

Messianisme et temporalité : eschatologique dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas

Autor(en): **Vanni, Michel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381561>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MESSIANISME ET TEMPORALITÉ ESCHATOLOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LÉVINAS

MICHEL VANNI

Résumé

Dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas, la réflexion éthique s'appuie en grande partie sur une analyse du temps. Ainsi la rencontre d'autrui se vit comme une rupture radicale, qui s'exprime temporellement par le surgissement d'une dimension eschatologique au cœur de l'histoire, brisant la continuité de celle-ci. C'est le développement de ce motif eschatologique dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas que la présente étude entend retracer, afin d'en dégager toute la portée et l'originalité. Rompant avec toute forme de téléologie, c'est la notion même de sens que Lévinas renouvelle. Il s'agira cependant d'évoquer également certains problèmes posés par une telle conception. Peut-on retrancher de l'eschatologie toute dimension d'utopie?

La contribution essentielle d'Emmanuel Lévinas au débat philosophique contemporain, et la plus grande partie de son œuvre, concerne l'enjeu éthique lié à la figure d'autrui. Son éthique s'articule cependant autour d'une réflexion, moins visible, sur le temps. L'éthique fondamentale prend appui chez lui sur une phénoménologie de la temporalité humaine. Or c'est dans le cadre de cette dernière que s'inscrit un discours sur l'eschatologie.

Nous désirons retracer dans ces lignes l'évolution de ce motif eschatologique à travers les textes de Lévinas, au fil de trois œuvres successives : *De l'existence à l'existant*¹, *Totalité et infini*², et enfin *Autrement qu'être*³. Au terme de ce parcours, nous reprendrons la structure ainsi dégagée pour en mesurer la portée et l'intérêt, quitte à poser un regard critique sur certains de ses aspects.

Précisons d'emblée que les notions d'*eschatologie*, de *messianisme* et de *prophétisme* ne sont pas utilisées par Lévinas dans leur sens théologique courant. Lévinas les transforme pour les intégrer dans une analyse philosophique du temps et de la constitution du sujet. Ainsi, comme nous le verrons plus

¹ *De l'existence à l'existant (EE)*, Paris, Vrin, 1947.

² *Totalité et Infini (TI)*, La Haye, Martinus Nijhof, 1961.

³ *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence (AE)*, La Haye, Martinus Nijhof, 1974.

en détail, l'*eschatologie* ne signifiera pas l'attente ou le discours sur les derniers temps, mais la rupture constante du temps de l'histoire par la dimension éthique d'un sens plus profond. Le *messianisme* ne signifiera pas l'attente d'un Messie, mais désignera le salut apporté par autrui face à l'engagement définitif du sujet dans son existence. Enfin, le *prophétisme* ne signifiera pas la vision ou la prédiction d'un avenir, mais désignera l'inspiration du sujet par l'autre, qui en fera son témoin.

1. De l'existence à l'existant, ou le pardon de l'instant

Le thème de l'eschatologie et du messianisme apparaît très tôt dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas. Il constitue même un des aspects les plus marquants de *De l'existence à l'existant*, première étape de son développement philosophique⁴, publié en 1947. Encore dans le sillage de la problématique heideggerienne, mais déjà sur les traces de l'autre homme, il y interroge le rapport de l'être au temps. Mais contrairement à Heidegger, chez qui la temporalité est une extase, un projet hors de soi, et en ce sens un mouvement de transcendance, Lévinas insiste quant à lui sur le poids de l'*instant* et sur son immanence. L'instant implique un effort, un poids, car c'est dans l'instant qu'est prise en charge l'existence, et ce d'une manière radicale, définitive. Le sujet existant, tout à la fois se pose dans l'instant, et y contracte l'existence comme une charge qu'il traîne avec soi.

À partir de cette description se constitue une double temporalité, caractéristique de l'eschatologie lévinassienne. En effet, l'engagement définitif de l'existence dans l'instant génère par contre-coup un espoir de libération, un désir du non-définitif. Or cette exigence du non-définitif, sensible surtout dans la pointe aiguë de l'instant de souffrance, ne peut être comblée dans le temps du monde. Lévinas parle ici de temporalité *économique*. L'instant présent peut y être compensé par une indemnisation dans l'instant suivant, le projet futur peut soulager voire donner un sens à la souffrance actuelle, mais celle-ci ne saurait jamais y être réparée ou soulagée dans son exigence même, c'est-à-dire au présent.

L'avenir peut apporter une consolation ou une compensation à un sujet qui souffre dans le présent, mais la souffrance même du présent reste comme un cri dont l'écho retentira à jamais dans l'éternité des espaces. Il en est du moins ainsi dans la conception du temps calquée sur notre vie dans le monde et que nous appelons, pour les raisons que l'on verra, le temps de l'économie. [...] La peine est vidée de ses exigences profondes. Le monde est la possibilité du salaire. [...] Le temps, dans le monde, sèche toutes les larmes, il est l'oubli de cet instant impardonné et de cette peine que rien ne saurait compenser. [...] La situation, ou l'engagement dans

⁴ Si l'on exclut le petit essai *De l'évasion*, ainsi que les études sur Husserl et Heidegger, publiés avant-guerre.

l'existence qu'est l'effort, se refoule, se compense et s'amortit, au lieu d'être réparé dans son présent même : c'est l'activité économique.⁵

C'est ici dès lors qu'intervient une temporalité plus profonde, qui croise ou recoupe dans l'instant le temps économique, temps du monde, et qui introduit une brèche ou une discontinuité ouvrant sur une autre dimension.

La peine ne se rachète pas. Comme le bonheur de l'humanité ne justifie pas le malheur de l'individu, la rétribution dans l'avenir n'épuise pas les peines du présent. Il n'y a pas de justice qui puisse la réparer. Il faudrait pouvoir revenir à cet instant ou pouvoir le ressusciter. Espérer, c'est donc espérer la réparation de l'irréparable, c'est donc espérer pour le présent.⁶

il s'agit de se demander si l'événement du temps ne peut pas être vécu plus profondément comme la résurrection de l'irremplaçable instant.⁷

Cette résurrection de l'instant, ou cette temporalité dans laquelle «le présent bénéficie d'un rappel»⁸, c'est le temps messianique.

Mais ce temps de la compensation ne suffit pas à l'espoir. Il ne lui suffit pas que la larme soit essuyée ou la mort vengée ; aucune larme ne doit se perdre, aucune mort se passer de résurrection. L'espoir ne se contente donc pas d'un temps composé d'instantanés séparés, donnés à un moi qui les parcourt pour recueillir dans l'instant suivant, aussi impersonnel que le premier, le salaire de sa peine. *L'objet véritable de l'espoir, c'est le Messie ou le salut.*⁹

Dans l'analyse philosophique de Lévinas, le salut ou le Messie désignent la possibilité temporelle de la rupture dans l'instant : rupture par rapport à la fatalité d'un processus, d'une histoire. Rupture par rapport à la nécessité du développement historique, par lequel sont constitués progressivement des états de fait, sans rattrapage possible. Comme si ce qui fut jadis exclu ou non sélectionné, ce qui a souffert définitivement, bénéficiait d'une seconde chance, «fécondité miraculeuse dans l'instant lui-même par lequel il recommence comme autre.»¹⁰

Le Messie, ou la structure temporelle qu'il désigne, demeure possibilité récurrente, et non point accomplissement d'une évolution. Il est une rupture ou un décrochement qui vient féconder le temps du monde dans la potentialité de chacun de ses instants, sans pour autant prétendre lier ces instants en une nouvelle intrigue. Il n'y a donc ici aucune téléologie. De plus, selon Lévinas, le Messie n'est ni l'intervention extérieure d'un envoyé divin, ni la révélation répétée d'un contenu transcendant. Il prend corps ici et maintenant dans la présence de l'autre homme : extériorité radicale qui me sauve à chaque instant

⁵ *EE*, p. 153-154.

⁶ *EE*, p. 156.

⁷ *EE*, p. 158.

⁸ *EE*, p. 156.

⁹ *EE*, p. 156, je souligne.

¹⁰ *EE*, p. 159.

du définitif de mon engagement dans l'existence. Même si elle est encore peu développée, cette eschatologie de l'autre est déjà amorcée dans *De l'existence à l'existant* :

L'altérité absolue de l'autre instant – si toutefois le temps n'est pas l'illusion d'un piétinement – ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement lui-même. Cette altérité ne me vient que d'autrui.¹¹

On voit apparaître ici très nettement comment la réflexion sur l'autre se fonde ou s'appuie chez Lévinas sur une analyse du temps : c'est l'extériorité des instants les uns par rapport aux autres qui soutient ou permet l'extériorité de l'autre. C'est dans la faille ouverte au cœur même de la continuité temporelle que l'autre peut surgir comme tel.

2. Totalité et Infini, ou le jugement de l'histoire

Quatorze ans plus tard, dans *Totalité et Infini*, Lévinas reprend cette même structure temporelle, en la développant toutefois dans deux directions distinctes. D'une part, la description du temps économique se trouve accentuée, et intégrée dans une critique générale de ce que Lévinas désigne par *Totalité*. D'autre part, la description du rapport à l'autre devient centrale, avec les analyses du Visage et de l'Infini. Mais la figure eschatologique de la rencontre de l'autre dans l'instant prend dès lors une coloration qui était absente des premières œuvres : elle se fait mise en cause et *jugement*.

Radicale, la critique de la Totalité s'applique à toute forme de constitution de sens. C'est non seulement le spectre hégélien de la totalité historique qui est ici visé, mais également les formes plus modestes de compréhension rationnelle et de continuité temporelle. La motivation de cette critique demeure inspirée par les mêmes enjeux. Dans *De l'existence à l'existant*, c'était à l'instant de souffrance de l'existant qu'il fallait rendre justice. Dans *Totalité et Infini*, c'est l'autre comme tel qui ne peut être reconnu dans une Totalité qui nie son altérité même.

[...] le concept de totalité [...] domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes.»¹²

Emprunter à une totalité son sens, c'est se situer par rapport à un contexte, se signaler à partir d'un arrière-fond, d'un horizon. Au niveau temporel, cela revient à *s'annoncer* toujours au préalable à partir d'un horizon de sens, d'un

¹¹ *EE*, p. 160.

¹² *TI*, p. X.

projet. En phénoménologie, on parlera plutôt de *monde* pour désigner cette structure. Or selon Lévinas, l'autre vient rompre la totalité, ce qui signifie qu'il ouvre sur une dimension non mondaine, sur un «hors monde». Non pas qu'il n'ait ni bras ni jambes, non pas qu'il ne soit pas *aussi* un «être-au-monde», pour reprendre la terminologie heideggerienne, mais son sens ultime ne se laisse pas déchiffrer à partir du monde ou d'un contexte. Il est pure expression de soi, *kath'auto* : c'est précisément ce que Lévinas désigne par le terme de *visage*. Hors du monde, il ne s'annonce pas à partir d'un horizon, il ne s'intègre pas à une temporalité continue, homogène, synthèse de rétentions et de protentions qui l'engloberait : il est la rupture même ou la possibilité de la *surprise*, et échappe ainsi à toute anticipation, à tout projet dirigé vers le futur ou le passé. Nous reconnaissons ici, incarnée dans le visage d'autrui, la figure messianique. Mais il ne s'agit pas, là non plus, d'une eschatologie qui accomplirait ou couronnerait l'histoire du monde en sa fin ultime :

Elle [l'eschatologie] 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.¹³

Par contre, Lévinas fait intervenir dans *Totalité et Infini* une dimension qui n'apparaissait pas dans l'eschatologie de l'autre telle que la décrivait *De l'existence à l'existant*, l'idée de *jugement* :

L'eschatologique, en tant que l'«au-delà» de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir – il les suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle. Soumettant au jugement l'histoire dans son ensemble, extérieure aux guerres mêmes qui en marquent la fin, il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même : toutes les causes sont mûres pour être entendues. Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants. [...] L'idée eschatologique du jugement [...] implique que les êtres ont une identité «avant» l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité.¹⁴

Le jugement me vient d'autrui, parce que celui-ci met en question mon impérialisme de sujet. Il met en cause la légitimité de mon enracinement jouisseur et égoïste, du monde constitué par mon travail et mon savoir, et cela parce qu'en tant que visage, il est toujours l'étranger, celui qui a faim, la veuve et l'orphelin. Ainsi l'autre n'appartient pas au monde, mais la rencontre se produit dans le monde comme mise en cause de celui-ci¹⁵. Ce faisant toutefois, le jugement qui me frappe à travers le visage d'autrui n'exerce pas seulement

¹³ *TI*, p. XI.

¹⁴ *TI*, p. XI.

¹⁵ «La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question.» (*TI*, p. 148)

une action négative – il dérange et bouleverse mes plans – mais il m'élève par là même à une dignité supérieure. En effet, je suis appelé à répondre en personne, et ce à chaque instant. Par là j'ai accès à la parole, une parole responsable, qui n'est pas noyée voire bafouée dans une totalité où les rôles sont définis, où la parole du présent est toujours reportée vers un avant ou un après, et porte un masque. L'autre m'arrache ainsi à la juridiction anonyme de l'être et de l'histoire, et m'institue comme personne, ayant à répondre à mon propre procès.

Nous saisissons bien ici la valeur du motif eschatologique chez Lévinas : non pas espoir de rédemption dirigé vers un autre monde, mais possibilité renouvelée d'échapper à la fatalité de notre dissolution dans le monde (dans les images et les identités, dans notre propre savoir, dans nos attachements aux choses sues ou possédées), pour recommencer toujours à nouveau comme personne, comme parole vivante. C'est dire que la temporalité eschatologique recoupe le temps du monde en chacun de ses instants, sans constituer un autre monde ou une histoire parallèle, sans même se poser comme signe ou indice de cet autre royaume, mais comme surgissement récurrent du sens et de la justice, voire comme source de tout sens. Comme un germe toujours recouvert, mais toujours surgissant : rappel à l'ordre et jugement qui vient constamment faire entendre la voix de l'autre homme et la voix de la justice, dans un monde qui menace fatalement de se refermer en neutralité inhumaine et anonyme, ou en égoïsme satisfait. Il faut, comme le dit Lévinas, «supposer, sous le visible de l'histoire, l'invisible du jugement»¹⁶.

Concrètement être un moi se présentant à un procès – qui requiert toutes les ressources de la subjectivité, signifie pour lui, par-delà les jugements universels de l'histoire, pouvoir voir cette offense de l'offensé, qui, inévitable, se produit dans le jugement issu des principes universels. L'invisible par excellence, c'est l'offense que l'histoire universelle fait aux particuliers. Être moi et non pas seulement incarnation d'une raison, c'est précisément être capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage.¹⁷

Mais Lévinas va plus loin encore. La structure, temporelle et éthique, de l'eschatologie de l'autre dans l'instant du jugement, recèle en sa signification ultime un arrière-fond théologique. De même qu'autrui incarnait dans *De l'existence à l'existant* la figure du Messie, le jugement par autrui est ici la concrétisation de ce que Lévinas appelle le «Jugement de Dieu» :

L'idée d'un jugement de Dieu représente l'idée limite d'un jugement qui tient compte de cette invisible et essentielle offense qui, pour la singularité, résulte du jugement, fût-il jugement raisonnable et inspiré de principes universels et par conséquent visible et évident, [...] Mais comment s'accomplit concrètement cette situation que l'on peut appeler jugement de Dieu[...]? [...] Elle se produit cependant comme le jugement même, quand elle me regarde et m'accuse dans le visage

¹⁶ *TI*, p. 224.

¹⁷ *TI*, p. 224.

d'Autrui – dont l'épiphanie même est faite de cette offense subie, de ce statut d'étranger, de veuve et d'orphelin.¹⁸

Le discours eschatologique chez Lévinas se situe à l'intersection de deux enjeux différents. Dans un premier temps, il s'agit de promouvoir une conception du sujet, et de son insertion dans le monde, en rupture radicale avec les philosophies contemporaines. Contre la tradition phénoménologique (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), Lévinas pose un sujet qui n'est pas d'abord «dans le monde». Son sens ultime, et sa qualité même de sujet, de personne, lui viennent d'une exigence éthique qui l'arrache au monde, qui rompt le cercle magique de son séjour dans l'être. Une exigence qui s'inscrit bien dans le monde et dans l'histoire (qui ne se produit pas «ailleurs»), mais pour mettre en question ceux-ci, pour rompre avec ceux-ci.

Temporellement, cette rupture ou ce dérangement opéré par l'autre implique une discontinuité. Le temps n'est pas continu, il ne se rassemble pas autour du sujet en un récit cohérent et global : synthèse du passé dans le souvenir et du futur dans l'anticipation. Il est plutôt le dénouement répété de ce qui se noue dans le souvenir, le savoir et dans toute constitution de sens : fracture continue, ou saut. C'est non seulement la phénoménologie qui est ici remise en cause, mais toute une tradition philosophique, qui a toujours pensé le temps en continuité : continuité d'un temps homogène et mesurable, ou durée vécue.

Il s'agit donc en premier lieu de reconsidérer de façon radicale la temporalité humaine, et c'est cette perspective qui retient avant tout notre attention. Mais si Lévinas utilise des catégories issues du vocabulaire religieux : *Messie*, *eschatologie*, *salut*, *jugement de Dieu*, et plus loin *prophétisme*, c'est bien parce qu'il entend également renouveler le discours philosophique sur Dieu. Un Dieu qui n'est l'objet ni d'une connaissance ou d'une intuition, ni d'une expérience vécue. Un Dieu qui ne saurait être présent ni même approché, qui est radicalement absent ou séparé. Un Dieu qui se manifeste en se retirant, à travers ma relation à autrui. Un Dieu qui «n'est» pas en autrui, mais qui se témoigne comme absent dans l'exigence éthique qui m'ordonne à autrui. On reconnaît ici la conceptualisation philosophique d'un certain judaïsme, pour lequel le respect de la loi est plus important que l'expérience du divin. Le royaume de Dieu, c'est l'éthique pleinement réalisée dans les relations d'homme à homme.

3. Autrement qu'être : témoignage et prophétisme

À partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* se met en place ce qu'on peut caractériser comme la forme ultime de la pensée d'Emmanuel Lévinas¹⁹. Nous y retrouvons l'entrecroisement de deux temporalités : tem-

¹⁸ *TI*, p 221-222.

¹⁹ Qui subira encore quelques légers développements dans des recueils d'articles ou de textes plus récents (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, ou encore *Entre Nous*, Paris, Grasset, 1991).

poralité économique ou dimension de l'*essence*²⁰, d'une part, et dimension de l'autrement qu'être ou temporalité *prophétique*, d'autre part. Si le terme de prophétie se substitue en grande partie à celui d'eschatologie, cela résulte d'une profonde transformation dans la manière de penser l'articulation entre immanence et transcendance, entre essence et autrement qu'être. Une articulation qui est élaborée ici de manière beaucoup plus radicale et cohérente, intégrée, mais peut-être au prix d'une certaine perte, ou d'un certain appauvrissement, comme nous le verrons plus loin.

Le schème de base qui sous-tend toute l'entreprise philosophique de Lévinas à partir d'*Autrement qu'être*, c'est l'idée de *Trace*. La trace implique le « toujours déjà » d'un passage, d'une *passée*. Le présent de la conscience ou du discours, du système, porte en lui la trace d'un événement qui a déjà passé. Cette structure implique qu'un tel événement est irrattrapable, inaccessible, parce que toujours déjà passé, et cela quelles que puissent être les démarches entreprises pour l'atteindre ou le remémorer. Il se situe dans un passé plus ancien que tout passé remémorable, et donc échappe à toute prise²¹.

D'autre part, en tant que la transcendance a toujours au préalable marqué le sujet ou le Même, celui-ci se décrit comme vulnérabilité ou passivité. Passivité qui n'est pas celle d'un subir ou d'une réception, car le sujet pourrait alors prendre conscience du reçu, et par là même l'intégrer à son champ de présence, mais « passivité plus passive que toute passivité »²², toujours déjà subie avant même que la conscience ne se retourne pour l'examiner, ne serait-ce que par le souvenir. Le sujet n'existe pas d'abord pour être ensuite affecté de l'extérieur. Il « est » cette affection ou cette exposition. Comme aime à le répéter Lévinas, le sujet se décline à l'accusatif. Il est le soi ou le « se » du « se passer » de la transcendance.

Un tel « être-affecté-par-la-transcendance » n'est pas un processus abstrait. Comme toujours chez Lévinas, il se joue positivement dans ma relation à l'autre homme. Je suis toujours déjà requis par l'autre, assigné. Et cette affection *par* l'autre se retourne en responsabilité *pour* l'autre. À la source de la subjectivité, il y a l'hétéronomie d'une affection qui en même temps me commande ou m'ordonne à la responsabilité²³. Il faut bien voir toutefois que

²⁰ Dans *Autrement qu'être*, c'est par ce terme que Lévinas désigne l'être.

²¹ « Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'αρχη de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace. », *AE*, p. 127.

²² *AE*, p. 137, ou encore p. 146.

²³ « C'est de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler. S'écartant de tout présent mémorable – passé qui ne fut jamais présent – il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain où j'énonce, dans l'autonomie de la voix de la conscience, une responsabilité – qui n'a pas pu commencer en moi, pour la liberté – qui n'est pas la mienne. Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté : responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'infini dans la responsabilité. » (*AE*, p. 206).

ma responsabilité ou ma réponse à la requête qui m'affecte ne saurait en aucun cas être adéquate à cet appel. Je ne peux me retourner pour recevoir et prendre en charge l'appel. La temporalité qui se joue ici est non économique au sens où le décalage initial ne peut jamais être comblé et rattrapé. Le sujet ne répond jamais adéquatement. Il est tout entier évacué par l'affection de l'autre sans pouvoir se ressaisir en propre. Il est un pur «se vider de lui-même», il s'en va en responsabilité. Lévinas utilise souvent à ce propos la métaphore de la blessure et de l'hémorragie. Il peut ainsi parler d'inquiétude ou de *traumatisme*²⁴ pour caractériser un tel processus. Ce qui est alors étonnant, c'est que malgré ce traumatisme qui a toutes les allures d'une possession, le sujet est identifié par le fait même qu'il ne peut se dérober ou échapper à cette assignation²⁵. Il est *élu* à la responsabilité sans échappatoire possible.

La figure eschatologique qui se joue dans l'affection du sujet par l'autre homme conserve dès lors, dans *Autrement qu'être*, un caractère de jugement, au sens de mise en cause et de rappel à l'ordre. S'y ajoute cependant une nouvelle dimension, *prophétique*, liée à la structure de la trace comme affection toujours déjà passée. Trace signifie en effet également *témoignage*. Affecté par l'autre, le sujet porte témoignage de cette affection. Ce faisant, le sujet témoigne de l'autre homme, témoigne de cette exigence de justice qui émane de l'autre homme. Et cela indépendamment de toute volonté, de tout choix, puisque c'est le propre de la subjectivité même que d'être ainsi constituée. Etre sujet signifie être assigné ou élu par l'autre à la responsabilité. Et Lévinas peut dès lors parler d'*inspiration* pour caractériser cette élection. Je suis constitué comme sujet par mon assignation, par le traumatisme de cette altérité qui m'éveille à la responsabilité. Toute subjectivité peut donc être décrite comme *inspirée* par l'autre.

Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre. Par cette altération l'âme anime le sujet. Elle est le pneuma même de la psyché. Le psychisme signifie la revendication du Même par l'Autre ou l'inspiration, au-delà de la logique du même et de l'autre, de leur adversité insurmontable.²⁶

Inspiré par l'autre, le sujet se fait témoin de l'autre. Dans la trace de son affection par l'autre, il témoigne de ce passage ou de cette inspiration. Lévinas parle alors de *prophétisme* pour désigner ce mouvement qui va de l'inspiration au témoignage.

Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique.²⁷

²⁴ *AE*, p. 141, ou encore p. 158.

²⁵ «Je est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique.» (*AE*, p. 180)

²⁶ *AE*, p. 180.

²⁷ *AE*, p. 190.

Le prophétisme ne désigne donc pas ici une grâce particulière échue à certains hommes, qui leur permettrait de dire l'avenir, ou du moins d'annoncer les plans divins. Toute subjectivité est prophétique, au sens où elle porte témoignage d'une autre dimension, non mondaine, dimension de la justice et de la responsabilité. Et cette inspiration prophétique du sujet à la fois génère et rompt la continuité historique du temps économique. Elle la génère, puisque le sujet qui constitue un monde par son activité et son savoir se trouve toujours dès l'abord affecté ou inspiré par l'autre. La constitution de monde est donc une réponse à l'appel ou un prolongement de l'inspiration. Mais cette inspiration s'y trahit toujours, s'oblitére, jusqu'à l'injustice même du système et de la totalité. Il n'y a pas de réponse adéquate. Tout engagement trahit l'exigence qui l'avait pourtant initié. Dans *Autrement qu'être*, Lévinas utilise également la polarité conceptuelle du *Dire* et du *Dit* pour expliciter ce double rapport. Tout Dit se rapporte à un Dire qui le sous-tend. Tout Dit porte la trace d'un Dire qui est pure expression (et en ce sens toute parole est témoignage et prophétisme), mais celui-ci se trahit nécessairement dans ce Dit qui le traduit²⁸.

Nous retrouvons donc la discontinuité ou la rupture dans l'articulation des deux dimensions. L'appel prophétique a toujours valeur de rappel à l'ordre, qui vient croiser en le brisant le temps du monde, sans jamais pouvoir s'y fixer, instaurer cet ordre, commandement toujours trahi et toujours surgissant à nouveau. L'ordre prophétique inquiète constamment le temps de l'histoire, sans jamais s'y investir, toujours dénouant pour un instant ce que l'histoire a noué. Toute sécularisation est une trahison, un oubli de l'appel, sans que celui-ci puisse jamais disparaître tout à fait, ou ne plus se faire entendre, puisqu'il porte secrètement l'histoire elle-même.

Et derrière l'inspiration prophétique de l'autre, portant cette inspiration dans la trace de son passage, il y a bien sûr chez Lévinas le Dieu absent et séparé.

L'infini n'est pas devant son témoin, mais comme en dehors ou «à l'envers» de la présence, déjà passé, hors prise : arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang. «Me voici, au nom de Dieu», sans me référer directement à sa présence. «Me voici» tout court! De la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent. Elle ne s'énonce en aucune façon : «je crois en Dieu». Témoigner de Dieu ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être. Signe donné à l'autre de cette signification même, le «me voici» me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, [...]. Cette récurrence est tout le contraire du retour à soi, de la conscience de soi. Elle est sincérité, épanchement de soi, «extradition» de soi au prochain. Le témoignage est humilité et aveu, il se fera avant toute théologie ; kérygme et prière ; glorification et reconnaissance.²⁹

²⁸ Pour cette dialectique de traduction-trahison, cf. par exemple *AE*, p. 100, p. 127 note 1, p. 128.

²⁹ *AE*, p. 190.

4. *Le discours eschatologique chez Lévinas : entre fécondité et patience*

Si nous voulons synthétiser la structure commune aux différentes étapes du développement de l'eschatologie lévinassienne, nous pouvons dégager les traits suivants :

a) Entrecroisement de deux temporalités, dont l'une – temps du monde, du récit et de l'histoire – opère le rassemblement des événements hétérogènes en une continuité globale, et renvoie le sens de chacun de ces événements à son inscription dans l'ensemble.

b) Critique de cette temporalité continue, au nom d'une justice à rendre à l'altérité qui s'y noie. Cette altérité désigne l'unicité d'un événement inassimilable : instant de souffrance ou visage d'autrui.

c) Appuyée sur cet événement réfractaire, véhiculée par autrui, se fait jour une temporalité discontinue : récurrence d'une brisure qui vient ouvrir chaque instant de l'histoire sur une autre dimension.

d) Cette autre dimension, ou cette temporalité discontinue, n'institue cependant aucun ordre ou règne, n'initie aucun récit, ni dans l'être et dans l'histoire, ni à côté d'eux. Si tel était le cas, elle se dissoudrait dans leur continuité. Sa transcendance se résorberait en immanence.

e) Cette temporalité est messianique ou eschatologique au sens où le dérangement, la mise en cause qu'elle opère par le biais d'autrui signifie une exigence de rétablissement de la justice, ou la révélation d'un sens éthique supérieur aux leçons de l'histoire. Cette exigence ne peut s'accomplir dans l'histoire, mais elle anime pourtant celle-ci comme un aiguillon secret.

Bien en deçà de sa portée théologique, l'eschatologie lévinassienne se veut avant tout une description du temps humain, et de l'éthique qui s'y coordonne. Dans la trace du Dieu absent ou retiré, c'est bien à l'humain seul ou séparé qu'elle s'adresse, pour mettre en lumière le sens de son existence dans la relation à autrui. Or ce qui fait la force d'une telle conception dans le débat philosophique contemporain, c'est précisément le renouvellement de l'idée même de sens qu'elle implique. Contrairement à l'idée traditionnelle, le sens n'apparaît pas ici associé à une unité ou à une synthèse, ni à un récit ou à un processus temporel. Cela signifie que le sens n'est pas un englobant. Car englober, pour Lévinas, c'est toujours assimiler et réduire. Dans la perspective de Lévinas, le sujet se trouve toujours empêtré dans les univers de sens qu'il a lui-même secrétés. Empêtré dans un récit ou une totalité qui l'absorbe, il n'est dès lors plus capable de rencontrer autrui, c'est-à-dire de se poser comme personne en réponse à un appel, une parole. Et dans l'effondrement des grands récits, autant que de la prétention à un fondement unique, qui caractérise l'âge post-moderne, cette déficience éthique de la notion traditionnelle de sens ne se trouve de loin pas dépassée³⁰.

³⁰ Le problème n'est en effet de loin pas résolu dans une vision pluraliste et fragmentée, où les synthèses de sens, figées en «valeurs» et en «cultures», se confrontent

C'est cependant au cœur même de cette crise contemporaine du sens que Lévinas met au jour la possibilité d'un autre sens, et cela à travers l'idée même de crise. En effet, la parole d'autrui ne m'atteint pas à travers les significations du monde ou du récit dans lesquelles elle se trouve contextualisée, mais bien plutôt comme rupture et éclatement, qui me ramène toujours en son fond à un en deçà de tout contexte, de toute valeur. En ce sens précis, elle intervient bien comme une mise en crise de ces valeurs. C'est une parole nue qui m'appelle et m'assigne à répondre, d'une réponse qui ne peut être anticipée, qui ne peut se constituer à partir de significations déjà présentes dans le monde. Un pur «Me voici!», comme aime à le répéter Lévinas. Et cette rupture ou cette crise est eschatologique parce qu'elle représente la promesse toujours renouvelée du sens et de la justice.

Après avoir ainsi dégagé la portée et l'intérêt du discours eschatologique chez Lévinas, il nous faut revenir maintenant sur certains de ses aspects, à partir de la structure dégagée plus haut. Nous n'avons retenu dans cette structure que les traits communs, réduisant une évolution diachronique sur un plan synchronique. Il s'agit maintenant de décrire la transformation de ce motif eschatologique dans la pensée de Lévinas, pour mieux en dégager la signification.

Soulignons tout d'abord le renforcement progressif de l'idée de jugement et de mise en cause. Apparue dans *Totalité et Infini*, cette idée se trouve encore accentuée dans *Autrement qu'être*, puisque c'est désormais au cœur même de la subjectivité que l'injonction éthique agit comme un traumatisme ou une «psychose»³¹. Le jugement, mise en cause extérieure, devient persécution interne qui ne laisse jamais de repos. Parallèlement à cette évolution, c'est la valeur même de l'instant qui se trouve modifiée. Disons tout de suite qu'il perd de son importance. Avec l'idée de trace, en effet, l'instant présent recule vers le *toujours déjà* d'un événement non localisable. Ce n'est plus dans l'instant et de face que l'autre est rencontré, mais dans un passé toujours déjà advenu et comme par derrière, subrepticement. Or c'est peut-être autour de ce point précis que se concentrent un certain nombre de problèmes.

Ce qui ressortait des descriptions de *De l'existence à l'existant*, et que l'on retrouvait encore dans *Totalité et Infini*, c'est la potentialité de renouveau impliquée par la rupture eschatologique de l'autre dans l'instant. L'autre instant, ou l'autre dans l'instant, y figurait la possibilité de la surprise et de la nouveauté, comme une nouvelle chance, accordée au mépris de toutes les fatalités du temps historique. Pour reprendre une formule déjà citée : «fécondité miraculeuse dans l'instant lui-même par lequel il recommence comme autre». ³² Fécondité, surprise et renouveau, voilà une dimension qui semble

et s'entrechoquent, avec l'espoir nébuleux qu'une «main invisible» démocrate vienne harmoniser cet éclatement dans le respect mutuel des «différences».

³¹ *AE*, p. 86 note 1, ou encore p. 180.

³² Cf. note 11.

fortement atténuée dans *Autrement qu'être*, voire absente. Toujours déjà passé, l'appel ou l'inspiration de l'autre n'y est plus fécondité miraculeuse qui surprend, surgissement. De plus, la rencontre, ou le point de croisement de l'eschatologique et du temporel, n'est plus fécondation orientée vers le futur, mais trace d'un «passé plus ancien que tout passé mémorable, que tout passé convertible en présent»³³.

Ne pourrait-on pas y voir un retour de la fatalité? La question contient certes une exagération, mais il semble néanmoins qu'une certaine forme de pessimisme ou d'assombrissement se répande progressivement dans les textes de Lévinas. Liée à l'effacement graduel d'une dimension de fécondité orientée vers le futur, et à la mise en place du schème structurant de la trace, se développe également l'idée d'une trahison inéluctable, nécessaire même, de l'inspiration prophétique. Toujours trahie par le Dit qui la formule ou l'extériorise, cette inspiration doit constamment être retrouvée, dégagée à nouveau, et le Dit constamment déconstruit dans un travail ou une vigilance sans fin. Il s'agit dès lors d'une pure action à rebours, négative, sans la perspective d'une concrétisation positive. L'eschatologique ne féconde plus positivement l'histoire, il s'y retire en n'exerçant qu'une action dérangeante et inquiétante : simple remise en cause qui mine par en dessous toute constitution de monde. Et la condition humaine, dépourvue ainsi de perspective de renouveau, est alors décrite par Lévinas, dans *Autrement qu'être*, comme pure veille ou *patience*³⁴.

Avec la perte progressive de l'idée de fécondité³⁵, c'est la dimension *d'utopie* de l'eschatologie qui disparaît, au sens positif de ce terme tel que le définit Paul Ricœur³⁶. Dans la dialectique entre critique (ou soupçon) et utopie, l'eschatologie lévinassienne glisse résolument vers le premier des deux pôles. Mais derrière la dimension d'utopie, c'est la possibilité d'un investissement dans la praxis qui s'amenuise. Si l'inspiration prophétique ne peut que se trahir dans le monde, doit même nécessairement le faire, et si la patience est l'unique condition de l'homme inspiré, il n'est plus possible en effet de prolonger efficacement l'appel vers une transformation positive de notre univers. En ce

³³ *AE*, p. 133.

³⁴ «Soi d'avant toute initiative, d'avant tout commencement, signifiait anarchiquement, avant tout présent. Délivrance en soi d'un Moi réveillé de son rêve impérialiste, de son impérialisme transcendantal, réveillé à soi, patience en tant que sujétion à tout.» (*AE*, p. 209).

³⁵ Fécondité que l'on trouve également thématifiée par Lévinas, dans *De l'existence à l'existant* comme dans *Totalité et infini* (cf. le chap. «Au-delà du visage», p. 229-261), au niveau de l'Éros et de la relation de filialité. Il faudrait montrer comment ces analyses sont remplacées, dans les textes plus récents, par le motif de la patience, appliqué au vieillissement et à la passivité comme «à-Dieu».

³⁶ «Le champ des possibles s'ouvre largement au-delà de l'existant et permet d'envisager des manières de vivre radicalement autres. Ce développement de perspectives nouvelles, alternatives, définit la fonction de base de l'utopie.», P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 36.

sens précis, on peut dire que l'éthique lévinassienne devient bel et bien «impraticable».

Il est certes impossible de revenir à une eschatologie sécularisée de type hégélien, qui tendrait au bonheur de l'humanité à travers le travail nécessaire de l'histoire. La critique de Lévinas contre toute forme de téléologie apparaît ici d'une légitimité difficilement contestable. C'est bien la violence faite à l'altérité, non seulement dans les systèmes et les idéologies de progrès, mais également dans toutes les formes de synthèse constituées autour du sujet ou du concept, qui pose problème. Mais faut-il pour autant renoncer à considérer la rupture eschatologique, liée au sens éthique de l'altérité, selon la catégorie du possible, de l'innovation? Ne serait-il pas envisageable de penser la discontinuité du sens, maintenue en tant que telle, comme productive et féconde? C'est sans doute à partir de cet enjeu que nous ne pouvons suivre la pensée de Lévinas jusque dans ses développements ultimes, et que des alternatives doivent être recherchées dans d'autres directions.

C'est à partir des ressources offertes par une herméneutique narrative que nous envisageons pour notre part un développement possible de l'eschatologie lévinassienne³⁷. Le récit peut être considéré comme forme spécifique de synthèse ouverte, non clôturée par un principe (*archè*) et une fin (*télos*), et laissant place à la discontinuité et à la différence. Dès lors, la productivité de la rupture eschatologique pourrait trouver là un schème d'expression susceptible de ne pas en trahir les exigences. Un tel développement impliquerait toutefois la nécessité de se confronter avec la critique de Lévinas contre toute forme de récit ou de narration, catégories qu'il range toujours du côté de la *Totalité*.

³⁷ Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1984 (t. I) et 1985 (t. II-III). P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden, B. Heyman, 1976². Cf. également notre article, «Stimmung et identité narrative», in *Autour de la poétique de Paul Ricoeur*, éd. par R. Célis et M. Sierro, *Études de Lettres* 3-4 (1996). Nous trouvons par ailleurs chez Walter Benjamin une conception eschatologique, d'inspiration également judaïque, dont les grandes lignes recourent sur bien des points celle de Lévinas, même si la conceptualisation philosophique semble ici moins poussée. Or Benjamin envisage la productivité de l'instant de rupture eschatologique de manière plus affirmée. (Cf. notamment *Ueber den Begriff der Geschichte*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Band I.2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. Cf. également S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.