



HAL
open science

Dieu et le temps, le temps et l'Autre : Levinas et l'infinie dia-chronie

Claudia Serban

► **To cite this version:**

Claudia Serban. Dieu et le temps, le temps et l'Autre : Levinas et l'infinie dia-chronie. Revue philosophique de Louvain, 2022, 119, p. 53-77. 10.2143/RPL.119.1.3290592 . hal-03830309

HAL Id: hal-03830309

<https://hal.science/hal-03830309>

Submitted on 26 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dieu et le temps, le temps et l'Autre : Levinas et l'infinie dia-chronie

À la fin du très dense Avant-propos de *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)¹, Levinas écrit : « ma pensée de l'infini plus ancienne que la pensée du fini est la diachronie même du temps ». Il exprime ainsi l'aboutissement d'une conception de la transcendance au sein de laquelle la « diachronie non synchronisable » traduit désormais la signification temporelle de l'idée de l'Infini explicitée comme « à-Dieu » (DVI, p. 12). Une double alliance conceptuelle s'affermir ainsi en vue d'éclairer la nature du temps autrement que ne l'a fait une longue tradition philosophique : le temps originel serait un temps radicalement diachronique, éclaté et dispersé, que les pouvoirs de la conscience n'arrivent plus à rassembler en une unité continue ; et, corrélativement, il serait le temps de la transcendance, un temps qui n'est plus susceptible d'être contenu dans l'immanence ou déployé à partir de l'immanence. Comment un tel temps se découvre-t-il et qu'est-ce qui rend impérative sa mise au jour ? Pourquoi la transcendance à laquelle le temps devient ainsi relatif, et que Levinas conçoit d'abord comme altérité d'autrui, s'infléchit-elle, dans sa pensée tardive, vers l'illégitimité de Dieu, et comment comprendre le rapport des deux transcendances ? Enfin, le temps diachronique que Levinas met en avant est-il encore un temps vécu, peut-il être attesté phénoménologiquement et, si oui, selon quelles modalités d'expérience ?

Pour répondre à ces questions, nous nous proposons, d'une part, de revenir sur la relation inédite entre temporalité et altérité qui se noue chez Levinas, en remontant jusqu'aux écrits de la fin des années 40 et en prêtant une attention particulière aux expériences sur le sol desquelles cette articulation est mise en place. D'autre part, en nous appuyant sur *Totalité et infini* (1961) et, surtout, sur plusieurs des textes tardifs gravitant autour d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), nous essaierons de restituer le mouvement complémentaire qui fait converger, aux différentes étapes de leur élaboration, la question de la diachronie et la pensée de l'infini. Ce parcours aura donc également pour but d'éclairer l'implication réciproque entre le temps et la transcendance au sein de la pensée levinassienne, pour souligner non seulement sa remarquable pérennité, mais aussi et surtout les métamorphoses qu'elle subit au gré des formes variées qu'elle prend. Tout en interrogeant les rapports entre passé diachronique et avenir diachronique, nous tâcherons d'articuler les différentes figures du temps diachronique au moyen d'une gradation, en lien avec les diverses figures de la transcendance que la diachronie permet d'éclairer en retour. Ce faisant, nous serons

¹ Nous indiquons entre parenthèses, pour les textes cités, la date de leur première publication ou présentation publique (qui ne coïncide pas, pour certains d'entre eux, avec la date de leur parution en recueil).

amenée à formuler quelques compléments aux descriptions de Levinas, ainsi qu'à rappeler et parfois à amender quelques-unes des interprétations les plus importantes qu'a connues sa pensée du temps.

I. SORTIE DE L'IMMANENCE, RUPTURE DE LA SYNCHRONIE

L'étroite conjonction entre la pensée de l'infini et une certaine conception du temps se fait de plus en plus présente chez Levinas dans les années 70 et 80², tout en se chargeant, dans ces textes tardifs qui mettent à l'honneur le vocabulaire de la diachronie, de significations et résonances nouvelles³. Cet infléchissement transparaît, par exemple, dans les réponses que Levinas a données à ses interlocuteurs de l'université de Leyde en mars 1975, lors d'un entretien republié dans *De Dieu qui vient à l'idée*. L'une des questions écrites qui lui avaient été soumises était : « Pourquoi la réalité de Dieu peut-elle être exprimée seulement dans les termes du passé, pourquoi pas aussi dans les termes de l'avenir et de l'espérance ? ». Levinas répond :

L'avenir, le futur – je n'ai jamais assez développé ce thème, bien que furtivement j'aie évoqué dans *Totalité et infini* celui du messianisme. Il y a cependant dans ce livre un chapitre relatif à l'érotisme et au fils, à l'au-delà du possible qu'est l'avenir. Cela concerne l'avenir selon la façon qui m'est propre et qui consiste à traiter du temps à partir de l'Autre. Ce qui n'est pas une fidélité à un travail de 1947 paru sous le titre de *Le Temps et l'Autre*, mais ce qui est une « phénoménologie » du temps. Il est selon son sens [...] attente patiente de Dieu, patience de la dé-mesure (un à-Dieu, comme je m'exprime maintenant : attente sans attendu). (DVI, p. 151)

La question du rapport entre le passé diachronique et l'avenir diachronique, et des modalités d'expérience où ces dimensions d'un *autre temps* se découvrent, est sans conteste décisive. Le passé serait-il plus à même de figurer le temps diachronique – discontinu et intotalisable ? L'avenir risquerait-il, contre toute attente, d'être toujours rattrapé par la synchronie qui annule ou sous-estime l'écart temporel ? Levinas n'aborde pas ici ces points frontalement⁴, mais sa réponse d'une grande densité permet en revanche de repérer les deux pivots du temps diachronique : autrui et

2 Nous suivons ainsi Jacques Rolland lorsqu'il écrit, à la fin de son étude « Instant et diachronie » : « Il fallait donc attendre les toutes dernières années, postérieures à la publication d'*Autrement qu'être* – qui n'en fait pas son thème principal mais donne les moyens pour le penser, essentiellement en définissant le sujet comme “la diachronie même” – pour voir Levinas ouvrir son propre chemin dans l'entreprise de la “déformalisation de la notion de temps” et penser [...] la temporalisation ou la durée comme *diachronie* » (Rolland J., 2000, p. 322).

3 C'est en nous concentrant tout particulièrement sur les textes tardifs de Levinas que nous tâcherons d'apporter ici un complément à la belle étude de Sophie Galabru (Galabru S., 2020).

4 Une réponse très éclairante est proposée par Christophe Bouton dans son essai *Temps et liberté*, dont le dernier chapitre est intitulé « La fécondité du temps (Levinas) » : « Le passé est un domaine investi par la re-présentation – un immense palais de la mémoire –, il semble être plus au pouvoir du sujet que l'avenir. Il est donc d'autant plus nécessaire de montrer que même du côté du passé, le temps est diachronie, il contient l'immémorial, le non-synchronisable de la responsabilité » (Bouton C., 2007, p. 369).

Dieu, ainsi que quelques-uns des registres d'expérience où s'ouvre une nouvelle dimension de l'avenir. Il apparaît ainsi que l'épreuve de l'altérité et l'idée de Dieu sollicitent conjointement une nouvelle phénoménologie du temps. La force et la singularité de celle-ci est de rompre à la fois avec le modèle husserlien et avec le modèle heideggérien de la temporalisation, en situant le temps à une échelle autre, plus vaste que celle de la conscience ou de l'existence, et en le soustrayant du même coup à la synthèse et à la totalisation. La mise en avant de la diachronie, paroxysme de l'écart temporel irréductible ou de la discontinuité temporelle irrattrapable, correspond précisément à ce geste de déchirement du temps vécu dans l'immanence de la conscience ou de l'existence propre. La diachronie est en effet une exacerbation de la distension temporelle⁵, qui déborde désormais les cadres d'une subjectivité ou d'une existence isolée jusqu'à les faire éclater, en les exposant à une extériorité qui résiste à toute appropriation. Levinas entend surmonter ainsi la double insuffisance de la phénoménologie classique du temps, au sein de laquelle, chez Husserl, la conscience prétend maîtriser et articuler le temps dans son ensemble à la manière d'un flux donné de façon unitaire, et chez Heidegger, l'existence se projette tout entière vers sa propre fin, demeurant ainsi incapable d'envisager un au-delà de la mort.

La pensée de la diachronie vise donc tout d'abord à faire ressortir les limites de la synthèse et de la totalisation temporelles qui s'opèrent dans l'immanence égologique ou existentielle, limites qui sont aussi celles de la maîtrise du temps par l'*ego* ou par le *Dasein*. La signification de l'idée de l'Infini ou la présence de « Dieu en moi » confronte à une « diachronie non-synchronisable » (DVI, p. 51, note 24) qui exprime « le battement du temps primordial » (DVI, p. 13) en tant que temps de la transcendance. Cela revient à dire que si le temps synchronique, continu et unitaire, est le temps courant de nos vécus – le temps que nous expérimentons de prime abord en tant que nous vivons nos existences au présent et nous tournons, depuis le présent, vers le passé et l'avenir avec nos souvenirs et nos attentes –, il n'est pas pour autant originaire, mais doit être reconnu comme dérivé ou second par rapport à une temporalité plus profonde qui reste cependant inapparente et ne se manifeste pas tant que l'on s'en tient à l'échelle du propre ou de l'immanence. Autrement dit, cet *autre temps* ne se découvre que lorsque la dynamique même de notre expérience se trouve profondément altérée et son centre de gravité déplacé.

La mise à mal de la synthèse censée maintenir l'unité du flux temporel de la conscience s'annonce pourtant déjà dans l'immanence même de l'*ego* ou de l'existant. En effet, la vie de conscience n'est pas de part en part activité synthétique car, comme l'avait déjà reconnu Husserl⁶, ses synthèses actives sont indissociables des synthèses passives qui précèdent ses actes et se font dans une certaine mesure sans elle ou en amont d'elle. C'est ainsi – en termes de « synthèse

5 Sophie Galabru peut ainsi identifier la diachronie à la « la discontinuité ultime du temps », et considérer que « la dualité ultime de la pensée levinassienne se joue entre diachronie et synchronie » (Galabru S., 2020, p. 25 et 276).

6 Voir notamment Husserl E., 1998/1966.

passive » – que Levinas rend compte, de manière significative, de ce qui est pour lui l'une des épreuves phare du temps subi passivement sans possibilité de maîtrise, à savoir le vieillissement (AE, p. 88)⁷. La passivité du vieillissement déstabilise en effet le règne de l'*ego* sur le temps, son œuvre de synthèse et de totalisation. Mais le vieillissement s'en tient néanmoins à l'échelle du temps propre : il n'est pas encore « fission du Moi », ou éclatement de sa continuité et de son unité temporelle. Une telle fission ou fissuration de l'immanence égologique ou existentielle, qui seule est à même de rompre le temps synchronique, ne se produit pour Levinas que « devant autrui » (DVI, p. 170, note 5), par l'avènement d'une transcendance non assimilable, autre que l'altérité à soi de l'*ego* décliné dans le temps ou affecté par le temps. Comme nous pouvons le lire dans le texte « Dieu et la philosophie » (issu de conférences de 1973-1974 et publié également dans *De Dieu qui vient à l'idée*) : « La proximité du prochain demeure rupture dia-chronique, résistance du temps à la synthèse de la simultanéité » (DVI, p. 121).

Le temps de la rencontre est en effet un temps éclaté, non synthétisable et non totalisable, qui ne se laisse pas couler dans le temps immanent de la conscience ou de l'existence⁸. Ainsi, seule l'épreuve de l'altérité peut introduire une véritable discontinuité dans le temps vécu, ce qui veut dire qu'elle est le seul véritable *événement* qui peut avoir lieu pour l'*ego*. La rupture temporelle qu'elle exprime en général le surgissement de l'événement renvoie ainsi pour Levinas à l'avènement de la transcendance d'autrui et marque la sortie de l'immanence égologique ou l'éclatement du cadre temporel de l'existence propre. C'est pourquoi le fait de parler de la « dia-chronie [...] qui rompt l'unité de l'aperception transcendantale où toujours l'immanence triomphe de la transcendance⁹ » (DVI, p. 127) conduit à souligner de manière décisive que ce n'est que « là [où] règne une véritable diachronie » qu'« une transcendance se passe » (DVI, p. 153). La diachronie apparaît dès lors, pour reprendre une autre des expressions de Levinas, comme le « chiffre unique » (DVI, p. 250) de la transcendance ou son expression la plus parfaite.

Par opposition, une temporalité confinée à l'immanence d'une subjectivité ou d'une existence, en tant qu'unitaire et continue, reste toujours fondamentalement synchronique, assurée de sa mêmeté et donc foncièrement réfractaire à une altérité inappropriable. C'est cette connivence entre le règne du propre et la synchronie qui justifie sous la plume de Levinas la thèse massive et

7 Voir aussi DVI, p. 87, p. 141. Cette articulation entre temps, passivité et vieillissement est exprimée de manière particulièrement concise dans « Philosophie et transcendance » (1989) : « Conscience passive comme le temps qui passe et me vieillit sans moi » (AT, p. 40). Par contraste, nous pouvons considérer qu'un *ego* transcendantal, en tant que (précisément) non empirique, ne vieillit pas à proprement parler, de même que le *Dasein* heideggérien devance la mort sans que pour autant le temps ne l'expose passivement au vieillissement.

8 C'est ainsi que, selon « Totalité et totalisation », article écrit peu après *Totalité et infini* pour l'*Encyclopaedia Universalis* et republié dans *Altérité et transcendance*, l'« impossibilité de la totalisation n'est pas purement négative. Elle dessine une relation nouvelle, un temps diachronique qu'aucune historiographie ne transforme en simultanéité totalisée » (AT, p. 68).

9 À l'opposé d'un tel triomphe, Levinas parle même, dans un texte de 1984, d'une « radicale impossibilité de l'immanence » (AT, p. 133).

étonnante selon laquelle « la réminiscence – de Platon à Husserl – est l'ultime vigueur de l'identité de l'être et [...] le programme normatif de l'ontologie » (DVI, p. 178). Le programme ontologique auquel il est fait ici référence est celui de l'ontologie du Même, que Levinas dénonce par ailleurs vigoureusement. Mais en quoi l'œuvre du souvenir serait-elle à son service ? Sans conteste, la mémoire assure la continuité du temps en réduisant l'écart entre le présent et le passé, en nivelant l'altérité de ce dernier au profit de sa possession dans le présent et donc de sa réappropriation synchronique. *Totalité et infini* notait déjà que « la mémoire réalise l'impossibilité » : elle « assume la passivité du passé et la maîtrise » (TI, p. 49). Or, si le passé remémoré est un passé synchronisé, ramené au présent et joint à lui, le passé diachronique sera décrit inlassablement par Levinas comme « passé immémorial », et c'est notamment dans l'horizon éthique de la responsabilité pour autrui qu'il va chercher un accès au passé autre que le souvenir¹⁰.

Rendu inaccessible à la mémoire, le passé devient par là-même irréprésentable, témoignant du fait que la temporalité diachronique rompt également avec l'ordre de la représentation. « Diachronie et représentation » (1985) souligne ainsi que le passé immémorial « n'est pas fait de re-présentations » et « signifie sans jamais avoir été présent » (EN, p. 178). L'altérité de cet *autre passé* est donc doublement radicale, et Levinas n'hésite pas à affirmer, en transgressant un interdit husserlien, « l'affinité de la présence et de la représentation » (DVI, p. 163)¹¹. Pour le Husserl des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), en effet, le flux temporel de la conscience est assuré de son unité et de sa continuité grâce à la rétention qui conserve le tout-juste passé et à la protention qui mord sur l'avenir proche. Le ressourcement perpétuel de la conscience du présent, que Husserl décrit en termes d'impression originale (*Urimpression*), s'accompagne ainsi nécessairement de la conservation du présent dans la rétention (souvenir primaire), puis dans le ressouvenir (souvenir secondaire). Mais la cohésion inextricable des phases de ce processus gomme aux yeux de Levinas la différence de nature (que Husserl souligne expressément par ailleurs¹²) entre la donation intuitive du présent ou du passé immédiat – leur « présentation » – et la re-présentation ou reproduction du passé éloigné. Cette œuvre d'unification du temps qui s'accomplit constamment dans l'immanence de la conscience se voit attribuer alors le sens d'une synchronisation : car bien que la temporalisation présuppose la différence ou l'altérité temporelle du présent, du passé et de l'avenir, néanmoins les moments successifs du temps « se synchronisent dans la rétention et la protention, dans la mémoire et l'anticipation », et celles-ci contribuent à niveler l'altérité réciproque des trois dimensions du temps. C'est pourquoi Levinas considère que dans l'immanence de la conscience du temps mise au jour par

10 Levinas parle en effet de la « signifiante, à partir de la responsabilité pour l'autre homme, d'un passé immémorial » (EN, p. 177).

11 Dans *Autrement qu'être*, Levinas décrit la représentation comme pouvoir de « redresse[r] la disparité temporelle en présent – en simultanéité » (AE, p. 209).

12 Voir Husserl E., 1964/1966, § 17.

Husserl, nous avons à faire en définitive à une « communauté de la synchronie » (DVI, p. 165)¹³, synchronie qui désigne précisément le régime temporel ou le mode de temporalisation où l'autre (l'altérité de mon passé et de mon avenir par rapport à mon présent) est inlassablement ramené au même (le présent de mon souvenir et de mon anticipation). Le temps husserlien reste ainsi, comme le temps kantien, confiné à l'intériorité : bien qu'il soit le milieu de toute intentionnalité ou de toute visée de quelque chose d'extérieur à la conscience, il demeure compris à partir de l'immanence égologique. C'est, par conséquent, non seulement comme une déstabilisation du règne de la continuité temporelle, mais aussi comme une alliance inédite, voire inouïe entre le temps et l'extériorité, au détriment de celle, classique, entre le temps et l'intériorité, qu'il faut lire le geste fondamental de la phénoménologie levinassienne du temps. En ce sens, la Préface du *Temps et l'autre* souligne précisément que « la dia-chronie décrit [...] la relation avec ce qui demeure absolument dehors » (TA, p. 13) : c'est pourquoi cet *autre temps* prendra la forme d'un passé et d'un avenir non reductibles au présent et débordant nécessairement la sphère du propre.

Le temps immanent de la conscience est, quant à lui, fondamentalement temps de la présence¹⁴. La conscience intime du temps thématifiée par Husserl œuvre en effet à ramener l'absence à la présence, à niveler l'écart temporel – récupérer tout passé et anticiper tout avenir à partir du présent –, et dans cette perspective, la diachronie se réduit simplement à une « déficience de présence » (AT, p. 38). Cette compréhension du modèle temporel husserlien occasionne chez Levinas, dans l'essai « La pensée de l'être et la question de l'autre » (paru d'abord en 1978 et republié dans *De Dieu qui vient à l'idée*), un remarquable éloge de Derrida. En rappelant le « privilège de la présence que met précisément en question *La voix et le phénomène* », Levinas écrit : « On peut se demander devant l'importance et la rigueur intellectuelle de *La voix et le phénomène*, si ce texte ne coupe pas d'une ligne de démarcation, semblable au kantisme, la philosophie traditionnelle, si nous ne sommes pas, à nouveau, au terme d'une naïveté, réveillés d'un dogmatisme qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour esprit critique » (DVI, p. 181). Ce propos significatif laisse entendre que, par sa critique de l'absolutisme de la présence dont la phénoménologie husserlienne serait restée prisonnière, Derrida aurait anticipé le retournement par lequel une autre conception du temps et de la subjectivité pourra se faire jour. À cet égard, nous pouvons cependant nous demander, en songeant à une thèse de Buber, si Levinas ne concède pas trop, dans le sillage de Husserl, à la conscience ou à l'*ego*, en les créditant de l'acte instaurateur de la présence. Dans *Je et Tu* (1923), la pensée de la relation élaborée par Buber s'accompagne elle

13 Voir aussi « Philosophie et transcendance » : « L'analyse de la temporalité chez Husserl ne revient-elle pas à dire le temps en termes de présence et de simultanéité : de présents retenus ou anticipés ? » (AT, p. 35).

14 *De Dieu qui vient à l'idée* souligne fortement ce point : « La conscience fait et refait de la présence – elle est la *vie* de la présence » ; ou encore : « *Le temps de la conscience se prêtant à la représentation, c'est la synchronie plus forte que la diachronie*. Synchronisation qui est l'une des fonctions de l'intentionnalité : la re-présentation » (DVI, p. 161).

aussi d'une certaine vision du temps, mais celle-ci consiste à soutenir que seule la relation entre le Je et le Tu est à même de faire advenir une véritable présence. Buber estime ainsi qu'en dehors de cette relation, dans son rapport aux objets du monde regroupés dans la rubrique du Cela, le Je ne vit pas véritablement dans le présent¹⁵. Dès lors, si l'on devait suivre Buber, il conviendrait de dissocier le « maintenant » (avec sa signification d'emprise et de « mainmise » que Levinas se plaît à relever¹⁶) du présent véritable, pour envisager une présence qui ne se fasse pas « main-tenant », ou qui ne relève pas de la prise de l'*ego*. En ce sens, il n'y aurait même pas de présent purement égologique, car il n'y aurait pas de véritable champ de présence en dehors de la relation à l'autre : autrement dit, si la diachronie désigne le temps de la rencontre ou le temps de la transcendance, le présent serait lui-même diachronique. La thèse de Buber, qu'à notre connaissance Levinas ne mentionne pas dans les textes qu'il consacre à l'auteur de *Je et Tu*, permettrait ainsi de radicaliser, en l'appliquant au présent lui-même, l'affirmation selon laquelle le temps primordial ne surgit que dans la rencontre.

II. DECHIREMENT DE LA PRESENCE, OUVERTURE DE L'AVENIR

Mais pour Levinas, ce n'est pas comme instauration de la présence que la relation à l'autre se manifeste, car la présence reste comprise comme l'œuvre de la subjectivité et relève de l'activité de l'*ego*. La présence donnée temporellement comme présent ou comme maintenant est en effet, selon une caractérisation qui remonte à *De l'existence à l'existant* (1947), « accomplissement d'un sujet » ; plus précisément, « l'évanescence du présent [...] est [...] la seule possibilité pour un sujet de surgir dans l'être anonyme et d'être susceptible de temps » (EE, p. 126 et 125). La centralité de l'instant présent découle ainsi du fait qu'il est « accomplissement de l'existence » (EE, p. 130) ; elle lui revient donc, non pas en tant que point de référence au sein d'un temps abstrait pensé comme succession de moments indifférenciés, mais en tant qu'inauguration de la durée d'un existant qui s'affirme lui-même¹⁷. Le présent a donc une valeur ontologique particulière en tant que position de l'existant dans l'être : il est « le commencement d'un *être* », « le fait même qu'il y a un existant », il « rompt l'anonymat de l'être en général » (EE, p. 169 et 171). Cependant, alors même qu'il décrit la façon dont l'existant surgit et s'installe dans son présent, Levinas ajoute aussitôt que « le sujet n'est

15 Voir Buber M., 2012 [1969], p. 45 : « l'instant véritablement présent et plein n'existe que s'il y a présence, rencontre, relation. Dès que le Tu devient présent, la présence naît ». En revanche, « dans la mesure où l'homme se satisfait des choses qu'il expérimente et utilise, il vit dans le passé et son instant est dénué de présence ».

16 Par exemple, DVI, p. 213, 235-236, 262...

17 On pourrait compléter cette description de Levinas en l'incarnant (pour ainsi dire) davantage à l'aide de Merleau-Ponty qui, dans un cours au Collège de France des années 50, inscrit la temporalité de l'existant dans son corps : « Mon corps n'est pas seulement un appareil à réaliser des ancrages dans l'espace. Il est aussi appareil à marquer des ancrages dans le temps ». Et Merleau-Ponty de considérer, avec Claudel, que « nous sommes [...] des horloges, des machines à marquer le temps » (Merleau-Ponty M., 2011, p. 190).

pas libre comme le vent, mais déjà une destinée. [...] Le temps et Autrui sont nécessaires à sa libération » (EE, p. 170-171). Le présent de l'auto-position de l'existant ne peut donc être identifié au temps proprement dit ou au temps tout entier, que l'existant est incapable de faire surgir par lui-même.

L'altérité comme condition du temps est très clairement mise en relief par Levinas dans *Le temps et l'autre* : « le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais [...] il est la relation même du sujet avec autrui » (TA, p. 17)¹⁸. Cette déclaration se justifie tout d'abord par le fait que le temps ne saurait se réduire à la seule dimension du présent de l'existant qui surgit dans l'être. Le temps présuppose en effet, tout d'abord, « l'empiétement du présent sur l'avenir », et cet empiétement, ou l'ouverture même de l'avenir – telle est la thèse décisive de Levinas – « n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective » (TA, p. 69)¹⁹. La relation intersubjective ici en question n'est pas à comprendre, on le devine, comme simple coexistence ou comme communauté synchronique, mais comme exposition à une altérité que je ne peux pas faire entrer dans l'immanence de mon temps, et qui ouvre un avenir bien plus vaste que l'emprise de mes anticipations. C'est de là que vient « la réalité même du temps » : elle consiste dans « l'absolue impossibilité de trouver dans le présent l'équivalent de l'avenir » (TA, p. 71), ou de composer le temps à partir de soi et à partir de son propre présent. Ce temps lesté d'un avenir imprévisible – un *autre avenir*, qui n'est pas celui de mes attentes – sera alors décrit par Levinas comme temps de la fécondité : en effet, si « l'œuvre du temps est profonde », ce n'est pas seulement en vertu de la synthèse passive du vieillissement que nous avons déjà évoquée, mais aussi, voire surtout comme possibilité d'une « nouvelle naissance » (TA, p. 72). La naissance, on le comprend, n'a pas ici le sens d'une génération qui demeure dans l'orbe du même, mais signifie un renouvellement radical de l'existant et de son temps dans l'accueil de l'autre²⁰. Nous pourrions envisager, ici encore, de compléter la description levinassienne, en soulignant que la naissance et l'accueil de l'enfant révèlent par ailleurs le fait que le temps n'inflige pas seulement la synthèse passive du vieillissement, mais aussi la synthèse passive (et néanmoins productive) de la croissance, particulièrement spectaculaire pendant les premières années de vie de

18 Et Levinas de renchérir : « Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible » (TA, p. 64).

19 À la suite de Rudolph Bernet (Bernet R., 2000, p. 143-163, en particulier p. 161sq.), Christophe Bouton et Sophie Galabru se demandent tous les deux si Levinas n'occulte pas la transcendance propre au temps. Christophe Bouton note ainsi : « La transcendance d'autrui engendre un mode de temporalisation – la diachronie – et non le temps en lui-même » (Bouton C., 2007, p. 378). Et Sophie Galabru estime que « Levinas aurait pu reconnaître une transcendance du temps lui-même », mais que « le concéder aurait sans doute constitué le risque d'édifier une transcendance concurrente de celle de l'Infini » (Galabru S., 2020, p. 352).

20 Nous renvoyons à ce propos à la belle analyse de Christophe Bouton : « La fécondité nomme la capacité pour le sujet de créer des possibilités pour les autres, qui sont à la fois siennes, puisqu'il les engendre, et étrangères à lui, parce qu'elles sont possibilités de l'autre, sur lesquelles il n'a donc plus aucun pouvoir » (Bouton C., 2007, p. 371). Sophie Galabru, pour sa part, se demande « si l'altérité filiale peut prétendre à la transcendance réservée à autrui », et estime que le fils (ou la fille ? Mais la question se complexifie sans doute si nous introduisons ici la différence masculin – féminin...) ne peut pas être « la figure paradigmatique de l'altérité puisqu'il [ou elle ?] infinitise l'être du parent ; nous ne sortons pas réellement de l'ontologie » (Galabru S., 2020, p. 188).

l'enfant (et déjà pendant la vie intra-utérine, où chaque semaine puis chaque mois marquent le franchissement d'une nouvelle étape de développement et dévoilent le temps comme agent d'une productivité inégalée).

III. LES ECHELONS DU TEMPS DIACHRONIQUE

Le temps et l'autre, paru d'abord en 1948 et issu de conférences que Levinas a données en 1946-47 au Collège philosophique de Jean Wahl, entre singulièrement en résonance, par sa republication en 1979, avec les écrits tardifs gravitant autour d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. C'est depuis cet horizon postérieur que Levinas en rédige d'ailleurs la Préface²¹ où, en prenant ouvertement ses distances à l'égard de Heidegger, il souligne que son ouvrage « pressent le temps non pas comme horizon ontologique de *l'être de l'étant*, mais comme mode de *l'au-delà de l'être*, comme relation de la “pensée” à l'Autre et [...] comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à l'Infini » (TA, p. 8). Ici encore, nous pouvons relever la dualité significative des pôles du temps diachronique : non seulement l'Autre, mais aussi le Tout Autre ou l'Infini. Mais il s'agit malgré tout d'une caractérisation rétrospective, comme Levinas l'avoue aussitôt : « La transcendance temporelle n'a été décrite dans notre essai de 1948 qu'en des aperçus qui, tout au plus, restent préparatoires. Ils sont guidés par l'analogie entre la transcendance que signifie la dia-chronie et la distance de l'altérité d'autrui » (TA, p. 11)²². Cette déclaration de la Préface du *Temps et l'autre* fait preuve d'une certaine modération qui tempère l'audace de la précédente, et se contente d'une modeste « analogie entre la transcendance que signifie la dia-chronie et la distance de l'altérité d'autrui », éclipsant le rapport de fondation affirmé par ailleurs. Or la question du sens de cette analogie devient inévitablement plus complexe si nous joignons à l'Autre le Tout Autre – ou si Dieu se joint à autrui.

Le nœud étroit entre altérité et temporalité perdure sans se défaire chez Levinas jusque dans ses textes tardifs. Mais le temps diachronique, déjà préfiguré « dans la synthèse passive du vieillissement et de l'à-venir » et inauguré par la rencontre d'autrui sous le signe de la fécondité, se précise progressivement, dans sa signification la plus radicale, comme renvoyant à « la question originaire, l'à-Dieu même » (DVI, p. 169). Cette description graduée nous invite à ne pas gommer

21 Il convient de tenir compte de cet écart chronologique et de revenir en conséquence sur l'affirmation de Sophie Galabru qui, renvoyant à cette Préface, soutient que le vocabulaire de la diachronie serait présent chez Levinas dès 1948 (Galabru S., 2020, p. 18). Car il s'impose de constater que même *Totalité et infini* ne désigne pas encore « le discontinu qui constitue le temps » (TI, p. 317) en termes de diachronie : cette caractérisation, tellement omniprésente dans les textes tardifs, ne se met en place qu'à l'époque d'*Autrement qu'être*.

22 Dans le même sens, voir aussi EI, p. 48 : « Cette thèse sur la transcendance, pensée comme dia-chronie, où le Même est non-in-différent à l'Autre sans l'investir aucunement – pas même par la coïncidence la plus formelle avec lui dans une simple simultanéité –, où l'étrangeté du futur ne se décrit pas d'emblée dans sa référence au présent où il aurait à-venir et où il serait déjà anticipé dans une pro-tention, cette thèse (qui me préoccupe aujourd'hui) n'était, il y a trente ans, qu'entrevue ».

ou lisser trop rapidement les différents niveaux ou échelons du temps diachronique. Nous pouvons en effet identifier, dans les descriptions de Levinas, au moins trois étapes distinctes de la déstabilisation de la synchronie ou du temps de la présence : tout d'abord, la passivité du vieillissement (qui correspond à une altération immanente), puis la rencontre du prochain (que l'on pourrait caractériser comme une altération transcendante), et enfin la manifestation de l'idée de l'Infini comme « à-Dieu » (qui exprime, pour ainsi dire, la transcendance ultime). Cette progression fait apparaître la vie temporelle de l'*ego* ou de l'existant comme vouée à l'épreuve d'une diachronie qui s'approfondit, voire s'infinetise au fur et à mesure que l'on avance plus loin dans l'extériorité ou dans l'horizon de la transcendance. Levinas entend se situer ainsi aux antipodes du temps du *Timée*, calqué sur l'éternité et relevant d'un modèle cosmologique au sein duquel « le cercle du *Même* englobe ou comprend le cercle de l'*Autre* » (DVI, p. 176). Mais la diachronie qui se trouve libérée dès lors que le cercle de l'Autre est reconnu comme débordant nécessairement le cercle du Même est faite elle-même de discontinuités. La défaite de la synthèse active du temps dans le vieillissement (que je subis, qui m'échappe et qui m'altère sans encore m'exposer directement à autrui) n'est en effet que le premier degré, ou le degré *infra*, d'une diachronie qui ne se révèle dans sa vérité ultime qu'à la lumière de la présence de l'idée de l'Infini ou de Dieu en nous²³, et celle-ci radicalise, ou mieux encore, infinitise la première épreuve d'une altérité véritable qu'est la rencontre d'autrui.

L'échelle du temps diachronique comporte donc, comme nous venons de le suggérer, plusieurs seuils et niveaux. Si la synthèse passive du vieillissement est une altération immanente, sans auto-décentrement, la rencontre du prochain produit pour la première fois une « fission du soi » (DVI, p. 127). Mais en définitive, seule l'idée de l'Infini nous met devant la « Transcendance vraie d'une vérité dia-chronique et sans synthèse » (DVI, p. 115). Nous rencontrons ici le propre de l'illéité thématifiée par Levinas, telle qu'elle est distincte de l'altérité d'autrui et signifie, selon « La trace de l'autre » (1963) qui est l'un des premiers textes où elle fait son apparition²⁴, « l'*au-delà* dont vient le visage » (EDEHH, p. 275)²⁵. En effet, force est de constater que, dans les derniers écrits de Levinas, sa conception du temps s'infléchit vers l'illéité de l'Infini ou de Dieu autant que sa conception de la transcendance, comme si l'altérité d'autrui ne suffisait à penser jusqu'au bout ni la transcendance, ni le temps.

23 D'où l'identification ultime, dans « La pensée de l'être et la question de l'autre », de « la diachronie même du temps » à « la mise de l'idée de l'Infini dans le fini » (DVI, p. 185).

24 Dans son ouvrage, Sophie Galabru confère à « La trace de l'autre » le statut d'un texte charnière, où le primat de l'avenir céderait la place au primat du passé (voir Galabru S., 2020, p. 22, 125, 169, 196...), mais elle ne s'intéresse pas particulièrement – comme nous tâchons de le faire ici – au statut de l'illéité et à la manière dont celle-ci remanie le sens du temps de la transcendance.

25 Voir aussi EDEHH, p. 277-278 : « L'*au-delà* dont vient le visage est la troisième personne. Le pronom *Il* en exprime exactement l'inexprimable irréversibilité [...]. L'*illéité* de la troisième personne est la condition de l'irréversibilité » ; et p. 282 : « L'*illéité* est l'origine de l'altérité de l'être ». *Autrement qu'être* fixe également le lien conceptuel entre l'illéité et l'Infini : « l'Infini [...] signifie comme *illéité* » (AE, p. 234).

Le temps diachronique, envisagé dans sa signification ultime, exige dès lors d'éclaircir le rapport entre l'altérité ou la transcendance d'autrui et celle de Dieu. C'est ce que s'efforce de faire ce célèbre passage de « Dieu et la philosophie » : « Dieu n'est pas simplement le “premier autrui”, ou “autrui par excellence” ou l' “absolument autrui”, mais autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique du prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a* » (DVI, p. 115)²⁶. De l'altérité d'autrui à la transcendance encore plus radicale de l'illéité de l'Infini, l'ordre phénoménologique de manifestation n'est donc pas un ordre proprement chronologique : si (pour citer encore l'Avant-propos de *De Dieu qui vient à l'idée* qui reprend une thèse fréquente chez Levinas) « l'idée-de-l'Infini-en-moi – ou ma relation à Dieu – me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain » (DVI, p. 11)²⁷, la manifestation seconde de l'Infini ne saurait voiler son statut originare et primordial ; et son « plus », l'excès qu'elle comporte, s'avère avoir aussi le sens d'un *avant*. C'est pourquoi Levinas peut considérer, comme nous venons de le voir, que l'Infini ou « Dieu en moi » marque l'émergence la plus radicale dans mon temps, dans le temps vécu de l'existant, d'une « diachronie non-synchronisable » (DVI, p. 51, note 24).

IV. FIGURES DE L'AVENIR DIACHRONIQUE : DU TEMPS DE LA FECONDITE AU TEMPS MESSIANIQUE OU PROPHETIQUE

Pour être éprouvée et accueillie, cette diachronie radicale et insurmontable requiert de relâcher la tension du présent vers l'avenir au profit d'une « pure patience », que Levinas décrit comme « attente sans aucun attendu, ou espoir où rien d'espéré ne vient incarner l'Infini, où aucune pro-tention ne vient déjouer la patience [...] ; patience et longueur du temps » (DVI, p. 184)²⁸. Dans cette insistance sur une patience qui se veut pure – décantée de toute impatience à presser la marche du temps ou à réduire la diachronie pour consolider le règne du présent – et sur une attente qui accepte d'endurer sa propre vacuité et de renoncer à la maîtrise du temps, c'est le sens même de l'avenir qui s'infléchit en direction de ce que « Diachronie et représentation » désigne comme un « pur futur »²⁹. Nous avons déjà relevé, dans les analyses du *Temps et l'autre*, l'une des figures cruciales de cet *autre avenir* qui se dérobe à la protention et à l'anticipation, à savoir le temps de la

26 Voir aussi DMT, p. 258, où cette thèse se retrouve presque à l'identique.

27 Dans le même sens, nous lisons dans « Philosophie et transcendance » : « Le visage du prochain n'est-il pas le lieu originel où la transcendance appelle une autorité par une silencieuse voix où Dieu vient à l'idée ? » (AT, p. 29).

28 « Patience et longueur de temps » : dans une note au cours *Dieu et l'onto-théologie* édité dans le volume *Dieu, la mort et le temps*, Jacques Rolland rappelle que « l'expression vient de La Fontaine » (« Le lion et le rat », *Fables*, livre II, fable 11 : « Patience et longueur de temps / Font plus que force ni que rage »). Voir DMT, p. 162, note.

29 Voir EN, p. 179-180 : « Sens originel du futur ! Futurition d'un futur qui ne me parvient pas comme un à-venir, comme horizon de mes anticipations ou pro-tentions ».

fécondité. *Totalité et infini* souligne à son tour le « triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant », pour caractériser ce triomphe comme « l'œuvre même du temps ». Cette œuvre est celle d'un perpétuel renouvellement : dans la différence de la diachronie, « le temps ajoute du nouveau à l'être, de l'absolument nouveau » (TI, p. 315 et 316). S'il n'est pas encore une « attente sans attendu », le temps de la fécondité représente tout de même une première figure de l'avenir diachronique car, en tant qu'attente d'un Autre qui demeure imprévisible et sera toujours dans une certaine mesure inattendu, il rompt avec le temps immanent de l'existence propre et avec l'horizon de la mort, tout comme il déjoue le projet de maîtriser le temps par l'anticipation et la totalisation.

Cet avenir ouvert par la fécondité est, en outre, aussitôt susceptible de s'infiniter : « Par la fécondité, souligne Levinas, je détiens un temps infini » (TI, p. 317) – autrement dit, je brise la clôture de l'avenir égologique ou existentiel et j'ouvre une brèche temporelle qui ne pourra plus se refermer (car il y a, pourrions-nous ajouter, une fécondité de la fécondité qui se laisse réitérer indéfiniment). Or une fois infinitisé, le temps de la fécondité se mue insensiblement en temps messianique, et son « attendu » se déplace en s'éloignant encore davantage. C'est à cette transfiguration fulgurante que nous assistons à la dernière page de *Totalité et infini*, et elle se laisse apercevoir dans la béance d'une question : « La vérité exige à la fois un temps infini et un temps qu'elle pourra sceller – un temps achevé. L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. [...] Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique ? – Le problème déborde le cadre de ce livre » (TI, p. 318). Cette figure énigmatique du temps messianique, surgie de l'infinimentisation (sans doute elle-même discontinue) du temps de la fécondité et caractérisée elle aussi comme un avenir plus vaste que l'avenir de la mort, ressurgira plus tard chez Levinas sous les espèces du temps de la prophétie. Nous pouvons citer en ce sens un important passage de l'entretien de 1982, « Philosophie, justice, amour », publié dans *Entre nous* (1991) :

Oui, il y a un temps qu'on peut entendre à partir de la présence et du présent et où le passé n'est qu'un présent retenu et le futur un présent à-venir. La représentation serait la modalité fondamentale de la vie mentale. Mais, à partir de la relation éthique à autrui, j'entrevois une temporalité où les dimensions du passé et du futur ont une signification propre. Dans ma responsabilité pour autrui le passé d'autrui qui n'a jamais été mon présent, “me regarde”, il n'est pas pour moi représentation. Quant au futur – ce n'est pas mon anticipation d'un présent qui m'attend déjà tout prêt et semblable à l'ordre imperturbable de l'être, “comme si déjà il était arrivé”, comme si la temporalité était une synchronie. L'avenir est le temps de la prophétie, qui est aussi un impératif, un ordre moral, message d'une inspiration. (EN, p. 125)

Levinas parle ici de prophétie en un sens qui, visiblement, n'est pas tant religieux qu'éthique³⁰. La prophétie est à même d'infléchir la signification de l'avenir en vertu de cette proximité avec le commandement moral ou avec l'injonction à la responsabilité pour autrui qui nécessite elle aussi, pour pouvoir se réaliser, une infinitisation du temps, ou un avenir plus vaste que celui que je peux moi-même projeter³¹. Le problème des rapports entre passé diachronique et avenir diachronique peut alors être posé sous un nouveau jour. Car l'écart le plus radical de la diachronie ne se définit ainsi pas seulement par rapport à un passé immémorial – cet *autre passé* que la mémoire ne réussit pas à récupérer, à rassembler, à synthétiser ou à synchroniser – mais aussi, voire surtout³² par rapport à un avenir qui non seulement échappe irrémédiablement à la courte vue de la protention et de l'anticipation et s'étend bien au-delà de l'horizon de l'existence propre et de la mort, mais qui, déterminé à partir de la prophétie ou, plus généralement, à partir de l'impératif moral et de l'appel à la responsabilité pour autrui, se donne comme un « pur futur » (EN, p. 179-180). Il se peut, en outre (même si Levinas n'élabore pas explicitement leur lien), que l'avenir diachronique de la fécondité et le « pur futur » de l'injonction éthique soient parfaitement convergents, dans la mesure où l'enfant qui scande et renouvelle mon temps me lance aussi un appel à la responsabilité auquel je ne peux pas me dérober.

L'avenir diachronique excède donc le temps propre – continu et unitaire – de l'existant en prenant des formes qui paraissent se rejoindre malgré leur diversité. Outre le temps de la fécondité et le temps messianique ou prophétique, il pourrait sembler qu'une autre figure de l'avenir diachronique serait le temps de l'utopie, sur lequel Levinas se penche notamment à l'occasion de sa lecture de Ernst Bloch. Les thèses du *Principe espérance* (paru au milieu des années 50) lui servent en effet à critiquer Heidegger pour l'étroitesse de sa conception de l'avenir et, plus généralement, pour son modèle de la temporalisation qui opère la totalisation du temps de l'existence dans l'anticipation ou le devancement de la mort³³. En effet, comme le souligne Levinas dans l'essai « Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch » (publié d'abord en 1976 et repris dans *De Dieu qui vient à l'idée*), Bloch partage de prime abord avec Heidegger le fait d'être « sensible à l'avenir comme à l'essentiel de la temporalité » (DVI, p. 69). Mais son utopisme a le mérite de laisser surgir un avenir situé au-delà de l'horizon de la mort, un avenir qui dépasse la temporalité propre de

30 « Inspiration éthique du futur – signification de la prophétie. Nous voudrions suggérer la diachronie du futur à partir de l'inspiration prophétique que n'égale pas l'impatience de l'anticipation [...] » (AT, p. 55). Voir aussi EN, p. 163.

31 Nous pouvons mentionner également la façon dont « Diachronie et représentation » met en rapport « la diachronie », « l'à-Dieu du temps » et « la prophétie dont le temps, même dans sa patience, est l'ultime concrétude » (EN, p. 182).

32 Voir en ce sens l'importante indication donnée à la toute fin de « Philosophie et transcendance », qui suggère qu'il y aurait, malgré tout, un primat de l'avenir diachronique (du « pur futur ») sur le passé : « Dés-intéressement d'une responsabilité pour autrui et pour son *passé* – passé, pour moi, immémorial – à partir du *futur* de la prophétie » (AT, p. 55).

33 *Sein und Zeit* définit précisément le sens authentique de l'avenir à partir du devancement (*Vorlaufen*) de la mort comme possibilité ultime du *Dasein*. Voir Heidegger M., 2001 [1927], § 68 a).

l'existant : « ce n'est pas la mort qui, chez Bloch, ouvre l'avenir authentique et c'est par rapport à l'avenir de l'utopie que la mort elle-même doit être comprise. L'avenir de l'utopie, c'est l'espoir de réaliser ce qui n'est pas encore » (DVI, p. 70). Il apparaît ainsi que la mort n'est pas, comme l'estimait Heidegger, l'horizon ultime sur lequel se détache le sens de l'avenir. Dans son échange de 1975 avec les professeurs de Leyde que nous avons cité au début de notre analyse, Levinas se fait en revanche plus critique à l'égard de l'utopisme de l'auteur du *Prinzip Hoffnung*, et affirme que « Bloch cherche un avenir saisissable. Son espérance est immanente et l'utopie, provisoire ». Dès lors – et sa réserve s'accroît sensiblement – « L'avenir pour Bloch, c'est l'exclusion de toute transcendance », et c'est pourquoi « il y a espérance et, par conséquent, une *anticipation* utopique chez Bloch », car il y a chez lui « une façon de ne pas désespérer de la mort sans rien placer au-dessus de l'*esse* ». La prise de distance devient par la suite parfaitement nette : « Mon souci n'est pas le souci de Bloch. Je cherche à penser une transcendance qui ne soit pas sur le mode de l'immanence, qui ne retourne pas à l'immanence : dans le moins le plus qui n'est pas contenable » (DVI, p. 153-154).

Levinas souligne ainsi que l'avenir indéfiniment ouvert de l'utopie ne quitte pas, malgré tout, le plan de l'immanence temporelle de l'existence, bien qu'il l'élargisse considérablement par la visée d'un au-delà de la mort³⁴. Car le temps utopique ne parvient pas à susciter une « attente sans attendu » ou à manifester cet excès d'un « plus » sous les espèces duquel Levinas pense, dans le sillage de Descartes³⁵, l'idée de l'Infini et, avec elle, la présence de Dieu en nous : c'est pourquoi il ne saurait valoir, à l'instar du temps messianique ou prophétique, comme une figure aboutie de l'avenir diachronique. Viser, par l'utopie, un au-delà de la mort, c'est donc rester encore en deçà du seuil d'un « pur futur », ou s'en tenir une fois de plus à une transcendance qui échoue à quitter définitivement le registre de l'immanence.

Les penseurs de l'avenir que sont Heidegger ou Bloch entérinent ainsi, aux yeux de Levinas, l'exclusion de la transcendance véritable autant que le penseur de la présence (ou du moins du

34 Pour ces raisons, nous proposons donc ici de dissocier le temps messianique et le temps utopique. Pour un traitement unitaire de ces deux figures de l'avenir, voir Galabru S., 2020, p. 253sq.

35 Voir DVI, p. 87 : « éclatement du “plus” dans le “moins” que Descartes appelait idée de l'Infini ». Il convient de souligner ici à quel point l'héritage cartésien de l'idée de l'Infini est aussi, chez Levinas, legs d'une certaine conception du temps selon laquelle la discontinuité l'emporte sur la continuité et sur la synthèse temporelle. Se méfiant de la capacité de la mémoire à conserver de manière véridique le passé, Descartes conteste le pouvoir de l'*ego* d'assurer par lui-même l'unité de sa durée vécue, et va jusqu'à tirer de cette incapacité une preuve de l'existence de Dieu (*Principes de la philosophie*, I, 21). Si c'est donc avec Descartes autant qu'avec Husserl que Levinas conçoit l'activité de l'*ego* comme instauration d'un champ de présence, seul Descartes le fait douter de la possibilité de l'*ego* d'élargir indéfiniment l'emprise de la synthèse temporelle qui donne son épaisseur au présent, ou de garder une prise constante sur le présent grâce au pouvoir du souvenir. Pour Descartes, en effet, l'expérience de la fragilité de la mémoire fait apparaître le temps de l'*ego* dans sa limitation et sa contingence foncières, ainsi que dans son rapport incontournable à une altérité radicale – celle du Dieu créateur – qui à la fois l'instaure et le déstabilise. Si Levinas reste dans une certaine mesure fidèle à cette description, c'est l'altérité d'autrui qui produit pour lui le premier éclatement du temps égologique.

présent) que serait Husserl. Il s'agirait en dernière instance, dans les trois cas, de la limitation à un plan d'immanence ou d'intériorité – bien que, entre la conscience intime du temps, l'existence propre du *Dasein* et l'avenir utopique de l'humanité, cette immanence n'ait pas à chaque fois la même signification. Chez Husserl tel que le lit Levinas, « l'immanence connote – nous l'avons vu – ce rassemblement du divers du temps dans la présence de la représentation », excluant « la différence proprement dia-chronique » et « en fin de compte, toute transcendance » (DVI, p. 237, 238 et 240). Mais même en pensant la temporalisation de l'avenir autrement que comme une venue à la présence, donc en clef résolument non husserlienne, avec Heidegger ou Bloch, nous n'avons pas ouvert pour autant le temps à une transcendance suffisamment radicale, tout simplement parce que nous n'y avons pas encore introduit ce que Levinas appelle « l'altérité irréductible de l'autre homme » (DVI, p. 243). Or cette altérité nous renvoie en dernière instance – nous l'avons vu également – à l'« À -Dieu dont le temps diachronique est le chiffre unique » (DVI, p. 250). L'illéité de l'Infini ou de Dieu révèle ainsi le sens ultime de la transcendance et du temps, comme si l'altérité d'autrui ne pouvait finalement suffire pour les penser jusqu'au bout.

V. CONCLUSION : LE TEMPS N'EST PAS UN FLEUVE

Si *Totalité et infini* suggérait déjà, dans ses dernières pages portant sur « L'infini du temps », que « L'être infini se produit comme temps », la pensée de la diachronie – où l'alliance entre le temps et la transcendance se radicalise jusqu'à l'infinisation, dans le passage d'autrui à l'illéité de l'Infini – est assurément tardive dans ses formulations expresses et ses élaborations les plus abouties. Pourtant, comme nous avons pu le voir, ses prémisses ont été posées par Levinas bien en amont : sa mise en avant du « discontinu qui constitue le temps » (TI, p. 317) consomme très tôt la rupture avec l'approche du temps sous le signe de l'unité qui a régné presque incontestée d'Augustin à Husserl. Le soupçon bien précoce que la continuité ne dit pas la vérité du temps se reflète aussi, de manière significative, dans la méfiance constante de Levinas à l'égard de la métaphore de l'écoulement ou du flux temporel. *De l'existence à l'existant* affirmait déjà, sans vraiment s'expliquer, que « le temps ne coule pas comme un fleuve » (EE, p. 125). Trente ans plus tard, à l'époque d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, les réponses de Leyde écartèrent à leur tour cette métaphore, en l'accusant implicitement d'une pétition de principe : « La longueur du temps n'est pas la longueur d'un fleuve qui s'écoule où le temps est confondu avec ce qui est temporel » (DVI, p. 151). Le cours *La mort et le temps* ou l'important essai « Diachronie et représentation » indiqueront quant à eux de manière plus précise les raisons profondes de cette méfiance : « le flux, l'écoulement d'un liquide », ne saurait être « l'ultime métaphore du temps », car il s'agit d'une « métaphore tirée du monde des objets alors qu'elle doit saisir la source de toute

objectivité » (DMT, p. 124) ; ou encore, d'une « métaphore empruntée à l'*étant* qu'est un liquide » mais « dont les particules sont en mouvement, mouvement s'accomplissant déjà dans le temps » (EN, p. 169)³⁶. Autrement dit, la double insuffisance de la métaphore vient du fait de présupposer le temps au lieu de véritablement le figurer, et d'offrir un imparfait analogon objectif d'un processus qui se tient en amont de toute objectivité.

En rompant avec l'image rassurante de la continuité et de l'unité du temps que véhicule la métaphore du fleuve, Levinas fait valoir, au contraire, « l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent » ou « la diachronie insurmontable du temps » (AE, p. 66). Mais si le privilège du présent traduisait la position de l'existant dans l'être et son affirmation de soi, la déstructuration du temps continu et unifié reflète quant à elle le nouveau statut de la subjectivité (ou, pourrait-on dire, un stade ultérieur de son existence – le stade éthique, justement). En amont du temps objectif, le temps diachronique n'interroge donc la vieille et pérenne alliance entre le temps et la subjectivité que pour infléchir différemment le rapport étroit que la compréhension de la vie subjective entretient avec le sens de la temporalisation. C'est pourquoi *Autrement qu'être* peut encore définir le sujet dans des termes ultimement temporels, précisément en tant que diachronie : « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience » (AE, p. 85)³⁷. En pensant le temps dans l'horizon de l'altérité, il ne s'agit donc pas pour Levinas de briser définitivement le lien entre temporalité et subjectivité, mais de remanier la signification temporelle du sujet. Car c'est bien en creusant le sens de la subjectivité ou de l'existant que Levinas s'emploie, depuis ses premiers travaux³⁸, à faire apparaître un *autre temps*, qui se donne précisément comme le temps de l'Autre³⁹. La diachronie signifie en effet l'approfondissement radical, jusqu'à l'infinisisation, de cette altérité qui travaille la subjectivité et soustrait le temps à toute œuvre de synthèse et de maîtrise : alors que le temps immanent peut encore être assuré de son unité et de sa continuité, le temps affecté par la transcendance – fût-elle altérité d'autrui ou illéité de l'Infini et de l'à-Dieu – ne peut qu'éclater et se disperser.

VI. *PLUS ULTRA* : LE TEMPS SANS L'ÉTERNITÉ

36 Voir aussi le texte « Interdits de la représentation et "droits de l'homme" » (1984) : « Temps dont la dia-chronie est ainsi vécue comme une "privation" de l'éternité immobile, et exprimée par la métaphore du flux, comme si le temps était un *étant*, comparable à un liquide qui coule » (AT, p. 130).

37 Et encore plus nettement : « Le sujet dit aussi proprement que possible [...] n'est pas *dans* le temps, *mais est la diachronie même* » (AE, p. 90).

38 Voir Rolland J., 2000, p. 291sq., qui souligne le fait que Levinas soulève de manière directe la question du temps dès ses « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » de 1934.

39 Et il s'agit d'une thèse à la fois constante et pérenne dans sa formulation élémentaire, comme le montre aussi ce passage d'un entretien tardif : « Le temps signifie que l'autre est perpétuellement au-delà de moi, irréductible à la synchronie du même » (Kearney R., 1997, p. 129).

Mais vouer le temps à la discontinuité – comme Levinas le propose, avec l’adoption tardive du vocabulaire de la diachronie, de manière de plus en plus nette et appuyée – n’est pas pour autant le dévaloriser : bien au contraire, c’est arrêter de le concevoir sur le mode de la déficience. Plutôt qu’affaibli ou exténué, le temps diachronique est fort de sa distension infinie et se ressourcement de son éclatement. C’est pourquoi, dans l’entretien « Philosophie, justice, amour » (1982), aussitôt après avoir affirmé que « l’avenir est le temps de la prophétie, qui est aussi un impératif, un ordre moral, message d’une inspiration » (nous avons cité plus haut ce passage), Levinas poursuit ainsi, en faisant référence à ses travaux contemporains : « J’ai essayé de présenter l’essentiel de ces idées dans une étude qui paraîtra prochainement : un futur qui n’est pas un simple à-venir. L’infini du temps ne m’effraie pas, je pense que c’est le mouvement même de l’à-Dieu et que le temps est meilleur que l’éternité qui est une exaspération du “présent”, une idéalisation du présent » (EN, p. 125-126)⁴⁰. À l’encontre de tout culte déguisé du présent sous les espèces de l’éternité, mais aussi à l’encontre de l’étroitesse d’un avenir qui n’a pas d’horizon autre que la mort propre et d’un passé qui se laisse apprivoiser par la mémoire, l’entreprise de Levinas est tout entière vouée à creuser l’écart du passé et de l’avenir par rapport au présent, en les infléchissant diachroniquement dans la direction du passé immémorial et du pur futur.

Au terme de ce parcours, nous comprenons mieux pourquoi, dans l’entretien « L’autre, utopie et justice » accordé en 1988 à la revue *Autrement*, Levinas pouvait déclarer que son « thème de recherche essentiel [était] celui de la déformalisation de la notion de temps » (EN, p. 244). Car le temps unitaire et continu, figuré par la métaphore du fleuve, c’est aussi le temps compris comme un cadre formel qui préexisterait à nos expériences et ne saurait être affecté par elles. L’entreprise de déformalisation, à laquelle fait également référence « Diachronie et représentation », consiste au contraire à penser le temps concrètement ou matériellement, à partir des événements fondamentaux qui scandent l’existence et qui l’instaurent ou le modifient : il n’y a de présent que parce qu’un existant se pose dans l’être, il n’y a d’avenir que parce que la rencontre d’autrui l’ouvre pour moi, il n’y a de passé au sens radical – immémorial – que parce que l’appel à la responsabilité s’impose à moi en me devançant depuis toujours, et il n’y a de « pur futur » que par la patience – « attente sans attendu » – que suscite l’idée de l’Infini comprise ultimement comme « à-Dieu ». La matérialité du temps étant ainsi restituée par son ancrage dans les expériences décisives qui infléchissent le cours de l’existence, Levinas peut affirmer que l’horizon ultime de son entreprise de déformalisation est

40 Cette valorisation du temps au détriment de l’éternité se retrouve dans l’entretien avec Richard Kearney : « Le temps est la relation la plus profonde que l’homme puisse avoir avec Dieu précisément comme allant-vers-Dieu. Il y a une excellence dans le temps qui serait perdue dans l’éternité. Désirer l’éternité, c’est désirer se perpétuer, continuer à vivre soi-même, être toujours. Une vie éternelle qui ne suspendrait pas le temps ou ne le réduirait pas à une présence absolue est-elle concevable ? Accepter le temps, c’est accepter la mort comme l’impossibilité de la présence. Être dans l’éternité, c’est être un, être soi-même éternellement. Être dans le temps, c’est être à Dieu, un à-Dieu perpétuel » (Kearney R., 1997, p. 131).

« l'intrigue de l'humain », et considérer que c'est en celle-ci que réside le « concret plus "ancien" que la pure forme du temps » (EN, p. 182sq.)⁴¹.

C'est de cette intrigue qui ouvre le temps diachronique de la transcendance que nous avons essayé de restituer ici les jalons fondamentaux⁴². Car si la mise en avant de la diachronie intensifie jusqu'au paroxysme les paradoxes constitutifs du temps⁴³, elle fait également découvrir que le temps ne comporte pas seulement les dimensions qu'on lui reconnaît classiquement (présent, passé, avenir), mais aussi des seuils ou des registres particuliers – correspondant en définitive à des degrés d'immanence et de transcendance – au sein desquels le sens de chacune de ces dimensions se manifeste différemment. Articulées sous la forme d'une gradation discontinue, les multiples figures du temps diachronique – le passé immémorial de la responsabilité, l'avenir de la fécondité et le temps messianique qui prend ultérieurement la forme du « pur futur » de la prophétie – nous ont révélé les différentes facettes de la transcendance levinassienne, telle qu'elle recouvre à la fois l'altérité d'autrui et l'illégitimité de l'Infini pensé comme « à-Dieu ». C'est donc la sortie de l'immanence ou l'avancée dans l'extériorité qui fait découvrir progressivement la diachronie comme un *autre temps*, et c'est l'insistance sur les épreuves vécues qui lui correspondent qui permet à la mise au jour de la diachronie de se présenter comme une nouvelle phénoménologie du temps.

Claudia SERBAN

Université Toulouse Jean Jaurès, Département de philosophie

5 allées Antonio Machado, 31058 Toulouse cedex 9, France

claudia-cristin.serban@univ-tlse2.fr

BIBLIOGRAPHIE :

BERNET, Rudolph (2000). « L'autre du temps », *Emmanuel Levinas : Positivité et transcendance*. Éd. par Jean-Luc MARION, Paris, 2000, PUF, p. 143-163.

41 Dans ces pages de « Diachronie et représentation », Levinas illustre l'idée de déformalisation du temps avec trois auteurs : Bergson, Heidegger et Rosenzweig. Dans *Le temps à l'œuvre*, Sophie Galabru insiste surtout sur le rôle de Rosenzweig (*op. cit.*, p. 215), pour proposer une compréhension du temps déformalisé comme temps institué par l'événement : « le temps n'est plus un cadre mais est institué par un événement ultime et signifiant » (Galabru S., 2020, p. 121).

42 L'adoption, par Levinas, du vocabulaire de la diachronie ne doit donc pas occulter la visée de déformalisation qui anime son approche du temps. À cet égard, « Diachronie et représentation » relève au passage un paradoxe : « la dia-chronie » est « plus formelle que la transcendance, mais aussi plus signifiante » (EN, p. 180). On pourrait dire qu'elle est une forme sans formalité, ou une forme toujours déjà déformalisée.

43 Levinas exprime à sa façon la nature paradoxale que les philosophes ont attribuée au temps au moins depuis la *Physique* d'Aristote : « Le temps est à la fois cet Autre-dans-le-Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le Même, ne peut être synchrone » (DMT, p. 28). Cela revient à dire que la synchronie et la diachronie sont deux modèles ou régimes de temporalisation irréductibles, ou plutôt que le temps se donne précisément dans la tension entre synchronie et diachronie.

- BOUTON, Christophe (2007). *Temps et liberté*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- BUBER, Martin (2012 [1969]). *Je et Tu*. Trad. par Geneviève BIANQUIS, Paris, Aubier.
- GALABRU, Sophie (2020). *Le temps à l'œuvre. Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann.
- HEIDEGGER, Martin (2001 [1927]). *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund (1998/1966). *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Trad. par Bruce BEGOUT et Jean KESSLER, Grenoble, Jérôme Millon (*Husserliana*, vol. XI : *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Éd. par Margot FLEISCHER, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966).
- HUSSERL, Edmund (1964/1966). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. par Henri DUSSORT, Paris, PUF, 1964 (*Husserliana*, vol. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*). Éd. par Rudolf BOEHM, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966).
- KEARNEY, Richard (1997). « De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas », *Esprit*, 234/7 (1997), p. 121-140.
- LEVINAS, Emmanuel (1992 [1982¹, 1986²]). *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (noté DVI).
- LEVINAS, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, rééd. Le Livre de poche (noté AE).
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Altérité et transcendance*. Paris, Fata Morgana, rééd. Le Livre de poche (noté AT).
- LEVINAS, Emmanuel (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, rééd. Le Livre de poche (noté TI).
- LEVINAS, Emmanuel (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, rééd. Le Livre de poche (noté EN).
- LEVINAS, Emmanuel (1979). *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, rééd. PUF (noté TA).
- LEVINAS, Emmanuel (1990 [1963]). *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin (noté EE).
- LEVINAS, Emmanuel (1982). *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard et Radio France, rééd. Le Livre de poche (noté EI).
- LEVINAS, Emmanuel (2006 [1967]). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (noté EDEHH).
- LEVINAS, Emmanuel (1993). *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset & Fasquelle, rééd. Le Livre de poche (noté DMT).
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, Metis Presses.
- ROLLAND, Jacques (2000). *Parcours de l'autrement*, Paris, PUF.

RESUME :

Si dès *Le temps et l'autre* (1948), Levinas a proposé de penser la temporalité à partir de l'altérité d'autrui, quittant l'horizon du temps immanent de la conscience ou de l'existence pour nouer une alliance inédite entre le temps et l'extériorité, les textes gravitant autour d'*Autrement qu'être* (1974) adoptent de manière significative le vocabulaire de la « dia-chronie » pour exprimer ce temps de la transcendance et confèrent ainsi une portée décisive à la distinction entre synchronie et diachronie. Le temps diachronique n'est pourtant pas inauguré seulement par la rencontre d'autrui, mais aussi par l'épreuve de l'idée de l'Infini, que le Levinas tardif explicite dans les termes d'un « à-Dieu » où le passé immémorial de la responsabilité rejoint le « pur futur » d'une attente régie par la signification éthique de la prophétie. Plusieurs échelons ou registres de la diachronie se laissent dès lors identifier, allant de l'altération immanente de l'existant que produit la synthèse passive du vieillissement jusqu'à l'épreuve ultime de la transcendance, celle de l'Infini comme à-Dieu, en passant par la rencontre du prochain comme première altérité véritable. Ainsi, le temps diachronique ne doit pas être conçu en rupture totale avec le temps vécu, mais ressaisi à partir des expériences qui l'instituent et l'attestent.