

Emmanuel Levinas :

éthique/justice/amour, une articulation impossible

(Séminaire Levinas Université Meiji Tokyo, resp. Masato Goda)

*On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique.
Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique.
Rousseau (Contrat social, I)*

*Je ne me tiens pas bien en ma possession. Le hasard y a plus de droit que moi...
Je ne me trouve pas où je me cherche et me trouve plus
par rencontre que par l'inquisition de mon jugement
Montaigne, (Essais, I, X)*

1.

Je commencerai par traiter de la question politique chez Levinas, spécifiée comme justice. Comme on sait, Levinas pose cette question de la justice depuis l'investigation éthique de la structure de la subjectivité. Il y a là une difficulté qui compte certainement parmi les plus considérables, s'agissant de la lecture de cette oeuvre. En effet, comment comprendre le « passage » du duel éthique, du face-à-face avec le visage, à l'ordre de la politique, le « passage » de l'extrême singularité à l'universalité, de l'absolu à la relation ? Ce lien qui devrait s'explicitier comme transition, est souvent signifié chez Levinas par un très singulier et quasi-aveugle « il faut » : « Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence comme

synchronie : *ensemble dans un lieu* »¹. Le commun, la communauté, la politique, la justice² sont donc requis comme « être-ensemble-dans-un lieu » et ceci depuis ce qui est déterminé comme « le non-lieu de la subjectivité »³, depuis ce hors-lieu qu'est la responsabilité.

Tout le problème est donc là : comment penser rigoureusement ce rapport entre le non-lieu éthique et le lieu commun politique, pour autant que le « il faut » lévinassien puisse tenir lieu d'articulation entre termes hétérogènes ? Le problème surgit donc et ne se pose explicitement qu'à partir de l'interrogation portée sur la justice. Comme si sa formulation à même le texte d'*Autrement qu'être*, son Dit et la place de ce Dit, obéissait performativement à la règle énoncée par le texte lui-même. Comme si le Dit du problème se rapportait immédiatement, dans l'expérience de lecture de l'œuvre, au Dire qui permet d'en saisir l'apparition. En effet, et très strictement, il ne peut y avoir de « problème » qu'emporté par ce que Levinas nomme « l'entrée du tiers ». Ajoutons, ce qui n'arrange pas les choses, que le tiers entre sur une scène que par ailleurs il n'avait jamais quittée⁴. La proximité m'ordonne à autrui mais elle ne m'y ordonne jamais à lui tout seul, ou à elle toute seule, car alors « il n'y aurait pas de problème ». Jusqu'en son Dire, une « contradiction » s'insinue dans la proximité qui empêche le « sens unique » de la signification⁵. Une proximité qui irait réciproquement de l'un à l'autre et de l'autre à l'un n'est pas une proximité. Il lui *faut* pourtant se trahir dans cette proximité qui n'est pas une proximité, il lui *faut* se dire dans un dit de justice, il lui faut se dédire dans ce tout-ensemble et ce tous-ensemble dans le lieu dit de la justice. Du « problème », de la « question », Levinas nous indique non seulement le « lieu de naissance », l'entrée du tiers, mais aussi la mesure et l'effet, ce qu'il appelle la « limite de la responsabilité »⁶. Si ces indications sont précieuses, leur caractère elliptique, c'est-à-dire ordonné autour de deux foyers distincts, semble d'abord embrouiller les choses. On ne peut pas dire en tout cas que l'introduction d'une *limitation* dans ce caractère absolument décisif de l'éthique qu'est la responsabilité *infinie* aille de soi. Penseur de la responsabilité éthique comme infinition, Levinas nous conduit

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE)*, Le Livre de poche, p. 245

² A supposer que ces termes soient équivalents. Ils ne le sont pas strictement mais je fais pour l'instant comme s'ils l'étaient.

³ *AE*, p. 24

⁴ *AE*, p. 249 : « l'entrée du tiers dans l'intimité du face-à-face est entrée permanente ».

⁵ *AE*, p. 244-245

⁶ *AE*, p. 245

paradoxalement, avec la justice et l'entrée permanente du tiers, sur la voie de sa « limite » et nous laisse aux prises avec « le problème ».

Tel est donc le dispositif levinassien, très grossièrement décrit, et telles sont les considérables difficultés que soulève le rapport qui n'est pas un rapport du lieu et du non-lieu. Il nous faut à présent entrer dans le « problème » et nous demander comment penser dans leur compatibilité l'immédiateté, la rectitude du face-à-face éthique, la réquisition du sujet entendant l'appel jusqu'à la substitution et ce qu'on appellera *la spectralité des tiers*

Sur cette dernière expression, quelques mots d'explication préalable sont nécessaires puisqu'on ne la trouve pas telle quelle chez Levinas. Il me paraît tout d'abord préférable de ne parler que *des tiers*, au pluriel, car ce qui vient « troubler » l'immédiateté de la responsabilité pour l'autre, c'est l'envisagement des autres autres, de « tous les autres que l'autre »¹, c'est-à-dire de la multiplicité, voire de la multitude. A bien lire les quelques pages de la fin d'*Autrement qu'être* auxquelles je me rapporte, ce qui fait-problème, c'est bien ce multiple qui rôde autour du duo éthique. Cette multitude des autres que l'autre, je la désigne comme *spectrale* puisqu'en effet, environnant la proximité, une très inquiétante étrangeté, peut-être une menace, plane -qui tient à ce que dans l'absence même de tout visage les tiers réclament une comparaison et exigent l'entrée dans la comparabilité. D'ailleurs, moins que *leur* entrée sur la scène éthique, les tiers requièrent de façon très pressante que *moi et le visage* qui me fait face entrons dans un ordre où toute relation anarchique aura fatalement à se « trahir ». Ils exigent que nous nous soumettions à une comparaison, là où l'éthique est toujours, et nécessairement, *éthique de l'incomparable*, c'est-à-dire -j'avance ce point et le développerai bientôt- *éthique intraductible*. Cette obsession par les tiers « crie justice » et son cri est démultiplié et insoutenable². Comme des revenants inattendus et indésirables, les tiers frappent à la porte de l'éthique et me somment d'en sortir.

Leur multiplicité vient donc perturber, pour le moins, la signification éthique, l'asymétrie de mon rapport/non-rapport au visage. Le flou inquiétant des tiers qui entoure le face-à-face avec l'autre signifie une insistance à troubler, à empêcher le deux de se maintenir dans le deux. Leur réclamation ne se renonce pas, elle signifie une obsession dans l'obsession. C'est parce que le duel éthique est inquiété, obsédé, par la spectralité des tiers qu'on peut comprendre pourquoi un désinquiètement est

¹ *AE*, p. 246.

² *Ibid.*, p. 246 et p. 247.

possiblement produit par la mesure et la comparaison, soit par l'entrée sur la scène de la justice où « je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire 'pour moi' »¹ –où je suis en quelque sorte désintimé, tiré de l'intimité du face-à-face et de l'injonction qui m'y est intimée et signifiée.

Levinas s'est assez peu soucié de proposer une pensée de la relation continue entre ces deux registres de la proximité et de la justice (entrer, sortir) -- sur le mode, par exemple, d'une quête de la maxime universalisable de la socialité éthique ou d'une axiologie du meilleur régime. On a pu le lui reprocher, et apercevoir dans la figure du « retournement »² une conceptualité très insuffisamment déterminée, voire partiellement déficiente. Ce qu'on peut entendre, d'ailleurs, et admettre, mais seulement d'un certain point de vue [tout ici est affaire de point de vue³, comme le montre Deleuze commentant Leibniz et Nietzsche, lorsqu'il explique que c'est « la courbure des choses » qui requiert la mise en perspective, comme l'explique également Rosenzweig, en se référant lui aussi à Nietzsche]. Du point de vue de la *philosophie politique*, en effet, du point de vue de ce régime de pensée particulier, mais universellement dominant dans la tradition philosophique, qu'est la philosophie politique (structurée axialement autour de l'autonomie du champ politique, de la rationalité des sujets politiques, de leurs décisions, de la souveraineté des rapports qui organisent leurs relations, etc.), on peut entendre l'objection. Ce point de vue de la philosophie politique, c'est le point de vue de l'autonomie du politique, autonomie qui emporte une pensée de la politique à partir de son origine supposée (le contrat par exemple) ou de son éventuelle fin (un sens, une téléologie quelconque, le sens de l'histoire par exemple). Et c'est encore ce postulat de l'autonomie du politique qui permet de produire ou de proposer une description normative du meilleur régime ou encore une axiologie qui tenterait de déduire des valeurs depuis la mise en commun du non-identique. D'un tout autre point de vue, et pas seulement lévinassien, bien sûr, la politique, mais aussi bien les éthiques du sujet transcendantal, ne détiennent pas d'autonomie véritable. Ce qui emporte que la politique, pas davantage que la morale

¹ *Ibid.*, p. 247.

² *AE*, p. 247 : « retournement du sujet incomparable en membre de société »

³ Cf. Deleuze : « C'est la courbure des choses qui exige le point de vue... la théorie du point de vue introduit en philosophie ce qu'il faut bien appeler un perspectivisme. Lorsque Nietzsche, c'est précisément au nom d'un tel perspectivisme, et chez Nietzsche comme chez Leibniz, le perspectivisme ne signifiera pas à chacun sa vérité, mais il signifiera le point de vue comme condition de la manifestation du vrai. Chez un autre grand perspectiviste, le romancier Henri James, le point de vue, et la technique des points de vue n'a jamais signifié que la vérité est relative à chacun, mais qu'il y a un point de vue à partir duquel le chaos s'organise, où le secret se découvre » (Cours du 16/12/86 sur Leibniz). Propos qui recoupe exactement celui de Rosenzweig.

au sens des « valeurs » auxquels « le fait éthique ne doit rien »¹, ne peut juger à partir de soi du degré d'universalité de sa propre institution.

Donc, du point de vue la philosophie politique, on peut considérer que les quelques éléments descriptifs que propose Levinas autour du « retournement », et cette figure du retournement elle-même, sont insuffisants à fonder ou même seulement à autoriser quelque chose comme une philosophie politique. Et en effet, il n'y a pas de philosophie politique lévinassienne. Toute la question est de savoir s'il y a, nonobstant ce qu'il n'y a pas (une philosophie politique), une pensée du et de la politique. Tout mon propos montrera en quoi cette faiblesse d'un certain point de vue est une force ou, si c'est trop dire, une percée heuristique non négligeable.

Ce que nous propose élémentairement Levinas, c'est quelque chose de bien plus fragile qu'une philosophie ou une ontologie politiques, de plus incertain, et en même temps de beaucoup plus radical –il y a au fond de la pensée de Levinas une *radicalité du fragile* continûment opérative. Quelque chose qui se laisse déterminer comme ouverture à une pensée de la politique. En effet, les questions, difficiles, inarticulables peut-être, qui se nouent autour de la relation proximité/justice s'emportent sur fond d'un principe particulièrement fécond. C'est ce principe (je ne sais pas si c'est le bon mot) que je voudrais souligner pour commencer. Ce principe c'est celui d'une *intransitivité*, d'une *intraductibilité*, radicale, *du philosophique au politique* (dont on voit bien qu'il est intenable du point de vue de la philosophie politique).

En philosophie, on ne pratique bien, on ne pense vraiment, depuis Platon, qu'à partir d'un extra-ordinaire² –et quoi de plus extra-ordinaire que l'éthique lévinassienne, ce lieu utopique où la subjectivité du sujet se désitue, se destitue, ce lieu dont la monstration se produit par l'emphase expressive, la liaison superlative des idées et des concepts, jusqu'à épuisement, jusqu'à déliaison. Or avec Levinas nous est présentée *l'impossibilité absolue de déduire une politique depuis le site éthique*.

A. Il faut bien mesurer l'originalité de cette proposition de pensée par rapport à la tradition, telle que l'analyse en tout cas Levinas –analyse qui me paraît tout à fait juste et intéressante. Dans la tradition serait avérée une « alliance du rationalisme logique

¹ « Le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout » (*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 225)

² L'Idée platonicienne, l'ego cogito cartésien, la Substance comme Sujet pour Hegel, la mienneté de l'être pour Heidegger, etc. sont des extra-ordinaires de ce genre, des percées extravagantes, des positions inouïes, des extrémités quasi-inacceptables –qui ensuite s'acclimatent à un certain contexte historique, épistémologique, et que les commentateurs et spécialistes modèrent, diffusent, font passer.

et de la politique »¹, alliance qui serait non pas conjoncturelle ou empirique mais constante et substantielle car déterminée par le caractère ontopolitique de la philosophie. « La pensée rationnelle est aussi une politique », écrit Levinas dans « Paix et proximité »² –car elle obéit à une même nécessité qu'on pourrait appeler, en songeant à Marx, la nécessité d'un équivalent général universel et abstrait. Cette nécessité est celle de la formation des concepts, d'une logique, ou d'une téléo-logique, qui subordonne les déterminités particulières à l'achèvement porté par le mouvement d'une raison, d'un absolu de la raison, ou encore d'une histoire.

Je pourrais renvoyer ici aux développements d'*Autrement qu'être* sur le scepticisme qui serait, dans l'histoire de la philosophie, le rappel du « caractère politique [...] de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique avec la politique »³. Dans ces développements, Levinas explique que la *politique* est l'alpha et l'oméga de la raison et du savoir, du logos et du sens, qu'elle est en Occident la juste mesure de toute démesure. A cet égard, il y aurait toujours dans la philosophie une politique de la philosophie⁴, c'est-à-dire une économie de la production du sens qui organise et surdétermine le travail du concept. Dans ces passages, l'analyse va jusqu'à envisager la question de la répression politique (et médicale, ajoute Levinas) par le discours sensé, tel qu'il se réfléchit en lui-même et tel qu'il se lie ontologiquement à l'Etat, à ses institutions, lesquelles auraient en quelque sorte la garde du régime métaphysique du sens : « qui ne se plie pas à la logique est menacé de prison ou d'asile... ». Je ne développe pas (Foucault n'est pas très loin, mais ce rapprochement, tout entier d'époque, demeure certainement limité). On voit bien en tout cas (c'est cela qui importe) que le principe d'intraductibilité que je viens d'énoncer contrecarre (et est contrecarré par) « l'alliance » ontopolitique de la raison et de l'Etat.

B. Le principe inverse, de traductibilité ou de transitivité, commande en revanche l'invention de la philosophie politique, si je puis dire, puisqu'il s'agit axiologiquement ou normativement de penser le passage, de dialectiser les transitions, en tout cas de mettre en relation, de traduire (et de trahir) l'une et l'autre, l'une avec l'autre⁵: moraliser

¹ *AE*, p. 265

² « Paix et proximité », in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, 1984, éd. J. Rolland, p. 341.

³ *AE*, p. 265. Cf. également p. 263-264.

⁴ Pas au sens althussérien de la 'lutte des classes' dans la théorie, mais plus originairement, au sens où Levinas discerne bien la condition de possibilité de cette affinité, de cette alliance typiquement « occidentale » de la politique et de la philosophie.

⁵ L'enquête sur la justice s'effectue, au livre II de la *République*, dans un cadre où une seule vérité se donne à lire à même les individus et, sous un plus fort grossissement, dans l'exigence rationnelle d'une société ordonnée.

la politique, par exemple, ou politiser la morale –telles sont, foncièrement, les modulations rhétoriques et morales auxquelles ce passage donne lieu, dans la traduction humaniste en particulier.

Une remarque en passant, là encore, s'agissant du rapport de la philosophie et de la politique. Peut-être convient-il de prendre l'exacte mesure de ce qu'on pourrait appeler *la feinte des philosophes* dans leur rapport aux princes, la feinte de la philosophie dans sa relation à la politique -- j'ai là en tête moins Leo Strauss que Pascal : Platon, Aristote et tous les autres, jusqu'à Heidegger, ont-ils « fait semblant » de parler et d'écrire de politique, « comme pour régler un hôpital de fous » en « entrant dans (le) principe » de folie des rois et des princes pour « modérer leur folie au moins mal qu'il se peut »¹ ? Mais alors mesurer cette feinte implique de prendre en vue cette autre folie, dont parle Levinas, la folie de ceux qui « ne se plient pas » à la « folie » logique des dominants, et oblige aussi à s'interroger sur ce que signifie « *l'entrée dans le principe* » selon Pascal et selon Levinas, selon la feinte rusée ou bien selon la requête justicielle des tiers et en demeurant attentif à la « trahison » de ce qui, dans la feinte ou l'appel, se « traduit » devant nous de la politique des philosophes². C'est « l'entrée » qui fait problème, au sens strict de Levinas ou dans la langue de Pascal qui marque elle aussi l'impossibilité d'une bonne et simple transitivité. Il ne s'agit pas, et c'est ce qu'on peut déjà retenir de Levinas, de faire entrer l'éthique dans un rapport de dérivation, de déduction, dans un rapport dialectique avec la justice. Il s'agit bien plutôt de penser jusqu'au bout (mais comment ?) l'intraductibilité de l'extra-ordinaire philosophique (l'éthique) dans l'ordre politique.

La politique, c'est, selon la proposition lévinassienne, l'instance d'une nécessaire et bienfaisante interruption de l'éthique, l'instance d'une mesure commune selon une « entrée » (du tiers) dont *Autrement qu'être* avance qu'elle est « permanente »³. Vouloir ou tenter d'en faire une traduction de l'éthique en « valeurs » qui conformeraient une « action », ce serait réabsorber l'éthique dans un ensemble logico-politique de rapports, la réintégrer dans « l'alliance » sacro-sainte, et ainsi oublier que toute politique, même la plus universelle et la plus démocratique, « laissée à elle-même », porte une tyrannie, selon une formule de *Totalité et infini*⁴. Autrement dit :

¹ Pascal, *Pensées*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 1163

² *AE*, p. 247.

³ *AE*, p. 249

⁴ Nijhof, La Haye, 1961, p. 276.

toute pensée d'un rapport de type transitif entre l'éthique et la politique, entre la philosophie, les ontologies de l'être social ou politique et l'histoire risque le désastre ou s'expose à tout le moins au danger d'une catastrophe (voir par exemple la façon heideggérienne d'ensauvager l'analytique existentielle au service d'un engagement politique).

Cette intraductibilité politique de l'éthique me paraît constituer un élément très stimulant d'une pensée ou pour une pensée du politique qu'on peut trouver chez Levinas ou tirer de son oeuvre. Ce principe d'intransitivité n'est pas une sorte de congé donné à la pensée d'une politique. Une pensée du (et de la) politique est au contraire requise par cette idée d'une « entrée » des tiers, c'est-à-dire *dans* la politique. Pas plus qu'il n'y a chez Levinas de philosophie politique, il n'y a un apolitisme. La radicalité « antipolitique » (si on veut recourir à cette expression dont Vaclav Havel a pu autrefois déplier quelques conséquences très pratiques mais qu'on peut déjà lire chez Rosenzweig) de la pensée lévinassienne du politique procède d'un dégrisement de la politique, du constat d'un désenchantement de ses pouvoirs qui ne s'accompagne pas pour autant d'une résignation, ou d'une dépolitisation de la pensée et de l'éthique. La formule de Levinas l'indique assez bien : « ne pas laisser la politique à elle-même » signifie l'impossibilité de toute autonomisation ontopolitique. Elle implique un agir, un agir négatif ou en creux peut-être, mais en tout cas le refus de tout abandon de la politique « à elle-même ».

Mais alors comment ne pas laisser la politique à elle-même, sans en passer par la traduction ou la transition dialectisée ni avoir à en moraliser l'exercice ou les contenus ?

Avec Levinas, nous sommes obligés de penser ce rapport (l'éthique, la politique) comme un non-rapport c'est-à-dire comme une série inégale, emboîtée, discontinue de rapports instables, de rapports qui « passent » les rapports (comme l'homme « passe » infiniment l'homme ou la justice la justice -encore Pascal avec Levinas). L'éthique au sens de Levinas désigne une structure pré-originelle de la subjectivité qui l'engage en amont d'elle-même, en quelque sorte, dans une réponse pré-originelle et an-archique, une antécédence à soi. Cette structure asymétrique est régie par une sorte d'entrelacs entre passivité absolue (« plus passive que toute passivité ») et urgence instantanée d'avoir à répondre. Comment comprendre cette passivité si elle s'ordonne à un faire, et je dirais même à un faire éthico-pratique ? Je soulignerais pour commencer que la réponse éthique n'est ni de l'ordre d'une volonté ni de l'ordre d'une

obéissance, c'est-à-dire qu'elle ne relève pas d'une activité au sens où la passivité en serait l'antonyme. On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, donc, et jamais à une personne. L'obéissance ne doit pas faire acception de la personne. Elle est réglée par le consentement préalable à un code de conduite substantiel. La responsabilité éthique décrit au contraire un type de situation où les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être débordés sans même qu'il le veuille par le sujet répondant : il lui faut dans l'instant inventer la règle de ses actes ou, plus exactement, agir dans la « prise » en devançant toute règle. C'est ce qu'on pourrait appeler instant ou instantanéité éthiques. L'instant éthique, l'instant de la réponse, signifie un saisissement par un temps diachronique, par une immédiateté, un temps qui passe et se passe avant toute prise de conscience, avant toute présence d'esprit : l'instant où, sans préparation préalable, un homme se laisse bouleverser par la transcendance d'autrui, par son irruption inattendue qui commande une réponse de responsabilité, une exposition du sujet à un événement qui le transit, le contraint et l'emporte --ou l'inhibe au contraire. C'est ce cas de figure, l'instant éthique, qu'évoque Rousseau, par exemple, lorsqu'il décrit cette situation où l'on égorge un homme sous les fenêtres du philosophe qui préfère, lui, se boucher les oreilles et « s'argumenter un peu »¹.

Le faire éthico-pratique instantané interrompt l'institution et le formalisme des lois et des Etats (appeler la police par exemple si l'on est confronté à une violence) avant d'être aussi, diachroniquement, interrompu par la justice et l'ordre de la symétrisation. Ce rapport, ou cette intrication d'interruptions, ce mouvement d'infinetisation on peut les appeler, avec Levinas, « inspiration » (ce terme marque une forte différence avec ceux de déduction, traduction, dialectisation, etc.). L'inspiration procède de l'écart irréductible de la proximité et de la justice, de son effectivité, elle signifie une transcendance irrésorbable, une séparation absolue mais mouvante, instable. A cet égard, on peut la déterminer comme un mode d'investissement de la politique par ce qui n'est pas elle, l'éthique, par ce qui, *avant elle*, la laisse advenir comme question et *après elle*, en relance encore la signification dans la justice qui passe la justice ². A partir de l'intransitivité, de l'intraductibilité, se produit une relance du questionnement autour de ce qui se passe entre l'après politique et son avant éthique, entre « l'être-

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, II, p. 224.

² *AE*, p. 246.

ensemble dans un lieu », la communauté topique, et « ce qui ne saurait tenir en aucun lieu », l'humain comme dit Levinas ¹. Question éminemment politique bien sûr. Puisqu'il s'agit de tenter de penser ensemble altérité et mesure, de penser quelque chose comme un ensemble sans commune mesure, un ensemble disjoint. Ensemble et pas ensemble, une communauté, si on veut, une « entrée » dans une communauté qui ne serait et ne sera jamais autre chose que l'instance d'une parole de l'absence de communauté – et sans que rien ne puisse faire communauté, pas même la communauté de ceux qui n'en ont pas.

Le mouvement infini de l'inspiration et l'instantanéité de l'acte s'entreconditionnent. Plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis et cette relance de la responsabilité ne cesse de m'exposer à l'appel d'une souffrance et à l'obligation incessible d'avoir à en subir l'épreuve. Il y a dans cette éthique de la réponse infinie une leçon ou au moins les linéaments fragiles d'une position d'insoumission aux seuls possibles rationnellement prédéterminés.

L'asymétrie lévinassienne s'efforce de dire, sur le plan même de l'éthique, quelque chose de ce rapport impossible entre éthique et politique – impossible au sens où il ne se laisse ni penser ni décrire sur le mode d'une extension en universalité mais en même temps au sens où cet impossible requiert un exercice, une mise à l'épreuve de soi. Au bout du compte, non seulement l'éthique lévinassienne n'implique pas de dépolitisation du penser, mais elle appelle au contraire une messianisation de l'agir dans l'instant ² – messianisation désenchantée peut-être, mais jamais pliée ou résignée ou assignée à l'ordre existant. L'ordre est nécessaire, et il faut faire en sorte qu'il soit asymptotiquement justicier. Mais, comme disait Brecht, « quelles que soient les causes de l'Etat, l'Etat est lui-même cause de l'Etat ». Aussi cette nécessité n'épuisera jamais les requêtes de l'altérité, l'altérité d'autrui et, depuis cette altérité, l'altérité d'un autre temps, d'un autre monde et d'une autre vie.

2.

Si la justice forme un problème en aval de la proximité éthique et interroge cette dernière depuis le « point de vue » de la multiplicité, l'amour entre au contraire avec

¹ *Ibid.*, *in fine* et p. 200

² Le messie, c'est moi à l'instant de l'appel !

elle en une sorte de concurrence où deux figures du Deux s'entre-interrogent en quelque sorte.

Je partirai d'une interpellation de Levinas formulée dans un entretien de 1985 : « *Ce qui est vraiment humain, c'est –ne vous effrayez pas de ce mot– l'amour...* »¹. A sa façon singulière, toute d'audace et d'humilité mêlées, Levinas entrelace ici l'amour et l'humain en un propos lapidaire. Il le fait en parlant d'emblée à l'effroi probable du philosophe à qui il s'adresse, et en s'efforçant de le prévenir. Que l'amour soit en fin de compte la seule chose « vraiment humaine », voilà en effet une proposition qui a de quoi effrayer la « raison » et qui ne peut se soutenir à la légère. Que le vraiment-humain puisse être nommé de ce « mot » d'amour usé jusqu'à la corde, galvaudé, et en même temps proliférant, voilà en outre qui a de quoi provoquer un mouvement de recul prévisible, une réticence. Il faut donc prendre très au sérieux cette réserve, c'est cela aussi que dit Levinas. Il faut lui faire droit et tâcher de s'expliquer avec elle. Mais principiellement et foncièrement, dit-il en 1985, il convient de se porter par-delà l'effroi, vers l'humain de l'homme. Il faut s'avancer au lieu de reculer. Il faut forcer la raison qui s'effraie devant l'amour, mais il faudra aussi y revenir dans un second temps, le temps de la philosophie au sens strict. Cette stratégie de pensée et cette pragmatique à quoi l'amour contraint et qu'il impose au philosophe, Levinas ne l'adopta pas toujours. Dans bien des textes, il hésite à abattre son jeu aussi ouvertement que dans l'entretien de 1985. Raison de plus, donc, pour aller voir dans ce jeu et pour se demander si le duo éthique, lui aussi attendant au vraiment-humain car relevant du non-synthétisable (« l'humain de l'homme » selon Levinas, c'est cela, exactement), est un duo du même type que le duo « amoureux ». Le face à face amoureux obéit-il à la même structure asymétrique que celle où s'inscrit le duo éthique? L'amour détient-il alors une dimension « éthique » ? Il s'agirait de toutes façons d'une homologie structurale et certainement pas d'une comparaison des affects. L'hypothèse qui sous-tend ma lecture consiste à avancer que, dans l'un et l'autre cas, « l'éthique » et « l'amour », est engagé ce que le jeune Levinas appelait, d'une formule remarquable, la « *signification corporelle du temps* »².

Pourquoi ce mot d'« amour » effraie-t-il les philosophes et la philosophie ? Comment comprendre l'effroi qu'entend prévenir Levinas dans son entretien de 1985 et d'où

¹ Entretien de 1985 avec C. von Wolzogen, trad. A. David, *Critique*, n°93, printemps 2007.

² *Carnets de captivité et autres inédits* (CC), *Œuvres I*, Grasset, 2009, p. 186 (souligné par moi).

vient-il ? On peut commencer par remarquer que ce mot d'amour est d'un usage constamment ambivalent. Il faut observer d'abord son caractère hyper-philosophique. Sa provenance platonicienne en indique la vénérable dignité, ce que confirme l'étymologie du mot même de philosophie, qui *contient* l'amour comme amour de la sagesse. Cette contenance est elle-même significative dans son ambiguïté car d'une part elle le spécifie comme *philia*¹ et d'autre part elle l'encadre dans une « sagesse ». En même temps la philosophie en est l'incessant débordement dans une quête sans fin, une évasion, une sortie vers « ce qu'on ne possèdera jamais ». On pourrait aller jusqu'à dire que la question du rapport entre l'amour et la philosophie peut entièrement se laisser déterminer depuis l'examen de la *philo-sophie*, dans sa nature et dans ses limites, telle qu'elle se constitue langagièrement dans son invention pythagoricienne. Mais il n'est pas moins frappant que ce mot d'amour se déploie sur des registres infra- ou métaphilosophiques, littéraire, poétique, mythologique, religieux. Il règne massivement sur la vie quotidienne, entre psychopathologie et recherche du bonheur. Philosophique à l'excès au point que la naissance de la philosophie l'emporte d'emblée, constitutivement, l'amour est donc aussi bien stigmatisé dans son insigne *défaut* de philosophie puisqu'il est le lieu le plus commun, voire le lieu commun par excellence, l'espace le plus tenace de toutes les variétés de *doxa*, des magazines populaires aux refrains les plus rebattus. Ce curieux statut où l'excès se mêle au défaut oblige qui entreprend de méditer philosophiquement sur l'amour à une certaine prudence dans l'usage et la thématization. Cette précaution n'est pas commandée par une timidité ou une crainte, mais par la vive certitude de la puissance explosive de l'amour.

Dans *Autrement qu'être*, Levinas précise que l'amour, plus exactement ici le « pour l'autre du sujet », n'est pas « *un je ne sais quel amour* »², une bienveillance naturelle ou une pulsion sacrificielle, un penchant ou un désir. Il est le surcroît éthique qui se loge indiscretement dans le face-à-face et emporte le débordement sur toute satisfaction, sur toute paix égale et indifférente, sur toute socialité comprise comme la simple extension au genre de la multiplicité des individus anonymes. L'amour est *le trope de l'unicité sans identité* de l'unique. De l'unique comme élu et de l'unique

¹ Je précise que je n'entrerai pas dans les déterminations différenciées du mot amour (*philia, agape, eros* ; amour pratique, amour pathologique, etc.) puisqu'il s'agit d'en ressaisir le mouvement d'excession temporelle qui les embrasse et les délie toutes.

² *AE*, p. 198 (souligné par moi).

comme aimé, de l'unique comme requis et de l'unique comme absolument autre. L'amour lie et délie le même et l'autre dans une « relation » au « surplus mystérieux de l'aimé »¹. Il est une modalité de la détotalisation par la temporalité car il projette le « lien » dans une promesse toujours porteuse d'une possible déliaison.

Le retournement lévinassien de l'amour de la sagesse en sagesse de l'amour doit s'entendre comme la déformalisation du temps de la philosophie, comme sa restitution à une mobilité qui ne serait pas feinte ou travestie, aux altérations et aux déplacements de la vérité elle-même, à ses « temps » pluriels, multiples, diachroniques, sans synthèse, à ses voyages qui défont toute expérience vécue au lieu de l'enrichir, comme on dit². Ce retournement doit donc se lire à partir de l'hypothèse de la vérité de l'amour précédant l'amour de la vérité. Proposition recevable dès lors qu'on a compris que la quête de la vérité, la philo-sophie, ne se peut que comme vérité en plusieurs temps du mouvement lui-même, de la quête, de sa trace immémoriale. Ce n'est pas parce que la sagesse est aimée qu'il y a philosophie, ou pas seulement en tout cas. Il y a philosophie parce que la sagesse aimée est toujours-déjà amour, comme lien détotalisé ou désarticulé, philo-sophie, comme temporalisation de la sagesse en promesse. La philosophie s'ordonne à une vérité promise à travers la réduction du dit à la signification du dire, à travers l'abandon du dire au dit, encore et toujours à réduire. Elle s'exerce donc dans la surenchère de la vérité en plusieurs temps, dans un temps supplémentaire de la vérité, et d'une vérité amplifiée de sa propre promesse, « sagesse de l'amour au service de l'amour »³.

L'amour associe selon une unicité la distance, la proximité et le temps, ce qui justement se tient dans les « plusieurs temps » du lien, de la déliaison et de la re-liaison. Je voudrais, simplement en passant, rappeler deux points d'appui dans deux pensées dont le voisinage avec Levinas me semble peu douteux, bien que ne se soutenant pas d'une proximité d'école.

Schelling, d'abord. Le « secret de l'amour », écrit Schelling dans une très remarquable formule des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de 1809, « le secret de l'amour, c'est qu'il lie ceux qui pourraient être chacun pour soi, et cependant ne le sont

¹ « Paix et proximité » in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, 1984, éd. cit., p. 343. Cette « relation » est « déformalisée » et analysée comme un éveil ou une réponse au pur dénuement de l'exposition sans défense.

² Levinas a cette phrase extraordinaire dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 211 : « Les grandes 'expériences' de notre vie n'ont jamais été, à proprement parler, vécues ».

³ *AE*, p. 253

pas et ne peuvent être l'un sans l'autre »¹. Ce secret de l'amour correspond d'assez près à ce que Levinas appelle son « mystère ». En effet, l'amour déloge tout être-chacun-pour-soi. Il délie cette possibilité en faisant valoir une signification plus ancienne que l'être sans lien, il en lie la puissance en un ne-pas-pouvoir-être l'un sans l'autre. Je ne commente pas davantage –mais il y a là le noyau d'une métaphysique de l'amour schellingienne. Elle vise précisément le nœud de l'*éthique*, au sens étroit du lien à un autre unique, et du *temps*. Dans la pensée schellingienne, la métaphysique de l'amour se traduit directement dans le vocable de la force *contre* le concept, et du temps comme affect de toute « considération éthique », comme l'expliquent les *Âges du monde*.

Rosenzweig ensuite. Lorsqu'il évoque le Nous, dans la troisième partie de *L'Etoile de la Rédemption*, il note, entre autres choses, que le cas grammatical qui correspond à cette personne plurielle, c'est le datif. Le datif barre toute transitivité dialectique vers un objet direct, tout passage et toute réversibilité. Il n'introduit que des compléments indirects, dans un donner-à qui ne peut jamais devenir circulaire ou réciproque (dans l'entretien de 1985, Levinas insiste tout particulièrement sur la « non-réciprocité » qui serait le sens même de l'amour). Le datif est selon Rosenzweig « ce qui lie, ce qui rassemble »² en donation faite à l'autre. La communauté du Nous ne peut pas s'instituer en totalisant des sujets et des objets ni même des Je et des Tu. Elle est ce qui lie, délie, re-lie. C'est le sens même de la Rédemption, *Er-lösung*, comme écrit souvent Rosenzweig. Il faut ajouter que ce liant, c'est le temps lui-même, la temporalisation par l'avenir : le Nous « reste absolument à venir » dans l'anticipation de son propre unisson car il est porté par un chant qui est aussi une parole, « jamais ultime », « parlante » autant que parlée ³. L'amour ou le lien sont des forces langagières ou des puissances du temps. Schelling le dit: « L'amour presse vers l'avenir, car c'est seulement grâce à l'amour que le passé est abandonné. La nostalgie, elle, s'accroche au passé, elle est quête de l'unité première et manque d'amour actif. La joie est dans le présent : le temps dérange l'une et l'autre, la nostalgie comme la joie, il n'est l'allié que de l'amour »⁴. S'il y a probablement des philosophies « nostalgiques », des philosophies « joyeuses » et des philosophies « aimantes », à

¹ *Œuvres métaphysiques*, trad. Courtine/Martineau, Gallimard, p. 189 / *SW*, VII, 408.

² *L'Etoile de la rédemption*, Seuil, 2ème éd., 2003, p. 327.

³ *Ibid.*, p. 329.

⁴ *Les Âges du monde*, trad. P. David, PUF, 1992, p. 104.

coup sûr celle de Levinas appartient à la dernière sorte, les pensées qui auront su se laisser « déranger » par le temps et s'en faire les « alliées ».

Je voudrais essayer de rapporter le « vraiment humain » de l'amour, en tant qu'il est foncièrement une disposition de la temporalité –ce qui est constant chez Levinas– à la notion d'évasion, telle qu'on la trouve dans l'essai de jeunesse de 1935 qui porte ce titre. J'ajoute qu'on en retrouve le motif explicitement rapporté à l'amour dans bon nombre de notations des *Carnets de captivité*, où, par ailleurs, et pour cause, l'évasion est rapportée à liberté de marcher, d'aller et de venir, de se porter là où on veut. L'évasion me paraît constituer chez le jeune Levinas le motif, voire le concept, d'une pensée de la liberté ou de la délivrance qui, spontanément en quelque sorte, refuse de se donner la forme d'une ontologie : il y a purement et simplement du « révoltant » dans « la position de l'être »¹. Une pensée de la liberté se cherche dans ce refus, sous la figure d'un désir foncièrement ancré dans la temporalité. « Pour moi, le temps est le fond de l'être »², écrit Levinas en captivité, et c'est bien de cet ancrage que le désir tire sa vie même, soit son « ex-cendance », comme dit *De l'évasion*. L'amour, y compris dans sa charge sexuée et sexuelle, si insistante dans les *Carnets de captivité*, constitue le thème qui seul peut en vérité faire pièce à l'ontologie –voilà le premier trait d'où le philosophe levinassien prend son premier élan. Une condition préliminaire est requise. S'il a à être médité en profondeur, l'amour devra préalablement s'excepter de « sa conception antique », c'est-à-dire qu'il lui faut s'affranchir de toute ontologie de l'un et de la fusion érotique et se confronter sans détour à la « dualité insurmontable de l'eros »³. L'amour, c'est à la lettre une évasion, « le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même »⁴. « Le fond même de l'amour », « la sexualité », ajoute immédiatement Levinas, et sans qu'il lui paraisse nécessaire de revenir que cette équivalence immédiate, c'est « la dualité et le mystère d'autrui » –ceci devant être rapporté à cela que « l'ego ne se définit pas en-dehors de l'amour chez moi »⁵.

¹ *De l'évasion (DE)*, éd. de poche, introduction de J. Rolland, 1998, p. 122. J'ajoute une brève suggestion qu'il faudrait amplement développer: la position de Levinas pourrait et devrait être réinscrite dans un échange philosophique de longue durée qui irait, au moins, de la critique hégélienne de la belle âme, laquelle ne « supporte pas l'être », au refus nietzschéen formulé dans la *Seconde considération intempestive* de toute endurance de ce type, laquelle reviendrait à une résignation pure et simple devant l'histoire comprise comme le lieu d'un « salut » ontologique et théologique.

² *CC*, éd. cit., p. 134.

³ *Ibid.*, p. 114 et p. 190.

⁴ *DE*, p. 98.

⁵ *CC*, p. 114

L'ensemble formé par ces notations est explicite en tant qu'index de la grande et primordiale intuition philosophique de Levinas. Il s'agit avant tout de mieux comprendre l'arc *amour-évasion-temporalité* dans son contraste marqué avec « la conception antique » *ontologie-être-Un*. Je voudrais t ici rappeler deux ou trois choses que je trouve dans *De l'évasion* ou les *Carnets de captivité* et dont je suis frappé de constater qu'elles forment une sorte de socle invariant de cette pensée. Lisant ces textes de jeunesse, on ne peut pas ne pas considérer que les grandes intuitions se disposent très vite à l'état brut et qu'elles vont continûment nourrir une sorte d'obsession de pensée chez Levinas –ce que je porte évidemment à son crédit au sens où Heidegger expliquait, à propos de Schelling, que les grands philosophes sont des hommes d'une seule et unique pensée travaillée, transformée et circonscrite tout au long d'une vie philosophique.

Premier sédiment, socle du socle, si je puis dire : l'événement fondamental de l'être, ce n'est pas l'être, c'est le « besoin d'évasion » hors de l'être, hors de « la suffisance du fait d'être »¹. Ctte suffisance et cette consistance ontologiques caractérisent celui que le jeune Levinas appelle « le bourgeois ». « Le bourgeois », en effet, « se soucie de l'avenir » puisque pour lui l'avenir « menace de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède »². Pour le jeune Levinas, l'esprit bourgeois serait une façon de se prémunir contre l'avenir en l'intégrant à un présent qui lui-même est déjà du passé, accumulé dans une richesse thésaurisée. « Le bourgeois » est une *catégorie du temps*, une modalité d'existence qui voudrait régler un rapport singulier à la temporalité, à sa représentation dans l'être. Or il s'agit plutôt de « s'écarter de ce qui'il y a de poids dans l'être », de « sortir ». « Cette catégorie de sortie », ajoute toutefois Levinas, n'est « jamais une sortie en dehors du temps »³. On ne sort pas du temps, on s'insinue dans ses intervalles pour sortir de l'être. Sous cet aspect, Eros, en tant qu'il s'ouvre comme intervalle du temps (tout comme le besoin signifie un intervalle de l'espace⁴) suspend la présence de l'être et rejoint en partie la promesse portée par le besoin de sortir, la promesse d'un idéal de bonheur et de dignité humaine⁵.

Deuxième couche, pour ainsi dire : que peut bien signifier sortir de l'être? Il s'agit avant tout de sortir de soi, de son être-rivé à soi. Le nom même de cette sortie, c'est l'amour

¹ *DE*, p. 106 et p. 93

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p 96-97 et p. 101

⁴ *CC*, p. 129

⁵ *DE*, p. 99

ou l'humain, le vraiment humain, car Eros délivre de l'encombrement ontologique comme le montrent encore les analyses de *Totalité et infini*¹. Dans les exemples d'évasion sur lesquels s'arrête le texte de 1935 (la nausée, la honte, l'être-mal-dans sa peau, etc.), le plaisir tient une place particulière. C'est que, plus encore que les autres cas de figure, il a un rapport immédiat avec le temps. On trouve dans *De l'évasion* une méditation profonde et radicalement non-hédoniste du plaisir comme ce par où l'être se vide de sa substance, s'allège, se dissémine. Levinas en vient à discuter la thèse qui enracine le plaisir dans une concentration dans l'instant. Il y oppose une contre-thèse temporelle : dans le plaisir, écrit-il, l'instant est fractionné « dans un abandon, une perte de soi-même, une sortie en dehors de soi, une extase »², une évasion – *une libération de l'être*. Contre les métaphysiques qui « ravalent le plaisir au rang d'état et dissimulent le mouvement du plaisir dans lequel s'accomplit...la promesse d'évasion qu'il apporte au malaise du besoin »³, contre les métaphysiques du vide et du plein, du manque et du monde, du besoin et du réel, et contre « les modèles de la satisfaction » évoqués bien plus tardivement et dans le même fil d'inspiration⁴, bref contre « la conception antique », Levinas fait valoir que le plaisir brise les formes de l'être, comme il dit, qu'il est une « évasion ». Il est vrai que ladite évasion « échoue »⁵. Mais il importe de pas se méprendre sur le sens de cet échec dont il faut garder en vue qu'il est surdéterminé par la nature même de ce que Levinas appelle évasion. L'évasion, en effet, détermine « une tentative de sortir sans savoir où l'on va...ignorance (qui) qualifie l'essence même de cette tentative »⁶. Sous ce considérant, il est assez vain, du coup, de lire le texte de jeunesse comme une simple esquisse, le germe inaccompli de ce qui va venir, sous prétexte que Levinas ne nous y indique pas comment l'évasion est possible et qu'il ne va pas au-delà de l'évasion comme besoin. Il est vrai que *De l'évasion* met en place une intuition programmatique, l'évasion, la sortie, le besoin de sortir, que l'œuvre ultérieure va déplier selon des courbes et des accentuations très différenciées. Mais il ne s'agit pas de savoir si l'évasion est possible et comment elle pourrait bien « réussir ». Il n'y a pas de plan pour s'évader. L'évasion comme besoin et le besoin comme évasion s'entrelacent

¹ *Totalité et infini (TI)*, éd. de poche, p. 303.

² *DE*, p. 109

³ *Ibid.* 25

⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992, p. 172.

⁵ *DE*, p. 110

⁶ *Ibid.*, p. 104

selon une « phénoménologie » singulière dans le texte de 1935 et leurs intentionnalités respectives dévient ou dévectorialisent toute téléologie de la sortie. Le besoin, écrit Levinas, « n'est pas dirigé vers l'accomplissement total de l'être limité, vers la satisfaction, mais vers la délivrance et l'évasion »¹. Quant à l'évasion, et en dépit de la « direction » ici indiquée, elle n'est pas chronologiquement ou logiquement subordonnée au besoin d'évasion. Elle précède l'être lui-même. Ce qui s'y découvre, « pré-originellement » pour user d'un anachronisme, c'est notre impossibilité première de demeurer rivés à nous-mêmes dans « l'expérience pure de l'être pur »². Telle est la signification de l'expression « *l'événement de l'être* ». Un événement est une effectivité qui précède sa propre possibilité ou sa possibilisation ontologique comme passage à l'acte. C'est la raison pour laquelle Levinas note lapidairement dans ses *Carnets de captivité* : « évasion dans quelque chose qui n'est pas être »³, qui ne va certainement pas de l'être à l'être –et dont on peut gager qu'il a pour nom « amour ».

3.

Il est temps de s'interroger sur l'*isologie* de l'amour et de l'éthique, pour user d'un terme de chimistes, en écho aux affinités électives goethéennes. On a affaire à une même structure rassemblant des composants différents. La structure de la subjectivité qui les implique l'un et l'autre est *duelle*, prise dans un face à face, radicalement non-fusionnel dans l'amour, n'ouvrant à aucune espèce de réversibilité dans l'éthique. Dans tous ces cas, « la séparation n'est pas annulée » comme dit dès sa première phrase la quatrième section de *Totalité et infini*. Cette structure est donc profondément *asymétrique*. De sa lecture de jeunesse de Proust, c'est cela que retient Levinas, l'inconnaissabilité absolue d'autrui, l'impénétrable mystère de l'aimé(e) par où se détermine une insubstituabilité structurelle des « composants » non-interchangeables du duo. Cette structure asymétrique est *intransitive*, « dative » pourrait-on dire en reprenant Rosenzweig, et du coup éminemment *passive*, plus passive que toute passivité. Même dans la figure égocentrée de l'amour de l'amour reçu, c'est-à-dire

¹ *Ibid.*, p. 120

² *Ibid.*, p. 116.

³ *CC*, p. 175.

dans une certaine façon de tenter de retourner l'intransitivité passive en actionnement du sujet, la structure que je viens de décrire se redéploie. *Totalité et infini*, dans la section IV déjà citée, analyse avec précision l'ambiguïté de l'amour ou « l'équivoque de l'érotique ». A travers l'étude phénoménologique de la caresse ou de la volupté, on voit que l'amour est constamment exposé au risque que l'évadé revienne à l'incarcération du soi, c'est-à-dire que l'amour finisse ou se dégrade en amour de l'amour et aboutisse au soi retrouvé et conforté substantiellement par l'amour qui lui est porté. Mais il faut être attentif à un point : il ne s'agit en tout état de cause jamais d'une intention, et il n'y va pas d'un égoïsme. Le sujet de la volupté est le soi d'un autre, il n'est pas le soi de soi-même ¹ Car autrement ne se maintiendraient plus l'ambiguïté et l'équivoque de l'érotique. Le geste lévinassien ici contourne ou coupe court à toute possibilité que l'érotique puisse être réduit à une intentionnalité propre, par où toute affinité isologique avec l'éthique serait empêchée. Aussi la différence des registres n'est pas celle des stades, au sens de Kierkegaard. L'isologie structurelle est un paradigme théorique. Descriptivement, il n'est pas interdit de dire que Levinas nous ferait passer du stade érotique au stade éthique. On voit bien en effet dans les *Carnets* comment les occurrences de l'amour sexuel se déplacent tendanciellement au fil des observations –du statut de « relation fondamentale », en tant que le sexuel est donné comme l'origine du social, à un statut « critique » qu'on retrouve dans *Totalité et infini* sous les espèces de l'équivoque, semblant appeler à un surmontement, dans le mariage, parfois, selon les *Carnets*, puis dans l'éthique. On peut cependant structurellement tenir que l'intimité de l'érotique est l'*analogon* ou l'*isologon* le plus intriqué, et souvent de façon indémêlable, du face à face éthique.

C'est en ce point que se tiennent certainement les enjeux d'une lecture comparée du rapport érotique / éthique et du rapport éthique / politique chez Levinas. Peut-on dire, à partir de ce que nous avons évoqué plus haut, que la justice nous fait passer du stade éthique au stade politique ? Certainement non puisqu'il n'y a pas de passage ou de transition de l'une à l'autre et que l'éthique est plus ancienne que toute politique. On pourrait même aller jusqu'à envisager une possible « équivoque » de l'éthique dès lors qu'elle a à entendre le « cri » des tiers.

L'amour est l'amont de l'éthique, tout comme la justice vient en son aval. Mais ces deux rapports sont hétérogènes, comme le Deux peut l'être comparé au Multiple. Ceci

¹ *TI*, p. 302-303

se remarque à propos du visage. Le visage de l'autre qui me fait face se découpe dans l'anonymat spectral de tous les autres, des tiers –sans quoi il ne serait pas ce visage qui m'assigne à lui répondre. Le visage de l'aimé(e) se découpe lui aussi selon une unicité de transcendance, au-delà des étants qui le déterminent dans ses qualités et au-delà de l'être spectral et anonyme qui l'environne, hors d'eux. Il « sort » du lot. Le visage de l'aimé(e) s'évade de l'être qui semblait le retenir. *Il n'y a pas d'ontologie de l'amour car si « l'être aimé » était un « être », il ne serait pas aimé.* Que signifie ici « un être » ? Un être *faisant genre* avec moi et avec d'autres et, par conséquent, dépouillé par avance du mystère qui est le signe impérissable, infini, de l'éthique et de l'amour. Un être faisant-genre-avec est un être comme tous les êtres, un autre moi-même, un être de co-appartenance, réductible à l'entr'appartenance des étants qui le forment et lui donnent sa figure plastique visible – et non pas un visage, donc. L'attribut « aimé » prédiqué d'un être le défait en tant qu'être ¹. Il n'y a pas d'ontologie de l'amour puisque seule l'unicité, le surcroît mystérieux de cette unicité hors l'être me tient, moi, à la place irremplaçable que j'occupe dans la relation érotico-amoureuse ou, tout autrement, dans la relation de face à face éthique.

Je voudrais illustrer mon propos en me référant à Proust dont les *Carnets* montrent à quel point Levinas en fut un lecteur assidu et philosophiquement intéressé. Il s'agira de *genre*, justement. Swann, une fois sorti de l'amour porté à Odette, et hors d'atteinte de sa névralgie, se fait la réflexion bien connue : « et dire que j'ai voulu mourir et que j'ai gâché ma vie pour une femme qui n'était pas mon genre ». Une fois l'amour passé, une fois guéri, Swann s'adresse à soi-même une consolation qui est peut-être une feinte : Odette, l'aimée, dans l'excès de sa singularité incontenable, n'entraîne dans aucun genre, ni dans celui d'une catégorie générale ni dans le mien, qu'elle aura fait éclater. Autrement dit, cela même qui constituait cet amour de Swann comme tel, la singularité hors-genre d'Odette et la défection malade de la mienneté de Swann, cède à présent la place à une réfection désabusée du soi. Or celle-ci n'est que simple apparence fragile et, surtout, provisoire. La feinte est une feinte avec le temps et avec son « dérangement ». Je reviens à moi, je me range, j'en ai fini avec les aventures de l'évasion, je ne suis plus assujéti à ce qui m'a mis un temps hors de moi. Je détermine ce qui est mien et qui revient au giron du genre –comme si le temps n'existait plus.

¹ Proust repère ici « l'impossibilité où se heurte l'amour » : « nous nous imaginons qu'il a pour objet un être...enfermé dans un corps. Hélas, il est l'extension de cet être à tous les points de l'espace et du temps.. », *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Pléiade, III, p. 100.

Swann retrouve alors le modèle « antique », Ulysse qui, redoutant l'extraordinaire tentation de l'évasion et pour ne pas y céder, s'attache au mât et demeure lui-même en se contraignant à être rivé à sa galère ¹. Swann est désormais désencombré, libre, sain et sauf. Mais sa liberté est une liberté qui s'exerce à vide, une liberté sans le chant des Sirènes, une liberté-sans, à la façon qu'indique le *frei* allemand ou le *free* anglais lorsqu'ils sont disposés en suffixe. Swann est libre de cette liberté dont chacun n'a de cesse de se défaire. C'est d'ailleurs ce que note Proust en observant les flirts qui s'engagent dans le salon de Madame Verdurin. Être libre de cette liberté-sans, c'est être disponible pour un amour qu'on n'a pas, c'est se mettre en quête du « beau risque » de l'altérité et de ses rugueuses attaches. Le libre, le moi qui est soi-même et à soi-même sa mesure, n'a de cesse de se lier à un autre, c'est-à-dire de se délier de la simple appartenance au genre, qui fait par ailleurs l'humanité commune, et de s'évader de l'indétermination de l'être rivé à soi. Le passage par l'écriture proustienne de l'amour et du temps atteste à coup sûr la structuration isologique de l'éthique et de l'amour en tant qu'ils se nouent temporellement autour de l'unicité de l'autre et de l'unicité du soi devant l'autre.

Ce que Levinas, et en particulier le jeune Levinas lecteur de Proust que je viens d'évoquer, aura permis de mieux comprendre, c'est que l'amour est la plus singulière des puissances de l'affect et du temps. Sans doute ne se peut-il que dans un certain type d'« illusion », dans la mesure où il excède toujours l'étantité de son objet. S'il se réduisait à des qualités étantes, Pascal le dit très bien, il serait tout autre chose que l'amour. Il vise toujours une transcendance de l'aimé(e), au-delà des étants qui le ou la forment en un assemblage ontique particulier. L'aimé(e) ne peut se tenir que dans une excession performative à double détente, si je puis dire : dans l'excès de l'être sur tous les étants désirés, convoités, manqués, saisis, perdus et repris ; puis dans l'excès de l'amour, de ses affects mêmes, de ses joies, de ses déboires, sur l'être de l'aimé, sur l'aimé(e) réduit(e) à son être non excédé. Ce mouvement d'excession, cette « excendance », déroule le « mystère » au-delà de l'être où se replie l'amour de l'aimé. C'est en raison de cet « au-delà » que l'amour échappe rarement au soupçon et à l'inquiétude. Son mouvement d'excession place l'amant dans une exposition extrême et risquée de soi s'interrogeant devant l'autre : et si cet amour qui me tient n'était somme toute que la mesure de l'être ? Et si l'aimé(e) n'était constitué(e) que de la

¹ CC, p. 344.

série des étants formant un genre catégorial et universel ? Et si cette tombée des masques ouvrait sur un vertige, non seulement de l'être, mais de l'amour lui-même ? L'excession est donc « persécution » au sens d'*Autrement qu'être*. Le risque de l'amour consiste à s'infliger sans pouvoir faire autrement la menace d'une formidable autodestruction. Quelque chose, là, pourrait sans doute se décrire dans la conceptualité hégélienne du désir et de la reconnaissance, de la maîtrise et de la servitude, d'une subjectivité jouant son va-tout. La mise en péril amoureuse de soi se paie d'un qui perd gagne. L'illusion amoureuse est vitale. Elle ne peut pas être tenue pour l'errance pitoyable d'un sujet abusé, voire pour une sorte d'hébétude dont il faudrait au plus vite se défaire. Seules les morales étriquées prônent l'évitement de l'amour comme but de l'existence. L'idéal d'une vie sans amour, c'est-à-dire sans dépendance, la finalité d'une liberté vide –en tant qu'ils seraient exposées à l'imprévisible effraction d'une rencontre– sont pauvres, secs, hostiles à la vie et, de quelque façon, contraires à l'éthique.

C'est paradoxalement le dérangement du temps par l'amour qui est quêté par les amants, sans cesse, universellement –quand bien même les sagesse stoïciennes des nations offrent provisoirement des solutions de repli ou des havres de consolation. Ce dérangement temporel instantanéise la durée. En la diffractant en milliers d'éclats explosés, l'amour, cette « extension » de l'être dont parle Proust, sa « dissémination » dans le plaisir comme dit Levinas, se signifie comme mode de temporalisation, par où se défait la mêmeté du temps, lequel n'existe justement que dans le non-identique, le non-adéquat à soi selon les grandes analyses du temps de Schelling. C'est bien le temps, donc, qui accueille, justifie et juge l'amour, soit qu'il en vienne à bout, soit qu'à l'inverse il produise une sorte d'éternité dans le temps,

Dans l'intervalle spatio-temporel de son « extension » hors de l'être, dans « l'évasion » qu'il incarne, dans les « êtres de fuite » dont parle Proust, l'amour indique sa différence foncière avec les « expériences » à travers lesquelles le sujet s'alourdit et s'enrichit d'épisodes de vie qui ajoutent à son épaisseur de sujet. Or les « grandes expériences de notre vie » n'obéissent pas à ces processus de subjectivation appropriante qui feraient qu'elles sont « vécues par nous ». Jean-François Lyotard l'explique dans un dialogue qu'on peut lire dans le *Différend* : « *Comment ce qui est fermé, le moi, peut-il être aussi ouvert, passible à la transcendance d'une extériorité ? Ne s'agirait-il pas, somme toute, de la dialectique du bord, de la limite, mouvement tout à fait hégélien : pas d'intériorité sans extériorité et l'inverse ? Pas de moi sans autre, pas d'autre sans*

moi [...] ? Qu'il n'y ait pas de moi sans autre, on peut l'admettre si l'autre est son autre. Le moi se constitue en se perdant et en se relevant de ses aliénations dans le mouvement narcissique qui le pousse à être pour soi. Mais l'autre qui ne serait pas sans moi n'est pourtant pas mon autre, il n'est pas une aliénation momentanée de mon odyssée, mais ce qui la détraque. –Comment le savez-vous ? –Par ce détraquement, par le dessaisissement, la passion que provoque sa demande. Bien loin de m'enrichir, de me donner l'occasion d'accroître et d'éclairer mon expérience, l'arrivée de l'autre me supprime comme sujet d'une expérience »¹.

4.

Ainsi, dans une relation à deux – « éthique » selon Levinas, amoureuse dans le propos que je viens de tenir – où s'investissent affects et sensibilité, s'engagent forcément une disproportion, un écart, une sorte de déhiscence nécessaire que Levinas a fortement thématiqué comme asymétrie. L'autre qui me fait face, dans sa singularité extrême, ne saurait évidemment s'interchanger : il est irremplaçable. Il est comme un unique « trou dans le monde », selon le mot de Sartre. C'est lui, c'est elle, c'est parce que c'est lui, c'est parce que c'est elle – et personne d'autre ne saurait s'y substituer – ce qui constituerait un scandale insupportable pour l'un et l'autre. La relation qui ainsi se produit n'est évidemment pas universalisable, pas plus qu'elle ne saurait donner lieu à une réciprocation. Elle est exclusive et excluante. L'amour est une sorte de séparatisme, de dissidence, face au monde commun : « *L'amour est toujours une affaire entre deux personnes, il ne connaît que le Je et le Tu, il ignore la rue* »² Les amoureux vivent cachés, c'est-à-dire qu'ils se tiennent à l'abri du monde qui pourrait bien signifier leur malheur s'il faisait irruption dans le duo. La « loi » de l'amour, c'est qu'« il n'a jamais connu de loi », comme chante la Carmen de Bizet. On ne saurait exiger qu'il soit « juste », c'est-à-dire égal, symétrique et ne faisant pas acception de la personne. On ne saurait en faire une revendication politique citoyenne. « L'amour pour tous » n'aurait strictement aucun sens, car l'amour ne relève pas d'un droit. Il est soumis aux aléas d'une rencontre, d'un hasard imprévisible, d'un événement bien

¹ *Le Différend*, Minituit, 1983, p. 166-167.

² Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, trad. Schlegel/Derczanski, Paris, Seuil, 2e éd., p. 288.

antérieur à toute justice, à toute égalité, à tout contrat. On ne peut évidemment pas faire de l'amour un devoir ou une règle impérative qui s'imposerait à tous sans condition. Même lorsqu'on prétend pouvoir l'organiser ou l'inscrire dans un programme, comme le font les sites de rencontre par exemple, on ne peut au mieux qu'en aménager les conditions d'émergence ou de possibilité ou en favoriser la naissance, laquelle demeure entièrement imprédictible car soumise à une sorte de subjectivation sauvage et hasardeuse.

Si la justice est foncièrement étrangère à toute relation duelle, et en particulier à la relation amoureuse, ou aimante, elle ne se laisse guère évacuer pour autant, loin s'en faut. « Il faut la justice » comme le martèle Levinas. Il la « faut », la justice, parce qu'elle est toujours déjà là comme une requête irrépressible. Cernant et concernant, par conséquent, le duo, tous les autres, ceux que Levinas appelle les « tiers », crient justice puisqu'ils sont exclus d'une relation où je suis pris et où ils n'ont ni n'auront jamais aucune part. Je ne les « aime » pas, je ne peux pas « aimer » tous les autres, ce serait une trahison pure et simple de l'amour qui m'engage et me tient. Mais ils crient justice, ils crient qu'« il faut » la justice pour eux – et pas seulement l'amour pour moi et pour l'aimé(e). Ils mettent ainsi en question cet amour même qui est le mien. Je ne suis donc jamais quitte de la quête de justice parce que j'aime et/ ou suis aimé. Je n'en ai jamais fini avec les autres de l'autre, Mais une fois saisi par la justice qui se revendique et, de quelque façon, m'arrache au duo amoureux et me jette dans « la rue », il me faut changer de paradigme, quitter mes repères, retrouver quelque chose comme une règle commune. Car la justice généralise, elle fait s'équivaloir droits et devoirs, exige une réciprocité, engage une égalité, elle compare et compense. Elle n'a heureusement que faire de l'amour. « Je ne t'aime pas, donc je te traite injustement » serait un propos d'une violence inouïe, dans la bouche d'un juge par exemple. Un être-juste qui ne vaudrait qu'avec ceux qu'on aime ne serait pas juste. Être juste doit aussi valoir avec ceux qu'on n'aime pas, et même avec ses adversaires – c'est à cela que se mesure la justice, alors que *l'amour aime*, un point c'est tout, c'est un événement qui n'a nul besoin de justification. La justice, elle, s'organise autour d'un principe de stricte « échangeabilité » des personnes : n'importe qui doit pouvoir s'y inscrire comme n'importe quel autre sans qu'il puisse jamais être fait acception des singularités, des distinctions, ou encore de ce qui demeure irréductible à la règle : il s'agit bien au contraire de réduire à ladite règle tout ce qui prétend y faire exception.

L'amour est au contraire cette exception continuée. Il ne se peut qu'en direction ou

que comme visée d'un seul ou d'une seule, pas de tous, je l'ai indiqué. L'amour pour tous ne peut s'entendre que de façon limitative ou négative, c'est-à-dire en tant qu'il se présente déjà comme un affect social ou un sentiment rationnel, comme dit Kant du respect, soit comme amour du prochain ou amour de bienveillance, à usage justicier, et non plus comme amour « pathologique », comme ce qui se joue dans le duel de la relation de face-à-face (et c'est de cet amour délibérément et logiquement banni par Kant de la sphère morale dont j'ai parlé, dans son hétérogénéité à la justice ou à la politique).

Ces deux logiques ou mieux ces deux *langages*, amour et justice, ne sauraient communiquer, c'est-à-dire trouver un espace rendu commun par un partage. La langue du don infini et la langue de l'équivalence réglée ne peuvent s'entendre. Entre elles le quiproquo est incessant. N'y voyons surtout pas un mal. Grâce à Levinas, nous savons désormais qu'il y a là un problème, une difficulté, le lieu fécond où se donne à penser une *réalité*.