comme philosophie première appelle la politique et lui cède la place. Mais elle réapparaît en dernier ressort comme philosophie dernière : elle demeure la condition de l'existence et de légitimité de la politique. La multiplicité humaine ne permet pas au sujet d'oublier la socialité originelle.

Toutefois, bien qu'elle puisse apparaître pertinente, la conception lévinassienne de la politique suscite quelques difficultés que ne manquent pas de soulever certains auteurs. C'est le cas de Rose Gillian qui souligne la fragilité du passage de l'éthique à la politique.⁵⁹ Pour elle, la notion du tiers qui permet à Levinas de faciliter ce passage est très équivoque. En effet, l'absence des médiations comme les lois et les institutions rend problématique le passage. Aussi, elle reproche à Levinas la dissimulation d'une sorte de théologie politique à travers cette notion du tiers. La "sacralisation" du tiers situe, malgré ses précautions, son éthique non pas dans le social mais dans le domaine du sacré. Ainsi, l'universalisation de l'exigence éthique reste donc, selon elle, sans réponse dans la pensée de Levinas. Rappelons au passage que la critique de Gillian se situe dans une perspective que rejette déjà Levinas, celle du rationalisme hégélien. Elle a le mérite tout de même de rappeler la « grande difficulté »⁶⁰ rencontrée par certains dans l'étude de Levinas.

Somme toute, dans sa volonté d'universaliser l'exigence éthique, Levinas exclut toutes prescriptions morales ou légales. Il ne donne aucune loi concrète, encore moins des modalités d'actions, qui puissent faciliter l'universalisation de l'exigence éthique dans la société. Il souligne cependant qu'elle doit s'effectuer par le biais de la justice sociale qui, elle-même, doit demeurer conforme à la responsabilité pour autrui née du face-à-face éthique. Loin d'élaborer une réflexion systématique de philosophie politique, Levinas permet de penser la politique à partir de son fondement et de sa source de légitimité. En dernier ressort, la politique et par ricochet l'État doivent être, selon Levinas, un terrain qui rend possible l'humanité de l'homme. Levinas nous propose de penser autrement la politique, non plus à partir d'un conflit fondateur, sinon, à partir d'un mouvement vers les autres : la responsabilité pour autrui.

⁵⁹ Cf. Gillian, Rose : *The Broken Middle. Out of our Ancient Societies*, Wiley-Blackwell, Oxford 1992.

⁶⁰ Franck : *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, op. cit., p. 159.

Ericbert Tambou Kamgue est docteur (Ph.D) en philosophie. Il a soutenu sa thèse intitulée *La relation soignant-patient comme responsabilité pour autrui : implication d'une lecture lévinassienne du soin* en avril 2020 à l'Université de Maroua (Cameroun). Il s'intéresse notamment aux questions d'éthique, de bioéthique et éthique médicale, et de justice sociale. ericberttk@outlook.fr

THE IMPACT OF EMMANUEL LEVINAS' PHILOSOPHY ON THE PROBLEM OF DETERMINING OTHERS IN CONTEMPORARY SOCIETY – IN RELATION TO ETHICS AND POLITICAL PRACTICE

SEBASTIAN JIRGL

Abstract

This paper aims to examine the impact and overlap of the philosophy of Emmanuel Levinas in connection with the issue of determining others in contemporary modern society, especially in relation to ethical theoretical background and real political practice. This paper aims to relate Levinasian philosophy to the phenomena of contemporary modern society, specifically, its ethics and political practice. This paper intends to capture the relevance of Levinasian philosophy to our current political and religious conflicts, the issue of refugees, immigrants, and the phenomenon of mass migration. In a broader sense, it also reflects upon the issues of racism and globalization as pertinent issues in our current age.

Introduction

The main goal of this paper is to examine the possible impact and transcendence of the philosophy of Emmanuel Levinas in connection with the identification of others in contemporary modern society. Within the chosen goal, there is no excessive emphasis on an innovative approach within the chosen issue, but rather on focusing on basic ideas and their possible overlaps.

This paper addresses the ethical background and compares it with current political practice; I compare the philosophy of Levinas' with different scales of

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.19>

© 2021 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

various individual phenomena, by example, international, political and religious conflicts, the problems of refugees, immigrants, migrants, and the phenomena of racism and world globalization. The chosen topic confronts with a relatively large number of phenomena and topics, in addition, some of them are only outlined in the basics and are not explained in more detail. However, this is done intentionally. In connection with the already mentioned goal of the work, this text does not aim to examine the specific details of the examples I use to advance my thesis as this is not the main topic of the work. Although the mentioned phenomena and topics are relevant within the chosen issue, they serve as an aid in determining possible contexts and common ground with Levinasian philosophy rather than being the focus of my research. Thus, this paper does not focus on defending specific hypotheses or offer more detailed elaboration of these cases. This needs to be taken into account. The chosen methodological approach may not be suitable for everyone and in all circumstances, however, I am convinced that in this case, it is to the overall benefit of the work. The method used, within the chosen methodological approach, may seem slightly atypical at first glance, but it has its purpose, as already mentioned.

1. Elementary ethical basic of Emmanuel Levinas and current political practice

Levinas' philosophy is relevant to the world historical moment of today, and as such, should be taken into consideration. I dare to say that I am convinced that people do not, unfortunately, pay attention to his philosophy, in these days.¹ Levinas' various philosophical and ethical works from different periods of his rich publishing activities, can be applied to the problems and phenomena of today's era. One could include to this category also his earlier works from the period when he was still largely influenced by the ideas of Martin Heidegger or Edmund Husserl.

¹ Unfortunately, this fact can be related to philosophy in general. This sad fact does not only concern the person of Levinas and his thoughts. Philosophy is, at least in my opinion, rather overlooked by the majority society today, and its important role is gradually disappearing from society (not only from the academic one). Philosophy is gradually being modified according to the current needs of modern society and is losing its important foundations. To at least partially substantiate this statement, it is sufficient to look around. How philosophy is grasped, how it is worked with in connection with other social science disciplines, how to approach the teaching of philosophy at secondary schools, what kind of accreditations arise at universities and the like. This could, of course, be continued, but the examples are sufficient to illustrate.

The basic ethical starting point in Levinas' philosophy is the presence of the other. The otherness of the other person, so called *alterit as*, is based on the fact that the absolute knowledge of the other person cannot be based on what I know about myself, it is not possible to start *only* from our being. It is necessary not to disturb that otherness and not try to transform it into sameness. On the contrary, it is necessary to accept its heterogeneous nature. Already in ancient Greece, particularly in the work of Aristotle, one can come across the idea that the representative of the human community is called an animal² for which societal life is fundamental (the well-known term *z on politikon*). Since the human individual is not a God nor an animal, he (or she) cannot live alone by his essential nature. This idea can already be found in Aristotle's *Politics*. It is this idea that to some extent resonates in the philosophical approach of Levinas, although of course in a somewhat different form. According to certain ethical theories, human notions, principles and moral institutions are constructed in light of our societal human experience. For instance, this kind of ethical approach can be found in Scandinavian authors, where one can also find valuable ideas regarding this issue or, to be more precise, referring to the ideas of Levinas.³

In contrast to today's approach, when one compares the ethical starting points of Levinas and the political practice of today's world, an interesting result is to be noticed. The elementary starting points on which Levinas bases his philosophy is something which, in today's modern political practice, represents something which is at least very problematic in nature. The speed and necessity of today's political steps, the inability to get to the heart of the matter, the question of the interests of the majority, the renunciation of individual political responsibility, the supremacy of economic and power interests. This is something that, despite unifying efforts and tendencies, is present in public space and makes it difficult for us to coexist with each other. We live in a time that can hardly be defined as a postmodern as it has gradually reached its limits, even though it initially seemed as inconceivable.⁴ If one wanted to liken the postmodern period to the biblical times, one could use the instance of a figure of Abraham, who had to embark on his long journey

² A slightly more concise word can be found in German: *das Lebewesen*.

³ More on this topic can be found in the work of Jan-Olav Henriksen and Arne Johan Vetlesen. Despite the fact that these authors do not belong to the world-famous authors, the chosen issue can be suitably deepened using their ideas. In particular, their work *Near and Far* contains many valuable stimuli for the elementary ethical principles of human society, as well as for the chosen topic.

⁴ We can speak of the present more as a hypermodern or post-factual period. Surely other suitable characteristics could be found. It is so typical for the present that a certain form of *multiparadigmatisms* prevails and it can no longer be unambiguously characterized, as was the case in the past, for example.

without knowing where it would take him. If one wanted to liken the present day to what Czech philosopher Radim Palouš defined as *světověk* (*das Weltzeitalter*), one could find a certain form of similarity with phenomena such as *das Gestell* or *die Mächenschaft*, concepts elaborated in works of Professor Anna Hogenová.⁵ This universal order and methodological arrangement gradually became something that, in the spirit of *Cartesius'* followers or in connection with the work *der Wille zur Macht* by Friedrich Nietzsche and his concept of *die Übermächtigung*, creates today's reality and the regime of human society. Our society is gradually losing its ultimate meaning, we are losing the sacred *eschaton*.⁶ Support for this statement can be found, for example, in the current form of nihilism.

At the same time, suitable conditions are not being created for the so-called *realization of philosophy* found in the work of Levinas, which is, I argue, a very significant mistake and, at the same time, a huge waste. The subjectivism of the modern age has gradually transformed people into subjects that are very similar to each other, and together with this sameness is the typical loss of their human dignity.⁷ Just look around. Although there is no exaggeration of criticism, it is impossible to close one's eyes to certain facts. The present is relentless in this regard. It is becoming increasingly difficult for today's people to follow principles or rules that are not *appropriate* for the present. The present time prefers, and indeed works with a certain homogeneity. This homogeneity is perhaps more practical, but contrarily it is at least very treacherous in the long run. Unfortunately, this treachery of the same also applies to life beyond the political realm.

⁵ For a reader who is not familiar with Czech philosophical discourse, it is sufficient to note that both authors are among the leading Czech philosophers. Both Anna Hogenová and Radim Palouš have been among the leading Czech authors in the field of philosophy and ethics for a long time, and many valuable stimuli for the chosen issue can be found in their works.

⁶ This term is not intended here in the religious sense, but rather in the sense of something that transcends man and to which he can direct his life.

⁷ Following the above-mentioned notion of subjectivism, it is worth mentioning how Levinas views this issue. For example, the work of Levinas, *Emmanuel: Time and the Other: Le temps et l'autre*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1987. According to Levinas, today's society is made up of a mass of subjects which are connected by the element of equality. Anyone who differs in any significant way is a difficulty for progress. He claims that these totalitarian tendencies and their overall prevalence are typical of Western society. According to Levinas, totalitarianism is the inability to admit the uniqueness of the other in his uniqueness. Furthermore, he perceives the concept of totalitarianism as the ability to understand and accentuate only what is the same, at most very similar to what I think myself, i.e., the principles that can be found, for example, within logocentrism and Eurocentrism. It characterizes the so-called totalitarian society, as it also partially defines today's majority Western modern society. Thus, totalitarian society is not for him totalitarianism in the ordinary sense of the word, but rather a somewhat different characteristic of it.

2. *Legality and legitimacy* in Levinas' approach

Within his philosophy Levinas distinguishes between the basic duality of *legality* and *legitimacy* in connection with possible political practice. There is one very important difference between this duality, he mentions the concept of *diarchy*. An equivalent can be used for this term, for example in the form of the term tension. *Diarchy* can be understood as tension. Every person who holds a post of a certain political function (even if it is of the slightest significance) should strive to ensure that his actions can be characterized as moral. The effort to achieve a certain moral standard in one's behavior is self-evident even for apolitical members of human society, however, for people in public office, this effort is explicitly required. It goes without saying that there is no single definition of moral conduct. However, especially in light of one's political character, one can imagine the basic characteristics appropriate in moral conduct, according to which the person holding office should attempt to adhere to.

Thus, the *diarchy* is necessarily bound to morality in man. The basic duality I spoke of at the beginning of this paragraph is made up of two basic concepts to which Levinas attaches great importance, namely *legality* (a certain example can be related to law) and *legitimacy* (we can partially compare it with the notion of human conscience). *Legality* is something that is generally accepted as right, necessary, even essential for the functioning of human society. However, the question of *legitimacy* is far from clear, and not everyone can imagine the same thing under this concept. According to Levinas, it is necessary to maintain that *diarchy*, the tension between what is legal and legitimate for our society, because very often they are not identical concepts. This is one of the most important tasks for him in the field of political practice! *Appetitus* for power, arising from the exercise of public office, can very often be a nuisance to the desired tension.

Current law, valid normative legal acts on which the basic pillars of our modern society are based, may differ greatly in nature, in relation to the cultural-political or historical environment in which its origin and subsequent development can be traced, so its specific form can be significantly diversified, precisely on the basis of the above-mentioned factors. For example, the aspect of legality within Islamic law can very often differ diametrically from, for example, continental European law (see the three main types of legal cultures). Certainly, in terms of the aspect of legality and its differences, the aspect of legitimacy, the approach of individual people and entire cultures to what is in accordance with human conscience may also differ. For Levinas, however, the aspect of our conscience is one of the most important.

The theme of conscience is something we can often find in his philosophy and not only in the context of political activity. For example, conscience is found

in connection with his familiar notion of *epiphany*, when the question of human conscience is central to him. It is for him something that does not allow another to harm us, something that leads us to responsibility. The question of human conscience is important to him precisely because it is very closely linked to the area of that legitimate aspect of human behaviour. Thus, every individual human conscience is ultimately very important, it forms the overall picture and says a lot about us. It creates its main ethical starting points around our conscience and our responsibility. Subsequently, between the two components, which have been mentioned (*legality* and *legitimacy*), the *diarchy* already mentioned must function at all costs. Our conscience and responsibility for the whole human race must form the apodictic objective to which our human endeavor is directed. On the other hand, it must be borne in mind that the main role of political activity for Levinas is not *only* in the boundless adoration of responsibility for the other. To conceive of his philosophy this way would be a pure simplification and misunderstanding of his ideas. Catherine Chalier says that the political role of Levinas is not to limit violence, but to limit the boundlessness of love. Political concern arises when a human subject, willing to take responsibility for the other, is fully aware of the presence of the third.⁸ However, the presence of the third, here is not meant in the sense of a specific number or quantity, there is more to it. Rather, it is a matter of others entering into the elementary relationship, which must necessarily be considered, without a significant deformation of the basic relationship. That is why it is such a difficult task to perform a political function responsibly and correctly. Thus, according to Levinas, the key question for political activity is to find balance in the approach to the other, based on the approach to the other others. Chalier further talks about the love for others, stating that one cannot then ignore the concern for justice. Justice means comparing the incomparable, comparing the second one with the third one. For Levinas, this moment marks the birth of a politician.⁹

According to theoretical philosophical starting points, which to some extent establish a kind of ethical system, within the philosophy of Levinas (although Levinas himself declares in his works that it is not worthwhile with his ideas to establish new separate ethical systems called *ad hoc*), that the legitimate component of our behavior should be of the utmost importance to us. Cases from political practice, which are evident in our society, not only in the last years of political development, very often prove to us that the *diarchy* between the various components is very

⁸ Viz. three lectures at the Faculty of Education, Charles University in Prague in February 1993. In Czech you can also read Chalier, Catherine: *O filosofii Emmanuela Lévinase (s úvodní studií Jeana Lacroix)*, Ježek, Praha 1993, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

often absent. The gradual profanation of public space and political mandates (for example, in terms of various corruption scandals) is sufficiently transparent proof of this. Unfortunately, these tendencies are evident not only in our relatively narrow European space, but also globally. These tendencies are still expanding, and it can be assumed that over time the degree of their side effects will grow exponentially.

3. *Asymmetric responsibility* in Levinas and its connection to political activity

The very elementary nature of today's modern political behavior is at a very important crossroads. According to Levinas, we should approach the other as an individual who has his own absolute value, which cannot in any way be questioned, simplified or made a mere object for his subjective actions, in connection with his political strategy, as is very often the case today and we can see it in political practice. For Levinas, this understanding is related to what he calls *asymmetric responsibility*. This, I argue, should be the main premise for the actions of each politician, political party, or legally elected government. Unfortunately, this is not very often the case, and the main impetus often lies outside this elementary concept. At least some form of approximation to *asymmetric responsibility* should be a matter of course for political activity, within the framework of preserving future development and the so-called irrevocability of the other. "The other is the future. The very relationship with the other is the relationship with the future."¹⁰

In Levinas' work, of course, we do not find *asymmetric responsibility* only in connection with political activity or the person of a politician. This is one of the most important concepts within his philosophy, for it is a responsibility that transcends each of us and at the same time commits each of us to something. Responsibility that is not easy to grasp and at the same time understand correctly, something that is not even easy to live with. Liability that applies regardless of the circumstances. Responsibility where we are responsible for others, more than they are for themselves. Such is the true nature of this concept. For political activity, a relatively simple axiom follows from this basic relationship: we must not only consider ourselves, but the interests of others, we must emphasize and fight for them. This is often a huge problem for someone who comes to power. *Asymmetric responsibility* is thus something that should be, despite its apparent political impracticality, a necessity.

¹⁰ Levinas: *Time and the Other...*, *op. cit.*, p. 77.

4. Contemporary phenomena of modern society and their overlap within the chosen topic

In the previous sections, a basic insight into the issues involving the relation of ethics, philosophy, and general political practice was conceived, within the thinking of Levinas, from my subjective point of view. In this part of the work, I would like to focus more on specific phenomena that are typical of our society that can be appropriately reflected on the chosen topic. As already mentioned, it will not be desirable to delve into unnecessary details and specifics, although we would certainly find a relatively large number of transparent examples, but this will not be the main purpose of this paper. I am more interested in outlining the basic insight and pointing out possible valuable connections. A large number of current political and religious conflicts (although I wanted to avoid concrete examples, just for instance; at the time of my work on this paper – end of 2020 –, for example, tensions in the South Caucasus, Nagorno-Karabakh between Armenian and Azerbaijani troops) their origins are deeply rooted in history, and they are certainly not something that can be successfully *solved* in a few moments. Nevertheless, when we look at the thought of Levinas, we can find a large number of stimuli that would be only to the overall benefit of the current situation.

As I have already mentioned in previous parts of the work, in connection with a certain kind of modern subjectivism, within the framework of political and religious tolerance, the fundamental irreducibility of the human being as an individual to a mere object which falls within the scope of political activity, this is critical. Following this statement, Levinas puts it this way: “For I describe subjectivity in ethical terms. Ethics, here, does not supplement a preceding existential base; the very node of the subjective is knotted in ethics understood as responsibility.”¹¹ Under no circumstances can the absolute value of every individual in society be translated into mere relative value. Responsibility for this irreducibility is fundamental and should occupy the highest ranks in the imaginary ranking of values.

When we look at some current problems of our society, where we can classify, for example, the whole issue of the refugee crisis, immigrants or the phenomenon of mass migration in its entirety, we have a very important connection found in the philosophy of Levinas. In his philosophic approach we can find certain starting points that should be apodictically given and in connection with the above. Levinas states that we must in a way overcome our fear of the unknown, of a stranger, of something that is completely unfamiliar to us. It is of crucial importance that

¹¹ Levinas: *Ethics and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1985, p. 95.

we do this. We must not automatically regard the other's otherness as something that is bad or dangerous, which should be immediately transferred to the same. Of course, a certain degree is needed here as well, but at the same time respect and balance. The imaginary home (house) in which we live, in which we *bathe in the element* and from which we are determined, must be open to the other on the basis of a challenge, it is impossible to hide somewhere before this call. We cannot be rid of it, we simply cannot be released from this responsibility. The moment we strive for the imaginary release of this responsibility, we would no longer be ourselves. The concept of the home is strongly oriented around the private area of each person, around the space where the person is with himself and assigns him a very important role: "The privileged role of the home does not consist in being the end of human activity but in being its condition, and in this sense its commencement."¹²

In this context, Levinas also addresses the fundamental issue of the relationship between human responsibility and human freedom within the functioning of the state. This relationship examines in some detail and clarifies the individual dimensions and types of this important relationship. For us, a basic resolution will suffice. Levinas argues that human responsibility must unconditionally precede human freedom, so that the concept of human freedom is freedom in the true sense of the word. This understanding of freedom in some ways contracts the classical approach to the concept of freedom, as we can glean from today's order of things. According to Chalier, Levinas's thinking exceeds this order of priorities: the precedence of freedom over responsibility, the self over the other, the commitments freely accepted over the commitments imposed on without choice and will.¹³

One must hear the invocation that suddenly arises, one must hear that call. For example, the phenomenon of mass migration cannot be simplified to the mere acceptance of anyone, anything and in any quantity, headlong and at any cost, but our humanity in us should not allow us to remain indifferent. Levinas talks about the impossibility of interiority against these phenomena. None of us can hide from these phenomena inside, to encapsulate. In a broader sense, there is a need for an open structure of the soul (as can be found, for example, in works of Jan Amos Komenský or Jan Patočka). The state and laws should properly ensure that this awareness is not lost. Our approach to the issue of refugees, immigrants

¹² Levinas: *Totality and Infinity: (An Essay on Exteriority)*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, p. 152.

¹³ Viz. Summer University held in Bechyně in Czech Republic, in 1991 (original title of the lecture: "Singularité juive et philosophie"). In Czech you can also read Chalier, Catherine: *Židovská jedinečnost a filozofie*, Filozofický ústav ČSAV, Praha 1993, p. 16.

and migration should be verified by political activity, which, however, will be based on the philosophical starting points of Levinas, which have been mentioned above.

In connection with the topic of determining others in contemporary modern society, I would like to briefly mention the connection between the issues of racism and globalization. Again, these are phenomena that are very visible in our society and overlap with current political practice, both within the European discourse and on a global scale. The issue of racism will be very significantly related to the previous paragraph, we will find a relatively large number of similarities and connections and it will certainly be related to the issue of xenophobia in modern society. According to Levinas, the elementary point of view in looking at the issue of racial intolerance is the following:

Perhaps we have succeeded in showing that racism is not just opposed to such and such a particular point in Christian and liberal culture. It is not a particular dogma concerning democracy, parliamentary government, dictatorial regime, or religious politics that is in question. It is the very humanity of man.¹⁴

Again, it will not be desirable to delve into concrete examples, it would unnecessarily divert our attention from the most important. I am more concerned with the transparency of the possible continuity. While the thoughts of Levinas have an admirable overlap and power, their value to human society seems to be permanent. Although he went through the horrors of the Holocaust and World War II and the *Shoah* phenomenon hit his family very hard, he was still able to adhere to his philosophical and ethical starting points and did not compromise on them.

In the face of the relentless and exponentially expanding globalization on which our society stands (and due to the current situation around the global coronavirus pandemic, the interconnectedness of different parts of our world is becoming increasingly clear and highlighting possible weaknesses in this *status quo*), one can again speak of the strong topicality and transcendence of Levinas' philosophy. I certainly take advantage of the benefits of a globalized world, but not at any cost, and certainly not at the cost of reduction or a distorted form of determining others. The imaginary encounter, which takes place, inter alia, as a result of individual globalization processes, to a much greater extent than in the past, needs to be approached with the appropriate knowledge and above all with the appropriate kind of responsibilities. In the end, that important meeting will happen anyway without

¹⁴ Levinas & Hand, Seán: "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", in *Critical Inquiry*, Vol. 17, Nr. 1, The University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 71.

our intervention, but it will very much depend on how we approach that meeting (both on the level of the individual and on the level of the whole human society). It must be remembered that the other appears by himself, emerges from his veil, makes himself obvious, visible and audible, perceptible.¹⁵

Conclusion

These facts which have been mentioned, should be kept in mind not only by every political entity, no matter how ideologically oriented, but they should best serve as a kind of moral compass for the whole human community. We are never *only* solitary. We are also surrounded by things and people with whom we maintain relationships. The moment this fact is disregarded, there is pure descendence, and this has gradually devastating consequences for human society. At the same time, there is a very significant distortion of Levinas's ideas, which is a significant error, certainly not just within the political realm, but for the whole human community and its future.

This paper dealt with the basic ethical starting points within the philosophy of Levinas and their possible overlaps into political practice. Terms such as *legality* and *legitimacy*, *asymmetric responsibility* were mentioned, at the same time the possible determination of others in human society was examined, in relation to phenomena such as politics, migration, globalization, among others. Rather than a detailed description and elaboration of the mentioned phenomena, this paper should lead the reader to examine possible contexts and show the enormous overlap that the philosophy of Levinas has, for example in connection with the mentioned phenomena.

Sebastian Jirgl is a PhD student in Philosophy at the Department of Civics and Philosophy at the Faculty of Education, Charles University in Prague. Jirgl completed his previous studies at the same alma mater and at the same time he works professionally as a teacher. As part of his doctoral work he focuses on the phenomenon of responsibility in the postmodern era. His tutor is Mrs. prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.
splitos@seznam.cz

¹⁵ As for example, first chapter in the work of Casper, Bernhard: *Geisel für Den Anderen – Vielleicht nur Ein Harter Name für Liebe (Emmanuel Levinas Und Seine Hermeneutik Diachronen Da-Seins)*, Verlag Karl Alber, München 2020.

VARIA

EUROPHILOSOPHIE WINTERKURS COIMBRA 2020

MARIA EVA CARFAGNINI RODRIGUEZ

Für diejenigen, die die Einzelheiten des gemeinsamen Erasmus Mundus Master-Studienganges „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien“ (PhiAFEC) nicht kennen: jedes Jahr findet an einer der europäischen Universitäten des Konsortiums ein Winterkurs statt, der den Studierenden und Professor_innen die Möglichkeit bietet, sich außerhalb der Lehrveranstaltungen zu treffen und ihre philosophischen Interessen auszutauschen. Die zehnte Europhilosophie-Winterschule fand vom 19. bis 21. Februar 2020 in der Universität Coimbra statt, und wie seit drei Jahren üblich, war die Amicale-Studierendenvereinigung des Masterstudienganges in Zusammenarbeit mit der Gastuniversität für die Organisation zuständig.

Diese Aktivität ist für die Studierenden von großer Bedeutung, denn es ist einer der beiden Momente im Jahr, an denen sie sich alle zusammen in derselben Stadt befinden; darüber hinaus dient sie auch als Bildungserfahrung, weil die Studierenden des Programms dort die Chance haben, dem Rest der philosophischen Gemeinschaft auf einem Kongress zu zeigen, an welchen Themen sie gegenwärtig arbeiten.

Im Folgenden wird nicht versucht, eine erschöpfende Beschreibung der 30 Vorträge und der Aktivitäten zu geben, die sich während dieser intensiven drei Tage ereignet haben, aber wir wollen die Gelegenheit nutzen, die Leserinnen und Leser auf einem Rundgang durch die vielfältigen Interessen zu führen, die diesen Masterstudiengang kennzeichnen. Wie es üblicherweise in wenigen Worten beschrieben wird, beschäftigt sich der Europhilosophie-Masterstudiengang mit der klassischen deutschen Philosophie, der deutschen und französischen

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.20>

© 2021 The Authors. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Phänomenologie und den zeitgenössischen deutschen und französischen Philosophien, aber er ist noch stärker dadurch geprägt, dass er von einer Gemeinschaft von Forscher_innen aus der ganzen Welt getragen wird, die sich diesen Studienrahmen aneignet und ihn auf ganz breitgefächerte Weise mit Leben und neuen Problemstellungen füllt.

Besonderheiten des Winterkurses Coimbra 2020

Anders als bei früheren Veranstaltungen des Winterkurses, bei denen es ein zentrales Thema gab, das sich durch die ganze Woche durchzog, wurde diesmal beschlossen, dass die Studierenden alle Themen vorschlagen sollten, die sie interessierten. Auf diese Weise kamen wir zu einem Programm mit fünf verschiedenen Workshops: *Deutscher Idealismus und Phänomenologie*, *Philosophie und Bildung*, *Deutscher Idealismus und Revolution*, *Philosophie und die Künste* und *Die kapitalistische Globalisierung in der Ära der Politik: Herausforderungen und Perspektiven*.

Außerdem ist anzumerken, dass in diesem Jahr dank eines umfangreichen Aufrufs zu Beiträgen einige ehemalige Studierende des Masterstudiengangs sowie Doktorand_innen außerhalb des Programms an der Veranstaltung teilgenommen haben. Ebenso war es möglich, die Gelegenheit zu nutzen, alle Professor_innen/Koordinator_innen des Master-Studiengangs zusammenzubringen, um das Beste aus ihrer Teilnahme zu machen, entweder in Form von eigenen Präsentationen in bestimmten Ateliers, oder durch ihre Teilnahme als Zuhörer_innen und Kommentator_innen von Präsentationen der Studierenden. Wie es auch charakteristisch für unseren Winterkurs und für das Europhilosophie-Programm im Allgemeinen ist, wurden die Vorträge hauptsächlich auf Französisch und Deutsch gehalten, mit Ausnahme einiger Beiträge auf Englisch und einer Gedichtlesung auf Spanisch.

Auch die Tatsache, dass es simultane Ateliers gab, ermöglichte es nicht nur vielen der Themen, die die Studierenden interessieren, Zeit und Raum zu geben, sondern auch, die Aktivitäten mit Dynamik zu füllen, indem eine kontinuierliche Bewegung, ein Wechsel des Publikums, der Präsentationen, der Themen stattfand. Diese Interaktion war jedoch nicht auf Momente der offiziellen Diskussion innerhalb der Workshops beschränkt. Während der Kaffeepause und anderer Momente der Sozialisierung zwischen den Vorträgen konnten wir beobachten, wie die Teilnehmer_innen Kommentare und Berichte über die Workshops abgaben, an denen sie teilnahmen. Dies ist immer ein Zeichen des Interesses an den auf der Veranstaltung entwickelten Themen, zeigt aber auch den Impuls, dass diese akademischen Räume (so einfach und begrenzt sie auch sein mögen) Diskussionen

und gemeinsame Projekte anregen, da in ihnen sowohl wissenschaftliche als auch persönliche Kontakte geknüpft und gestärkt werden können.

In Anbetracht all dieser formalen Details, die wir kommentiert haben, ist es nun Zeit, in das für diesen Master charakteristische thematische Universum einzutreten, welches sich jedes Jahr verändert, da seine Studierenden sich verändern. Trotzdem bleibt etwas, denn die deutsche und französische Philosophie verbindet uns nach wie vor: aber aus welcher Perspektive? Welche Fragen und welche Philosoph_innen begleiten diese Gruppe von mehr als fünfzig Student_innen der aktuellen Europhilosophie-Gemeinschaft?

Die Ateliers des Winterkurses Coimbra 2020: ein Blick ins Innere

Es überrascht nicht, dass zwei der beliebtesten Ateliers mit deutschem Idealismus und Phänomenologie zu tun hatten. Einerseits hat sich das Atelier *Deutscher Idealismus und Phänomenologie* mehr auf die phänomenologische Antwort auf diejenigen Probleme, die der deutsche Idealismus aufwirft, konzentriert. Andererseits befasste sich das Atelier *Deutscher Idealismus und Revolution* mit dem facettenreichen, mehrdeutigen und gespannten Verhältnis, das sich zwischen dem deutschen Idealismus und der revolutionären Tradition in ihren marxistischen, neomarxistischen, anarchistischen, existentialistischen und weiteren Ausarbeitungen und Anwendungen erblicken lässt.

Das erste von uns erwähnte Atelier begann mit einem Vortrag von Prof. Alexander Schnell über die spekulativen Elemente in der phänomenologischen Methode. Danach haben die Studierenden Vorträge über die transzendente Logik bei Husserl und Kant sowie über die Darstellung des Körpers in der Philosophie von Maurice Merleau-Ponty gehalten. Das Hauptziel dieses Ateliers bestand gerade darin, durch die verschiedenen Vorträge die Legitimationsprobleme und die letztendlichen Grundlagen des Wissens zu bearbeiten. Der Phänomenologie kommt hier eine zentrale Rolle zu, da sie eine neue Annäherung, d.h. ein neues methodologisches und epistemologisches Paradigma, zu den gnoseologischen und ontologischen Problemen des klassischen Idealismus darstellt.

Im Einklang mit diesen Anliegen nahmen am zweiten Teil des Workshops drei Doktorand_innen teil, zwei davon ehemalige Masterstudentinnen des Europhilosophie Programms. In ihren Vorträgen stand wiederum die Phänomenologie im Mittelpunkt: einerseits wurde das Phänomen der Geburt in Husserls Werken eingehend analysiert, andererseits das Thema der Alterität und des Alter Egos sowie der Einsatz der Phänomenologie als kritisches Werkzeug im Angesicht

aufkommender Philosophien wie dem *Neuen Realismus* von Markus Gabriel aufgegriffen.

Im Atelier *Deutscher Idealismus und Revolution* waren die Vorträge und Diskussionen jedoch auf andere Fragestellungen ausgerichtet. Im Hintergrund stand eine alles andere als einfache Frage: inwiefern der revolutionäre Geist seine theoretische Grundlage den großen Systemen des Idealismus zu verdanken hat und inwieweit die späteren Praxisentwürfe und Denkweisen im Dienste der Revolution die Lösung jener Probleme andeuten, die erstmals im Horizont der idealistischen Philosophie aufgeworfen werden konnten.

In diesem Sinne war die Präsentation einer erneuten Lektüre Hegels, in der sein Potenzial für die Diskussion der Revolution betrachtet wird, das Hauptthema des ersten Teils dieses Workshops. Anschließend hatten vier Vorträge die Freiheitsschrift von Schelling ins Zentrum der Diskussion gebracht und damit die Auseinandersetzung über Freiheit und Existenz eröffnet. Auf der anderen Seite spielte auch Kant eine führende Rolle, der einerseits von der Theorie Adornos kritisiert wurde und andererseits zusammen mit Lenin ins Spiel gebracht wurde, um aus zwei verschiedenen Perspektiven die (Un-)Möglichkeit der Revolution zu denken. Auf diese Weise hielt das Atelier die Spannung zwischen Deutschem Idealismus und Revolution aus, die sich in ihrer Auseinanderbewegung zunächst – in Begriffspaaren wie Theorie und Praxis, Rechts und Links, Geschlossenheit und Offenheit – klar voneinander unterscheiden oder sogar anfechten, letztendlich aber einander treffen (oder treffen müssen).

Während einige Studierende, Professor_innen und Gäste die Aufgabe hatten, die Debatte über Phänomenologie, Freiheit, Revolution fortzusetzen, hörten andere Studierende im Atelier *Philosophie und Bildung* einen Vortrag über Fichtes Bildungsphilosophie und den Vortrag „Die Grundlagen der westlichen Pädagogik: die Beziehung zwischen Körper, Gewissen und Wille“, präsentiert von dem eingeladenen Prof. Nicola Barbieri, Professor für Geschichte der Pädagogik an der Universität von Modena und Reggio Emilia.

In diesem Atelier haben sich die Teilnehmer_innen aktiv beteiligt – und nicht nur mit Fragen, Meinungen, Diskussionen, sondern mit ihrem eigenen Körper – um die Beziehung zwischen Philosophie und Erziehung, Leibeserziehung und Körperertüchtigung während des ebenfalls von Prof. Barbieri koordinierten praktischen Laboratoriums „Sich des eigenen Körpers und des Körpers anderer in der Praxis bewusst zu sein“ zu verstehen oder neu zu entdecken.

In Bezug auf das Atelier *Philosophie und die Künste* haben einige Vorträge gezeigt, wie die Filmproduktion von Ingrid Bergman – *L'image feminine* – und die Filmproduktion über das Porträt des südamerikanischen Lebens – *L'image*

Savage – uns dazu bringen können, neue Beziehungen zwischen Ästhetik und Politik herzustellen. Andere Vorträge haben das Thema der Kreativität und des Denkens aufgegriffen: Was heißt Denken und in welchem Verhältnis steht diese Frage zur Kunst? So wurde über Bachelard und seine Beiträge zum Verständnis der Erfindung und danach über die Temporalität und das Trugbild-Konzept von Deleuze in Zusammenhang mit *Lost Highway* (ein Film von David Lynch) gesprochen.

In der Tat spielte die zeitgenössische französische Philosophie darüber hinaus eine führende Rolle in anderen Präsentationen dieses Workshops. Ebenfalls wurde in einem anderen Vortrag eine Art Brücke zwischen der deleuzianischen Philosophie und einigen der derridianischen Konzepte vorgestellt, während sich zwei Vorträge mit dem Verhältnis zwischen Literatur und Philosophie in Derridas Werk befassen, was zu Antworten und gleichzeitig zu neuen Ansätzen in Bezug auf die Frage, wie wir weiterhin Philosophie machen können, geführt hat.

Neben diesen Fragen und Themen war die Kunst nicht nur ein Diskussions-thema in diesem Workshop, sondern wurde auch auf performative Weise präsentiert, in einer viel ausdrucksstärkeren Weise, als bei philosophischen Lektüren auf Kongressen üblich: dies war der Fall bei dem Vortrag *Die Kunst der Apokalypse* und bei der Poesie-Aktions-Präsentation des eingeladenen Professors Patrick Quiller, Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Côte d'Azur und des mexikanischen Dichters Jorge Vargas. In dieser literarischen Ausstellung wurde eine Analyse von *Die Stimme und das Phänomen* von Derrida präsentiert und Jorge Vargas hat das Publikum mit seinen auf Spanisch geschriebenen Gedichten begeistert, die sich mit Geschichten über die Gewalt gegen das mexikanische Volk befassen.

Schließlich eröffnete das Atelier über politische Philosophie *Die kapitalistische Globalisierung in der Ära der Politik: Herausforderungen und Perspektiven* eine Reihe von Fragen und Perspektiven, die die Kapitalismus- und Patriarchatskritik gemeinsam hatten. In einem ersten Block wurde über die Gewalt und die *vies noires* nachgedacht, als ein Versuch, metaphysische Konzepte zu transzendieren und sie in eine postkoloniale Lesart und Realität zu verlagern. Danach gab es einen Vortrag, in dem die philosophische Verbindung zwischen den Konzepten des Fetischismus bei Marx und Freud erneut untersucht wurde, um deren gemeinsame politische Funktion herauszuarbeiten. Es folgte ein weiterer Vortrag über die Globalisierung des Kapitalismus und den ungleichen Austausch, in dem die Frage diskutiert wurde, wie die Akkumulation durch „ungleichen Austausch“ die wirtschaftliche Kluft zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“ erklärt.

Im zweiten Block erlaubten es die Vorträge und die Videokonferenz mit dem brasilianischen Professor Robson Oliveira, weiterhin die dringende Notwendigkeit

zu betonen, eine Kritik an den Grundkategorien des Kapitalismus Arbeit, Wert, Geld, Ware, Staat und Patriarchat zu entfalten; und zwar an diesen Kategorien selbst und nicht nur an ihren phänomenalen Formen. Dieses Thema ist bei mehreren Student_innen des Programms mit einem Interesse an der „Wert-Abspaltungskritik“-Theorie verbunden, die versucht, die Kritik des patriarchalen Kapitalismus auf der Grundlage einer radikalen Überwindung des „traditionellen Marxismus“ insgesamt neu zu denken.

Ausblick auf den nächsten Winterkurs

Obwohl wir versucht haben, die Themen, Fragen, Debatten und Interessen zu erwähnen, die während des Winterkurses Coimbra 2020 zur Sprache kamen, ist es schwierig, die Vielfalt und den Facettenreichtum dieses Winterkurses zusammenzufassen. Wir hoffen, einen Eindruck davon vermittelt zu haben, wie die deutsche und französische Philosophie von dieser Gemeinschaft von Philosophiestudent_innen im Rahmen des Master Europhilosophie aus so unterschiedlichen Blickwinkeln bearbeitet werden.

Schließlich, was den nächsten Winterkurs betrifft, können wir bereits wichtige Informationen geben: Er wird vom 31. Januar bis zum 4. Februar in Prag an der Univerzita Karlova stattfinden. Organisiert wird er wieder von der Studentenvereinigung des Masterprogramms, der Amicale. Die Einzelheiten über den Call for Papers, die eingeladenen Professor_innen und das endgültige Programm werden auf der Website der Amicale veröffentlicht werden (siehe: <https://europhilomem.hypotheses.org/category/amicale>).

Europhilosophie : Stage d'hiver Coimbra 2020

Pour celles et ceux qui ne connaîtraient pas les particularités du Master Conjoint *Erasmus Mundus* « Philosophies allemandes et françaises : enjeux contemporains » (PhiAFEC), nous organisons chaque année un stage d'hiver dans l'une des universités européennes du consortium, où les étudiant.e.s et les professeur.e.s ont la possibilité de se rencontrer en dehors des cours afin d'échanger sur leurs intérêts philosophiques. Le dixième stage d'hiver Europhilosophie a eu lieu à l'Université de Coimbra du 19 au 21 février 2020. Comme lors des trois précédentes éditions, celui-ci a été organisé par l'Amicale – Association des étudiant.e.s du Master – en collaboration avec l'université d'accueil.

Cet événement est essentiel pour les étudiant.e.s, car il constitue l'un des deux moments de l'année où ils et elles se retrouvent tous et toutes ensemble. Il représente également une importante expérience de formation, en leur donnant la possibilité d'exposer au reste de la communauté philosophique, sous forme de congrès, les sujets sur lesquels ils et elles mènent leurs recherches actuellement.

Ce qui suit n'est pas une tentative de description exhaustive des 30 conférences et des activités différentes que nous avons vécues pendant ces trois jours de travail intensif, mais nous voulons plutôt proposer un survol des intérêts divers qui caractérisent ce master. Très brièvement, celui-ci porte principalement sur la philosophie allemande classique, la phénoménologie allemande et française et les philosophies allemandes et françaises contemporaines. Mais son trait le plus saillant est peut-être qu'il soit soutenu par une communauté d'étudiant.e.s du monde entier qui ont adopté ce cadre d'étude et qui lui confèrent vigueur et vitalité à travers la grande diversité de leurs questionnements et réflexions.

Particularités du stage d'hiver Coimbra 2020

Contrairement aux précédentes éditions du stage d'hiver, où un thème central était proposé tout au long de la semaine, cette fois-ci, il a été décidé que les étudiant.e.s devaient proposer des thématiques de leur choix, en fonction de leurs intérêts respectifs. Ainsi, le programme fut composé de cinq ateliers différents : *Idéalisme allemand et phénoménologie*, *La philosophie et l'éducation*, *Idéalisme allemand et révolution*, *La philosophie et les arts*, et *La Mondialisation capitaliste à l'ère politique : défis et perspectives*.

Par ailleurs, il convient de noter que cette année, grâce à un large appel à contribution/*Call for papers*, certain.e.s ancien.e.s étudiant.e.s du master et doctorant.e.s en dehors du programme ont participé à l'événement. Il a également été possible de profiter de l'occasion pour réunir tou.te.s les professeur.e.s/coordonnateur.rices du programme et bénéficier de leur présence tantôt en tant que conférencier.ère.s, tantôt en tant qu'auditeur.trice.s et commentateur.rice.s des présentations des étudiant.e.s.

Les conférences se sont déroulées principalement en français et en allemand, à l'exception de quelques contributions en anglais et d'une lecture de poésie en espagnol. A vrai dire, le bilinguisme est caractéristique non pas uniquement du stage d'hiver mais du programme Europhilosophie en général.

En plus, le fait qu'il y ait eu des ateliers simultanés a non seulement permis de donner du temps et la parole à de nombreux sujets qui intéressaient les étudiant.e.s,

mais aussi de remplir les activités avec dynamisme, grâce à un mouvement continu, un changement de public, des présentations et des sujets. Pourtant, cette interaction ne s'est pas limitée à des moments de discussion officielle au sein des ateliers. Pendant les pauses entre les présentations et d'autres moments de socialisation, nous avons constaté que les participants faisaient des commentaires et partageaient des rapports sur les ateliers auxquels ils avaient assisté. Cela est toujours un signe d'intérêt pour les thèmes développés pendant l'événement, mais il montre aussi combien ces espaces académiques – bien qu'ils soient simples et moins étendus – stimulent les discussions et les projets communs, car ils sont un lieu où des contacts tant académiques que personnels peuvent être établis et renforcés.

Compte tenu de tous ces détails formels que nous avons commentés, il est maintenant temps d'entrer dans l'univers thématique qui caractérise ce Master, qui se renouvelle chaque année en fonction de la diversité de ses étudiant.e.s. Néanmoins, il reste toujours quelque chose semblable, car c'est la philosophie allemande et française qui continue à nous relier : mais selon quelle perspective ? Quelles questions et quels/quelles philosophes accompagnent ce groupe de plus de cinquante étudiant.e.s de l'actuelle *communauté europhilosophique* ?

Un regard à l'intérieur des ateliers du stage d'hiver Coimbra 2020

Prenant en considération le cadre d'étude proposé par le Master, il ne devrait pas nous étonner que deux des ateliers les plus populaires soient liés à l'idéalisme allemand et à la phénoménologie. D'une part, l'atelier *Idéalisme allemand et phénoménologie* s'est concentré sur la réponse de la phénoménologie aux problèmes que soulève l'idéalisme allemand. D'autre part, l'atelier *Idéalisme allemand et révolution* s'est intéressé aux relations multiples, ambiguës et tensionnées entre l'idéalisme allemand et la tradition révolutionnaire dans ses élaborations et applications marxistes, néo-marxistes, anarchistes, existentialistes parmi d'autres.

Le premier atelier dont nous avons fait mention a commencé par une conférence du Prof. Dr. Alexander Schnell sur les éléments spéculatifs de la méthode phénoménologique. Par la suite, les étudiants ont fait leurs présentations. Une d'elles a travaillé la logique transcendantale avec Husserl et Kant, alors qu'une autre sur la représentation du corps dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. L'objectif principal de cet atelier était précisément de traiter, à travers les différents exposés, le problème de la légitimité et du fondement ultime de la connaissance. La phénoménologie joue donc un rôle central, car elle représente une nouvelle approche, c'est-à-dire un nouveau paradigme méthodologique et épistémologique,

pour répondre aux problèmes gnoséologiques et ontologiques posé par l'idéalisme allemand.

Conformément à ces préoccupations, la deuxième partie de l'atelier a été suivie par trois présentations menées par des doctorant.e.s ; deux parmi eux étaient des anciennes étudiantes du Programme. Leurs conférences ont de nouveau porté sur la phénoménologie, analysant en profondeur, d'une part, le phénomène de la naissance et d'autre part le thème de l'altérité et de l'alter ego à travers les œuvres de Husserl. La dernière présentation a montré l'importance de l'utilisation de la phénoménologie comme outil critique face à des philosophies émergentes comme le *Neuen Realismus* proposés par Markus Gabriel.

Dans l'atelier *Idéalisme allemand et révolution*, en revanche, les conférences et les discussions ont porté sur d'autres questions. Les questions initiales étaient d'une difficulté redoutable: dans quelle mesure l'esprit révolutionnaire devait-il son fondement théorique aux grands systèmes de l'idéalisme, et dans quelle mesure les conceptions pratiques et les modes de pensée ultérieurs au service de la révolution indiquent-ils la solution aux problèmes qui ont été soulevés premièrement dans le cadre de la philosophie idéaliste ?

En ce sens, la présentation d'une relecture de Hegel examinant à frais nouveaux le potentiel discursif de la révolution a été le thème principal de la première partie de cet atelier. Par la suite, quatre conférences ont placé la philosophie de Schelling et son *Freiheitsschrift* au centre de la discussion et ont ouvert le débat sur la liberté et l'existence. L'œuvre kantienne y a également joué un rôle de premier plan : d'une part par le réexamen de la théorie d'Adorno à son égard, d'autre part, par sa remobilisation aux côtés de celle de Lénine afin de réfléchir à l'(im)possibilité de révolution.

L'atelier a ainsi maintenu la tension entre l'idéalisme allemand et la révolution qui, en dépit d'un mouvement d'éloignement initial – par l'instauration de paires conceptuelles telles que théorie et pratique, droite et gauche, unité et ouverture – se différencie clairement l'un de l'autre, voire se défie, mais finissent par se rencontrer (ou le devraient, à tout le moins).

Alors que certain.e.s participant.e.s avaient pour tâche de poursuivre le débat sur la phénoménologie, la liberté, la révolution, d'autres étudiant.e.s ont choisi d'écouter l'exposé sur la philosophie de l'éducation de Fichte dans l'atelier *Philosophie et Education* qui était suivi de la conférence « Les fondements de la pédagogie occidentale : le rapport entre corps, conscience et volonté » présentée par le professeur invité Nicola Barbieri, professeur d'histoire de la pédagogie à l'Université de Modène et Reggio Emilia.

Dans cet atelier, les participant.e.s ont contribué activement – non seulement avec leurs questions, opinions et discussions, mais aussi avec leur propre corps – en cherchant à comprendre ou à redécouvrir la relation entre la philosophie et l'éducation, l'éducation physique, l'entraînement physique pendant le laboratoire pratique « Prendre conscience de son propre corps et du corps des autres dans la pratique » également coordonné par le professeur Barbieri.

En ce qui concerne l'atelier *La philosophie et les arts*, certaines conférences ont montré comment la production cinématographique d'Ingrid Bergman – « L'image féminine » – et la production cinématographique sur le portrait de la vie sud-américaine – « L'image Sauvage » – peuvent nous amener à de nouvelles relations entre l'esthétique et la politique. D'autres conférences ont repris le thème de la créativité et de la réflexion sur ce que signifie penser et sur la façon dont cette question est liée à l'art et à la création. Dans cette lignée, les personnes présentes ont pu également (re)découvrir la contribution de Bachelard à la compréhension de l'invention ainsi que les concepts de Deleuze de « temporalité » et « simulacre » à travers une analyse de *Lost Highway* (David Lynch).

Lors des présentations suivantes, la philosophie française contemporaine a continué à jouer un rôle de premier plan. Une conférence a présenté un pont entre la philosophie de Deleuze et certains des concepts de Derrida et deux présentations ont traité des relations entre la littérature et la philosophie dans l'œuvre de Derrida, ce qui peut conduire à des réponses et en même temps à poser de nouvelles questions sur ce que signifie continuer à faire de la philosophie.

À côté de ces questions et enjeux, l'art n'a pas seulement été un sujet de discussion dans cet atelier, mais a également été présent de manière performative avec des formats beaucoup plus vivants que la lecture habituelle des textes lors de congrès philosophiques : ce fut le cas avec la conférence « L'art de l'apocalypse » et avec la présentation de l'action poétique du professeur invité Patrick Quiller, professeur de littérature comparée à l'Université de la Côte d'Azur, et du poète mexicain Jorge Vargas. Les invités ont présenté une exposition littéraire ainsi qu'une analyse de *La voix et le phénomène*. Jorge Vargas a ravi le public avec ses poèmes écrits en espagnol traitant des histoires de violence contre le peuple mexicain.

Finalement, l'atelier de philosophie politique *La mondialisation capitaliste à l'ère de la politique : défis et perspectives* a ouvert une série de questions et de perspectives ayant en commun la critique du capitalisme et du patriarcat. Dans un premier bloc, la réflexion porta sur la violence et les vies noires, dans une tentative de transcender les concepts métaphysiques en les déplaçant vers une lecture et une réalité postcoloniales. Cette conférence a été suivie d'un exposé au cours duquel les liens philosophiques entre le concept de fétichisme selon Marx et Freud ont été

examinés afin de redéterminer sa possible fonction politique. Cet exposé a été suivi d'une réflexion sur la mondialisation du capitalisme et d'une discussion autour de la question : comment l'accumulation par "échange inégal" explique-t-elle l'abîme économique entre "centre" et "périphérie" ?

Les conférences suivantes ainsi que la vidéoconférence avec le professeur brésilien Robson Oliveira ont permis de souligner l'urgence de développer une critique des catégories de base du capitalisme : travail, valeur, argent, biens, État et patriarcat ; de ces catégories elles-mêmes et pas seulement de leurs manifestations phénoménales. Ce thème est lié à un intérêt des plusieurs étudiant.e.s pour la théorie de la *Wert-Abspaltungskritik*, qui essaie de repenser le courant philosophique d'une théorie critique du capitalisme patriarcal sur la base d'un dépassement radical du "marxisme traditionnel" dans son ensemble.

Perspectives pour le prochain stage d'hiver

Bien que nous ayons évoqué un certain nombre des sujets, questions, débats et intérêts abordées pendant le *stage d'hiver Coimbra 2020*, il est difficile de rendre justice à la multiplicité et la variété si vivantes et présentes dans ce stage. Néanmoins, nous espérons au moins avoir donné une idée de la façon dont les philosophies allemande et française sont travaillées sous des angles profondément différents par la communauté d'étudiant.e.s du Master Europhilosophie.

Pour conclure, en ce qui concerne le prochain stage d'hiver, nous pouvons déjà fournir quelques informations : Il se déroulera du 31 janvier au 4 février 2022 à Prague, à l'Univerzita Karlova. Le stage sera à nouveau organisé par l'association des étudiant.e.s du Master, et les détails concernant l'appel à communications/Call for Papers, les professeurs invités et le programme final seront publiés sur le site de l'Amicale (<https://europhilomem.hypotheses.org/category/amicale>).

Maria Eva Carfagnini Rodríguez studierte von 2019 bis 2021 den Erasmus-Mundus-Masterstudiengang „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien/Philosophies allemandes et française: enjeux contemporains“ an der Bergischen Universität Wuppertal, der Universitat Autònoma de Barcelona und der Université Jean Jaurès in Toulouse. Sie hat vorher ihr Bachelor in Sozialer Kommunikation an der Universität von Buenos Aires, Argentinien absolviert, und spezialisierte sich auf die Bereiche der Gender Studies und der Psychoanalyse. Zurzeit konzentrieren sich ihre philosophischen Interessen und Studienschwerpunkte auf die feministische Philosophie und die Gender Studies.
mcarfagn@gmail.com

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. X / NO. 1 / 2020

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1,

www.karolinum.cz

Praha 2021

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)