

L'infini, là où il est temps

Par Gérard Sfez

"La philosophie appelle à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps " 1

La question que nous poserons sera la suivante : l'Infini, sur le plan éthique, peut-il se situer aujourd'hui à l'horizon d'une pensée du Tout ? Nommer l'aujourd'hui, c'est dire que, dans les temps présents, de double crise, la crise de l'idée du Tout et celle de la possibilité d'une présentation de l'Infini, la question se pose avec une autre acuité que par le passé. Cette question revêt un tour critique qui peut se formuler ainsi : A quelles conditions peut-on parler d'un accès à l'Infini, et dans quelle mesure passe-t-il par une mise en sens qui serait celle de la totalité ?

Dans la *Fin de toutes choses*, évoquant le jugement dernier, Kant écrit : " Qu'un jour survienne un instant du temps qui fasse cesser tout changement (et par suite, le temps lui-même), c'est là une représentation qui choque l'imagination. En effet, la nature entière se trouvera alors figée et comme pétrifiée : la dernière pensée, le dernier sentiment s'immobiliseront dans le sujet pensant et resteront sans changement identiques à tout jamais. Pour un être qui ne peut prendre conscience de son existence et de la grandeur de celle-ci (en tant que durée) autrement que dans le temps, une telle vie, si toutefois elle mérite ce nom, doit se confondre avec l'anéantissement. Car s'il entreprend de se projeter par la pensée dans un tel état, il doit nécessairement penser quelque chose ; or, l'acte de penser comporte un moment de réflexion qui ne peut avoir lieu que dans le temps. Les habitants de l'autre monde nous sont ainsi dépeints en train d'entonner, suivant la différence de leur séjour (le ciel ou l'enfer), soit toujours le même chant, leur alléluia, soit éternellement les mêmes cris

de détresse (XIX, I, 6 ; XX ; 15), ce qui a pour fonction d'indiquer l'absence totale de changement dans leur état. "2

Ce passage nous éclaire sur une difficulté majeure de la pensée de la rédemption. Le jour est arrivé de la fin de l'histoire, ce jour tellement attendu du dévoilement (apocalypse), de l'instant temporel qui clôt tout le temps. Jour de la fin des temps qui répond à la nuit des temps, jour de la fin et de l'achèvement de la totalité (en ce qui concerne les destinées singulières et la destination de l'humanité). Le dernier des jours, qui est aussi, désigné en son étrangeté, nous dit Kant, le jour le plus jeune (comme le dernier enfant est le plus jeune de tous), liant intérieurement le jugement et le commencement. Cet instant où le Tout se récapitule, se décompte et se juge, qui est à la fois le dernier de la chaîne ou de la série et en dehors de toute la série, hors des gonds de la série, c'est celui-là même où la fin du fini révèle l'Infini. L'infini se révèle dans une intime coïncidence entre la totalité du temps et l'Infinité de l'Eternel, jour de réconciliation. L'humanité se rédime et le Dieu caché se montre. L'Eternel marque désormais de son sceau l'Etre de toute présence. Il est, plus encore que Toute-Puissance : il est Toute Présence. Alléluia.

Nous n'y sommes pas : ni dans le hors temps, ni dans l'intervalle qui a déjà filé dans le hors temps. D'ici, tout ce que nous pouvons faire, c'est imaginer et, d'une façon qui contraste avec le cours attendu de la mise en image. D'une imagination pure, restreinte à sa plus simple expression, à sa simplicité même, sa précision d'expression, celle de ne faire que rendre présent l'absent et absent le présent. Nous sommes seulement dans l'imaginaire le plus dépouillé, abstrait ou nu. C'est parce que nous ne voyons rien que nous nous faisons voyants. De cette seconde vue, nous saisissons le là-bas toujours un peu comme ici, mais de quelle autre prise disposons-nous simplement pour saisir quelque chose, comprendre ? L'imagination se hisse au plus haut d'elle-même, elle se fait violence pour présenter cette version de l'Infini, répondant au commandement et au défi de le faire que lui adresse la raison. Elle tente de répondre à sa destination.

Or, l'imagination ne peut se représenter et nous représenter ce jour sans en revenir choquée et sans nous choquer. De notre lieu, la scène est effrayante. On attendait la délivrance et ce que l'on voit ou prévoit, ce que l'imagination anticipe, c'est le spectacle de Pompéi : la pétrification, le gel, l'arrêt éternel sur un geste, la paralysie et l'anéantissement. Cela pourrait être sublime ou susceptible d'éveiller en nous le sentiment à peine esthétique du sublime. Mais, si, intéressés, nous rapportons la scène à la fin de notre histoire, à ce qui nous attend, nous éprouvons le frisson devant l'accueil de l'anéantissement, de ce qui aveugle les sens et les sentiments en nous figeant sur un sentiment exclusif rivé à son signe d'expression, en détruisant la sensibilité même qui est intimement liée à la pluralité.

La stupeur est complète devant le spectacle de l'universelle pétrification : cette dernière ne touche pas seulement ceux qui sont voués à

l'enfer mais également ceux qui sont destinés au ciel. La pétrification est universelle parce qu'elle n'est pas la sanction. Les uns poussent éternellement les mêmes cris de détresse, les autres le même chant d'alléluia. La différence est insignifiante en regard de cette éternité de l'opacité immobile en laquelle les uns et les autres sont également pris. Notre stupeur ne nous leurre pas, car c'est bien là le jour de la mort, de l'interruption définitive et le dernier jour est celui qui arrête prématurément. La vérité de l'anticipation imaginative se dévoile à ce fait que l'acte du mouvement même de la pensée comme telle - laquelle présuppose la vie de l'esprit et la condition du temps - se dérobe à toute représentation de sa possibilité. Ce à quoi la pensée ne peut se résoudre et avec quoi elle ne parvient pas à se réconcilier, ce en quoi ce moment est, à travers l'expérience de la représentation, à proprement parler, pour le penser même, impensable, c'est que la représentation de cet instant final est celle du dessaisissement et du démantèlement de la réflexivité et de l'acte de penser. Le penser est ce qui se dérobe à nous, comme un sol se déroberait sous nos pas. L'acte de penser, qui n'est réalisable et imaginable qu'en fonction de la donnée temporelle, bute sur la représentation d'un état où il ne se passe plus rien : pas même la conscience possible de cet état.

On dira qu'il ne s'agit que de la mise en échec de l'imagination qui passe le relais, pour ainsi dire - même ce qui se dérobe à elle quand elle se fait violence en répondant à l'appel de la raison - à une plus haute faculté de l'esprit, celle de la donation de l'horizon ou encore de ce lieu où la raison se porte à ses limites. Mais ici l'épreuve de l'imagination est celle de la pensée comme telle, qui ne peut pas ne pas maintenir ce minimum représentatif de l'action même de penser. La méditation et l'exercice spirituel, auxquels se livre la pensée à travers la variation imaginative, découvrent qu'au jour du jugement, il n'y aura plus lieu de penser et plus de sujet pour en avoir conscience. Parvenus enfin à leur identité, les hommes en perdraient conscience, car la conscience suppose une représentation abstraite. Ils ne se rapporteraient ni au fini ni à l'infini. C'est bel et bien pour la pensée, et non pas relativement à l'imaginer seul, que la coïncidence entre totalité et infini est, à la fin de l'histoire, un manquement. Le jour du jugement est une irréalité.

Lévinas : il nous faut nous rapporter à l'Infini maintenant et non pas lors de la rencontre de la totalité et de l'infini, maintenant, pendant qu'il en est encore temps. "L'idée eschatologique du jugement (contrairement au jugement de l'histoire où Hegel a vu à tort la rationalisation de celui-là) implique que les êtres ont une identité "avant" l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non à partir de la totalité"³.

La fin de l'histoire et le jugement dernier, qu'on les envisage sous un mode hégélien, à l'échelle de l'histoire effective de l'Esprit ou à celle de

l'histoire biblique de la rédemption, reposent sur le présupposé d'une identité qui ne se découvre que parvenue à son terme ou à son achèvement totalisant. Lorsqu'il n'est plus temps d'entretenir un rapport à l'Infini, une expérience de l'Infini. Là où l'identité est absente à elle-même. "Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, précise Lévinas, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants"⁴. Dès lors, le mouvement de Lévinas est de renverser l'affirmation. Nous avons accès à l'infini là où il est encore temps et l'identité ne se découvre qu'à son "indéfinition" dans son rapport à l'Autre. Certes, pour Kant, l'appréhension de la pensée imaginative ne règle pas la question." N'empêche que cette idée, écrit-il, tout en excédant de beaucoup la capacité conceptuelle de notre esprit, est étroitement apparentée à la raison sous le rapport pratique."⁵ Il y a en nous une exigence que le but final soit atteint : " l'homme ne peut tirer son contentement de la perspective d'un changement (moral aussi bien que physique) qui se prolongerait indéfiniment" ⁶ Il faut poser inconditionnellement l'Idée, l'horizon de l'accord entre Totalité et Infini, entre la récapitulation du tout de l'identité et l'infinité de l'éternité, sans quoi la double réfraction de l'unité des facultés et de celle de l'Univers ne serait plus possible. L'homme ne peut ni ne doit renoncer à la parole de la promesse. " Mais il n'en reste pas moins qu'avec l'imagination, la pensée (la phrase de la pensée transversale à toute mise en forme et partition des facultés) recule d'effroi devant sa pensée de la coïncidence de l'Infini et du Tout, là où la raison en formule la demande. Comme s'il existait, au bout du compte, du compte humain, un conflit entre deux souverainetés, la souveraineté totalisante de la pensée et celle, suprême, de la raison.

À ce conflit, il n'y a peut-être pas de solution et le balancement entre les deux pulsions du destin de la raison - qu'il y ait et qu'il n'y ait pas de jugement dernier - vient du fait qu'il n'est pas, pour Kant, d'expérience de l'Infini. Lévinas écrit : " La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une expérience privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude."⁷ L'affirmation de cet infini qui se présente seulement à la raison ou que la raison se présente sans se le représenter et dont la seule expérience est déroutante, ne repose-t-elle pas sur l'évitement et le contournement de l'expérience de l'Infini ? Avons-nous une expérience de l'Infini qui puisse nous sortir des impasses de la corrélation conjonctive et disjonctive entre infini et Totalité ? De quelle nature serait une telle expérience ?

" Le rapport avec l'infini ne peut, certes, pas se dire en termes d'expérience - car l'Infini déborde la pensée qui le pense. Dans ce débordement, se produit précisément son "infinition" même, de sorte qu'il faudra dire la relation à l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec

l'absolument autre, c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée, la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence." 8 Le paradoxe tient à ce que l'expérience impossible de l'infini en est l'expérience effective et se trouve définir au plus près ce qu'est une expérience. Cette non-expérience est le paradigme de l'expérience. Aussi bien, l'expérience contradictoire et poignante de l'imagination ne fait que souligner la défectuosité de la raison dans son ambition de conjoindre Totalité et Infini. Lévinas énonce dès lors la dissension entre Totalité et Infini : " L'eschatologie met en relation avec l'Être par-delà la totalité ou l'histoire, et non pas avec l'Être par-delà le passé et le présent. <...> Elle est relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept - le concept de l'infini devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité." 9 Autre concept et concept de l'autre de la totalité, concept de ce surplus dont je ferais l'expérience en infraction et effraction avec la totalité. La pensée de Lévinas procède d'emblée " en distinguant l'idée de totalité de l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini."10

La critique de la totalité fait référence à une tout autre expérience de l'Infini, une expérience où la totalité se brise, plus originaire que celle de la totalité et qui la conditionne 11. L'idée de l'Infini s'oppose à celle de totalité. Et cette relation à la vérité de l'Être ne s'oppose pas au temps (aux dimensions du présent, du passé et de l'avenir), mais bel et bien à l'Histoire. La critique de la totalité se trouve ici marquée du sceau de la critique de l'histoire contemporaine qui en révèle la vérité et en livre le nom propre. L'époque contemporaine à laquelle Lévinas fait allusion, celle de la seconde guerre mondiale et des temps qui lui ont succédé est "guerre". Une guerre sans nom, où l'être se révèle comme guerre, au point que l'on ne puisse faire confiance à toute idée d'une fin de l'histoire ni d'une fin des choses, car le mal a atteint un sommet qu'aucun jugement dernier ne pourra rédimier ni dialectiser. Or, ce temps qui est ontologiquement celui de la guerre, qu'aucune raison politique ne saurait entièrement expliquer, n'est pas seulement fin de la croyance en la totalité, elle est elle-même le résultat de l'idée de totalité et de la confusion de cette idée avec celle de l'Infini.

Ainsi, "la face de l'Être qui se montre dans la guerre se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu."12 L'adieu à la guerre sera adieu à la totalité. Il faut donc mener une critique de l'idée de totalité suivant toutes ses coordonnées : Le Tout est guerre, parce qu'il est la destruction sanctifiée; le tout est guerre parce qu'il est hégémonie de l'Un; le tout est guerre parce qu'il est emprise de la conservation et récusation de l'initiative du don. L'idée de totalité est fautive parce qu'elle autorise la destruction et parce qu'elle idolâtre la

conservation et pour ces deux motifs contraires. La Totalité est entièrement défectueuse, parce qu'en elle l'Infini est mesuré à l'aune du paradigme de la victoire : la totalité est fondamentalement principe de dépassement, d'*Aufhebung* et elle est par là défectueuse aussi bien en chacun de ses vecteurs qu'en l'unité des deux : car dépasser, c'est aussi supprimer et le dépasser est un conserver là où la relation absolue à l'Infini n'est pas un détruire et un emporter, un s'approprier pas plus qu'elle n'est un garder et un comporter, un se réapproprier. C'est un rapport de non-violence et d'imprévisible : il ne détruit ni ne préserve, il est la donation inédite et sans compter.

Sous son premier sens, l'idée de totalité est le paradigme du rapport de partie à tout comme homogène au rapport du fini à l'infini. Les parties ne composent pas seulement le tout, mais conspirent à son organisation, épousant le rapport du fini à l'infini, comme on le voit chez Pascal et, à certains égards, chez Leibniz. Chez Pascal : le moi fait partie de l'Autre qu'est Dieu, dans une relation isomorphe, celle du membre au corps et la relation du fini et de l'infini est ce qui commande à la pensée de l'infini potentiel. Chez Leibniz, si la partie d'un tout est, considérée à part, défectueuse, c'est qu'elle conspire au plus beau des tableaux d'ensemble, au meilleur des mondes possibles, compte tenu du jeu des compossibles. Ainsi la partie conspire au tout dans le même temps où elle est *pars totalis* et contient en microcosme la totalité à déplier. Voilà ce qui, appliqué à l'histoire, nous sauverait de la considération du mal, sur un plan simultanément esthétique et moral et selon une forme de dépassement de la proximité et de la promiscuité entre le bien et le mal. L'Idée du tout apporte la bonne nouvelle de la réconciliation puisque le mal y paraît soluble dans le résultat. Récuser Machiavel et la parole des sorcières de Macbeth " le beau (*fair*) est laid (*foul*) et le laid beau", c'est avancer la thèse de la belle réconciliation.

Or, les temps contemporains ont témoigné de l'irréconciliable et compromis la foi en un travail du négatif au sein de l'Histoire. Non pas que Hegel ne puisse rendre compte des temps présents et le réel rationnel comprendre ce qui échappe au rationnel, mais sa forme de résolution n'est plus crédible. Il y a, de ce point de vue, un accord au-dessus de Heidegger entre Lévinas et Adorno. On ne peut plus penser de la même façon après Auschwitz, on ne peut plus penser la totalité et l'infini et toute acception de l'Etre de la même façon. Et ce n'est pas la technique qui en périmé les modèles dialectiques, mais bien autre chose, le surgissement de l'anéantissement comme vérité de la guerre, bien au-delà de toute politique et indépendamment de l'emprise de la technique.¹³ L'Etre se montre comme guerre dans l'après-guerre même, s'il est vrai que "la paix des empires issue de la guerre repose sur la guerre."¹⁴ Du coup, c'est le XXe siècle tout entier qui est à considérer en tant que guerre.¹⁵

La totalité est l'autre nom de la guerre et de la destruction qu'elle représente. Lévinas, comme bien de ses contemporains, soutient l'idée de l'impossible réconciliation de l'Infini et de la Totalité considérée sous l'angle d'une relation d'appartenance du fini à l'infini. La Totalité est guerre en tant qu'elle est histoire : à partir du moment où nous raisonnons en termes de moyens et de fins, de médiations et de résultats, seul le dernier acte vaut et rachète toute l'histoire, comme si tout était sacrificable en fonction du dernier acte. Lévinas en conclut que le Tout consacre la tyrannie du même ou la réduction de tout autre au même, suivant les formes plastiques de l'épopée." Le Même est essentiellement identification dans le divers ou histoire, ou Système".¹⁶ Cette réduction au Même contient, de fait, la récusation de la singularité et de la subjectivité. Cette dernière s'efface devant la Totalité considérée elle-même comme Sujet (La Substance est Sujet, le vrai, c'est le tout).

Ce qui est ici en question, c'est la singularité ou l'ipséité de la subjectivité qui ne saurait trouver de place dans une totalité.¹⁷ Or, ce qui se joue là, ce n'est rien moins que la mise hors jeu de l'Autre. Aucune ontologie de l'Etre, serait-elle critique de la métaphysique, ne peut échapper à son évitement. " L'ontologie heideggérienne, écrit Lévinas, qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'Etre en général - même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché de l'étant - demeure dans l'obédience de l'Anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. Tyrannie qui n'est pas l'extension pure et simple de la technique à des hommes réifiés ".¹⁸

Le processus de cette occultation est tout fait paradoxal puisque le ressort caché de la tyrannie du Même - et de toute ontologie qui l'accompagne - qui disqualifie la singularité du Sujet, est l'opération du Moi, de sorte que, d'une certaine façon, c'est la forme-empire du Moi qui destitue la singularité de sa subjectivité. Le Moi est au fondement de l'opération d'identification au Même : " Le Moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive".¹⁹ Le Moi est identifié comme appropriation et réduction de l'autre au même, il est, en son exister même, égoïsme : " Comment le Même se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité ?"²⁰

Mais précisément, le problème est bien plus complexe parce que le moi est le lieu même d'une ambiguïté constitutive. Il est le lieu d'une propension au même en attente de la totalité et celui de la singularité qui n'attend pas l'universel et répond présent, aussi bien que le point de départ de toute orientation vers l'Autre et qui ne se dérobe pas à lui : " ne pas pouvoir se dérober, voilà le moi " ²¹. Et c'est là sa signification originaire. À ce titre, contrairement au rôle du moi qui est de ne se rapporter qu'à soi-

même et de se faire centre, un autre rôle le caractérise, celui de la responsabilité qui est entrée en relation d'altérité.

Cette dimension du Moi se trouve appelée et rappelée au Moi depuis le lieu de l'Autre, l'Idée de l'Infini qui se signifie dans l'Autre : "Ce n'est pas Moi qui me refuse au système, comme le pense Kierkegaard, c'est l'Autre." 22 S'il est vrai que l'exister singulier du moi résiste au système, cette résistance peut s'effectuer dans une relation de symétrie qui n'est pas véritablement une fuite du Système, mais son double. Comme le dit Kierkegaard, le système saute au-dessus du moi par une espèce de pirouette qu'il traduit dans la ritournelle : "Le système, c'est un pion, deux pions, trois pions, quatre pions, cinq pions, Scipion et le tour est joué !" Le Système est la gloire de la victoire et non celle de l'Infini. Le roman du Système où tout est compté, les figures de triomphe de la totalité, la "paix romaine" qui se croit victoire dans la guerre ou sur la guerre (qu'il s'agisse de Scipion l'Africain ou de Scipion Emilien), ne sont donc que des figures sophistiquées à l'œuvre dans la dialectique de la totalité. Son site est celui du rapport à soi du Moi, que Kierkegaard définit sous cet angle comme le *désespoir*.

Arracher au désespoir du Moi et de la Totalité, seul l'Autre en a le pouvoir. De même : " Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'Infini d'Autrui." 23 Le Moi ne peut se reconnaître en son insuffisance qui recule en son vide le trait de l'Autre que si, dès l'entrée, il est déposé et sauvé par l'Autre. Dès l'entrée : telle est, en effet, la difficulté, s'il est vrai que l'altérité n'est possible que "si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument." 24 Le Moi est, certes, ce qui ne cesse de représenter et se représenter à travers ses représentations, il ravise, pour ainsi dire, toute chose en identité, mais en même temps c'est par son entrée que l'Autre advient à lui. Comment donc l'Autre advient-il dès l'entrée, alors même que la présence de l'Autre "n'entre pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son "statut" d'"infini" ? 25 Le comprendre, c'est saisir le mystère d'un contenant débordé par le contenu même qu'il recèle et, par là, contenant (comprenant) ce qui le contient (le comprend). De la preuve ontologique de l'Idée d'Infini de Descartes, Lévinas ne veut retenir qu'une relation de transcendance contenue. Ce que Descartes appelle idée de l'infini, c'est la relation de contenance de ce que le moi ne peut pas contenir et qu'il contient quand même. Ce n'est pas tant le raisonnement démonstratif qui tourne autour de l'idée de cause et d'effet de l'idée du fini (avec la distinction opératoire entre la réalité formelle et la réalité objective de l'idée), la définition d'une adéquation de l'idée, que l'inscription de l'expérience de notre inadéquation qui atteste de ce que l'expérience signifie tout autre chose que la structure noético-noématique. 26 Ici, la pensée ne se pense pas, elle pense plus qu'elle ne pense, et atteint plus

qu'elle ne peut viser. Elle se trouve atteinte de l'Autre : " Le "je pense" entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée "idée de l'Infini." 27

Aussi bien, le terme "idée" est à délocaliser de sa conceptualisation rigoureuse, elle s'entend seulement comme empreinte. Or, l'Infini qui apparaît ici au détour du chemin de la rencontre du Moi fait effraction tout en s'y trouvant et c'est en quoi l'infini ne peut se déduire de l'intentionnalité significative. Il se donne comme signification dans le temps même, malgré (et grâce à) ce fait qu'il représente ce que Lévinas nomme "une signification sans contexte." 28 Il y a lieu ici de s'arrêter à cette expression de Lévinas, car elle est très importante : elle accentue le fait de la rupture avec la totalité à quoi revient cette expérience de l'inadéquation et la façon dont la relation à l'Autre est l'échappée de l'Histoire. Elle marque la rupture avec toute tentation historiciste.

La difficulté que Lévinas rencontre tient au fait que cette effraction, à même le Même, ne doit pas être pensée sous le mode de la symétrie ou de l'alternative. C'est là tout le problème auquel Lévinas fournira la formule et, avec elle, la solution que représente l'*Autrement qu'être*. Ce qui caractérise le Système, c'est qu'il comprend son autre et opère l'unification des contraires, par sommation des alternatives et dénombrement. Or, Autrui ne fait pas nombre avec moi 29 (*TI*, p 9). Que j'en vienne à poser l'Autre comme ce qui vient limiter le Même, et l'Autre perd, sur le champ, à l'instant même, la dimension de l'Autre : "il ne serait pas rigoureusement Autre : par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du Système, encore le Même." 30

Aussi l'opposition de l'Autre au Même ne saurait être de l'ordre d'une résistance à lui, car celle-ci est partagée de la communauté d'une frontière. "La résistance est encore intérieure au Même. Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité." 31 Autrui n'est pas d'un tout autre ordre au sens où il se poserait contre. Pas davantage, l'Autre n'est ailleurs que la totalité, il est l'autrement, car c'est à même celle-ci qu'il apparaît en son épiphanie. C'est en un sens proche que Lévinas peut écrire que "le sujet connaissant n'est pas partie d'un tout car il n'est limitrophe de rien." 32 La relation de révélation n'est pas dévoilement du fait même qu'elle est débordement. La relation de moi à l'autre est l'expérience de ce qui échappe au Même et donc au rapport de forces, si bien que la résistance de l'autre est de l'ordre de sa révélation dans l'imprévisibilité de son geste qui me livre sa présence d'autre en personne." Il y a là, écrit Lévinas, une relation non pas avec une résistance très grande mais avec quelque chose d'absolument Autre : la résistance de ce qui n'a pas de résistance - la résistance éthique." 33

Cette présence en personne de l'altérité est expérience d'une révélation qui n'est pas de présentation pleine. "La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet,

visage." 34 Le visage porte l'interdit de tout anéantissement, de l'exister comme de l'ipséité d'un soi. Venue du visage de l'Autre qui en est encore l'approche voilée. Ce que Lévinas nomme l'épiphanie du visage 35, l'Apparition d'Autre (et non d'Être), n'est pas de dévoilement et ne se donne jamais que dans une relation de séparation et non d'incarnation. Lévinas accentue la séparation comme don de l'Infini : "Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés." 36 La séparation à l'égard de l'Infini est compatible avec l'Infini, non pas suivant le motif de la Chute et de la déperdition mais, bien au contraire, selon le motif de l'absolution réciproque. Tout acte d'absoudre suppose la séparation et en est la trace ou l'entame. La rupture de la totalité signifie la donation de l'absoudre, le rapport sans rapport avec l'absolu. "La séparation se creuse en termes absolus et cependant en relation, qui se résolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquisserait." 37 Si bien que ce n'est pas fortuit si "le rapport à autrui n'annule pas la séparation." 38 C'est pourquoi "l'aventure qu'ouvre la séparation est absolument nouvelle par rapport à la béatitude de l'Un et à sa fameuse liberté qui consiste à nier ou à absorber l'Autre pour ne rien rencontrer." 39 La relation de soi à l'autre est de rencontre (et non de reconnaissance) parce qu'elle est de séparation (et non de l'ordre d'un "se retrouver").

C'est une expérience dont Lévinas ne cessera de creuser la dimension de séparation, l'expérience du visage : " la manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage." 40 Le visage m'est donné comme trace, précisera davantage Lévinas dans *Autrement qu'être* : C'est comme "trace de lui-même, trace expulsée de la trace" 41, que l'Infini m'est donné et le visage est ce qui se dérobe dans le vis-à-vis ou la mise en rapport, la prise de perspective ou d'angle. "L'infini m'ordonne le prochain comme visage sans s'exposer à moi et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre." 42 C'est dire que la séparation se creuse avec le resserrement de la proximité ou encore que la proximité est la montée en autorité de ce qui se dérobe. La relation éthique à l'Autre est de l'ordre d'un approcher qui est un éloigner, d'un entrer en séparation.

Cette relation, c'est celle-là même de l'inassouvissement du désir et de l'improbabilité de l'acquiescement, telle que "l'infinité de l'infini vit à rebours : la dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte." 43 L'infini est ce détour par le visage. Le visage est détour, il nous détourne de toute ambition de prise, de conservation et de destruction. La condition accrue de la séparation ne concerne pas seulement la relation de l'un à l'autre, mais de chacun à la communauté et de la communauté à elle-même. C'est la société même qui est ordonnée à cette relation à l'Autre et vouée au rapport sans rapport. La société est fondée sur cette relation à l'absolu et à ce qui s'absout et ne s'acquitte pas tout à la fois, elle est, pour ainsi dire, réglée par

cette anarchie du différend avec l'absolu qui se rejoue constamment dans le rapport aux autres et des autres (dont je fais partie) entre eux.

Si l'Etat n'est pas le Tout, c'est que la société est l'élément décisif et elle ne l'est que parce qu'elle révoque la totalisation. Révoquer le modèle du tout, c'est fonder le social sur la séparation, contrairement à la position adverse : "Il n'y a plus de société dans un tel rationalisme, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de relation dont les termes s'absolvent dans la relation." 44 C'est précisément en ce sens que la société est religieuse : par la générosité de la séparation comme ce qui fait, étrangeté, lien commun : "La religion où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout - l'Idée de l'Infini - est la structure ultime." 45

Cette ordination n'est-elle pas désimpliquée de la transcendance de la Loi ? Quelle place y a-t-il pour la Loi dans ce rapport duel de rencontre - de désir autant que de devoir - de visage à visage ? Ici, l'ordination ne vient pas d'un tiers et ne requiert pas que l'un de la liberté et l'autre de la loi fassent chacun la moitié du chemin et aillent chacun à la rencontre de l'autre. Au contraire, je n'y suis pour rien et le commandement lui-même n'offre pas de garantie. L'adresse m'advient et ne me demande pas de choisir. Elle m'élit, elle me choisit et, ce faisant m'accuse d'avance. Le tutoiement qui me positionne en destinataire est accusation. " Tout est au préalable à l'accusatif, condition exceptionnelle ou caractère inconditionnel du soi, signification du pronom "Se" de qui nos grammaires latines elles-mêmes ignorent le nominatif." 46

Le Soi lui-même naît de l'accusatif." 47 A ce commandement tendu sans relâche ne peut répondre que "me voici" où le pronom "je" est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique." 48 Lévinas rapporte en note cette maladie de la formule du *Cantique des cantiques*, V, 8 : " Je suis malade d'amour ". La maladie à la vie qui interrompt la maladie à la mort, le désespoir 49, est cette passion du sujet qui le rappelle à la passivité et se situe à la naissance de sa marche vers l'identité.

Naissance de l'*Eros* et du *logos* où l'autre se présente dans sa signifiante, dans l'antériorité d'un sujet telle que le sujet arrive comme répondant à la question qui vient dans l'après-coup de la réponse. *Logos* à la naissance de l'*Eros* et de sa mise en mouvement, déjà pliée à la *phoné* et pourtant prélogique et préphonique, avant l'articulation discursive et la voix de la conscience, dans un arriéré impossible à acquitter et où l'Autre s'aborde dans la seule et unique signifiante verbale, sans mot dire.

En cette relation, le tiers s'est absenté. La relation, en son asymétrie, n'apparaît pas à un regard extérieur qui arbitrerait. La présence du visage est présence transitive du tiers, commandement qui commande. Et ce commandement est don de la parole. Mais cette relation de présence de tiers à même le visage d'autrui échappe à un tiers arbitre qui ne pourrait que parasiter la relation, tant le rapport à l'Autre en son inégalité "n'apparaît pas

au tiers qui nous compterait." 50 Si l'Infini échappe à la totalité, c'est parce qu'il échappe au tiers qui ne pourrait que tyranniser une relation qui, dans son asymétrie et son inégalité est elle-même la persécution du Bien. Le Tiers est ce qui résulte du forçage et ne peut que manquer la persécution du Bien. Or, le visage d'autrui, en me faisant son obligé, est jugement sans arbitrage et, par suite, sans terme.

C'est ce rapport de tutoiement de l'Infini à mon égard dans la dissymétrie autant que l'asymétrie du commandement, qui me prescrit un jugement ininterrompu, à perte de vue. S'il est vrai que le jugement se porte sur moi dans la mesure où il me somme de répondre" 51, il apparaît bien que cette justice d'après la Loi "me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice" et que "rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche." 52 Le jugement est sans arrêt. C'est toute l'équité de la pérégrination. L'équité n'est pas le verdict égal et accompli mais la responsabilité inquiète et interminable.

Aussi bien, la scène du jugement dernier n'est-elle pas pertinente pour cette raison. Ce n'est pas sans raison qu'elle manque la présentation de l'Infini, et sidère. Il faut inverser le mouvement et changer de point de référence. "Se placer par-delà le jugement de l'histoire, sous le jugement de la vérité, c'est ne pas supposer derrière l'histoire apparente une autre histoire appelée jugement de Dieu mais méconnaissant tout autant la subjectivité." 53 La relation à l'Infini n'attend pas la totalité et, de même, Dieu n'attend pas la fin des temps pour juger. L'identité singulière, l'ipséité est constamment en relation avec l'Infini de sorte que Dieu juge au présent et non pas sur ce que je vais devenir. Si l'immortalité nous angoisse comme la mortalité, c'est que l'immortalité serait comme la fin de la promesse et donc du sujet en son ipséité.

Ce qui est à craindre dans la mort, c'est l'interruption de la responsabilité, le sujet relevé de la possibilité de tenir ses promesses et de pouvoir encore promettre, paralysé, c'est-à-dire interdit de promettre. Non pas relevé et exonéré de ses obligations et libre enfin ! Mais bien au contraire, celui auquel on retire la possibilité de l'imputabilité, de la responsabilité et désormais sans liberté, sans vie." Le mourir est angoisse parce que l'être en mouvement ne se termine pas tout en se terminant." 54 Mon angoisse est celle de l'interruption de ma liberté. C'est pourquoi cette angoisse est bien celle du jugement dernier. Car celui-ci serait à la fois le dernier jugement, le moment de la reddition des comptes et la fin de tout jugement, le moment où me serait dérobée la chance que l'on puisse encore compter sur moi. L'angoisse n'est pas angoisse de ma disparition mais celle de ma responsabilité pour l'autre. Exister c'est être en dette, ce qui se présente dans le désir, comme dans toute grande attente de l'autre envers soi et de soi envers l'autre. Tout jugement de l'histoire est, par suite, projet d'enserrer le sujet dans une totalité sans infinité ou dont l'infinité est

révolue. Il arrête l'infini depuis l'horizon d'une coïncidence entre Totalité et Infini.

Mais alors s'il en est ainsi du jugement des hommes dans l'histoire, qu'en est-il du jugement dernier de Dieu en sa transcendance sans équivoque ? Dans le *Gorgias*, le jugement divin est intimement lié à la mise en forme d'histoire. La vérité de la justice se révèle dans une histoire qui est une prière et montre un de ses angles. L'instant du jugement dernier est celui où ceux qui jugent tout comme ceux qui sont jugés sont morts. Ils sont par là impartiaux, dépouillés de tout ce qui pourrait fausser le jugement, égarés par la séduction de toute "communauté" entre eux et, par là, de toute proximité, rendus à leur vérité singulière. Ils sont dépouillés de tout "dit", "de tout vêtement, c'est-à-dire de toute qualité exprimable par un attribut dans une proposition, dans le Dit et de tout ce qui, comme le vêtement, établit une "communauté" entre le juge et le jugé." 55

Seul, le jugement demeure. Mais, au juste, qu'est-ce qui demeure ? Qu'est-ce qui reste si le dit se tait ? Il reste le Dire. "Dans cette suppression de toutes les conditions du savoir - dans ce "contact " sans la médiation d'une peau - une signifiante demeure. Ce que nous appelons l'infini du "pour l'autre", un Dire n'est pas plus "pauvre" que le Dit". Cet instant du jugement dernier, qui est épreuve de vérité, met en "contact" les présences, expose la présence à l'Autre dans un rapport absolu, hors de toute identité culturelle et de toute reconnaissance possible. Le jugé s'abandonne au juge sans médiateur ni intercesseur, sans médiation ni négociation. Cette relation elle-même ne défait pas pour autant toute référence encore à une communauté, même si cette dernière se trouve pour ainsi dire exténuée, réduite à son expression la plus nue. "Très remarquablement, si l'absence de toute "communauté" entre le juge et le jugé est maintenue en Minos ni asiatique ni européen et maître de l'arbitrage, la nécessité d'une "certaine communauté" dans la justice entre le juge et le jugé s'exprime en Eaque, européen qui juge les Européens et en Rhadamante, asiatique qui juge les asiatiques" 56

Ce "reste" de communauté, si minime soit-il, marque l'insistance de la contextualisation encore présente, à même la révélation de l'un à l'Autre. Lors même qu'il est dans la guise de l'Infini, le jugement dernier est encore un jugement en vue d'un tout, d'une contextualisation, de ce qui surseoit à la totalité pour n'être que la limite du contexte, par où le Tout est au-delà et à l'horizon de toute totalisation. Tandis que le Tiers impartial lui-même occupe différemment le lieu du Tout. Le jugement dernier arrête les comptes depuis un Tout, d'une certaine façon de toutes façons, il ne livre pas entièrement le sujet à l'Autre, à découvert et en rase campagne. Le jugement des morts, dont nous parle la fin du *Gorgias*, qui constitue un des grands textes religieux de la tradition hellénique, est le seul jugement légitime qui puisse se dire à la limite du Tout et de l'Histoire. Si l'autre n'est

pas jugé à découvert, c'est pour être retiré au jugement indéfini, à sa perpétuité, qui est la donation de responsabilité.

Le caractère de fait et de cause que toute forme de justice prend à l'égard de tous et de chacun conjoint les deux formules disjonctives. En Eaque et Rhadamante, la communauté veille. En Minos, l'absence de communauté est maintenue, garantissant la neutralité de l'arbitrage, mais ce tiers impartial, précisément d'être arbitre, se dérobe, pour sa part, à la vérité duelle. Si bien que chaque perspective, celle de la relation duelle et tierce, représente à la fois la contestation de la totalité et sa répétition. Il y a comme une solidarité des figures de tiers dans cette ronde de justice d'Eaque, Minos et Rhadamante, auxquels deux questions simultanément se posent à chacun : qui gardera les gardiens ? et Qui déjouera le guetteur ?

La relation à l'Autre échappe, en son contact sans médiation, à toute communauté, et, par suite, à toute interprétation en termes de signification (et donc de noèses et de noèmes), et c'est en quoi le contact du jugement dernier laisse encore une mince pellicule d'intercession. La médiation est toujours corrélée à la mise en forme de fin de l'histoire, l'une et l'autre prennent sens comme les coordonnées du tout. Le "commun" est mise en forme de la Totalité et, par là, nécessairement, faux-semblant de jugement, là où le véritable jugement est indéfini et promis à l'indétermination, dans l'au-delà du visage même, c'est-à-dire de face à face. Toute formule de jugement dernier (terrestre ou céleste) se tient dans l'élément d'un dévoilement enfin arrivé, alors même que la révélation est au-delà du voilement et du dévoilement.

Ces relations qui, venues du visage, vont au-delà du visage, Lévinas en parle comme de "conjectures 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." 57 Un drame donc, à condition d'en ôter l'équivoque de l'action, et qui s'oppose à la mise en histoire. Drame de la relation d'une justice plus loin que tout rapport de commune mesure des hommes entre eux, de tout rapport de droit et de communauté, drame où se lit l'impossible rédemption et la rédemption quand même, drame d'une paix messianique, sans possibilité de mesure ni de terme.

Ce drame qui enraye toute mise en histoire, est celui d'un présent instantané. Stéphane Mosès 58 le rapproche de la réflexion de Walter Benjamin dans une note préparatoire aux "Thèses sur le concept d'histoire" : "Le mot d'un des *Evangelies apocryphes* : "Tel que je rencontrerai chacun d'entre vous, tel sera le jugement que je porterai sur lui", jette une lumière singulière sur le jugement dernier. Il rappelle cet aphorisme de Kafka : "Le jugement dernier est une cour martiale qui siège en permanence." 59 Cet aphorisme, poursuit Benjamin, ajoute une nuance au mot des *Evangelies* : d'après lui, le jugement dernier ne se distinguerait pas de tous les autres jours". Un maintenant qui est un voici, et le maintenant est éternel, tout à la

fois. Le véritable jugement dernier est ininterrompu, il relève d'un maintenant indéfini, éternel et instantané. Il est constamment recréé et adressé à chacun. Le jugement dernier, pour sa part, lui qui est tant attendu, n'arrive pas, il ne fait pas événement, sens. C'est dans ce sens que Kafka peut écrire dans cet autre aphorisme de Kafka, mi-ironique mi-humoristique, hésitant entre anarchie et mysticisme : " Le Messie ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, il ne viendra qu'un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour." 60

Essentiellement manqué, abandonné au différé, il fait faux-bond et arrive trop tard, à contretemps, lorsque le désir en est dépassé, il ne fait pas décision, précisément parce que le jugement n'est pas affaire de verdict final. Conçu comme un moment datable du temps, le jugement dernier est neutralisé, si bien que le jugement perpétuel, au présent et à la présence du présent, est à la fois toujours là, tous les jours, et jamais encore là, comme événement datable, verdict. On est toujours un jour trop tôt ou un jour trop tard. Le jugement dernier est illusion, il n'apparaît que dans le temps pour y tomber inaperçu, lorsqu'il n'est plus temps, ou plutôt, il n'est toujours pas encore temps, un jour ouvrable, où chacun ne pense plus au Seigneur. Il est l'imprévisible du quotidien et l'insensible du maintenant.

Aussi bien, c'est à tout instant que Dieu relève les comptes, ceux du présent. Dieu n'attend jamais la fin, il la pose toujours ici et maintenant et la laisse imaginer pour ce qui nous attend dans un futur, il monte la scène du salut et de la rédemption finale, dans une ambiguïté qui nous la fait apprécier dans l'ici et maintenant, et il la déconcerte. Dans *Difficile liberté*, Lévinas le donne clairement à entendre en un récit hassidique : "Chassés de la maison d'Abraham, Agar et Ismahel errent dans le désert. La provision d'eau est épuisée, Dieu ouvre les yeux d'Agar qui aperçoit un puits et fera boire son fils mourant. Les autres protestent : Vas-tu abreuver d'eau celui qui plus tard fera souffrir Israël ? - Qu'importe la fin de l'Histoire, dit l'Eternel, je juge chacun pour ce qu'il est, et non pour ce qu'il deviendra"⁷. Dans le désert, lieu de la donation de la Loi, qui déclassé toute *polis* et tout vivre ensemble d'une communauté, à découvert ou devant la loi, - plus loin que toute justice qui mesure et qui s'estime au vu et au su de la totalité de l'Histoire - la justice équitable juge sur le présent et récuse la forme du jugement depuis la fin des Temps. Le ciel écarte tout jugement de l'Histoire, tous les repères et points d'appuis de la terre et du ciel lui-même. Le ciel se révoque comme dernière instance de la fin des temps.

La paix messianique n'est pas reniée, mais elle est d'emblée ambiguë. Ambiguïté prometteuse et première grande ambivalence, par où les deux voies se recoupent plutôt qu'elles ne dressent la croisée d'une bifurcation. D'entrée d'œuvre, Levinas n'écarte pas le temps messianique, loin s'en faut. "L'eschatologie de la paix messianique" 62 encadre l'écriture du livre et se trouve à l'horizon de son achèvement. La demande de Kant est reprise ici,

mais sous quelle forme et dans quel drame ?" La vérité exige à la fois, écrit Levinas à la fin du livre, un temps infini et un temps qu'elle pourra sceller - un temps achevé. L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel." 63

Le temps infini dit la vérité de l'infini : "Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pensait Heidegger, mais son infini." 64 Mais le temps achevé le dit autrement. Car le temps messianique n'est pas résolutif. Il est l'un des temps, toujours menacé par la mise en histoire. Le temps où le perpétuel vire à l'éternel dans une relation de continuité dans la rupture n'est pas seulement différé, car, avec le différé, est répétée l'annonce toujours recommencée du verdict d'absence de l'Infini en propre. L'éternité ne quitte pas l'horizon du temps, son virage est l'un des temps, constamment reclassé et déclassé par l'anarchie des temps, comme l'un des temps et c'est dans cette déclinaison que l'ambivalence se maintient : dans la pensée des temps.

Levinas approfondit la critique de Rosenzweig à l'égard de la Totalité et de l'Histoire mise à l'épreuve de l'Infini. Mais là où Rosenzweig posait une extériorité de l'Infini à l'égard de la Totalité et la possibilité d'une vie selon l'infinité protégée de l'Histoire et coupée d'elle, dans une espèce de vie parallèle et hors de l'histoire, Levinas, depuis l'expérience de la Shoah, ne peut soutenir une telle quiétude de la vie séparée. Il pense, au contraire, l'Infini avec et contre la Totalité : "L'infini se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience." 65 L'expérience est ainsi elle-même scindée entre sa représentation illusoire et son authenticité et c'est l'entrelacs des deux qui en constitue la trame. La transcendance se trouve depuis un virement de l'immanence, une conversion qui est production de la transcendance à partir de l'immanence. Ce virement et cet arrachement impliquent une véritable dissidence de l'individu à l'égard de la totalité, une séparation de l'individu et un aller dans le désert du hors contexte, là où la personne est, affrontée à l'autre, chacun se découvrant unique et irremplaçable, dans la séparation d'avec le Tout. La solitude du sujet serait l'inverse de l'expérience de la séparation d'avec le contexte, de l'expérience qui précipite face à autrui, expérience de la succession de l'Infini à l'égard de la totalité.

Mais si la totalité est guerre, cela ne signifie pas inversement que la guerre ne soit que totalité. De ce point de vue, la totalité ne fait pas toute la guerre et l'imputabilité de la guerre ne revient pas, pour ainsi dire, à la seule totalité. L'expérience de la guerre est elle-même hors totalité. Le mouvement, qui n'est pas d'enveloppement stratégique mais de dérobement à toute stratégie, est celui de découverte de l'Autre en rase campagne dans l'affrontement. La guerre, en tant qu'elle est affrontement de deux personnes singulières, mises à nu, "suppose la transcendance de l'antagoniste. Elle se fait à l'homme, elle vise une présence qui vient toujours d'ailleurs, un être qui apparaît dans un visage." 66

La guerre est d'abord là, hors totalité. Or, par là même, Lévinas voit dans la guerre mise à nu une expérience de l'Autre qui, dans son authenticité, se soustrait à la totalité et vise même de biais cette soustraction : "dans la guerre, les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté, refusent la loi. Aucune frontière n'arrête l'un dans l'autre et ne le définit. Ils s'affirment comme transcendant la totalité, chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son soi." 67 Il y a là une anarchie de la relation qui défait la totalité. Chacun perd sa place dans le tout. L'expérience de la guerre est contestation et rupture de la totalité. Elle est révélation de l'anarchie de l'Infini. La guerre est l'expérience de cette confrontation où la mort se donne, en sa vérité, comme meurtre, et s'il y a être pour la mort, c'est dans le sens d'être pour la mort par l'Autre. Mais cette vérité n'est pas politique, hobbesienne.

Réciproquement, "Autrui, inséparable de l'événement même de la transcendance, se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtre." 68 Le visage de l'Autre est à l'horizon de la mort et l'un et l'autre appartiennent à la même région. Il y aurait donc, vu de ce côté, une authenticité de la mort, mais cette affirmation de Lévinas ne se comprend que depuis le mouvement de déplacement incessant par lequel l'expérience à nu de la guerre en appelle à un autre rapport à l'autre, à une sortie réussie de la totalité. La guerre n'est pas seulement un enfermement du tout sur lui-même, elle est aussi une percée hors de la totalité. Elle est inséparable d'une espèce de conversion non-dialectique et achemine vers un au-delà du visage. Dans la guerre, l'Autre apparaît comme l'imprévisible 69

C'est à ce tournant que l'on doit dire que la guerre accuse les traits de la séparation et représente, dans ce qui me porte au-delà du visage, une forme de séparation qui confine au différend. Le rapport sans rapport qui s'y joue, dans l'inimitié, est une autre façon de rencontrer le différend et de le circonvenir dans l'affrontement. Le rapport ordinaire du social comme son rapport extraordinaire sont autant d'approches de cela qui échappe plus radicalement que la séparation et l'inimitié à la totalité : le sans pareil du différend que jouxte le conflit.

Dans cette expérience de l'affrontement, ce qui se présente en même temps, c'est la dimension d'un être pour lequel il n'est pas encore temps de mourir : " la guerre ne peut se produire que quand s'offre à la violence un être ajournant sa mort." 70 L'imprévisibilité ici de la mort comme geste de meurtre est le signe avant-coureur de la transcendance de l'Autre. Tandis qu'à travers cette modalité d'approche de la mort qui est une approche d'autrui, le sujet fait, devant l'Autre qui le menace, l'expérience de son exposition à un autre vers lequel il se tourne et, par l'expérience de l'Infini tant qu'il est encore temps, de l'ajournement de sa finitude et de l'ouverture à un autrui dans l'esquisse de son infinité. La volonté "allant vers la mort, mais toujours future, et qui s'y expose, mais pas tout de suite, a le temps d'être pour autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort." 71

L'expérience de la possibilité de la mort, le sujet la fait comme possibilité de meurtre de la part de l'autre homme. Et, par là même, il fait l'expérience du projet qui diffère l'échéance de ce meurtre subi à venir, d'un contre la mort grâce à la mort et d'un être avec autrui à travers l'être contre autrui, l'expérience de la possibilité de se rapporter à Autrui (même si ce n'est pas du même), pendant qu'il en est encore temps. L'expérience de l'Infini est une expérience pressée par le temps d'un futur possible parce qu'il est menacé, d'un être avec l'Autre depuis un être contre l'Autre.

On dira qu'il ne s'agit pas ici et là du même autre, celui qui nous menace, et celui vers lequel je me tourne dans l'urgence, qui m'appelle et auquel j'en appelle contre le premier, mais un tel antagonisme découvre l'intime solidarité de l'ennemi et de l'ami dans la découverte du fait de l'Autre. L'ajournement du geste confond les autres dans une même expérience de la transcendance de l'Autre. Si l'authenticité n'est pas ici fallacieuse, c'est que la guerre en appelle à son au-delà par une voie courte et un chemin de traverse. La scène de guerre comme effraction de la totalité à même la totalité découvre à l'homme le rapport à l'Autre pendant qu'il en est encore temps et donne tournure à un rapport existentiel et urgent à l'Infini. La conversion a lieu à même la virulence de la guerre, et c'est depuis cette volte-face à l'égard de la totalité que s'annonce l'appel de la transcendance à laquelle le visage fraie la voie. Dans l'expérience de l'ajournement et du sursis, l'Autre se donne en sa transcendance sans fard, depuis ce qu'aucun contexte et aucune signification n'éclairent plus. 72 Depuis un choc qui force à penser se donne une transcendance avec et contre toute immanence, toujours dans une relation d'anxiété, qui est la marque de l'Infini.

Or, significative est la façon dont, à partir d'*Autrement qu'être* et avec les ouvrages qui suivent, Lévinas aura repris la question, en articulant en une même pensée le sens d'une radicalisation du rapport à l'Infini en l'Autre et dans les temps et d'une certaine critique de la Totalité qui en resitue toutefois l'intérêt et la réhabilite à un certain niveau. Comme si Lévinas allait à la fois bien plus loin encore des illusions de la totalité et au plus proche de sa légitimation relative, dans certaines limites et sur le plan qui lui est approprié. *Autrement qu'être* accuse les traits de *Totalité et infini* et en accomplit une réécriture qui découvre une plus haute relation à l'altérité et l'infinité, tout en procédant à une nouvelle élaboration du lieu d'être du Tout.

La relation au visage effaçait la dimension de la reconnaissance et faisait apparaître celle de la rencontre de l'infini, en étroite relation avec la dimension du désir. Même au-delà de la vision, il se situait dans la ligne de la vision, c'était un infini sensible du suprasensible. Or, désormais si le visage est l'au-delà de l'histoire, de la guerre et de la totalité, le visage lui-même est ce qui fraie la voie à l'au-delà du visage en un sens bien plus radical. Au-delà, la répétition de l'expression ne cesse de se déplacer et

d'accentuer la transcendance, lui faisant franchir plusieurs cercles : Au-delà de l'essence, au-delà du visage, au-delà du Dit, la formule réitérée ne désigne pas une quelconque poursuite d'un mauvais infini ou la recherche sisyphéenne d'un terme de la série qui lui échapperait et parviendrait à en subjuguier la loi. Au-delà est un terme dynamique, qui déconcerte tout dernier terme : "question : où ? Il signifie le non-lieu." 73 Ce "point de rupture de l'essence excédée par l'infini" 74 toujours autre que l'être et qui échappe à toute histoire 75, et à toute demande de comptes, est précisément, en sa démesure 76, ce qui dépasse toute thématization et s'y soustrait au moment même où il y souscrit. C'est un mouvement infini et "le mouvement allant "au-delà" perd sa signifiante propre, se fait immanence, dès que le *logos* interpelle l'au-delà, l'investit, le présente et l'expose" 77

Cet infini dont je m'approche en étendant le bras vers l'au-delà est insaisissable et saisissant par là, et l'au-delà ne désigne pas davantage un quelque chose ou un quelque sens : "Ici, au-delà de la visibilité ne s'expose aucune signification qui serait encore thématized dans son signe ; c'est le transcender même de cet au-delà qui est signification." 78 Le mouvement du transcender s'estime à cette défection de la visibilité dans le dire, à la défaillance du signifié, c'est-à-dire de la thématization, s'il est vrai que désormais l'élément de l'infini, la trace a précisément pour caractéristique de ne pas se réduire au signe et que " le signe et sa relation au signifié sont synchrones dans le thème." 79 La défection de la thématization de l'infini, que son mouvement infini d'aller au-delà enveloppe, montre que l'Infini n'apparaît pas. Nous sommes passés de la rencontre au témoignage et du visage à la trace. Le visage est lui-même acheminement vers la trace, en un clin d'œil : "Le visage de l'autre dans la proximité - plus que représentation - est trace irréprésentable, façon de l'Infini." 80 Le visage désormais comme trace de l'Autre comme Infini, "trace de lui-même, trace expulsée de la trace", trace de rien et de rien d'autre que d'elle-même, échappe au saisissement. Le concept de trace éclipse désormais celui de visage. Il creuse davantage la séparation et se trouve très au large de tout "A même", désormais bien au large de l'immanence. Le vocable de "désir" dit mal cette relation à l'autrement qu'être. Le transcender est la signification : en guise de rencontre, il y a rendez-vous manqué, et, en guise de désir, un imprévisible indésirable dont je suis sur-le-champ l'obligé. Le sens vrai de ce signifier dont le mode est le verbe, récusant tout nominatif et se trouvant par là même à l'unisson de l'accusatif, trouve sa formule appropriée ainsi : " Signification, c'est-à-dire le trope contradictoire de l'un pour l'autre." 81

L'expression dit dans le même temps la coïncidence idéale donnée dans la maldonne, la substitution, l'échange généralisé des places ou la réitération du déplacement, la filature du signifiant, le point de fuite. La substitution est la révélation du sens. Celle-ci ne provient pas d'un rapport de termes entre eux, mais comme rapport des autres, le sens est

primitivement et pour toujours le rapport des personnes (ou rapport des destinés) en lieu et place du rapport des signifiés et, par là, des signifiants comme électrons libres. Parvenus aux confins de l'un pour l'autre, de la proximité et de la méprise, nous touchons à la vérité de la substitution. L'au-delà parle bien de noms qui s'échangent dans l'obligation par l'incommensurabilité.

Dès lors, l'Infini ne se rencontre pas. Les noms qui lui conviennent et lui disconviennent en même temps, toujours pris pour lui et l'un pour l'autre, dans la confusion anarchique, témoignent, pour l'Infini, de sa façon de ne pas se laisser saisir. Celle-ci ne relève pourtant pas d'un tour négatif : "par cet ordre qui est une ordination, écrit Lévinas, la non-présence de l'Infini, n'est pas une figure de la théologie négative." 82 Qu'est-ce donc qui l'interdit ? - Le surgissement de la responsabilité pour autrui, lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et qui délivre le sens profond de l'inassignable au-delà : là "où se perd le privilège de la question : où ? " 83 Mais également la forme de responsabilité, qui se lève de ce creux de la thématization, la positivité de l'ambiguïté de celui dont et devant qui je suis pris sur le fait de ma responsabilité ("Il faut l'ambiguïté" 84) et, avec elle, la positivité de l'ambivalence que vient nommer, pour ainsi dire, l'expression d'Autorité de l'infini. 85 La positivité est ici celle de ce qui "fait autorité" en me livrant à la responsabilité, dans l'érosion indéfinie des qualificatifs et des noms propres de cela qui fait autorité.

Si l'infini ne se rencontre pas, s'il est à la trace comme être au sens, "pure trace de "cause errante" en moi inscrite" 86, c'est que l'autorité ici n'est ni qualifiable ni extérieure : "L'autorité n'est pas quelque part où un regard viendrait la chercher comme une idole ou qu'il assumerait comme un *logos*." 87 Le point remarquable de l'autorité est qu'elle est sans nom et ne se laisse pas rencontrer, idolâtrer par là. Située par excellence dans la région du non thématizable, l'autorité n'est pas joignable, chose vue ou dite et c'est en quoi elle échappe même à une forme plénière de désir, qu'on l'entende comme pure positivité ou comme don du manque. Le rapport sans rapport est ici tout autrement accentué qu'à la manière de l'*éros*." Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*arché* de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace".88

L'ambivalence de l'autorité de l'Infini tient à deux coordonnées de sa non-présence en sa précision. Inqualifiée, elle est introuvable extérieurement et ne relève d'aucun apparaître, et c'est par là qu'elle se manifeste dans le témoignage ; advenant par ma parole, elle est tout autant inassignable intérieurement. L'ambivalence de l'autorité de l'Infini, c'est que "le dire qui me vient est ma propre parole." 89 Ce dire, je le reçois, et, en même temps, c'est ma parole. Je ne parle pas au nom d'un autre et pourtant ce dire me vient d'ailleurs, si bien qu'il m'est aussi impossible de désigner l'extérieur que l'intérieur comme lieu d'origine ; je ne m'autorise

pas de quelque autre autorité, et, en m'autorisant de moi-même, c'est de l'altérité que je m'autorise.

En cette hétéronomie très ancrée, et qui est l'intériorité même, je me découvre témoin de la trace de l'Infini. L'autorité de l'infini me fait l'auteur de ce que j'ai reçu en une ambivalence indémêlable, telle que je ne peux plus remonter à une extériorité précise de l'Infini et pas davantage retourner à l'intériorité certaine d'elle-même d'une conscience close. C'est cette relation à l'inassignable intrication de l'intérieur et de l'extérieur, qui déconcerte en même temps l'appropriation et la dépropriation, que Lévinas nomme l'inspiration ou le psychisme. 90 La séparation du Même se produit comme psychisme. La *psyché* est temps, inscription en moi de la cause errante, elle est le palimpseste du témoignage parce que "le psychisme, c'est l'autre dans le même sans aliéner le même" 91

Qu'entendre alors de cette relation à l'Infini ? Toute dans l'obligation, elle renvoie à un ordre qui "n'a jamais été représenté, car il ne s'est jamais présenté - pas même dans le passé venant en souvenir - au point que c'est moi qui dis seulement - et après coup - cette inouïe obligation." 92 L'immémorial, qui ne traverse pas d'autre élément que le temps lui-même en tous ses vecteurs dimensionnels, livre la forme de non-présence de l'Infini. Le psychisme est le témoin, et le témoin n'a pas rencontré l'infini, il ne vient pas assurer les autres (ceux qui n'étaient pas là) du remplissement d'une parole, d'un "j'étais là".

La foi, la bonne, procède d'un véritable renversement copernicien des critères de la preuve : "Il n'y a de témoignage-structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation - que de l'Infini. L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'infini. C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie." 93 La voix du témoin, sa *phoné*, n'est pas la voix de la conscience, elle est ce qui, de la vocalité, va dans le sens opposé. C'est cette voix qui commande de très haut à celle de la conscience qui en archive la trace en jugement. Hors rencontre, la parole du témoin qui ne s'arme pas de l'apparaître se prête à la méconnaissance, possible faux témoin. L'Infini ne se rencontre pas plus à un visage que sur un dit, il tient à un dire qui est témoignage et en lequel le dit est dédit d'avance.

Cette infinité intangible du psychisme et du témoin est sans preuve. Elle relègue le tribunal du jugement et de la justice, la cour martiale de la conscience qui se place en arbitre. Elle lui oppose une tout autre tertialité, "une tertialité différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face à face de l'accueil de l'autre homme, - interrompant la proximité ou l'approche du prochain - du troisième homme par lequel commence la justice." 94

Le rapport à l'altérité en son infini n'est plus de désir. Je suis l'otage de l'Autre et il m'incombe. Ce qui vient résister, d'une résistance éthique, à la "tyrannie de l'Histoire" comme tyrannie de la totalité, est de l'ordre du

harcèlement de la trace, d'une obsession : c'est la persécution que mène l'Infini. Le sujet est poursuivi, obsédé : laissé interdit. 95 Plus encore "je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause." 96 Relation qui est celle de l'anarchie, déclassant toute *arché* et qui se présente dans le chiasme sans coïncidence entre le Dire et le dit de ce dire, le Dire ayant toujours une éternité d'avance sur le dit qui thématise et pourrait le thématiser lui-même en une exposition. En ce chiasme insolite, l'autre est ce qui n'apparaît pas mais s'impose comme ce qui me transcende. 97 L'Infini qui se marque à ce qu'il fait signe de l'Imprésentable, et qui fait, par là, autorité, définit le rapport entre le dire et le dit : il est anarchie qui embrouille la totalité, défait le contexte, et ne passe jamais lui-même au principe.

La trace au-delà du visage est plus asymétrique encore que la relation initialement pensée comme relation au visage. Elle est tout entière dans la main qui la remarque dans l'écrit, comme dans la main qui la réécrit, mais aussi dans la main qui réserve 98 et retarde la possession, ou encore dans la sincérité, "inséparable du donner car ouvrant les réserves où la main qui donne puise sans pouvoir dissimuler." 99 Elle est, bien davantage encore, dans la main qui passe 100, en faisant énigme, inquiétante, car elle cache la vue du visage. 101 Elle est la main de Dieu voilant la preuve et le témoin de la trace comme témoin sans preuve du voilement, par là même, témoin de la révélation (tant celle-ci est à l'opposé du dévoilement). L'asymétrie de la trace est le fait même de l'anarchie de l'Infini.

Mais de rester en réserve, l'anarchie n'est pas souveraine. Exception sans souveraineté 102, l'anarchie de l'infini, à sa façon, ne fait pas le Tout. Et c'est par là qu'elle aménage une place à la Totalité et comme une réhabilitation, une fois définie dans ses limites et déterminée dans son genre. L'anarchie n'est pas le tout. C'est dire qu'elle laisse être la totalité. Le tiers arbitre et la totalité intégrante reprennent sens. Lieu de la justice, de la conscience, du tiers (le jugement de conscience comme la présence même du tiers 103), la totalité est l'élément où se produit l'entrée de la signifiante dans le dit, de la diachronie dans la synchronie, qui "institue "avec l'aide de Dieu" le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux, c'est-à-dire où la subjectivité est citoyenne, avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables que comporte le Moi équilibré ou s'équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits." 104

Le duo asymétrique de la responsabilité pour autrui n'exclut pas la justice et l'Autorité de l'Infini ne récuse pas les droits de l'homme, mais il y a là, nous dit Lévinas, "une "historicité fondamentale" au sens de Merleau-Ponty - nécessaire interruption de l'Infini, se fixant en structure, communauté et totalité." 105 Si la tertialité interrompt le trouble de l'éthique et nous prive de l'obsession de l'Autre, obsession morale, amoureuse, et, en un sens, nous divertit de la passion de l'Autre, il ne s'ensuit nullement que l'on soit en droit de décrier la justice : " En aucune

façon, la justice n'est une dégradation de l'obsession." 106 Dieu me compte aussi. Il a le tact de me compter idiomatiquement, si l'on peut dire, de compter sans me mécompter dans ma singularité et de me compter sans le faire voir, en plein respect de ce qui échappe au compte. 107 Mais "grâce à Dieu", dit Lévinas, Dieu me compte. Grâce à Dieu, il y a aussi jugement dernier. Il me compte comme tout autre et me rend justice. Est-ce à dire que l'ambiguïté s'estompe ? Elle se compliquerait plutôt, car le déclassement de la justice et de la cour de la conscience comme de l'histoire n'effacent pas la plus haute cour, l'éthique de l'Infini. Il y a, ici aussi, ici d'abord, ambiguïté. "L'acte de la conscience serait ainsi simultanéité politique, mais aussi référence à Dieu - à un Dieu toujours reléguable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes" 108

Avec Lévinas, quelque chose se dit - une façon de délier totalité et infini en écartant les fausses sorties de la synthèse ou de l'exclusion entre ces deux horizons. Un *A peine l'Infini* pour un *A même la totalité*. D'autres philosophes, tout comme Lévinas, ont tenté une même aventure, celle de la mise en cause simultanée de la totalité et de la présence en personne de l'Infini, la tentative de tirer les conséquences de ces deux impasses de la métaphysique inhérente à l'éthique. Il n'est que de se rapporter à la tentative de Léo Strauss, de conjuguer l'une et l'autre dans leur défaut respectif, et dans la comparution de leurs idéaux, sous une forme plus tendue que celle de Lévinas, en proposant comme seule solution droite, celle de la vie dans le conflit plutôt que celle, lévinassienne, de la complexité dissymétrique des niveaux. L'un comme l'autre, et très différemment, mirent très étrangement l'accent sur la corrélation entre persécution et trace : si, pour Lévinas, la trace est persécution et nous délivre de la tyrannie du Tout, pour Léo Strauss, la persécution tyrannique oblige à la trace et indique seulement a fortiori la persécution propre à l'être même du vrai, la révélation de la trace. Les deux voies, issues du même constat, n'ont de cesse de travailler le différend entre les tribunaux, pour Lévinas, entre le jugement et la voix de la conscience (de l'histoire, de la totalité, etc) et le jugement et la voix du témoin, le psychisme (au-delà de la guerre et de la justice). Mais l'anarchie ordonne paradoxalement le différend, pour Léo Strauss, entre le tribunal de la raison et celui de la révélation, suivant un rapport de conjonction et de disjonction indépassable. Et, pour l'un comme pour l'autre, le problème est infini et connaît une forme de relais entre, d'un côté, l'infinité de la totalité et, de l'autre, celle, plus haute, de la voix de l'Autre, "depuis le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes" 109 et leur commun appel à décliner l'Infini selon les temps.

1 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1978, p 206

2 Kant Emmanuel, *La fin de toutes choses*, trad. Heinz Wismann, Editions de la Pléiade, Paris, 1986, p 318-319

3 *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, ed 1980, p XI

4 *Idem, ibidem*

5 Kant, Emmanuel, *idem, ibidem*

6 *Idem, ibidem*

7 *Totalité et infini*, p 170

8 *Idem, ibidem*, p XII

9 *Idem, ibidem*, p XI

10 *Idem, ibidem*, p XIV

11 *Idem, ibidem*, p XIII

12 *Idem, ibidem*, p X

13 Il n'est que de voir comment des actions d'anéantissement et des génocides ont pu s'effectuer récemment sans passer pour cela par une technique très élaborée comme on l'a bien vu au Rwanda : cf. Hatzfeld Jean, *Une saison de machettes*, Seuil, 2003. L'assignation de la responsabilité à l'ère de la technique relève largement de la mystification, même si le motif technique représente bien davantage qu'un raffinement instrumental du crime (comme le montre l'exemple nazi).

14 *Totalité et infini*, p X

15 Patocka, Jan, *Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre*, in *Essais hérétiques*, trad. Erika Abrams, Verdier, 1981, p 129-146

16 *Totalité et infini*, p 10

17 *Idem, ibidem*, p 221

18 *Idem, ibidem*, p 17

19 *Idem, ibidem*, p 6

20 *Idem, ibidem*, p 8

21 *Idem, ibidem*, p 223

22 *Idem, ibidem*, p 10

23 *Idem, ibidem*, p 52

24 *Idem, ibidem*, p 6

25 *Idem, ibidem*, p 170

26 *Idem, ibidem*, p XII

27 *Idem, ibidem*, p 19

28 *Idem, ibidem*, p XII

29 *Idem, ibidem*, p 9

30 *Idem, ibidem*

31 *Idem, ibidem*, p 11

- 32 *Idem, ibidem*, p 32
- 33 *Idem, ibidem*, p 173
- 34 *Idem, ibidem*, p 21
- 35 *Idem, ibidem*, p 161, 168, 172, etc.
- 36 *Idem, ibidem*, p 75
- 37 *Idem, ibidem*, p 195
- 38 *Idem, ibidem*, p 229
- 39 *Idem, ibidem*, p 268
- 40 *Idem, ibidem*, p 21
- 41 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye p 119
- 42 *Idem, ibidem*, p 191
- 43 *Idem, ibidem*, p 14
- 44 *Totalité et Infini*, p 183
- 45 *Idem, ibidem*, p 53
- 46 *Autrement qu'être*, p 143
- 47 "Je me place dans la passivité d'une assignation indéclinable - à l'accusatif - soi ", *idem, ibidem*, p 177
- 48 *Idem, ibidem*, p 181
- 49 Kierkegaard Sören, *La maladie à la mort*, Première section, in *Œuvres complètes*, Paris, Editions de l'Orante, t XVI, p 163-285
- 50 *Totalité et infini*, p 229
- 51 *Idem, ibidem*, p 222
- 52 *Idem, ibidem*, p 223
- 53 *Totalité et Infini*, p 224
- 54 *Idem, ibidem*, p 27
- 55 *Autrement qu'être*, note, p 204
- 56 *Idem, ibidem*
- 57 *Totalité et Infini*, p XVI
- 58 *Au-delà de la guerre, Trois études sur Lévinas*, Editions de l'Eclat, février 2004
- 59 Le texte de Kafka dit plus exactement : " Seule notre notion du temps nous fait nommer ainsi le Jugement dernier, en réalité c'est une cour martiale" : *Préparatifs de noce à la campagne*, trad. Marthe Robert, folio Gallimard, 1957, p 53
- 60 *Idem, ibidem*, p 105
- 61 *Difficile liberté*, 1976, p 260
- 62 *Totalité et infini*, p XI
- 63 *Idem, ibidem*, p 261
- 64 *Idem, ibidem*, p 260
- 65 *Totalité et Infini*, p XI
- 66 *Idem, ibidem*, p 198
- 67 *Idem, ibidem*
- 68 *Idem, ibidem*, p 211

- 69 *Idem, ibidem*, p 173
70 *Idem, ibidem*, p 200
71 *Idem, ibidem*, p 212-213
72 *Idem, ibidem*, p 244
73 *Autrement qu'être*, p 9
74 *Idem, ibidem*, p 15
75 *Idem, ibidem*, p 22
76 *Idem, ibidem*, p 119
77 *Idem, ibidem*, p 127
78 *Idem, ibidem*, p 126
79 *Idem, ibidem*, p 155
80 *Autrement qu'être*, p 149
81 *Idem, ibidem*, p 126
82 *Autrement qu'être*, p 14
83 *Idem, ibidem*, p 12-13
84 *Idem, ibidem*, p 194

85 Parlant d'une instance plus haute que celle des droits positifs, Jean-François Lyotard écrit aussi : "Homme n'est sûrement pas le nom qui convient à cette instance d'appel, ni droit le nom de l'autorité dont elle se prévaut. Droit de l'autre ne vaudrait guère mieux. Autorité de l'infini peut-être, ou de l'hétérogène, si ce n'était si éloquent. " in *Le différend* §44, Paris, Minuit, 1983, p 54

- 86 *Idem, ibidem*, p 192
87 *Idem, ibidem*, p 191
88 *Idem, ibidem*, p 127
89 *Idem, ibidem*, p 191
90 *Idem, ibidem*, p 146
91 *Idem, ibidem*, p 143
92 *Idem, ibidem*, p 189
93 *Idem, ibidem*, p 186
94 *Idem, ibidem*, p 191
95 *Idem, ibidem*, p 128
96 *Idem, ibidem*, p 145

97 Il est remarquable que Lévinas formule une critique de la phénoménologie husserlienne en revendiquant simultanément, comme Merleau-Ponty, l'existence d'un "acte commun du sentant et du senti" (*Autrement qu'être*, p 39) et d'une réciprocité du sensible, qui est signification - comme, pour sa part et selon son mode, Merleau-Ponty l'élabore à travers l'auto-affection de la main gauche et de la main droite - et en opposant le surgissement de l'altérité qui, elle, ne se laisse ni déduire du moi ni encore induire du sensible, suivant les lignes d'un chiasme, cette fois, sans rencontre de coïncidence, un chiasme sur fond de manquement à toute commune mesure. Il n'y a ni harmonie ni "gouffre béant de sens",

mais des modes hétérogènes de composition du commun et de l'incommensurable, d'union et de séparation intimes.

98 *Totalité et infini*, p 135

99 *Autrement qu'être*, p 183

100 Formule bien proche de la phrase lévinassienne : "Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'arché de la conscience, nous l'avons appelée trace" (*Autrement qu'être*, p 127)

101 Stéphane Mosès cite, à cet effet, le passage de l'*Exode* 33, 12-34, 8 et écrit : " A Moïse, qui demandait à "voir" Sa gloire, Dieu ordonne de se cacher derrière un rocher ; puis, lorsqu'en effet Dieu "passe" devant lui, Il lui couvre le visage de sa main. De sorte que Moïse ne voit pas la face de Dieu, mais seulement sa trace qui s'enfuit" *Au delà de la guerre*, op cit, p 89.

102 On remarquera, à cet égard, combien la pensée de Lévinas est aux antipodes de celle de Giorgio Agamben qui universalise l'exception et la pense depuis le geste de la souveraineté (cf. notre article : "La vie civile et la vie nue", in *La Pensée politique*, Ellipses, 2003, p 433-473).

103 *Autrement qu'être*, p 203

104 *Idem, ibidem*, p 204

105 *Idem, ibidem*

106 *Idem, ibidem*, p 203

107 Dieu compte toujours de façon toujours paradoxale et de manière parfaitement humoristique, car il compte à la fois pour la singularité qui échappe à la totalité et pour le Tiers-juge, suivant une double ironie à l'égard de chacun des deux rôles qui déploie toutes les ambivalences, celle de l'autorité comme celle des deux voix. Ainsi, Lévinas rapporte la scène célèbre du Menahot du Talmud : Moïse arrivant dans la Yeshiva de Rabbi Akiba assiste à l'arrière à une leçon à laquelle il n'entend rien. Demandant au nom de qui cet enseignement est tenu et apprenant que c'est de Moïse, ce dernier ne reconnaissant nullement son dire dans ces paroles, ces pensées, se tourne vers le Créateur : - "si un tel homme est capable d'enseignements si profonds, pourquoi donc T'être tourné vers moi ?" Il lui répond : - "Ta pensée et la Mienne, cela fait deux ". D'un même geste de parole, Dieu donne raison au Deux et au Tiers qu'il est.

108 *Idem, ibidem*, p 205

109 *Totalité et Infini*, p XIII

