

Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*

Textes de la séance du mardi 24 novembre 2015, 9h-12h (V. Sullerot)

Référence : Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961], La Haye, Martinus Nijhoff, 4^e éd., 1971, 3^e impr., 1980 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1990.

On se concentrera prioritairement sur les textes 2 et 3.

Texte 1. Préface de 1961 (M. Nijhoff, p. x-xi ; Le Livre de Poche, p. 6-7)

Historiquement, la morale s'opposera à la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre. Les philosophes s'en méfient. Ils en bénéficient certes pour annoncer aussi la paix ; ils déduisent une paix finale de la raison qui joue son jeu au sein des guerres anciennes et actuelles : ils fondent la morale sur la politique. Mais divination subjective et arbitraire du futur, fruit d'une révélation sans évidences, tributaire de la foi, l'eschatologie, pour eux, ressort tout naturellement de l'Opinion.

Toutefois, l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique ne tient certainement pas à gagner son droit de cité dans la pensée, en s'assimilant à une évidence philosophique. Certes, dans les religions, et même dans les théologies, tel un oracle, l'eschatologie semble « compléter » les évidences philosophiques ; ses croyances-conjectures se veulent plus certaines que les évidences comme si l'eschatologie leur adjoignait des éclaircissements sur l'avenir en révélant la finalité de l'être. Mais, réduite aux évidences, l'eschatologie accepterait déjà l'ontologie de la totalité issue de la guerre. Sa véritable portée est ailleurs. Elle n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. 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. Non pas avec le vide qui entourerait la totalité et où l'on pourrait, arbitrairement, croire ce que l'on voudrait, et promouvoir ainsi les droits d'une subjectivité libre comme le vent. 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.

Cet « au-delà » de la totalité et de l'expérience objective, ne se décrit pas cependant d'une façon purement négative. Il se reflète à *l'intérieur* de la totalité et de l'histoire, à *l'intérieur* de l'expérience.

Texte 2. Préface de 1961 (M. Nijhoff, p. xiv-xv ; Le Livre de Poche, p. 11-12)

Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini.

Il procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini. Il va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre et comment, indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue. Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement « se produit », une automobile « se produit ») et sa mise en lumière ou son exposition (un argument « se produit », un acteur « se produit »). L'ambiguïté de ce verbe traduit l'ambiguïté essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle.

L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infinie. La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est

précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée – que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être – l'*infinition* de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée. Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi – ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini. L'intentionnalité, où la pensée reste *adéquation* à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'*inadéquation* par excellence.

Texte 3. Section I, B, 5, (M. Nijhoff, p. 46-48 ; Le Livre de Poche, p. 71-73)

Les choses ne sont nues que, par métaphore, quand elles sont sans ornements : les murs nus, les paysages nus. Elles n'ont pas besoin d'ornement, quand elles s'absorbent dans l'accomplissement de la fonction pour laquelle elles sont faites : quand elles se subordonnent d'une façon si radicale à leur propre finalité qu'elles y disparaissent. Elles disparaissent sous leur forme. La perception de choses individuelles, c'est le fait qu'elles ne s'y absorbent pas entièrement ; elles ressortent alors pour elles-mêmes, perçant, trouant leurs formes, ne se résolvent pas en les relations qui les rattachent à la totalité. Elles sont toujours, par quelque côté, comme ces villes industrielles où tout s'adapte à un but de production, mais qui, enfumées, pleines de déchets et de tristesse, existent aussi pour elles-mêmes. Pour une chose, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité. C'est son absurdité, son inutilité qui n'apparaît elle-même que par rapport à la forme sur laquelle elle tranche et qui lui manque. La chose est toujours une opacité, une résistance, une laideur. De sorte que la conception platonicienne, d'après laquelle le soleil intelligible se situe en dehors de l'œil qui voit et de l'objet qu'il éclaire, décrit avec précision la perception des choses. Les objets n'ont pas de lumière propre, ils reçoivent une lumière empruntée.

La beauté introduit dès lors une finalité nouvelle – une finalité interne – dans ce monde nu. Dévoiler par la science et par l'art, c'est essentiellement revêtir les éléments d'une signification, dépasser la perception. Dévoiler une chose, c'est l'éclairer par la forme : lui trouver une place dans le tout en apercevant sa fonction ou sa beauté.

L'œuvre du langage est tout autre : elle consiste à entrer en rapport avec une nudité dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même, *kath'auto* [= par soi], signifiant avant que nous ne projetions la lumière sur elle, n'apparaissant pas comme privation sur le fond d'une ambivalence de valeurs – (comme bien ou mal, comme beauté ou laideur) – mais comme valeur toujours positive. Une telle nudité est visage. La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système.

Certes la nudité peut avoir un troisième sens encore en dehors de l'absurdité de la chose perdant son système ou de la signification du visage perçant toute forme : la nudité du corps ressentie dans la pudeur, apparaissant à autrui dans la répulsion et le désir. Mais cette nudité se réfère toujours d'une façon ou d'une autre à la nudité du visage. Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement.

Mais la différence entre la nudité du visage qui se tourne vers moi et le dévoilement de la chose éclairée par sa forme, ne sépare pas simplement deux modes de « connaissance ». La relation avec le visage, n'est pas connaissance d'objet. La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. La

liberté se présente comme l'Autre ; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. L'existence *kath'auto* est, dans le monde, une misère. Il y a là entre moi et l'autre un rapport qui est au-delà de la rhétorique.

Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu'il exige – privé de tout parce que ayant droit à tout et qu'on reconnaît en donnant (tout comme on « met les choses en question en donnant ») – ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est dénûment. Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur.

Texte 4. IV, B (M. Nijhoff, p. 238-240 ; Le Livre de Poche, p. 292-294)

Rappelons les points relatifs à la signification. Le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification *par rapport* à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière. On n'a pas à l'expliquer, car, à partir de lui, toute explication commence. Autrement dit, la société avec Autrui qui marque la fin de l'absurde bruissement de *l'il y a*, ne se constitue pas comme *l'œuvre* d'un Moi prêtant un sens. Il faut déjà être pour autrui – exister et non pas œuvrer seulement – pour que le phénomène du sens, corrélatif de l'intention d'une pensée, puisse surgir. Être-pour-autrui, ne doit pas suggérer une finalité quelconque et n'implique pas la position préalable ou la valorisation d'une je ne sais quelle valeur. Être pour autrui – c'est être bon. Le concept d'Autrui n'a certes aucun contenu nouveau par rapport au concept de moi ; mais l'être-pour-autrui n'est pas un rapport entre concepts dont la compréhension coïnciderait, ni la conception d'un concept par un moi, mais ma bonté. Le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi – est la moralité elle-même. Elle enveloppe de toutes parts ma connaissance d'Autrui et ne se dégage pas de la connaissance d'Autrui par une valorisation d'autrui, en sus de cette connaissance première. La transcendance comme telle est « conscience morale ». La conscience morale accomplit la métaphysique, si la métaphysique consiste à transcender. Dans tout ce qui précède, nous avons essayé d'exposer l'épiphanie du visage comme l'origine de l'extériorité. Le phénomène premier de la signification coïncide avec l'extériorité. L'extériorité est la signifiante même. Et seul le visage est extérieur dans sa moralité. Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une *image*, mais comme la nudité du principe, derrière lequel il n'y a plus rien. Le visage mort devient forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de laisser voir, mais précisément ainsi n'apparaît plus comme visage.

On peut le dire encore autrement : l'extériorité définit l'étant comme étant et la signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant. La signification ne s'ajoute pas à l'étant. Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer, c'est-à-dire à se présenter en personne. Le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage. Dans le visage, se présente l'étant par excellence. Et tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule. La signifiante originelle de l'étant – sa présentation en personne ou son expression – sa façon de saillir incessamment hors de son image plastique, se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme la résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre, dans la dure résistance de ces yeux sans protection, de ce qu'il y a de plus doux et de plus découvert. L'étant comme étant ne se produit que dans la moralité. Le langage, source de toute signification, naît dans le vertige de l'infini, qui saisit devant la droiture du visage, qui rend possible et impossible le meurtre.