L'éclat de l'extériorité

Notes sur la critique de la Totalité chez Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas

Danielle Cohen-Levinas

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2649>

DOI : 10.4000/cps.2649

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

Pagination : 135-149

ISBN : 978-2-354100-36-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Danielle Cohen-Levinas, « L'éclat de l'extériorité », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 29 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2649> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2649>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

L'éclat de l'extériorité

Notes sur la critique de la Totalité

chez Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas

Danielle Cohen-Levinas

« (...) trop souvent présent dans ce livre pour être cité »¹.

Cette phrase, devenue désormais une sorte de classique et de *leitmotiv* dès lors que l'on parle de Levinas, fait explicitement référence au livre de Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung* (Rosenzweig 2003 [1982]). Elle exprime à la fois un hommage, une dette et, en même temps, elle situe d'emblée Levinas dans un rapport à Rosenzweig qui serait celui d'un héritage critique envers la philosophie de Hegel. Cet héritage ne vise rien de moins que l'interprétation de la guerre comme événement métaphysique² qui viendrait sous-tendre l'essence de l'objectivité mortifère du réel, c'est à dire, l'essence de la Raison elle-même. Nous savons que Levinas a souvent désigné la philosophie contemporaine d'antiplatonisme, qu'il commente dans *Humanisme de l'autre homme* (Levinas 1987 [1972]) comme relevant d'un rapport de subordination de l'intellect à l'expression, ou encore, comme faisant état d'un autre rapport, inversé cette fois, entre les significations et le langage qui dit et exprime ce monde des significations. Il va de soi que cette perception est réductrice, voire fautive, que Levinas lui-même n'aura eu de cesse de se situer en marge de la philosophie contemporaine, au motif

1 Levinas E. (1990 [1961]), *Totalité et infini*, p. 14.

2 Je renvoie au remarquable ouvrage de S. Mosès (2004), *Au-delà de la guerre, Trois études sur Levinas*.

précisément que celle-ci aurait congédié une fois pour toutes la question de la transcendance et, avec elle, une réflexion sur l'éthique. Avoir une idée de la transcendance, c'est porter en soi ce qu'on ne saurait prétendre venir de soi. C'est donc une insurrection contre l'autosuffisance. De sorte qu'il est permis de penser que Levinas déconstruit l'idée de totalité depuis sa critique de la philosophie contemporaine, comme étant un lieu d'identification à l'immanence. Il s'agit donc bien pour lui de retrouver un sens là où la totalité s'impose comme l'exercice même de la Raison ; là où le monde des significations cède le pas à l'exigence de sens développé dans *Autrement qu'être* (Levinas 1990 [1974]) ; là où l'expérience de la guerre est ramenée à son essence et où la métaphysique de la présence entre en opposition avec la « droiture de la signification » comme mouvement vers la parole d'Autrui et vers son infini – ce qui signifie clairement pour Levinas « revenir au platonisme » (Levinas 1987 [1972], p. 60)³. Dans l'économie générale de *Totalité et Infini*, Levinas jouerait en quelque sorte Platon, non pas contre Hegel, mais comme alternative aux philosophies conçues comme révélation de l'être. Il interrogerait l'expression historique du monde des significations pour redonner une nouvelle vie et un nouveau souffle à la différence entre les significations à proprement parlé et les sens, sans pour autant rattacher l'éthique à un principe rationnel. Le rapport à l'autre homme serait la signifiante première du sensé. Il ne faut pas confondre cette signifiante avec une signification purement formelle, dans laquelle le sujet *a* est l'autre du sujet *b* et le sujet *b*, l'autre du sujet *a*. Dans l'économie de ce rapport de réciprocité, chacun reste ce qu'il est, à l'intérieur d'un réseau de significations formellement unis par la multiplicité des termes. Levinas s'efforce de sortir de ce rapport de réciprocité et de trouver dans l'altérité de l'autre un autre sens, unique et incomparable, excluant d'emblée l'autre de la synthèse constituant l'ensemble. Il s'efforce d'échapper à un certain profil d'intelligibilité en vigueur dans l'histoire de la philosophie, laquelle est fascinée par l'être, par la présence du présent et la cohérence d'un *logos* s'identifiant à l'idée de totalité. Ce que Levinas entend par « l'autre de l'être », c'est la nécessité de donner le primat à des significations qui défont le rapport à toute présence et qui viennent déranger l'ordre englobant du monde et des choses. La difficulté que

3 Nous renvoyons également au texte de J.-F. Mattéi (2000), « Levinas et Platon. Sur l'« Au-delà de l'être » ».

n'ignorait pas Levinas est qu'il s'agit là d'un refus pris dans l'ellipse de ce qu'il refuse. Alternance et battement de langue pour dire l'oscillation entre un *Je* qui refuse de se poser de plain-pied et de plein droit là où il se trouve et un *Je* qui se pose *pour-l'autre*, comme le premier qui a entendu l'appel et qui y répond sans attendre un retour. Il y va d'une démesure qui consiste à opposer au discours sur la totalité et à la conjonction entre sujet et objet l'extériorité irréductible de la séparation, du face-à-face, de la proximité. Rien de moins donc que la nécessité de passer des catégories ontologiques aux catégories éthiques, comme un écho à l'expression du Platon du livre VI de la *République* sur lequel Levinas conclut sa préface à l'édition allemande de *Totalité et Infini*⁴ : *épékeina tes ousias*, traduit le plus souvent par *au delà de l'essence*. Pour Levinas, cela revient à parler de la philosophie comme amour de l'amour : « Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme ! N'a-t-elle pas été annoncée par le Bien d'au-delà de l'essence et l'au-dessus des Idées du livre VI de la *République* de Platon ? Bien, par rapport auquel apparaît l'être lui-même. Bien, dont l'être tient l'éclairage de sa manifestation et sa force ontologique. Bien, en vue duquel 'toute âme fait ce qu'elle fait' »⁵.

Au moment où Levinas écrit *Totalité et Infini*, quinze ans donc après la fin de la Seconde Guerre mondiale, la question de la guerre semble s'inscrire résolument dans une perspective où l'essence même de la rationalité philosophique suspend la liberté individuelle, mais où, en même temps, surgit une autre question, celle de l'amour qui, rattachée à l'aimée et à l'unique au monde, défait l'aporie de l'individuation, l'arrachement au primat de l'horizon de l'Être. La guerre affecterait l'Être comme une conséquence directe du déploiement de la Raison dans l'histoire. Elle viendrait renforcer l'idée de totalité qui serait la somme de tous les étants, l'addition de toutes les assertions prédicatives. L'amour, comme un langage originel et inanticipable, viendrait interrompre la réduction à soi de l'expérience de l'Autre, comme paradigme du mode dialogal chez Rosenzweig (*Cantique des Cantiques*) et comme caresse qui transcende le sensible chez Levinas. L'amour parlerait comme le

4 Préface rédigée datée du 18 janvier 1987. Emmanuel Levinas précise dans une note de bas de page que cette préface est parue sous forme de texte dans le cahier n°10 du *Nouveau Commerce* au printemps 1988.

5 Levinas E. (1990 [1961]), *Totalité et Infini*, Préface à l'édition allemande, Kluwer Academic édition, p. IV. Référence du texte de Platon (1950), *La République*, livre VI, 509 b, p. 1098.

visage et, en parlant, il permettrait à la parole d'accéder à sa forme la plus achevée. Pour Rosenzweig et Levinas, la critique de la totalité, en lieu et place de la critique de l'ontologie, entre d'emblée en opposition avec la question de l'Être heideggérien. Cette critique affirme la priorité accordée à l'existence sur la pensée, de sorte que c'est toute l'histoire de la métaphysique qui se voit fustigée dans son ambition exorbitante à vouloir réduire la multiplicité à l'unité et le sensible à l'intelligible. Face à ce destin de la tradition de la philosophie occidentale, Rosenzweig le premier essaiera de montrer comment, dans *L'Étoile de la rédemption*⁶, – ouvrage se situant à la frontière de deux mondes, l'universel et le particulier – la question de l'expérience est liée notamment à l'existence historique du peuple juif qui excède les expériences particulières. C'est l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, des Grecs jusqu'à Hegel, qui passe devant le tribunal de cette existence où chacun est tenu devant l'expérience de l'autre – ce que Levinas entend comme la possibilité de se tenir dans le seul présent d'une vie donnée devant et pour autrui. Une telle relecture de l'extériorité est non seulement possible, probable mais nécessaire. Remarquable est la manière dont *Totalité et Infini* phénoménalise l'éthique là où *L'Étoile de la rédemption* met en scène un Être pleinement intelligible, qui viendrait surseoir au murmure ininterrompu du concept. Dans les deux cas de figure, la dette sans équivoque à l'endroit de Hegel permettra d'ausculter comment le langage a fini par s'émanciper de toute inscription matérielle, comment il a fini par se taire, par ne plus parler. À ce processus d'actualisation de la raison logique, Rosenzweig relie la question de l'immanence sans reste, qui serait selon lui le paradigme du paganisme, de la clôture païenne, de la panthéisation du monde – tentation chrétienne à laquelle il se sera lui-même frotté. Le langage chez Hegel est devenu un signe, le signe même du monde⁷, il est devenu une formule telle qu'elle se donne à entendre dans l'aphorisme célèbre – «*Logos ist Vernunft/ Wesen der Dinge und Rede/ Sache und Sage/ Kategorie*». Rosenzweig met en œuvre

6 Pour une étude plus complète du livre de Rosenzweig, je renvoie aux ouvrages de S. Mosès (2003), *Système et Révélation*, préface d'Emmanuel Levinas; (2009) *Franz Rosenzweig, Sous l'Etoile*. Je renvoie également aux ouvrages de G. Bensussan, (2009) *Dans la forme du monde*; (2000) *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*.

7 Cf. J. Derrida (1972), Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel, in *Marges de la philosophie*, p. 129.

le mouvement contraire. Ce sont nos langues qui se laissent inciser par la parole et cette parole ne peut être que parole de Révélation, là où la philosophie incline vers un *sprechendes Denken*, là où le philosophe est la forme de la philosophie⁸. C'est là le lieu critique de la parole contre la divinisation devenue langage de l'histoire par où s'atteste la présence de l'esprit en toute chose. Rosenzweig ne se contente pas de fustiger l'hégémonie du langage, il met l'accent sur une des caractéristiques les plus complexes à saisir dans le monde des phénomènes, idée que la parole ne serait jamais ultime: «elle n'est pas simplement parlée, elle est aussi parlante. C'est là le vrai mystère du langage, sa vie propre: La parole parle» (F. Rosenzweig 2003 [1982], p. 281). L'expérience est donc expérience de la parole. Le langage pour Levinas n'accède à une extension universelle que pour autant qu'il maintienne la séparation, la coupure, l'inassemblable du Même et de l'Autre. Mieux, la séparation est la possibilité de la parole parlante. Le langage est dès lors pensé comme une expérience de disjonction. Le procès de l'histoire est aussi celui du langage dans *Totalité et Infini* en tant qu'il est un discours émancipé à celui de l'Être. D'un côté, Rosenzweig et Levinas refusent l'autorité du *logos* structurant au mieux la voix de personne, de l'autre, ils rendent à la parole sa dimension d'injonction et d'invocation. Tout l'effort de Levinas dans *Autrement qu'être* consistera à faire remonter le Dit au Dire (E. Levinas 1990 [1974]).

En quoi Rosenzweig et Levinas entendent-ils l'extériorité comme le moment où le Même n'est plus dominé par l'Autre? Pour Rosenzweig il s'agit de montrer comment, dès l'origine de la parole comme modèle quasi linguistique de la Révélation, il existe une interpellation fondamentale et asymétrique. Le Je est certes le sujet d'une parole adressée à un Tu, mais ce Je n'est véritablement un sujet, non pas seulement parce qu'un Tu s'adresse à lui, mais parce qu'il fut déjà antérieurement, voire pour Levinas immémorialement interpellé comme Tu par un autre Je. Autrement dit, l'expérience du sujet comme Je serait toujours précédée par un Tu. La faille hégélienne – si toutefois on peut parler de faille – serait à chercher dans le langage lui-même, dans la fonction dévolue au *logos*, lequel serait le lieu de l'accomplissement du système. Le sens ultime de l'humain ne se trouverait pas dans la totalité de l'Être ou de

8 «*Der Philosoph ist die Form der Philosophie*», F. Rosenzweig (1979), *Briefe und Tagebücher*, p. 485, lettre datée du 1^{er} décembre 1917.

l'histoire, mais dans l'infinition de la parole de l'Autre, qui n'est pas synonyme d'un discours cohérent, s'achevant « faute d'interlocuteurs » (E. Levinas 1990 [1961], p. 192). La subjectivité exposée, voilà pour Levinas ce qui signale l'extériorité d'un Dire requérant l'ordre objectif du Dit tel qu'il sera développé dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁹. La parole est donc proférée devant qui l'écoute, lui répond, la contre-dit, dédit et redit infiniment. On le voit, cette ouverture constitutive de la subjectivité participe identiquement du refus d'un *logos* jugeant de tout et ne devant répondre devant aucun interlocuteur. Si pour Rosenzweig un salut pour la subjectivité parlante est à chercher dans la totalité, comme une modalité de protestation et de récusation, pour Levinas, la subjectivité doit chercher au-delà de la totalité cela même qui la rend possible. Il s'agit d'un geste critique dont la visée consiste à retourner le savoir sur l'exigence éthique. En remontant depuis la totalité à une situation éthique, on parviendrait à ce que celle-ci finisse par se briser. Il y va pour Levinas d'une intentionnalité excessive, démesurée, contre l'extraordinaire *élasticité* si caractéristique de la conscience qui est pour soi et qui toujours demeure identique au Moi. Il va de soi qu'une telle intentionnalité déborde de toute part le schème de l'intentionnalité husserlienne, le rapport de noèse et de noème. Elle déborde essentiellement l'idée que le sujet réduit la réalité à une conscience transcendante égoïque et intentionnelle, en lui affectant une *Sinngebung* (signification) adéquate. Or, dans *Totalité et Infini*, il y a bien un passage de l'adéquation à l'inadéquation, le moment où le Même s'ouvre à l'Autre sans le réduire ou le ramener à soi. Comment dès lors Levinas signifie-t-il l'inadéquation, l'altérité qui interrompt la totalité comme la présence dont aucune intentionnalité ne parvient à synchroniser les moments ?

Revenons à la guerre, à l'idée que l'Être est la guerre, avant l'affirmation par Levinas dans les dernières pages de *Totalité et Infini* que « L'Être est extériorité » (E. Levinas 1990 [1961], p. 322, [p. 266]). Il nous semble important d'interroger les présupposés qui permettent de comprendre comment Levinas interprète la réalité irréductible du sujet personnel chez Rosenzweig face à la tyrannie de la guerre, et comment cette irréductibilité du Moi témoigne encore d'une autosuffisance de

9 Je renvoie au remarquable ouvrage de D. Franck (2008), *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*.

l'identique qui n'est pas sans rapport avec le « persévérer dans l'être » et l'idée du souci de soi. Certes, cette dimension n'est pas absente de *Totalité et Infini*, mais Levinas la décentre, en déplaçant l'appréhension historique d'un Moi « identique jusque dans ses altérations » (*ibid.*) hors de la précellence de l'Être. C'est sans aucun doute le dépassement de la métaphysique qui est visé, l'emphase de la présence « signifiant comme simultanéité, emphase de l'immanence »¹⁰. Chez Rosenzweig, ce dépassement passe par un empirisme absolu, une expérience dans le temps, vécue comme une succession d'instant, à l'opposé du christianisme représentant une visée collective vers la Rédemption à travers la réalité du monde et la temporalité historique. Chez Levinas cette expérience signifie que l'absolu ne s'incarne plus comme chez Hegel dans le déploiement de l'histoire, mais qu'il se présente à nous dans la rencontre avec autrui et dans la révélation de son visage. Pour Rosenzweig, le monde se donne à l'homme non pas comme une nature mais comme *prochain*. C'est à travers sa relation à l'autre que chaque homme vit son rapport au monde. C'est pourquoi l'expérience humaine du temps, et en particulier de l'avenir, n'est véritablement effectif que dans l'immédiateté du temps vécu. L'analyse de Rosenzweig est subtile, car le passé relève aussi, dans la conscience, de l'expérience humaine du temps, mais cette expérience sous la modalité d'une présence permanente du « déjà-là », ce qui fait que l'avenir est éprouvé comme tension vers le « pas-encore ». Il y a donc bien une visée, celle de l'avenir, comme paradigme du temps humain, mais celle-ci n'est visée que pour autant qu'elle s'oppose au reste et qu'elle est vécue comme un non-présent absolu, ce que Levinas appelle une altérité. Le paradoxe étant que ce non-présent doit être quand même saisi dans l'immédiateté de l'expérience, à savoir dans le présent. L'Être chez Rosenzweig se soustrait au temps et, ce que l'expérience nous enseigne, c'est qu'il existerait une autre qualité de temps, vécue comme toujours sur le point de venir, surgir, faire effraction, interrompre le pensée qui constitue l'Être du monde. C'est là que l'ordre des choses se retourne. Cette inversion (*Umkehrung*) est en définitive pour Rosenzweig une conversion (*Umkehr*). C'est à la parole et à elle seule que revient le privilège, la responsabilité éthique pour Levinas, d'anticiper, de répondre

10 E. Levinas (2000 [1975]), Trois notes sur la positivité et la transcendance, p. 11. Texte paru la première fois dans *Mélanges André Néher*, Paris, ed. Adrien-Maisonneuve, 1975.

de ce qui n'est *pas-encore*, la Rédemption. C'est pourquoi la seule vérité est celle qui implique d'ores et déjà la présence d'un interlocuteur comme vecteur de toute Révélation. Celle-ci, au sens strict du terme, comme relation de Dieu à l'homme, implique pour Rosenzweig un mouvement sans retour d'extériorisation, la « sortie hors de soi » du Dieu mythique et, ajouterons-nous, du Dieu métaphysique, du Dieu de la métaphysique. Levinas quant à lui ne quitte pas immédiatement dans *Totalité et Infini* l'attention spéculative à l'autre et à l'extériorité telle qu'elle se présente chez Hegel. Comment cesser de rendre compte de l'extériorité à l'intérieur d'un système totalisant? Le dehors ne serait-il que relatif? Il est clair que l'idéalisme allemand privilégie pour Rosenzweig et Levinas une méthode de la pensée anonyme et impersonnelle dont l'effort réside précisément dans l'anticipation de l'événement, de sorte qu'en l'anticipant, on réduit sa nouveauté, sa singularité et son irréductibilité à néant. La transcendance, qui est alors visée, est donc un appel de l'extériorité sur l'horizon d'une critique du savoir absolu, de l'immanence de la Raison dans son adéquation totale et totalisante avec elle-même. Or pour Levinas, de manière bien plus décisive que pour Rosenzweig, l'horizon de cette critique croise celui de l'intentionnalité, d'un rassemblement du sens qui, sous les traits de la visée, laisse toujours une trace hors d'atteinte. Un des points qui nous paraît les plus essentiels dans *Totalité et Infini* est le suivant: si toute transcendance s'annonce depuis la notion d'intentionnalité et de figure de rassemblement, comment la transcendance peut-elle éviter de s'en retourner à l'immanence sous la conduite de la chose qui est à dire et à montrer, comment peut-elle sortir de la totalité ou de la thématization du Dit et prétendre à la « dénucléisation » du sujet; comment le sujet peut-il être *affecté* par la transcendance?

Il nous faut à nouveau revenir à la guerre. C'est dans la préface de *Totalité et Infini* que Levinas ouvre une méditation sur la guerre là où Rosenzweig l'avait en quelque sorte laissée:

On a pas besoin de prouver par d'obscur fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même – ou la vérité- du réel (E. Levinas 1990 [1961], p. 5 [p. IX]).

Mais Levinas ne se tient pas selon nous exactement là où Rosenzweig déploie sa critique du système hégélien de la totalité. Si *L'Étoile de la*

Rédemption fut pensé, dans sa forme et son contenu, comme une réflexion spéculative sur la dissidence du moi comme condition d'ouverture à une transcendance face à l'immanence de l'Être, Levinas quant à lui nous semble s'écarter très nettement de ce moi dissident et rebelle pour au contraire souligner combien celui-ci est encore subordonné à la totalité et combien la dissidence elle-même, en se réfugiant dans l'immanence de l'intériorité, reste fermée à l'interpellation d'autrui. Si Rosenzweig peut encore admettre au moment où il rédige *L'Étoile*, en pleine Première Guerre mondiale, qu'il existe un espace de paix et pas seulement de guerre à l'extérieur de la totalité, que cet espace de paix est précisément assimilable à celui du Je, d'un sujet que l'expérience de la Révélation arrache littéralement à l'emprise du système de l'Être, Levinas demeure nettement plus sceptique. La paix, dit-il dans les dernières lignes de *Totalité et Infini*, «ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs» (E. Levinas 1990 [1961], p. 342 [p. 283]). Un espace de paix requis par la dissidence du moi est-il possible? Ce mouvement de dissidence n'est-il pas – comme le pensait Hegel – une pure illusion de la conscience subjective? L'espace de paix peut-il prendre le relais de l'ordre instauré par la guerre «à l'égard duquel personne ne peut prendre ses distances?» (E. Levinas 1990 [1961], p. 6 [p. X]). L'espace de paix repose encore pour Levinas sur l'espace de guerre. Il est aliéné par lui. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qu'il dit dès les premières lignes de *Totalité et Infini*: «qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale» (E. Levinas 1990 [1961], p. 5 [p. IX]); laquelle morale aura toujours déjà laissé l'empreinte de son ultime naïveté dans l'Être. Comment le moi pourrait-il faire exception et échapper à ce qui est absolutisé grâce à une dialectique historique et qui de fait ne manifeste aucune extériorité? Il est tout à fait patent que Levinas ne cherche en rien à nier la nécessaire inscription historique de l'existence humaine. La phénoménalité de la guerre se fixe dans l'Être, accède à lui, prend valeur et sens universel. L'expérience de l'existence finie serait pour Levinas celle d'un advenir de la guerre comme contingence du processus d'absolutisation et d'affirmation que l'histoire surplombe et représente la mesure, l'ordre de chaque chose. Si, comme le pense Levinas, la guerre est l'état permanent de l'humanité, la contestation ne doit pas être contestation du moi, mais contestation du processus d'absolutisation

et de totalisation historique; contestation de l'accomplissement de la puissance logique de ce processus. La critique s'adresse expressément à la philosophie politique de Hegel et à sa validité d'une constitution de sens souveraine. Or le déploiement de la Raison dans l'histoire ne laisse aucune possibilité au moi de se relever. Pourtant, la fin de l'Histoire n'est pas synonyme de mort du sujet. Elle n'est pas la clôture du sens. C'est ce que Levinas désigne du nom d'eschatologie, qui vient nommer l'intrigue extravagante d'un sujet qui se retrouverait hors de l'histoire. Cette intrigue stipule le passage d'une temporalité historique à une temporalité de type prophétique ou, précisément, eschatologique. Elle stipule également le passage d'une conscience subjective de l'histoire à une conscience messianique: «L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel [...]». Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique» (E. Levinas 1990 [1961], p. 317 [p. 261]). Méditation sur l'inachevé, le discontinu et l'infinition du temps dont Levinas précise, à la fin du dernier chapitre, «qu'elle déborde le cadre de ce livre» (*Totalité et Infini, ibid.*), mais dont il nous semble qu'en le débordant, elle souligne un questionnement que se partagent Rosenzweig et Levinas. Rosenzweig - qui va jusqu'à interpréter sa philosophie comme un quiétisme, une aspiration à la paix, à l'intemporalité de la vie spirituelle grâce à l'anticipation symbolique de la Rédemption qui peut survenir à tout instant à l'intérieur de l'expérience juive de l'éternité tendue vers l'avenir - récuse également la morale comme partie intégrante de l'ontologie. Posé dans sa réalité originelle, supposée par Rosenzweig en dehors du système, l'homme se contente d'être-là, il n'est pas encore identique à sa pensée. La morale ne s'épuise pas dans le système et l'homme ne peut être ramené à un contenu de ce système, tant sa réalité irréductible se découvre bien antérieurement à la pensée et se révèle dans l'immédiateté de l'existence. Dans *Système et Révélation*, Stéphane Mosès montre très clairement comment *L'Étoile* se présente comme «une histoire de l'Être» (S. Mosès 2003, p. 41) traversant trois modalités du temps – le passé, le présent, le futur – représentant simultanément «une étape dans la succession du temps historique et une période, un éon, dans la simultanéité du temps cosmique» (*ibid.* p. 40). Ces trois modalités temporelles distinctes entrent en relation avec trois modalités de la connaissance dont nous savons qu'elles sont directement inspirées du projet de Schelling resté inachevé, annoncées dès les deux

premières lignes des *Âges du monde*: «Le passé est connu, le présent est constaté, le futur est pressenti. Le connu est raconté, le constaté est exposé, le futur est prophétisé.» (Schelling 1992, p. 11)

Levinas – qui n'indique nulle part dans *Totalité et Infini* les moments précis où il fait explicitement référence à Rosenzweig – a de toute évidence porté une extrême attention à cette méditation de Rosenzweig sur le temps. Celle-ci est fondée sur l'idée que la réalité irréductible du sujet est d'emblée impliquée dans une expérience originelle que la priorité accordée à l'existence révèle. Cette attention de Levinas portée à la méditation sur le temps dans l'œuvre de Rosenzweig exige de longs développements que notre étude ne requiert pas dans l'immédiat. Nous tenons cependant à souligner fermement l'importance du caractère existentiel du temps chez Rosenzweig, fondé sur ce que Stéphane Mosès a appelé avec tant de justesse et d'acuité la «déformalisation du savoir» (S. Mosès 2003, p. 41). Ce processus de déformalisation n'est pas étranger à l'idée d'extériorité telle qu'elle se déploie dans *Totalité et Infini*. Présumer d'un hors-de-soi originel, affirmer que ni l'origine de l'Être ni sa fin ne sont des objets de connaissance sont des gestes de sortie ou de défection de l'intentionnalité. La Révélation dont fait état Rosenzweig peut dès lors s'interpréter comme un geste de contre-intentionnalité, comme le retournement de l'Être en existence rendue possible par la présence de l'homme qui fait l'expérience de la parole. Dans sa préface au livre de Stéphane Mosès, Levinas écrit: «L'entrée-en-rapport par la Révélation n'établit rien, elle lie le non-additionnable, elle lie d'une liaison dont le langage ou la socialité serait l'originelle métaphore» (*ibid.* p. 13-14).

Que veut dire Levinas? Que l'intrigue qui se noue entre Dieu, le monde et l'homme est plus ancienne que la corrélation *noesis-noema*; que la déformalisation du savoir est un des caractères les plus signifiant de l'éternité du temps dont il est question à la fin de *Totalité et Infini*, de son infinition dans les dimensions même du temps et non pas de manière intemporelle. Ce qui signifie que la réciprocité des relations entre sujet et objet ne se jouent pas entre les mêmes termes. Le temps du sujet fait une entrée en rapport tout autre qu'une synthèse ou un rassemblement. D'où l'idée d'une «conscience messianique», un «recommencement dans le temps discontinu» (E. Levinas 1990 [1961], p. 317 [p. 261]) dans lequel chaque instant est saisi par une interruption. Nous connaissons la formule de Levinas: «Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours

recommençante de l'accompli – 'toujours' de ce recommencement» (*ibid.* p. 316 [p. 260]). Levinas ne dit rien de moins que ce que Rosenzweig avait permis de penser, à savoir la dissolution de la synthèse universelle, la brisure de la totalité, parce que sa philosophie fut déjà en soi une pensée du non-synthétisable. Les diverses composantes qui ont rompu avec la totalité se fixent ailleurs que dans une pensée pensant l'identité du Même et de l'Autre. Elle se fixe dans la séparation, là où plus rien ne s'écoule comme persévérance dans l'Être. On comprend dès lors comment le motif de l'éternité – que Levinas met en relation avec celui de fécondité que nous nous contentons de relever et de croiser avec la question de la guerre¹¹ – est un des moments les plus névralgiques et délicats à appréhender dans *Totalité et Infini*. Nous soulignons juste ce qui, selon nous, requiert à nouveau un geste de retournement. N'est pas assemblable pour Levinas ce qui ne peut en aucune façon relever d'une synthèse d'entendement, ce qui ne peut s'élever à hauteur de l'universel : c'est la conscience qu'a l'homme d'être mortel. Cette conscience est vécue au travers de l'expérience de l'angoisse dont nous parle Rosenzweig dès les premières pages de *L'Étoile*. La mortalité atteste pour Rosenzweig comme pour Levinas que tout n'entre pas dans la totalité, que la rupture qu'opère la mort ne se fixe pas dans le système mais qu'elle radicalise au contraire la séparation. L'intelligibilité du pensable est rompue par l'angoisse du néant. Il y va d'une percée conduisant à une autre manière d'Être car l'éveil à la conscience de la mortalité est une expérience doublement originelle. Elle se présente comme étant la première parmi celles auxquelles notre finitude est confrontée et elle détermine le mode d'Être de notre conscience. Cette séparation, cette dia-chronie, – dont il faut faire remonter la genèse jusqu'au *dia* propre au dialogue – c'est ce que Levinas comme Rosenzweig entendent et nomment du mot «amour». Le passage de la Création à la Révélation dans *L'Étoile de la Rédemption* repose sur une analyse du Cantique des Cantiques et ce n'est pas un hasard si Rosenzweig choisit délibérément de commenter le verset qui dit que «L'amour est fort comme la mort» (8, 6). La dernière partie de *Totalité et Infini* intitulée «Au-delà du visage» est entièrement consacrée à l'amour. Les différents moments qui sédimentent cette partie – l'équivocité et la phénoménologie de l'*Éros*, la subjectivité dans l'*Éros*,

11 Le rapport qu'établit Levinas entre «éternité» et «fécondité» sera l'objet d'une étude à part entière.

la transcendance et la fécondité, jusqu'à la question seuil de l'infini du temps – opèrent selon nous un véritable décrochage par rapport à ce qui précède dans cet ouvrage et peuvent se lire comme une réflexion sur l'expérience de la condition de mortelle qui conduit l'être humain à transcender sa propre finitude, autrement dit, à sortir d'un ordre naturel. Rosenzweig ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que la mort est le signe d'une Création qui reçoit la certitude de son achèvement et de sa finitude et que cette certitude est déjà un autre signe, celui d'un recommencement et d'une ouverture hors des limites de l'égoïsme de l'homme. Si, selon le Cantique des Cantiques repris par Rosenzweig, «L'amour est fort comme la mort» et si, pour Levinas, «l'amour ne transcende pas sans équivoque» (E. Levinas 1990 [1961], p. 298), c'est parce qu'*Éros* arrache à la négativité du néant un avenir, «une conscience messianique» ou du moins un mouvement de transcendance, l'extériorité même de ce qui se révèle dans l'expérience et l'angoisse de mort, elle-même chargée d'une équivocité, à la fois clôture, achèvement et commencement, fécondité et filiation – «l'être toujours recommencé» (*ibid.* p. 300). Cette conception de l'amour est à proprement parler prophétique ou eschatologique. Toute parole venue de l'amour, tout Dit est en même temps un «Se dire», un «S'exposer» qui «a déjà les formes derrière elles», qui «vient de l'avenir» (*ibid.* p. 292).

Si la phénoménologie de la guerre est de bout en bout un événement de la métaphysique, la phénoménologie de l'*Éros*, qui peut aller jusqu'à la profanation, est quant à elle un événement eschatologique où la dimension prophétique défait la logique de l'intentionnalité comme causalité. Dans la préface de *Totalité et Infini* Levinas revient, dans une note de bas de page qui a retenu toute notre attention, sur la signification de la dernière partie de son livre, «Au-delà du visage», en des termes tout à fait inattendus, puisqu'il prend pour exemple une référence musicale, *Le cas Wagner* de Nietzsche :

En abordant à la fin de cet ouvrage des relations que nous plaçons au-delà du visage, nous rencontrons des événements qui ne peuvent être décrits comme noèses visant des noèmes, ni comme interventions actives réalisant des projets, ni bien entendu comme des forces physiques se déversant dans des masses. Il s'agit de conjoncture dans l'être auxquelles conviendrait peut-être le mieux, le terme de drame au sens où Nietzsche voudrait l'employer lorsqu'à la fin du Cas Wagner il déplore qu'on l'ait toujours à tort traduit par action. Mais c'est à cause de l'équivoque qui en résulte que nous renonçons à ce terme. (E. Levinas 1990 [1961], p. 13-14 [p. XVI])

Un tel événement ne se prépare pas. Pas plus qu'il n'apparaît, il ne s'annonce. L'amour exigerait un temps scellé dans le présent de la volupté et de la caresse et un temps infini où le sujet accède à la transcendance par la fécondité. D'où l'équivocité, peut-être indécidable, qu'il entretient avec l'éthique: la «merveille de l'extériorité». Ce que la phénoménologie mortifère de la guerre, que Levinas retourne en phénoménologie de l'*Éros*, récuse par avance, depuis toujours, c'est l'irruption a-narchique de l'Infini comme ce qui excède la pensée, là où pour l'idéalisme allemand la mort en sa néantité est la condition de la vie de l'Esprit. C'est par l'amour, comme retournement possible de la guerre, que Rosenzweig et Levinas s'écartent d'une conception de la mort qui serait à appréhender comme l'achèvement de l'exercice de la philosophie, comme l'accomplissement du théorétique selon le modèle du *Phédon* de Platon, qui fait précisément commencer la philosophie avec la pensée de la mort. S'écarter ne signifie rien d'autre que sortir de la totalité en reprenant la méditation de Descartes sur l'Infini là où Descartes l'avait laissée: la pensée pense au-delà de ce qu'elle est à même de contenir. Elle peut penser ce qui n'est pas saisissable en tant que tel mais à travers l'expérience vécue. Ce qu'elle peut penser et non contenir s'appelle l'Infini.

Existe-t-il un lieu au-delà de l'Être, un lieu que la pensée qui pense plus qu'elle ne peut contenir puisse identifier et énoncer par le langage? Existe-t-il un lieu où l'homme signifie en dehors de tout contexte, de tout système, de toute totalité? L'homme peut-il signifier lorsqu'il est pure extériorité? Sur ce point précis et en conclusion nous dirons qu'à l'instar de Rosenzweig Levinas semble maintenir l'idée hégélienne que l'universalité de la Raison transcende le point de vue individuel. Il n'existe donc pas pour Levinas à l'extérieur du système de place pour quelque substance que ce soit, sinon pour l'extériorité elle-même. La merveille de l'extériorité, son éclat, réside dans son jaillissement, et non pas dans sa réduction. Si l'esprit objectif, à la fois historique et politique, est le sens concret de la subjectivité qui toujours cherche à s'égaliser au tout de la totalité, il peut aussi se heurter à la résistance de la relation éthique qui ne répond plus à un ordre de maîtrise, de prise, mais de déprise et de passivité. Le sens de la subjectivité ne se situe plus comme chez Rosenzweig au niveau de la protestation du moi. Il réside dans son ouverture à l'Autre qui interrompt le régime de la totalité et qui, comme surplus, excès d'une parole vivante et adressée, interdit de

réduire l'homme à la totalité universelle de la politique, de l'histoire et de la philosophie.

Bibliographie

- Bensussan G. (2009), *Dans la forme du monde*, Paris, Hermann.
- . (2000), *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF.
- Derrida J. (1972), Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel, in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Levinas E. (1990 [1961]), *Totalité et Infini*, Paris, Livre de poche, La Haye, Martinus Nijhoff.
- . (1987 [1972]), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de poche, Montpellier, Fata Morgana.
- . (1990 [1974]), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, La Haye, Martinus Nijhoff.
- . (2000 [1975]), «Trois notes sur la positivité et la transcendance», in Marion J.-L. (dir.), *Positivité et transcendance suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF.
- Rosenzweig F. (2003 [1982]), *L'Étoile de la Rédemption*, A. Derczanski et J.-L. Schlegel (trads), Paris, Seuil.
- . (1979), *Briefe und Tagebücher*, Rachel Rosenzweig (dir.), in *Der Mensch und sein Werk*, La Haye, Nijhoff.
- Mattéi J.-F. (2000), «Levinas et Platon. Sur l'«Au-delà de l'être»», *Noésis* 3, la métaphysique d'Emmanuel Levinas, Nice, 2000. Consulté le 24 février 2011, <http://noesis.revues.org/index6.html>.
- Mosès S. (2009) *Dans la forme du monde*, Paris Hermann.
- . (2004), *Au-delà de la guerre, Trois études sur Levinas*, Paris/Tel Aviv, éditions de l'Éclat.
- . (2003), *Système et Révélation*, préface d'Emmanuel Levinas, Paris, Bayard.
- Platon (1950), *La République*, vol.1, L. Robin (trad.), Paris, Gallimard.
- Franck D. (2008), *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, Paris, PUF.
- Schelling, F.W.J. von (1992), *Les Âges du monde, Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, Schröter M. (Dir.), David P. (trad.), Paris, PUF.