

Académie de Versailles
Formation continue en Philosophie
Totalité et Infini de Emmanuel Lévinas.

conférence de Philippe Touchet, Professeur de premières
supérieures, Lycée Gustave Monod, Enghien.
Compte-rendu de Baptiste Klockenbring

« *La sujétion du sujet dans Totalité et Infini* ».

L'exposé porte essentiellement sur les deux premières parties de *Totalité et infini* (désormais cité TI), et vise à élucider le cadre dans lequel le problème du visage surgit. En préambule, Ph. Touchet propose deux citations de TI : « ce livre se présente donc comme un 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 » (p. 11 de l'édition de poche) et page 44 : « L'analyse de l'idée de l'Infini à laquelle on n'accède qu'à partir d'un Moi, se terminera par le dépassement du subjectif ». Ces deux citations permettent de poser d'emblée ce qui apparaît comme un paradoxe inaugural : comment un texte qui se présente comme un « essai sur l'extériorité » peut-il se vouloir comme une défense de la subjectivité ? De plus, si cette subjectivité se dit à son tour fondée sur l'idée d'Infini « à partir d'un moi », comment peut-elle se terminer par un dépassement du subjectif ? Il y a là une difficulté qu'il s'agira d'élucider, en interrogeant la notion d'« altérité du sujet » dont la compréhensibilité ne va pas de soi.

Lorsque nous parlons du sujet, nous nous référons habituellement au moi cartésien, défini comme cela qui, en tant qu'il est puissance de représentation, constitue tous les objets à partir de son point de vue (cf. *Principes de la philosophie*, notamment). Le Moi est en même temps cause de tout ce qui est pensé dans l'objet, c'est-à-dire cause de l'objectivité qui est produite, par conséquent, par la pensée. Or, en cela, la pensée est porteuse d'une tendance fondamentale à la totalisation en ce sens qu'elle est *identification* : penser, c'est ainsi, dans cette perspective, ramener à son point de vue, à son intention, à sa conscience, tout ce qui se présente à sa conscience, la conscience étant définie comme conscience de soi, comme *je pense*. Or Levinas, lorsqu'il se met à réfléchir à ce sujet, remarque que cela ne correspond pas à ce qui se vit dans l'existence, c'est-à-dire à la

singularité d'un vis-à-vis du moi et de l'autre et qui est le vis-à-vis d'un Infini, « plus objectif que l'objectivité ». Si bien qu'au-delà de l'acte d'objectivation, il y aurait de l'objectif, un Objet au-delà de tous les objets. Il y aurait ainsi une expérience primordiale en quoi constituerait l'encontre de cet objet comme expérience ; l'altérité constituerait ainsi un problème insoluble : pour qu'une altérité soit réellement une altérité, il ne suffit pas qu'elle soit en dehors de moi ; il faut qu'elle ne soit d'aucune manière constituée par moi, faute de quoi il n'y aurait pas d'altérité du tout. De là la redéfinition de l'expérience (TI, p. 4), et le fait que la relation à l'Autre est l'expérience par excellence : il y a expérience dès lors que se trouve en la pensée quelque chose que la pensée ne peut pas avoir constitué, et qu'elle ne pourrait pas constituer, quels que soient les efforts de compréhension qu'elle pourrait faire. L'expérience, c'est, pour le Moi, l'impossibilité de *comprendre*. Le moi est donc cet acte par lequel tout est pour soi : penser, c'est ramener au pour-soi. Dès lors, le penser ne me permet de saisir le rapport à l'Autre autrement que comme un pur mystère. L'Autre est ainsi un être purement débordant de toute pensée. *Transcendant*, dira Levinas.

La tâche que Levinas se donne est ainsi la suivante : comment rendre raison que pour un sujet, quelque chose d'infiniment autre se donne à lui et devienne *son* expérience, trouble ainsi son « chez-soi » ? Et c'est précisément le fait que la connaissance constitue un acte d'identification qui rend cette tâche très difficile. Cf. TI, p. 25 : « Le moi est identique jusque dans ses altérations. Il se les représente et les pense ». Autrement dit, le moi n'est nullement opposé à la différence, ou contraire à l'objectivité, mais en est le réceptionnaire. Penser, c'est toujours penser que la diversité de l'expérience peut être ramenée au moi comme l'une de ses altérations ou de ses relations. Le moi est ainsi celui qui s'identifie jusque dans ses altérations. L'autre est ainsi, pour lui, l'occasion de s'y retrouver, de refaire sien cela qui se perd dans le conflit avec l'altérité de l'autre. Cf. « La conscience non intentionnelle », dans le *Cahier de l'Herne*, (p. 113 et suiv.) : Levinas y postule que c'est toute la rationalité, c'est-à-dire la pensée intelligente qui peut être interprétée comme conscience de soi : « l'unité du je pense est la forme ultime de l'esprit comme savoir ». Toutes les choses se ramènent comme constituant un système et le système de l'intelligible est en fin de compte une conscience de soi ; autrement dit, l'acte de comprendre, de ramener à l'unité du concept. C'est ainsi une activité totalisante : « tout est compris », dit encore Totalité et Infini.

La tâche difficile que Levinas se donne est ainsi que c'est même conscience identifiante, qui se voit soumise à l'altération, à l'altérité du

vis-à-vis de l'autre. Il s'agit ainsi de passer de l'altération à l'altérité en quelque manière ; de l'immanence à la transcendance, mais, au cœur de la subjectivité ; il s'agirait de penser un autre qui ne se laisserait pas comprendre dans l'altération du même. Comment peut-on faire sien quelque chose qui ne se laisse pas identifier, quelque chose dont la nature est la résistance à l'identification ?

De là deux possibilités : soit on renonce à la subjectivité : la subjectivité est une illusion, le moi un mot ; telle serait la posture humienne : le moi n'est sujet de rien, sinon en paroles. Telle n'est pas la voie levinassienne, et c'est en cela que son propos constitue bien une *défense de la subjectivité*. Il s'agit ainsi de repenser la subjectivité selon un nouveau modèle qui, tout en étant un pouvoir de penser, est en même temps porté par quelque chose qui dépasse en elle tout pouvoir de représentation. Quelque chose va ainsi se donner au moi que la subjectivité ne pourra pas égaler à la représentation.

Comment le pensé débordera la pensée ? Penser l'autre, c'est perpétuellement échouer, et cet échec est le moteur de la philosophie de Levinas. De là l'idée que « la conscience ne consiste pas à égaler l'être dans la représentation ». Il s'agit d'une redéfinition de la conscience, qui suppose de redéfinir l'objectivité. Nous avons alors affaire à une nouvelle théorie de l'Objet : cet objet plus objectif que toute objectivité, c'est Autrui.

Il y aurait certes une autre possibilité, une autre voie : celle, nietzschéenne de renoncer à la rationalité dans son ensemble [c'est-à-dire de renoncer à l'intelligibilité de l'autre, qui n'est pourtant pas sa compréhension]. Il faudrait renoncer au psychisme comme porteur d'intelligibilité, et faire retour au corps. Là encore, Levinas choisit au contraire de « respecter l'intellectualisme de la raison », intimement lié à l'histoire de la rationalité. La métaphysique se présente ainsi comme une tentative de tenir compte du désir de l'au-delà, de l'absolument autre. Un désir qui est toujours finalement rapporté à l'identité du même. Jusqu'à Levinas, la métaphysique serait ainsi une activité où le voyage du rapport à l'absolument autre est toujours une *Iliade* qui se solde toujours par une *Odyssée*, à travers une multiplicité de moyens : la dialectique, le non-être, etc... où il s'agit toujours de montrer comment l'altération est reconduite en un rassemblement. Les métaphysiciens sont ainsi tous des manières d'Ulysses partis dans le lointain de l'altérité, qui ont entendu l'appel de l'énigme, et qui par le moyen de toute leur *théoria* finissent toujours par faire retour chez soi.

Dès lors le problème s'énonce : comment accorder ensemble, sans les identifier, l'altérité avec la subjectivité ? Pour rendre raison du banal

fait de la vie, qui est la rencontre de l'autre en tant qu'il est autre ? Comment, constatant que toute conscience, tout *je pense* (étant toujours un *je peux* ou un *je veux*, selon *Autrement qu'Être*, nécessairement impérialiste, impliquant nécessairement une identification), comment donc l'extériorité – alors que « toute extériorité est toujours conjurée » – peut-elle rencontrer le visage de l'autre avec sa signification ? Il est du reste à noter que la même problématique surgit à propos de la liberté : cette problématique qui concerne le rapport à l'Être est aussi bien une problématique pratique, qui est précisément la philosophie première pour Levinas ; l'activité d'identification étant dans la perspective levinassienne, définie comme liberté, la liberté étant de son côté définie comme le fait de penser l'autre à partir du même, de « vouloir l'autre comme même. » L'étrangeté de l'Autre est ainsi la rencontre de sa liberté, mais d'une liberté inversée : l'autre est libre au titre qu'il ne se laisse jamais rapporter à mon pouvoir. Il n'est jamais le même qu'il est. Si bien que la posture de la liberté de l'autre est incompatible avec la mienne ; je ne porter d'un même geste la liberté de l'autre avec la mienne ; cf. TI, p. 28 : « Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre – l'Etranger ; l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais l'Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui, je ne peux *pouvoir*. » Je ne puis ainsi poser ma liberté, et *en même temps* poser la liberté de l'autre. Il est à noter que la solution de Levinas dans *Autrement qu'Être* sera de mettre fin à la liberté du moi pour lui substituer la sujétion, en un geste d'une radicalité plus grande encore.

Le retour chez soi, la séparation est ainsi un acte que fait le moi pour être lui-même ; mais en même temps, cet acte que ne troublerait pas l'Etranger, est certes l'acte propre du sujet, mais il est toujours en même temps en réalité une *déssubjectivisation* : il rend le sujet impropre à sa vraie subjectivité, celle que Levinas va s'attacher à redéfinir. Ce que l'on peut démontrer à partir de l'analyse des deux premières parties ; il va ainsi s'agir d'entrer dans l'expérience du moi au monde, dans le concret du rapport du moi au monde, dans l'activité du moi, pour rendre raison de cette structure paradoxale du moi à lui-même. Cf. p. 40 : ce paradoxe d'une extériorité absolue qui en même temps se donne à moi, est un paradoxe radical : il s'agit de penser une extériorité *pour un sujet* : comment être hors de soi chez soi ? Comment être à l'autre dans l'instance même de la séparation ?

Pour résoudre cette question, la méthode de Levinas va d'abord consister à remettre en cause l'intentionnalité ; ce qui ne signifie pas la congédier, mais penser l'intentionnalité dans ses paradoxes, puisque face

à moi se donne le visage de l'Autre, et parce que l'Autre est un phénomène sans phénomène, renvoyant à une « phénoménologie sans phénomènes » telle que nous la nommerons provisoirement, faute de mieux. Levinas commence ainsi par douter de la validité universelle de l'intentionnalité ; puis, il se reprend, en se mettant en quête d'une phénoménalité de la transcendance, et en relevant que l'altérité du rapport à l'autre est unique en son genre ; la différence entre objectivité et transcendance sert ainsi d'indication générale à toutes les analyses de ce travail. Il se donne ainsi une méthode encore : l'autre, le visage, l'altérité, relèvent bien de la transcendance, mais il faut pouvoir penser une transcendance qui ne relève pas de l'objectivité, qui ne relève pas de la corrélation sujet-objet, un rapport à l'être, qui ne soit pas le rapport du moi à ses objets. Tout en tenant compte du fait que ce rapport de transcendance est un rapport rare, et que l'on peut tenter de nier ou du moins d'oublier.

La difficulté étant ici que cette transcendance se situe au cœur de l'expérience, une sorte de trou dans les phénomènes, une interruption dans la phénoménalité qui apparaît. Certes, à cet égard, Dieu est bien le modèle logique de cette transcendance, mais cette transcendance ici est une transcendance plus intime, qu'*Autrement qu'Être* caractérisera comme une « proximité ». Et qui, donc, se laisse intelligée dans l'immanence.

Ainsi, l'Étranger trouble le chez soi, et en même temps nous sommes terriblement proches de l'étrangeté ; l'étrangeté n'est pas cela qu'on pourrait conjurer par tous les moyens de l'économie. L'étrangeté ne se laisse pas conjurer, précisément parce qu'elle nous est proche. C'est donc au cœur du subjectif qu'il faudra saisir l'émergence de *sa propre* transcendance.

Dans cette perspective, trois entrées successives : 1) la séparation : décrire l'intériorité à partir de la séparation, 2) l'ambiguïté du corps, 3) le visage ou la nouvelle théorie du phénomène.

1) **La notion de séparation** dans TI est une notion très complexe : jusque là, on a mentionné le moi cartésien, *l'ego cogito* comme puissance d'identification, de totalisation. Mais en réalité, très rapidement Lévinas va renverser cette hypothèse pour montrer que ce qui fait l'essence du moi, ce n'est pas l'activité de totalisation mais son contraire, l'activité de séparation. Levinas commence ainsi par expliquer qu'on a toujours eu une mauvaise conception du rapport Moi/Autre, qui tient à la logique de l'opposition : on pense ce rapport comme une *antithèse*, c'est-à-dire comme une réciprocité de négation : ce qui est le même ne serait pas

l'autre, et ce qui n'est pas l'autre ne serait que le même. Or une telle conception ne rend pas raison de l'expérience simple du sujet, car il est impossible de poser la réciproque de la première thèse : cf. p. 46 : « Le même n'est pas l'autre ». On ne peut poser la réciproque « L'autre n'est pas le même » car on ne peut parler du point de vue de l'autre ; on ne peut thématiser du point de vue de l'autre. Je ne puis savoir ni ce que l'Autre est, ni ce qu'il n'est pas. Il y a là une asymétrie dans l'identification : on ne peut penser le moi à partir de la notion de corrélation. Il faut que la séparation du moi à l'égard de l'autre résulte d'un mouvement positif. La séparation du moi n'est pas la réciproque de la transcendance de l'autre. Le moi a le pouvoir asymétrique de se séparer, mais ce n'est pas la même chose pour l'autre que de faire transcendance avec moi. Cette non-réciprocité est du reste vécue quotidiennement dans l'expérience de la moralité quotidienne : ce que je suis en droit d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'autrui : on ne peut jamais se voir du dehors, et on ne peut donc parler de soi et des autres dans le même sens.

La relation à l'autre est donc essentiellement asymétrique, n'est pas réciproque, y compris dans sa négation. Car le moi est en réalité la résistance à toute totalisation. Le moi n'est rien d'autre que l'acte qui consiste à ne pas faire concept commun avec l'autre. Le moi est toujours déjà séparation, et la résistance à la collectivité est l'activité spontanée et première du moi. C'est là ce que Levinas appelle le *psychisme* (cf. p. 46).

Dès lors, il s'agit de se poser la question : comment fonctionne cette séparation ? Est-elle pure négation ? Levinas mentionne ici le mythe de Gygès comme le mythe même du moi : il s'agit de voir sans être vu, d'agir en toute impunité ; la séparation pose ainsi la question du mal, de la violence, du meurtre : Gygès est un criminel. La non-réciprocité est en fait l'idéal du moi. Le retrait chez soi est ainsi une activité très paradoxale, car elle est la quête d'une différence, mais, comme Gygès, qui pourrait s'émanciper de ce dont elle diffère ; un retrait qui pourrait oublier la frontière qui le borde, et derrière laquelle je me suis réfugié, comme une demeure qui me fait oublier que les murs ont deux faces, et que le dedans n'est obtenu que par la négation d'un dehors. Le dehors trouble donc le dedans qui prétend se poser comme pur dedans ; il n'y a pas de pure intériorité car l'intériorité est un retrait, mais l'intériorité prétend pouvoir oublier ce dont elle est le retrait ; le moi est aussi la capacité d'oublier cela, et c'est là ce que Levinas appelle l'*athéisme*. Le moi athée est donc le moi se séparant, mais parvenant par ses moyens propres à oublier et à nier la séparation de ce dont il se sépare, se croyant ainsi le commencement du monde. Cf. La figure de Job, le meilleur de

tous les Juifs, dans *Autrement qu'Être*, qui découvre les faux amis qui déduisent de ses malheurs qu'il s'est mal comporté ; si bien que Job se retourne vers Dieu dont la réponse est « Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? » ; autrement dit : « tu ne peux exiger de mon pouvoir transcendant le calcul du Bien et du Mal » ; c'est cela se poser comme le commencement du monde. Job – le moi athée – est toujours en retard sur le commencement du monde. Pour Levinas, la source de la bonté du Bien est la manière de reconnaître qu'on est anachronique, toujours en retard sur l'existence. Au contraire, demander à Dieu « qu'ai-je fait ? », c'est se comporter comme un moi athée, qui fait comme s'il avait en lui-même son origine et revendiquerait ainsi la justice de Dieu. Or la loi est en-deçà de la foi.

Le sens de la séparation est double : d'un côté, le moi résiste et se sépare de toute altérité. De l'autre, il réfute cette altérité, et la détermine par sa pensée pour la ramener à la totalité subjective du même. D'un côté la résistance, de l'autre, la liberté, qui sont un seul et même mouvement. Reste pour Levinas à penser *l'ordre* de ces mouvements : tout l'enjeu est de bien ordonner ce double mouvement ; le moi athée est celui qui croit que la totalisation est antérieure à la séparation, que son pouvoir de totalisation est antérieur à son existence d'être se séparant.

Toute la tâche de Levinas dans l'analyse de la jouissance, puis de l'ambiguïté du corps sera de montrer que séparation est antérieure à la totalisation, c'est-à-dire au rassemblement de soi avec soi-même ; antérieur ne signifiant pas seulement *avant*, mais renvoie à l'antériorité d'un principe : la séparation est ce qu'aucune totalisation ne pourra réduire.

L'analyse concrète par laquelle Levinas montre que je me crois capable de cet oubli, c'est la *jouissance*. La jouissance traduit notre relation générale aux choses : Cf. TI, p. 40 : « La jouissance embrasse toute la relation avec les choses » ; la jouissance est cette capacité de l'homme de jouir de l'altérité pour la faire soi : la jouissance est la jouissance de l'intériorité ; il ne s'agit là pas d'une théorie du désir. La jouissance met un terme l'altérité, *par une transmutation* : j'ai la capacité de transformer l'Autre en même, et ce *à même le corps*. De là le fait que le paradigme de la jouissance est celui de l'alimentation ; cf. TI, p. 113 : « La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance : une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue nous le verrons, comme soutenant l'acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance,, mon énergie, ma force, moi. Toute jouissance, en ce sens, est alimentation. La faim, est le besoin, la privation par excellence et, dans ce

sens précisément *vivre de...* n'est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie ». Pourquoi l'alimentation ? IL s'agit d'une puissance énergétique ; non de l'ingurgitation, mais du métabolisme : l'autre me devient intérieur de telle sorte qu'il me donne de l'énergie ; donc je peux l'oublier. La faim est cette expérience métaphysique, la privation par excellence, l'amère expérience de l'impossibilité d'un rapport à soi autochtone ; elle met fin à l'illusion de l'auto-alimentation de soi Je découvre alors mon absolue indigence en tant que moi. Ce qui est en jeu dans la jouissance est ainsi bien loin d'être superflu.

La jouissance est ainsi l'identification par excellence, là où la faim était la privation par excellence. Toute identification est au fond ingurgitation et l'Autre dilué dans l'énergie du Même ; cf. « le *vivre de...* qui n'est pas la simple prise de conscience de ce qui remplit la vie » : Levinas critique ici l'idée d'un moi qui se croit l'auteur de sa séparation ; le vrai sujet n'est ainsi pas ce moi rationnel, car celui-ci n'est pas un sujet *vivant*, et donc ne peut être un sujet qui *vit de...*

Mon existence de sujet est manifestée dans une existence dont la singularité tient à la jouissance, c'est-à-dire à l'alimentation. Puisque je dois m'alimenter, cela implique que je sois pris dans un monde que je n'ai pas choisi ; autrement dit, *je suis situé*. Nous sommes situés par le fait du *vivre de...* Ainsi le moi de Descartes est le moi d'une espèce, d'une généralité, interchangeable, transitif, et n'est donc pas un vrai moi parce qu'il n'est pas *existant* ; car exister, c'est être situé dans un monde *dont je vis*. Cf. *Le temps et l'autre*, p. 21 : où Levinas montre que toutes les relations du moi au monde sont transitives, mais que l'exister en moi est un élément intransitif, sans intentionnalité, sans rapport : « on peut tout échanger entre êtres, sauf l'exister ». Être un moi, c'est exister, c'est-à-dire être un moi sans échange, être une singularité ; mais cette singularité du moi ne tient pas à la pensée, mais bien à l'incarnation du corps.

Le moi est ainsi séparation, c'est-à-dire l'acte par lequel je refuse de faire totalité. Mais cette séparation n'est pas première : elle ne se pense comme première que parce qu'elle s'oublie comme située, comme existante et se pose comme pure psychisme. Dans la séparation, on oublie qu'on n'est capable d'être chez soi, et donc de jouir, que sur la base d'une fragilité, d'une inquiétude qui est celle de ce dont je me sépare. Il y a dans le bonheur du moi se séparant un impensé, qui est l'acte par lequel le moi, déréalise l'exister de son existence, se déprend de la réalité de sa dépendance ou plutôt du sens de sa dépendance.

2) L'ambiguïté du corps : De là le deuxième moment, celui de l'ambiguïté du corps qui tient à la tentative de s'acheminer vers l'intentionnalité d'une autre manière, ou du moins, penser le visage de l'autre comme une *contre-intentionnalité*, une *contre-phénoménologie* : je ne peux simplement constater le surgissement du visage de l'autre. Pour qu'il soit mon expérience, il faut qu'il soit constituable déjà au cœur du *chez soi* ; il faut parvenir à penser l'étrangeté comme logée au cœur du *chez soi*. Un pur moi autoconstituant n'aurait pas d'expérience. Il n'y aurait pas d'expérience pour un moi purement psychique. Ainsi chez Descartes, on ne peut constituer l'autre comme autre psychique : on ne rencontre que le phénomène de l'autre ; c'est là le point obscur des *Méditations cartésiennes*, et du cartésianisme en général ; la solution pour se donner les moyens [de surmonter ces difficultés] chez Levinas consiste à ramener l'intentionnalité à la structure du corps. Cf. TI, 178 : « L'ambiguïté du corps est la conscience ». De quel corps s'agit-il ? Non certes le corps-matière, phénomène parmi les phénomènes. Ce corps dont il s'agit n'est pas un rapport spatial, mais « le corps nu et indigent », c'est-à-dire celui dont la donnée première est le besoin. Le corps n'est pas d'abord un organe de représentation, comme il apparaît dans les *Passions de l'âme*, mais un organe de besoins. Le corps, c'est la faim. Et c'est cela qui me fait manquer l'identification à soi : le corps atteint le sujet lui-même à l'égard d'un objet lui-même débordant. Cf. p. 136 : « le corps est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de « prêter sens » à toute chose. » Le monde que je constitue me nourrit et me baigne, c'est dire que je ne le constitue pas. Le corps est donc la contestation de la puissance de contestation du moi, car il est *conditionnement* et *antériorité*. *Conditionnement*, car je ne me nourris que de ce que je ne suis pas, et *antériorité*, dans la mesure où ce rapport impose de renverser le sens de l'intentionnalité : je dépends d'un monde déjà là, et de ses éléments naturels. Ces éléments sont indéterminés dans leur rapport à moi, tant que je n'ai pas produit pour eux une forme ; ces éléments naturels se donnent à mon travail, et comme tels, sont indéterminés. Mon rapport à la nature comme élément est ainsi indéterminé ; mais dans la mesure où ce rapport est indéterminé, ces choses s'appellent l'une l'autre : je dépends d'une chose qui dépend d'une autre chose et ainsi à l'infini. La dépendance est ainsi une dépendance infinie, c'est-à-dire non présentifiable dans une représentation. Si je dépends de choses qui dépendent de moi, je ne peux jamais me représenter ma dépendance : elle est toujours plus grande que ma jouissance.

C'est donc au cœur de ma jouissance que se trouve présent l'Infini dans l'ambiguïté du corps. L'indigence est toujours plus grande que ma capacité de représentation ; être son corps, c'est *avoir besoin*. Mais besoin de quoi ? Non certes de *quelque chose*, mais du tout indéterminé ; d'où le fait que je suis indéterminé dans mon besoin. On comprend mieux, à partir de cette analyse ce que Levinas appellera « demeure », et « travail ». Ainsi la séparation comme retour chez soi n'est qu'un acte second par rapport à l'indigence ; la demeure c'est ainsi l'essai non de nier la dépendance mais de la déterminer : faire une demeure, c'est tenter de déterminer ma dépendance, tenter de se donner une dépendance finie. Cf. Le travail et l'œuvre : dans le travail, je reconnais ma dépendance car c'est le monde que je travaille, mais dans l'œuvre, je tente de définir cette dépendance.

L'équivoque du corps est ainsi l'équivoque de la séparation, qui se fait soi par l'identification de l'autre, qui emploie la finitude pour résoudre la relation à la l'impossible infinitude. De là le surgissement du visage de l'autre, qui ramène le moi à l'authenticité de sa dépendance qui est infiniment infinie. La théorie de la séparation est ainsi théorie de l'ambiguïté : il faut que le moi soit séparé pour faire l'expérience de l'altérité, il faut être athée pour vivre authentiquement l'expérience de la destitution du moi par l'autre. La séparation est ainsi l'activité nécessaire mais qui consiste à se *désincarner*, sinon je serais toujours aux prises avec l'infinie dépendance. Cette infinie dépendance serait alors le terrain de la reconnaissance de l'autre. C'est là une désincarnation de moi-même. De là la question de la souffrance dans *Le temps et l'Autre* : la souffrance physique est plus authentiquement souffrance que la souffrance psychique, car on ne peut en sortir. Elle est l'épreuve de l'impossibilité de pouvoir, d'être sujet ; elle est la limite de la virilité du sujet. La souffrance est l'épreuve de la transcendance qui est au-delà de toute objectivité, et résiste à la constitution. C'est à partir de là que pourra être traitée la question du visage, dans la conférence suivante.