

Mardi 8 novembre 2016

Séances « Philosophie et théologie »  
Église de l'Oratoire du Louvre

Texte proposé :

#### IV. L'idée de l'infini et le visage d'autrui

- 1 L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui.  
L'idée de l'infini est le rapport social.

5 Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité. Elle n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons<sup>1</sup> s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème, et, dès lors, sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime. L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la résistance absolue que, de par son apparition – de par son épiphanie –  
10 il oppose à tous mes pouvoirs. Son épiphanie n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est « Tu ne tueras point ».

15 Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes. On me résiste de toute sa force et de toutes les ressources imprévisibles de sa propre liberté. Je me mesure avec lui. Mais il peut aussi – et c'est là qu'il me présente sa face – s'opposer à moi, par-delà toute mesure – par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense, par la droiture, par la franchise absolue de son regard. L'inquiétude solipsiste de la conscience se  
20 voyant, dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici : la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête. Non pas que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux plus pouvoir* : la structure de ma liberté, nous le verrons plus loin, se

---

<sup>1</sup> Ce « nous le savons », fait référence à un développement produit un peu plus tôt dans ce même article. La ponctuation employée par Lévinas est particulière, en ceci qu'elle semble ignorer parfois la nécessité d'une seconde virgule après une incise. Cela tient en fait à ce qu'il isole souvent, par l'introduction d'une virgule, le groupe sujet du groupe verbal, ce qui en français n'est pas strictement conforme aux règles.

renverse totalement. Ici s'établit une relation non pas avec un  
25 résistance très grande, mais avec l'absolument Autre – avec la  
résistance de ce qui n'a pas de résistance – avec la résistance éthique.  
C'est elle qui ouvre la dimension même de l'infini – de ce qui arrête  
l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi. Nous appelons *visage*  
l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et,  
30 par là-même, aussi extérieurement. (...)

La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance au  
meurtre, inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle – nous  
aurions accès à une réalité très faible ou très forte. Elle mettrait, peut-  
être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et  
35 arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce  
qu'absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté  
renonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas  
seulement arbitraire, mais injuste. Mais, dès lors, Autrui n'est pas  
seulement une liberté autre ; pour me donner le savoir de l'injustice, il  
40 faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut  
qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi. Ce qui n'est certainement  
pas une invention de philosophe, mais la première donnée de la  
conscience morale que l'on pourrait définir comme conscience du  
privilège d'Autrui par rapport à moi. La justice bien ordonnée  
45 commence par Autrui.

*Emmanuel Lévinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », Revue de  
Métaphysique et de Morale, Colin, 1957, n° 3. Repris dans En découvrant  
l'existence avec Husserl et Heidegger (1947), édition suivie d'essais  
nouveaux 1967, Vrin 2001, pp. 229 et suiv., cette partie IV aux pp. 239-  
241.*

## Le visage de l'infini

Emmanuel Lévinas<sup>2</sup> est un philosophe d'une énorme importance dans la pensée contemporaine – et, pour être sincère, un de ceux que je lis le plus. Pourquoi cette œuvre me nourrit-elle ? Évidemment, Lévinas est un penseur juif (même si son influence s'étend largement au-delà du judaïsme) et on peut imaginer que cela me le rend proche. Pourtant, mes dialogues les plus vifs ne se sont pas établis avec la pensée juive. Je ne l'ignore pas, je la fréquente de façon par moments intense – comme aussi d'autres spiritualités, plus lointaines –, mais j'ai reçu mes chocs les plus forts du marxisme d'une part, et du christianisme de l'autre. Mes parents, très athées, instituteurs républicains, étaient animés d'une incontestable fidélité aux sources juives, qu'ils m'ont transmise, mais avec, simultanément, un regard critique sur le judaïsme institué. Et je m'attache à cultiver ce double legs. Du coup, je me sens concerné par de grands penseurs, juifs par filiation, familiale et intellectuelle, mais marquant un écart : Spinoza bien sûr, et aussi Marx, Bergson, ou Simone Weil – ce que ne fait pas Lévinas. Or, plus je m'engage dans un lien au christianisme – par exemple ici, à l'Oratoire – plus je me retrouve, sans l'avoir trop délibéré, occupé à mieux comprendre un élan qui me soutient et me soulève, issu de l'héritage juif, et que je reconnais sans peine. Je souhaite vous remercier pour cette impulsion. Pour approfondir cette compréhension, Lévinas m'aide beaucoup. Car si lui a vécu sa judéité sans réserve, personnellement et institutionnellement<sup>3</sup>, surtout après la guerre et l'expérience du nazisme, on peut dire que sa pensée est obsédée par le désir d'exprimer le sens universel du judaïsme, l'universalisme juif<sup>4</sup>, à l'envers de son particularisme supposé. Et c'est, sans doute, une des raisons qui me rendent sa pensée si précieuse.

J'en vois une autre. Les textes de Lévinas soulèvent, prennent le lecteur dans un transport, à quoi je suis très sensible. Question de style, au sens profond : style d'écriture sans aucun doute, mais aussi de pensée. Sa pensée, comme sa plume, a cette force d'entrain. On se sent, à la lecture – pas toujours, certains écrits sont arides – emportés par un souffle. Qui va

---

<sup>2</sup> Avec ou sans accent aigu, l'orthographe ayant varié pour la transcription de ce nom lituanien.

<sup>3</sup> Pendant 35 ans, il a dirigé l'École normale israélite orientale (ENIO), qui était aussi son lieu de résidence (Paris XVI<sup>ème</sup>).

<sup>4</sup> Cf. par ex. E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1969-1975), Ed. de Minuit, 1977, pp. 18, 44, 57, etc.

croissant à mesure qu'il vieillit. Le vieillard Lévinas ne s'assagit pas, au contraire. Cette capacité, nous allons peut-être le sentir ce soir dans une page pourtant assez calme, se noue à la force éthique, ou simplement morale, de son style.

Quoi qu'il en soit, l'auteur occupe une position particulière dans la philosophie française du dernier siècle. Né en Lituanie en 1906, élevé en russe et bientôt en Russie, il arrive à Strasbourg en 1923, et obtient la nationalité française en 1931. En 1928 et 1929, il séjourne à Fribourg (en Allemagne) où il suit l'enseignement d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger – respectivement fondateur et rénovateur de cette école de pensée qu'on appelle la phénoménologie. Lévinas jouera un très grand rôle dans l'introduction en France de ces deux penseurs de premier plan : par sa thèse de doctorat, une des toutes premières études de fond sur Husserl, ses traductions très influentes, et certains articles retentissants<sup>5</sup>. Le paradoxe de ce lien tient à ce que la grande notoriété de Lévinas sera tardive, à partir des années soixante et surtout soixante-dix et quatre-vingt. Cette célébrité philosophique est donc survenue dans une vague postérieure à celle de Sartre ou Merleau-Ponty, connus, eux, dès les années quarante et cinquante pour leurs dialogues avec la pensée allemande, Husserl et Heidegger en particulier. De sorte que Lévinas apparaît souvent – et, en un sens, à juste titre – comme un philosophe plus « récent », qui opère même une sorte de mutation par rapport à ce premier « existentialisme », pour employer cette catégorie un peu usée. On en vient alors à oublier que Lévinas a fait connaître et commenté ces auteurs bien plus tôt, et que c'est sans doute à ses premiers écrits et traductions que Sartre, par exemple, doit de s'être introduit à la phénoménologie.

Je vous ai proposé de lire ce soir un fragment d'un article intitulé « La philosophie et l'idée de l'infini », initialement paru dans la célèbre *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1957<sup>6</sup>. Lévinas est alors engagé dans la préparation de sa seconde thèse, qui sera publiée en 1961 sous le

---

<sup>5</sup> La thèse est *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Parmi les traductions il faut noter la très importante (et précoce) version française des *Méditations cartésiennes* de Husserl, procurée avec Gabrielle Peiffer, et qui fit date (1931). Les articles, d'une profonde influence, furent réunis après guerre dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1947). Ces trois volumes aujourd'hui republiés par Vrin.

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n° 3. Repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1947), édition suivie d'essais nouveaux 1967, Vrin 2001, pp. 229 et suiv., cette partie IV aux pp. 239-241.

titre *Totalité et infini*<sup>7</sup>, ouvrage qui marque le début de sa célébrité mondiale, et de son immense influence. Le passage dont nous parlons est la quatrième section de cet article. Nous allons, de ce texte, tenter de dégager quelques phases ou affirmations principales. Mais cela va nous conduire, comme vous allez le voir, à nous attarder assez longuement sur les premières lignes, car l'ensemble du développement est conditionné par un nœud de propositions qui figurent dans le premier et le deuxième paragraphe, et qui d'ailleurs nous demanderont, sur un point au moins, de nous référer aux pages qui précèdent.

La première de ces propositions est celle qui ouvre notre extrait (lignes 1-2) : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. » Cette affirmation pose une relation étroite, puis même une équivalence, entre l'expérience ou l'idée de l'infini, d'une part, et d'autre part le rapport à Autrui, le rapport social. La jonction est inattendue. Ordinairement, on relie plutôt l'expérience de l'infini à l'idée du cosmos, de l'immensité céleste, ou à la structure de la matière. Elle concerne alors une réalité physique plutôt que sociale, le macro ou microcosme plutôt que le monde humain. Pour comprendre la raison qui conduit à assimiler ainsi l'infini à autrui, il faut lire la ligne suivante (3) : « Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. » Ce qui relie l'infini et Autrui, c'est cette extériorité absolue<sup>8</sup>. En ce qui concerne l'infini, Lévinas vient de s'en expliquer dans la page qui précède immédiatement la nôtre, et que je résume brièvement.

C'est dans Descartes que Lévinas a toujours déclaré trouver le noyau de cette pensée. Ce que Descartes éclaire, c'est le paradoxe de l'idée de l'infini en nous. L'infini nous dépasse, infiniment. Il ne peut pas entrer en nous, nous ne pouvons pas en faire l'expérience directe, simple. Donc l'idée de l'infini en nous est l'idée de quelque chose qu'elle (l'idée) ne contient pas, qu'elle ne peut pas contenir, puisque l'idée est en nous, et que nous ne pouvons pas contenir l'infini. S'établit ainsi une différence radicale entre l'idée de l'infini, qui est en nous, et ce dont elle est l'idée, ce qu'elle vise ou désigne, et que nous ne pouvons pas contenir. C'est toujours vrai direz-vous, il y a toujours cette différence entre une idée et son objet. Mais ici l'écart est plus essentiel, il est *absolu*. L'idée de l'infini est l'idée en

---

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, Le Livre de poche 1990.

<sup>8</sup> La catégorie d'extériorité est centrale, à cette époque du travail de Lévinas. Le livre *Totalité et infini*, écrit à la même période, est sous-titré *Essai sur l'extériorité*.

nous de quelque chose qui nous dépasse *absolument*. C'est pourquoi, selon Descartes, nous ne pouvons pas être à l'origine de cette idée, elle ne peut pas émerger de nous (comme, par exemple, les idées chez Platon apparaissent par réminiscence : lorsque nous les découvrons, nous ne faisons en fait que nous ressouvenir). L'idée de l'infini ne peut pas nous être strictement intérieure. Pour Descartes, ici repris par Lévinas, « l'idée de l'infini (...) a été *mise en nous* »<sup>9</sup>. L'idée de l'infini atteste notre relation à quelque chose de radicalement *externe*.

C'est vrai, pourrait-on penser, de toute connaissance. Toute connaissance est une relation à quelque chose qui nous est extérieur. Sans doute. Mais, d'après Lévinas, la connaissance en général *réduit* cette extériorité. La connaissance est intégration de l'extérieur dans l'intérieur, du différent dans le Même. C'est ce que, dans sa langue philosophique, Lévinas appelle souvent *thématisation*, position comme thème. Le thème, dans le discours, constitue un objet comme posé face à moi. Le thème est intégré dans le regard du moi, et à ce titre il participe de l'économie du Même, qui s'approprie l'extériorité dans la même, ou si vous voulez dans l'identité du rapport que j'établis entre moi et ce que j'organise comme mon monde. C'est là un point essentiel de cette réflexion. La thématization, la connaissance, intègrent le dehors dans la structure du même. On peut évidemment discuter cette conception, ne pas y souscrire. Mais poursuivons. Il se trouve que l'idée de l'infini résiste à cette intégration. Elle ne s'y plie pas. Elle atteste, de façon toute différente, la présence en nous de quelque chose qui nous dépasse infiniment, et qui refuse de s'incorporer à notre connaissance comme thème. En nous, elle témoigne pour un dehors qui, en un sens, reste dehors, et vers lequel elle fait signe. Lévinas écrit, immédiatement avant notre passage : « L'infini ne rentre pas *dans* l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept. L'infini, c'est le radicalement, l'absolument *autre*. »<sup>10</sup>

Ainsi, juste avant les lignes que nous avons sous les yeux, Lévinas a établi un rapport entre infini et altérité. Celle-ci va devenir un des motifs principaux de sa philosophie, et même une sorte d'emblème pour la désigner. Mais, dans notre passage, l'auteur fait un pas de plus. Il ne se contente pas de caractériser l'infini comme autre, il dit précisément que « l'idée de l'infini se tient *dans le rapport avec Autrui*. » C'est une nouveauté surprenante. Car il ne s'agit plus alors de l'Autre ou de l'altérité comme catégorie générale, qui marquerait l'idée de l'infini, mais d'autrui,

---

<sup>9</sup> « La philosophie et l'idée de l'infini », art. cit., p. 239.

<sup>10</sup> Art. cit., *id.* Je souligne.

c'est-à-dire de quelqu'un, qui existe et me côtoie. Comment s'établit ce lien entre l'infini et autrui, tel autrui déterminé, précis, près de moi ou lointain ? Le rapport s'est fait, nous l'avons lu, par l'extériorité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Car autrui n'est pas seulement extérieur au sens où il est hors de moi, différent de moi. Cela, on pourrait le dire de n'importe quelle chose. L'extériorité dont il s'agit est, pour autrui, plus tranchée, et dans ce paragraphe Lévinas la précise de trois façons, que je caractérise successivement.

a) Première différence. D'une part, autrui n'est pas un objet. Non pas seulement parce qu'autrui est vivant, alors qu'un objet reste une chose inerte. La différence est plus forte. Autrui n'est pas un objet, au sens de la relation entre sujet et objet. Cette relation a été posée, dans la philosophie, comme le mode général de toute expérience, la forme même de présence du monde. D'après ce schéma, tout ce que j'appréhende se présente devant moi comme objet d'une relation dont je suis le sujet. Or, pense Lévinas, cette structure sujet-objet est précisément celle qui intègre tout le différent dans le même. C'est le mode du savoir connaissant. L'altérité d'autrui, va dire Lévinas (5-7) « n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons<sup>11</sup> s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème (...) ». Ainsi considérée, la connaissance de quelque chose, ou sa simple position comme objet de la relation sujet-objet, implique de réduire son altérité, de l'intégrer dans le dispositif identifiant dirigé par le moi. Mais le développement va déborder cette précision qui pourrait être pour nous déjà acquise – et l'auteur le note bien par son « nous le savons ». Car, par un de ces glissements qui font la marque du style de Lévinas, et lui donnent son charme fou, en continuant la phrase il nous entraîne sur un autre terrain. (6-8) « L'objet, nous le savons s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème, et, dès lors, sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime. » Ici, on a quitté sans prévenir le domaine d'une théorie de la connaissance, pour entrer dans un tout autre espace. Il ne s'agit pas seulement de critiquer une méconnaissance de l'autre, inappropriée – l'autre, en tant qu'humain, serait différent de l'autre en tant que chose, ce qui est exact, bien sûr, mais reste sur le plan de la connaissance objective, du rapport sujet-objet. Dans le glissement que contient cette phrase, surgit un lien d'appropriation (le Moi en fait sa propriété), même d'appropriation guerrière (son butin), donc violente (sa proie), et ainsi meurtrière (sa victime). On passe alors d'une objection que les philosophes appelleraient « épistémologique », portant sur ce qui pourrait être une mauvaise

---

<sup>11</sup> Voir ci-dessus note 1.

connaissance (Autrui n'est pas une chose), à une mise en question qui concerne le principe même de la connaissance, comme réduction à l'identité, appropriation guerrière, meurtre. On a changé de plan : les mots sont ici ceux du combat, de la violence, de l'histoire. *Totalité et infini*, le premier grand livre de Lévinas, écrit au même moment, s'ouvre sur des pages célèbres qui concernent la paix. Écrit dans le contrecoup de la guerre, c'est un livre sur la paix.

b) Deuxième différence. Autrui, comme infini, n'est donc pas un objet devant le moi-sujet. Mais, en second lieu, il n'est pas non plus un autre moi. C'est un point sur lequel la pensée de Lévinas va beaucoup s'attarder, et qui va la différencier, par exemple, de célèbres analyses de Husserl ou Sartre. Car on pourrait dire qu'autrui n'est pas un objet, seulement pour le reconnaître comme un autre sujet, un autre moi en dehors de moi. Lévinas, sans renier la part d'évidence contenue dans cette approche, la met en cause. Car poser Autrui comme un autre moi, c'est le réduire encore à ce que je suis, par ce lien d'analogie. C'est à nouveau l'absorber dans le modèle de mon identité à moi-même, avec un simple transfert ou une extension de ce modèle. C'est une autre façon d'ignorer ou d'écraser son altérité. C'est en faire mon clone, dirait-on aujourd'hui, le même que moi par duplication, le même que moi-même, et donc le même que ce même que je suis – ou que je crois être. La vision que propose Lévinas pose l'altérité d'Autrui comme absolue. Autrui se manifeste devant moi, ou à côté, comme altérité sans fond, et en ce sens, infinie. Il l'a dit dans notre phrase d'entame, c'est le lieu de l'infini. L'infini n'a pas, dans ce contexte, d'autre lieu que cette différence, que cette altérité. L'infini, c'est Autrui. Parce qu'Autrui, et l'infini – l'Autrui infini – se présentent à ma conscience comme cette extériorité qui la dépasse absolument, et dont l'idée se trouve pourtant en moi mais excède ma conscience, outre et force les limites de ma tête. Lévinas, une page plus tôt, l'exprimait dans un jeu de formules magnifiques : « En pensant l'infini, le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*. (...) Le penseur qui a l'idée de l'infini est *plus que lui-même*, et ce gonflement, ce surplus, ne vient pas de dedans (...) ».<sup>12</sup>

c) Ce qui nous conduit à la troisième différence, la plus profonde peut-être, à la troisième dimension où se creuse le caractère radical de cette altérité. Exprimons-la par une image : le rapport avec Autrui est essentiellement *dissymétrique*. En quel sens ?

Pour préciser la nature de cette extériorité, Lévinas procède à un nouveau glissement de terrain. C'est dans la fin de notre deuxième

---

<sup>12</sup> Art. cit., p. 239.

paragraphe – car, après tout, nous en étions restés jusqu'ici aux premières lignes du texte – lorsqu'il écrit (8-10) : « L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la *résistance* absolue que, de par son apparition – de par son épiphane – il *oppose à tous mes pouvoirs*. » Observons précisément ce qui se joue dans cette nouvelle affirmation. Premier élément : l'extériorité, dont nous ne cessons de parler, se manifeste désormais comme résistance. L'introduction de ce nouveau terme est remarquable. Il ne s'agit plus seulement de tracer une limite, d'aspect spatial, ou topographique, entre l'infini (et Autrui à quoi il équivaut) d'une part, et moi d'autre part. Il ne s'agit pas de cette disjonction, ou séparation cadastrale. Dans son extériorité, par elle, l'Autre (et l'infini qu'il pose) me résiste. On retrouve le registre social ou moral du conflit, de la violence, annoncé tout à l'heure par les mots de proie et de victime, mais avec une dimension encore nouvelle. En explicitant, tout au long du troisième paragraphe, le statut de cette résistance, Lévinas sera conduit à conclure (27-28) qu'elle « arrête l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi. » L'appropriation par et dans l'identité (le Même) est ici nommée comme un impérialisme – par une formule historique ou géopolitique. Le rapport entre le moi et l'autre n'est pas seulement celui d'une différence, mais bien d'une lutte, ou une énergie d'obstruction s'oppose à une force (le Moi) qui prétend à la soumettre (par son entreprise de réduction au Même), résistance opposée par l'Autre infini qui vient entraver cette domination. C'est ce qu'indique la phrase où nous nous sommes arrêtés (10) : cette extériorité se manifeste dans la résistance que l'infini, ou l'Autre, « oppose à tous mes pouvoirs ». Elle est (12) « un non lancé aux pouvoirs ». Le moi n'est plus seulement mis en cause comme connaissance – ou plutôt, cette connaissance qu'il met en jeu ne se manifeste plus comme simple disposition épistémologique (qui concerne les sciences) ou gnoséologique (qui concerne la connaissance), mais l'appropriation que nous avons vu apparaître est désormais caractérisée comme pouvoirs – terme qui, notons-le, est employé ici au pluriel. Le rapport de connaissance se présente, *stricto sensu*, comme un rapport de forces.

Or cette impression se voit, immédiatement, désarçonnée à nouveau. Car, si nous lisons bien cette phrase, l'extériorité s'exprime par la résistance que *son apparition* oppose à tous mes pouvoirs. La force de cette résistance se tient dans son apparition. Étrange manière de poser un rapport de forces : non par une vigueur s'opposant à une autre dans un affrontement – comme deux fronts de taureaux, ou de cerfs, se tiennent tête –, jusqu'à ce que l'une cède parce que l'autre est plus puissante. Rien à

voir avec cette compétition des énergies de même nature et commensurables, dont l'une va l'emporter parce qu'elle est, quantitativement, la plus grande. Ce qui s'oppose à la force de tous mes pouvoirs, (à leur domination, à leur appropriation, qui constitue ses objets en proies et en victimes), c'est, de l'infini ou de l'Autre, une *apparition*. Et pour bien nous convaincre de ne voir là aucun floutage de termes, Lévinas ajoute : une épiphanie. L'épiphanie est la manifestation de ce qui apparaît (étymologiquement, qui brille : *phainein*). Ce qui résiste à tous mes pouvoirs est un apparaître.

On voit bien qu'il ne s'agit pas d'un affrontement dynamique quantitatif (quoi qu'il puisse exister aussi : ce que Lévinas indique lorsqu'il dit de l'autre que « je me mesure avec lui »). Lévinas déploie cet écart dans le troisième paragraphe, comme par ailleurs dans une grande partie de son œuvre. L'autre me résiste, non comme force qui s'oppose à mes forces et s'y mesure, mais comme faiblesse, comme vulnérabilité. Ce qui m'apparaît, dans l'épiphanie d'Autrui, c'est sa fragilité, son exposition, sa nudité sans défense, c'est-à-dire, pour Lévinas, son visage. C'est par lui qu'il s'oppose à tous mes pouvoirs, « au-delà de toute mesure ». Ce terme, visage, cette notion, ce concept sont au cœur de la pensée lévinassienne. Le visage ne se manifeste pas devant moi comme une contre-force qui vient s'opposer à ma force pour la soumettre à son tour – par exemple dans l'affrontement des regards, cher à Sartre. Le visage est l'exposition nue d'une faiblesse, qui l'emporte sur ma force parce qu'elle la rend impuissante à s'exercer comme force nue. « Non pas, dit Lévinas, que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux plus pouvoir*. » (22-23) Le visage qui m'apparaît m'adresse une interpellation devant laquelle mon pouvoir défaille, et qui le désarme. Car le visage, même dans son plus profond silence, me parle. Il m'adresse l'interdit de la violence. Bien sûr, je peux passer outre (13-14) : « Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes ». Je peux être plus fort, me constituer en meurtrier. Mais le visage me dit, en silence ou pas, l'interdit absolu, sans limite, infini, du meurtre. Un nouveau et dernier glissement s'est mis en branle : l'extériorité infinie ne me situe pas devant une force qui me résiste, mais devant une apparition qui me stupéfie. Et cette apparition n'est pas seulement une structure visible qui se donne à voir – elle est un sens, une parole, un *logos*. Lévinas écrit (10-12) : « Son épiphanie n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est "Tu ne tueras point" ».

Voilà pourquoi aucune théorie de la connaissance ne suffit à rendre compte du dehors infini de l'Autre : cette altérité est éthique. Bien sûr, l'Autre n'est pas une chose, même s'il peut être traité comme objet. Il n'est pas plus un analogue de ce que je suis, même s'il peut être posé comme équivalent, similaire. Mais il est, foncièrement, une altérité éthique infinie, un visage, qui me regarde fourbir mes armes, préparer ma violence, et me dit, même dans le plus profond silence : tu ne tueras point. C'est en quoi le rapport d'extériorité manifeste une dissymétrie extrême qui interdit toute assimilation à un autre moi-même : non pas force équivalente devant ma force, qui se mesurent l'une à l'autre, mais faiblesse devant force, épiphanie contre pouvoir, silence du visage devant le bruit des armes qui s'équipent – éthique qui fonde ce que Lévinas qualifiait, dès nos premières lignes, comme résistance *absolue* (9). Non pas résistance relative à notre puissance, mais absolu d'une extériorité qui se tient devant tous nos pouvoirs et nos désirs d'appropriation.

Lévinas résume cette réflexion dans la phrase qui ouvre le dernier paragraphe de notre extrait (31) : « La résistance éthique est la présence de l'infini. » La résistance, éthique – qui résiste au mal, donc à la violence, donc au meurtre – se tient dans une présence, visible dans le visage, de l'autre : présence de l'infini. C'est une présence, pas une référence. Elle n'en appelle pas à l'autre, ses intérêts, sa faiblesse, sa fragilité, même si ce recours est nécessaire aussi<sup>13</sup>. Elle se tient en sa présence. Présence d'autrui, tel autre, celui-ci, où s'exprime une altérité radicale. Ce qui nous reconduit à l'ouverture : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. » (1-2). Or, cette considération a deux conséquences.

La première est qu'autrui ne peut pas être reçu si on n'éprouve pas en lui l'infinité de l'Autre. Ce que nous voyons, sentons, expérimentons par la présence d'autrui est ce que Lévinas désigne dans ces pages comme l'infini, c'est à dire l'autre absolu. C'est en ce sens qu'autrui n'est pas seulement, ou pas du tout, un autre moi, analogue à moi, que je pourrais aborder par le seul sentiment de similitude. Ce sentiment est sans doute nécessaire, une étape pour arracher l'autre à sa position d'objet, de chose, à sa chosification. Mais cette étape ne suffit pas, si on n'accède pas à l'épreuve d'autrui comme absolument autre, à l'altérité comme absolu.

---

<sup>13</sup> Ce que Lévinas exprimait par une référence qui lui était chère : « Une fois de plus, rappelons le mot du rabbi lithuanien Israël Salanter : les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi. » E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, 1977, p. 20.

Seule cette altérité sans réserve ni fond peut m'ouvrir à l'infini éthique, c'est-à-dire au sentiment de ce que Lévinas appelle la Justice. Car la justice n'est pas un équilibrage entre des « moi » analogues. Elle me fait accéder au respect de l'altérité, dans son vertige. C'est pourquoi il écrit (38-41) : « Autrui n'est pas seulement une liberté autre ; pour me donner le savoir de l'injustice, il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi. » Respecter Autrui, c'est respecter en lui l'Altérité sans fin et sans fond, transcendance absolue par rapport à moi, à tout moi, à toute identité de moi analogue à la mienne, sortir absolument de l'impérialisme du moi pour s'ouvrir à une extériorité démesurée. C'est ainsi que, pour ma part, j'entends la phrase que rapporte Matthieu (25, 40) : « Ce que vous avez fait au dernier de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. ».

On pourrait y déceler un risque. Ce serait que cette conception conduise à dissoudre la singularité d'autrui, comme personne concrète, dans l'idée du grand Autre, dans une idée du divin où la présence vive d'autrui pourrait se noyer. Je ne pense pas que l'objection tienne. Car, s'il est vrai qu'Autrui n'est accessible que comme présence de l'infini (ou de Dieu, pour le dire dans ces termes, et Lévinas n'y répugne pas<sup>14</sup> – pour moi c'est moins simple, mais nous en reparlerons –), si cela est vrai, donc, à lire Lévinas il semble vrai réciproquement que nous n'avons d'autre accès à Dieu que dans et à travers la présence d'autrui<sup>15</sup>. Dieu, l'infini, l'absolu de l'altérité, le tout Autre ne se donnent à notre expérience dans aucune autre situation ni par aucune autre voie que le visage, effectif et apparaissant, de quelqu'un – même s'ils ne s'y réduisent pas. Lévinas était rétif à tout mysticisme émotif, fusionnel, qui prétendrait à une expérience directe du divin. Et, comme on sait, le judaïsme – pas seulement lui – a posé l'impossibilité de voir Dieu en Face, d'avoir accès à la Face de Dieu. Dieu n'offre pas d'autre face à nos yeux que la face de l'autre, l'autre face – même s'il ne s'identifie pas à elle<sup>16</sup>. C'est sans doute discutable, et nous pourrions y revenir quand vous le souhaiterez. En tout cas, cela écarte le risque de voir, dans la pensée de Lévinas, le visage de l'autre, dans sa

---

<sup>14</sup> Sur le mot Dieu, cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 165, ou *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 244, 252, etc.

<sup>15</sup> Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., pp. 11-12 – et encore le mot « présence » n'est-il pas, ici, tout à fait fidèle à certaines analyses ultérieures de notre auteur, sans doute sous l'influence de Derrida. Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 181, et aussi pp. 100, 235-241.

<sup>16</sup> Cf. *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 247, et ci-dessus note 15. Ainsi que la complexification, ou la mise en question, de ce point de vue dans *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., pp. 114-115, 170, 230.

singularité absolue, s'effacer ou se dissoudre dans l'image d'une Altérité majeure qui viendrait le relever comme on relève la garde, prendre sa relève.

D'ailleurs, le mot « visage » dans cette pensée doit être entendu en un sens qui n'induit pas seulement le respect dû à la face, mais qui concerne l'autre, tout l'autre dans sa présence intégrale, intègre. Permettez-moi de citer ici, comme je le fais volontiers, un passage de Montaigne, relevé par le cinéaste Robert Bresson dans ses *Notes sur le cinématographe*<sup>17</sup>. « Je ne sçay qui demandoit à un de nos gueux, qu'il voyoit en chemise en plain hyver, aussi scarrebillat<sup>18</sup> que tel qui se tient emmitonné dans les martres<sup>19</sup> jusques aux oreilles, comme il pouvoit avoir patience<sup>20</sup> : Et vous monsieur, respondit-il, vous avez bien la face découverte : or moy, je suis tout face. »<sup>21</sup> *Tout face* : je ne sais pas de propos aussi radicalement lévinassien<sup>22</sup> que celui-ci, et ce n'est sans doute pas un hasard qu'il nous vienne, par Montaigne, d'un clochard quasi dévêtu au plein cœur de l'hiver.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> R. Bresson, *Notes sur le cinématographe* [1975], Gallimard 1988, p. 39 (mais avec une référence apparemment inexacte).

<sup>18</sup> Cf. ci-dessous note 20.

<sup>19</sup> Ou martres : fourrure, vêtement très chaud.

<sup>20</sup> C'est-à-dire : supporter une telle situation, un tel froid.

<sup>21</sup> Montaigne, *Essais*, I, XXXV (ou XXXVI), « De l'usage de se vestir », Gallimard-Pléiade 1962, p. 222. Selon le glossaire de cette même édition, p. 1766, « scarrebillat » se traduit par « éveillé, alerte ».

<sup>22</sup> Encore qu'un peu contradictoirement, pourrait-on dire, du fait de la présence du « tout ». Mais celui-ci ne me paraît pas renvoyer à la totalité (mise en question dans *Totalité et infini*), mais plutôt à l'absoluité d'une nudité intégrale.

<sup>23</sup> Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 252. Au terme de ce parcours, cheminant dans de nombreux autres textes, je découvre un (le ?) point de discordance avec Lévinas. En caractérisant la façon dont l'infini se manifeste dans ou par le visage, et pour le différencier d'un simple phénomène (où le visage révélerait ce qu'il cache, ce qui se cache), l'auteur la pense comme *trace*. C'est une proposition très forte, liée pour Lévinas au statut d'un radical *passé*. Passé plus passé que tout passé, qui n'a jamais été pris dans la contemporanéité d'aucun présent, et qui est le foyer d'un puissant nœud de notions et d'analyses : entre la passivité, le déphasage, la mise en cause de la présence comme régime de l'être. Lévinas est ainsi conduit à poser l'infini comme passé, l'infini au passé, et donc toute transcendance comme celle d'un passé absolu. Là est la discordance : je ne peux pas me résoudre à cette « immémoriale ancienneté » de la transcendance. Je la désire plutôt comme devenir. Cf. « Enigme et phénomène », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.* pp. 283 et suiv. en particulier 291-299. « Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou de transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons l'idée de l'infini. L'infini est altérité inassimilable, différence et passé absolu (...) », p. 299. La proposition s'enchaîne directement au motif sacrificiel (*cf. ibid.* p. 300), à quoi je résiste tout autant.