



HAL
open science

”L’amour est fort comme la mort” : deux méditations de Levinas sur le temps

Daniel Vigne, Marie-Thérèse Desouche

► To cite this version:

Daniel Vigne, Marie-Thérèse Desouche. ”L’amour est fort comme la mort” : deux méditations de Levinas sur le temps. Institut Catholique de Toulouse. Emmanuel Levinas et la pensée religieuse, Éditions Universitaires du Sud, pp.31-47, 2012, 978-2-7227-0134-2. <hal-05614990>

HAL Id: hal-05614990

<https://hal.science/hal-05614990v1>

Submitted on 6 May 2026

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Daniel VIGNE, « "L'amour est fort comme la mort" : deux méditations de Levinas sur le temps », dans Monique-Lise COHEN – Marie-Thérèse DESOUCHE (éd.) *Emmanuel Levinas et la pensée religieuse*, Actes du Colloque international (Toulouse, Médiathèque José Cabanis, 3-5 avril 2006) organisé par la Mairie de Toulouse et la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud, 2012, p. 31-47.

www.danielvigne.fr

« L'amour est fort comme la mort » : deux méditations de Levinas sur le temps

Comment étudier l'œuvre de Levinas comme un objet de connaissance sur lequel on pourrait, avec le scalpel du spécialiste, se pencher pour la disséquer ? Comment parler de lui sans avoir à l'esprit son *visage* large et fraternel, sa voix un peu frêle, sa vie marquée par cinq années de captivité, sa discrétion, sa bonté ? Pour comprendre cette pensée, ne faut-il pas avant tout en comprendre la source affective et non purement spéculative, la trajectoire très personnelle, l'intention morale et non purement intellectuelle ? Et pourtant, Emmanuel Levinas s'exprime dans des textes rédigés avec une extrême précision. Ses livres n'ont rien de romantique, rien d'un épanchement sentimental : ils mettent en œuvre une rigueur conceptuelle digne des plus grands penseurs et sont parfois d'une densité vertigineuse.

Nous le vérifierons en examinant deux textes qui illustrent le commencement et la fin de son œuvre, et qui, de façon intéressante, se font écho puisqu'ils abordent l'un et l'autre la difficile question du *temps*. À travers les idées maîtresses de ces textes, et surtout du premier d'entre eux, la pensée d'Emmanuel Levinas se révèle à la fois étonnamment concrète et très abstraite. Concrète, car enracinée dans l'expérience, éclairant nos expériences humaines les plus fondamentales (la

souffrance, la tendresse, la caresse, l'amour, la mort), et pourtant capable d'une extrême abstraction, car décrivant et explorant cette expérience à l'aide de distinctions subtiles qui n'ont rien à envier à celles de la métaphysique classique. Nous constaterons aussi, en comparant ces écrits rédigés à trente années de distance, l'étonnante continuité de cette œuvre qui se situe toujours dans le même axe et creuse toujours le même sillon.

[p. 32] Le premier s'intitule *Le temps et l'autre*¹. Il s'agit de quatre conférences données pendant l'hiver 1946-1947, donc au sortir de la guerre, au Collège philosophique que venait de fonder Jean Wahl dans le Quartier latin. Levinas a alors 40 ans. Bonheur d'une « difficile liberté » retrouvée, consolation d'avoir retrouvé aussi sa femme et sa fille, miraculeusement épargnées, mais aussi malheur d'avoir perdu les autres membres de sa famille dans les camps de la mort, enfin et surtout, fécondité d'une pensée mûrie par l'épreuve, tout cela affleure dans les cinquante pages de ce petit texte qui, déjà et avec force, trace les grandes lignes de l'œuvre à venir.

Le second s'intitule *La mort et le temps*². C'est le dernier cours magistral de Levinas, donné de novembre 1975 à mai 1976 à la Sorbonne, où il avait été nommé professeur trois ans avant, après six années d'enseignement à Nanterre (1967-1973) et autant à Poitiers (1961-1967). Ce texte conclut donc la carrière universitaire relativement courte de notre philosophe. Mais il couronne surtout son œuvre écrite, car tous ses grands livres sont alors parus, les écrits ultérieurs étant plutôt des recueils d'articles ou des écrits de circonstance. Levinas a 70 ans. Il est au sommet de son âge et les quelque cent pages de ce cours manifestent une grande maîtrise et une belle érudition.

J'ai été frappé par la coïncidence entre ces deux titres et par l'inclusion qu'elle suggère. Le temps, l'autre, la mort : n'y a-t-il

¹ Ce texte (ici noté *T. A.*) est resté inédit jusqu'en 1979, date à laquelle il a été publié par les éditions Fata Morgana. En 1983, il paraît aux PUF (coll. Quadrige, n° 43) avec une nouvelle préface de l'auteur. Les pages ici indiquées sont celles de cette dernière édition.

² Ce texte (ici noté *M. T.*) a été publié dans le *Cahier de l'Herne* consacré à E. Levinas, 1991, p. 19-75 ; repris dans *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993. Les pages ici indiquées sont celles de cette dernière édition.

pas là un diagramme conceptuel dans lequel s'inscrirait toute la réflexion de l'auteur ? Mais mon attention a été redoublée par une citation du *Cantique des Cantiques* qui est commune aux deux textes. Implicite dans le premier, explicite dans le second, cette formule – « L'amour est fort comme la mort » – servira de point de départ à notre réflexion. J'examinerai ensuite, dans l'un et dans l'autre texte, la conception du temps qui y est présentée. Je terminerai en comparant ces deux approches pour les articuler à l'ensemble de la pensée de Levinas.

1. *Le temps et l'autre* (1946)

[p. 33] Dans *Le temps et l'autre*, à la fin de sa troisième conférence, l'auteur annonce ce qui sera le sujet de la quatrième : la relation à l'autre homme en ce qu'elle a de mystérieux. « Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière », dit-il. Et plus précisément :

Je pense que la relation érotique nous en fournit le prototype. *L'Éros, fort comme la mort*, nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère. À condition de l'exposer dans des termes tout à fait différents de ceux du platonisme qui est un monde de la lumière³.

Sortir de la « lumière »

Qu'est-ce à dire ? Et d'abord, que signifie cette critique de la « lumière » ? La deuxième conférence permet de le comprendre. Levinas y analyse la relation que nous entretenons avec le monde et les choses. Il rappelle ce que Heidegger a montré dans *Être et temps* : les objets du monde sont pour nous des outils, des ustensiles, auxquels nous nous rapportons sur le mode de la préoccupation, de l'affairement⁴. Mais il ajoute :

³ T. A., p. 64 (nous soulignons).

⁴ « Dans l'existence quotidienne, l'être-là ne se rapporte pas au monde de façon neutre et désintéressée, mais est auprès-du-monde (*Bei-der-Welt*) [...] sur le mode de la préoccupation (*Besorgen*) ». Il a « d'abord affaire à des outils [...] des choses en tant que *pragmata*, objets d'une *praxis* » (Alain BOUTOT, *Heidegger*,

Ce qui semble avoir échappé à Heidegger, [...] c'est qu'avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures⁵.

Ce sont, dit Levinas, « les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde », d'après une « relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. » Or, « toute jouissance [...] est lumière et connaissance. [...] Au jour appartient essentiellement un savoir, une luminosité⁶. »

Ainsi donc, être-au-monde, c'est capter sa lumière en manipulant les objets qui s'y trouvent ; c'est jouir d'une connaissance claire des choses du monde. Ce qui, d'une certaine façon, nous sort de nous-mêmes – mais d'une certaine façon seulement, et très partielle. En effet :

[p. 34] La luminosité de la jouissance ne rompt pas l'attachement irrémédiable du moi au soi. [...] L'objet éclairé [...] n'a pas d'étrangeté foncière. Sa transcendance est enrobée dans l'immanence. C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et dans la jouissance⁷.

La suite accentue l'aspect critique de cette analyse :

En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme [...] est la structure même de la raison. [...] Son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair⁸.

De telles formules évoquent irrésistiblement le récit de la *Genèse* où Dieu, après avoir créé Adam, façonne tous les animaux de la terre et les amène à l'homme pour qu'il les nomme, c'est-à-dire les connaisse. Ce qu'Adam fait : il donne un nom, dit le texte, *à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un homme, il ne trouva pas d'aide qui lui fût assortie*⁹. Mais la suite relate, comme on

Paris, PUF, 1989, p. 27-28).

⁵ T. A., p. 45.

⁶ T. A., p. 46.

⁷ T. A., p. 47.

⁸ T. A., p. 48.

⁹ Gn 2, 20.

sait, la création d'Ève pendant le sommeil d'Adam et son émerveillement devant celle qu'il reconnaît comme *la chair de sa chair*. Tel est, à sa manière, le constat que fait Levinas : sous le soleil de l'intelligence, il n'y a rien de nouveau pour l'homme tant qu'il n'a pas rencontré cette mystérieuse moitié tirée de son côté, cette femme vivante qui sort des profondeurs de la nuit. Comme l'écrit poétiquement Lanza del Vasto :

Adam tomba dans un profond sommeil et rêva. Puis il se réveilla et voici que son rêve était vrai : c'était Ève¹⁰.

De la connaissance utilitaire des choses à l'étonnement amoureux devant la personne, il y a l'écart immense qui jette l'existant dans une relation entièrement nouvelle, placée non plus sous le signe de la lumière, mais sous le signe du *mystère*, et qui a quelque chose de douloureusement obscur. Adam, pourrait-on dire, est blessé à jamais par ce qui vient de lui arriver. Éros, disait déjà Socrate dans le *Banquet*, est un dieu qui tourmente et qui fait souffrir.

Dans la troisième conférence, Levinas s'interroge justement sur la souffrance et sur son horizon ultime, la mort. Ne sommes-nous pas devant elle comme devant l'altérité par excellence, aux portes de la nuit ? [p. 35] L'étrangeté déchirante qui marque notre expérience de l'amour, n'est-elle pas présente aussi dans notre rapport à la mort ?

La mort comme ouverture

Sur la souffrance, Levinas parle comme à voix basse, en des mots sobres mais d'autant plus significatifs. Il y a dans la douleur, dit-il, « une absence de tout refuge », « un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière¹¹. » Sans doute pense-t-il à ces années de stalag où il a compris, dans le silence et le froid, que la mort nous reste à jamais incompréhensible. En elle, dit-il, « le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui¹². »

¹⁰ *Viatique XXI* inédit, 151j ; cf. Gn 2, 21-23.

¹¹ *T. A.*, p. 55 et 56.

¹² *T. A.*, p. 56.

Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif. [...] La mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet¹³.

Cette douloureuse expérience n'est pas réservée aux prisonniers de guerre, car elle est le lot de chacun. Elle survient dans la fatigue du travail quotidien, dans la maladie, dans le deuil de nos proches. Elle trace autour de nos vies un cercle insaisissable, tant il est vrai, dit Levinas, que « la mort n'est jamais un présent¹⁴ ». Elle rôde comme une ombre, sans nous dire de quoi elle est l'ombre. Elle hante nos peurs, comme l'amour hante nos rêves. Comme lui, elle nous désarme et nous dénude. La nuit de la mort, comme les orages de l'amour, échappe à notre maîtrise. Toute condition humaine en est cernée.

Le plus terrible de la mort, c'est la passivité qui s'y attache, comme d'ailleurs aux passions de l'amour. « Ce qui est important à l'approche de la mort », dit Levinas, « c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir*¹⁵. » « Nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre¹⁶. » – Mais c'est précisément ici que le signe de la mort s'inverse, laissant entrevoir, de façon non dialectique, sa secrète positivité. C'est ici que, dans le lien entre la mort et l'amour, [p. 36] ce dernier reprend l'avantage. Car c'est à partir de l'amour qu'il s'agit d'envisager la mort, et non le contraire.

De fait, si les parages de la mort sont ténèbres, ils sont aussi en forme d'ouverture au tout-autre. Bien que nous soyons les « otages » de la mort, son emprise est aussi, paradoxalement, libératrice car elle nous arrache à notre *moi* fermé, à notre autosuffisance. Dans notre monade jalousement gardée, crispée sur soi et sa souffrance, la fêlure de la mort « insinue

¹³ T. A., p. 57.

¹⁴ T. A., p. 59.

¹⁵ T. A., p. 62 ; cf. p. 60 : « Mourir c'est être la secousse infantile du sanglot. »

¹⁶ T. A., p. 63.

une pluralité¹⁷ ». Ainsi l'approche de la mort est une figure de l'amour. Elle en est même la condition, dit l'auteur avec force :

Seul un être arrivé à la crispation de la solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible¹⁸.

La relation à la mort, imprévisible et pourtant inéluctable, est donc la figure de notre rapport à l'autre, lui aussi inconnu et insaisissable. Comme avec la mort, « la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère¹⁹. » Entre ces deux perspectives, il y a plus que des ressemblances : il y a un lien étroit, presque palpable, qui se trouve être le *temps*. Comme notre relation à l'autre, notre relation à la mort n'est-elle pas renoncement à la maîtrise, ouverture à l'avenir, acceptation de ce que cet avenir sera ou ne sera pas ?

L'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre²⁰.

Certes, je peux craindre la mort, ou l'amour, ou ce je-ne-sais-quoi que l'amour et la mort préfigurent, l'événement mystérieux qu'ils annoncent. Je peux craindre que cela ne me détruise, que mon *ego* soit néantisé par l'autre, ou par le Tout-Autre. « C'est le problème même de la conservation du moi dans la transcendance²¹, » note Levinas, qui se demande :

Sous quelle forme peut se faire cette conciliation entre le moi et la mort²² ?

Ou encore :

L'étant peut-il entrer en relation avec l'autre sans laisser écraser par l'autre son soi-même²³ ?

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *T. A.*, p. 64.

¹⁹ *T. A.*, p. 63.

²⁰ *T. A.*, p. 64.

²¹ *T. A.*, p. 65.

²² *T. A.*, p. 66.

²³ *T. A.*, p. 65 ; formule citée en première page de couverture.

À ces questions, la quatrième conférence apporte une réponse d'une [p. 37] grande beauté, à travers une méditation sur l'éros, la caresse, la féminité, la paternité. Il faut avoir lu de telles pages, qui sont si peu courantes dans la littérature philosophique ! Je n'en retiendrai que quelques idées.

Éros comme mystère

Sur l'éros, d'abord, qui est pour Levinas le modèle concret d'une extériorité non écrasante, d'une altérité non aliénante.

La différence de sexes n'est pas [...] une contradiction, n'est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires. [...] C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais²⁴. [...] C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère²⁵.

L'éros diffère de la possession et du pouvoir [...] il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui²⁶.

Ces paroles profondes, loin d'un romantisme idyllique, montrent dans l'amour humain plus qu'un sentiment : un événement transcendant. Mais de telles formules restent à jamais obscures à celui qui n'a jamais aimé, et celui qui aime vraiment n'en a pas besoin pour aimer ; laissons-les donc à leur secret. Plus concrètement – et je crois qu'aucun philosophe ne l'avait jamais fait avant lui –, Levinas illustre son propos par une réflexion sur la *caresse* où l'on retrouve l'idée du temps comme ouverture à l'avenir.

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. [...] Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, [...] toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu²⁷.

Qui a dit de telles choses parmi les philosophes, qui a si bien parlé de la tendresse des corps ? La *féminité*, elle aussi, est pensée par lui de façon très originale. Échappant à toute

²⁴ T. A., p. 78.

²⁵ T. A., p. 81.

²⁶ T. A., p. 81 et 82.

²⁷ T. A., p. 82.

description objective, Levinas propose de voir dans le féminin non pas un mode particulier de l'être, mais un échappement hors de l'être. La Préface du livre le dit :

La féminité [...] nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, [...] comme la qualité même de la différence²⁸.

Plus loin, l'auteur se demande : « Existe-t-il une situation où la qualité de l'autre apparaît dans sa pureté ? » – et répond : « Je pense que le contraire absolument contraire, [...] [p. 38] c'est le féminin²⁹. » Cette altérité radicale du féminin la rend insaisissable :

La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur³⁰. »

La transcendance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement de la conscience. [...] Je ne vois pas d'autre possibilité que de l'appeler mystère³¹.

Ici notre auteur se sépare nettement de l'idéalisme platonicien, qui voyait dans l'amour charnel une simple métaphore des réalités spirituelles. Pour Levinas,

Platon n'a pas saisi le féminin dans sa notion spécifique-ment érotique. Il n'a laissé, dans sa philosophie de l'amour, au féminin d'autre rôle que celui de fournir un exemple de l'Idée. [...] Il fait la philosophie d'un monde de la lumière³².

Il y aurait beaucoup à dire sur cette vision désincarnée de l'amour, qui renvoie l'esprit à lui-même au moment même où il s'agirait de l'ouvrir à la rencontre de l'autre. Mais laissons aux belles âmes les hauteurs éthérées de l'amour platonique. Laissons aussi de côté, à regret, les belles pages de Levinas sur la paternité comme figure ultime de l'altérité, pour conclure notre traversée de ce petit livre.

²⁸ T. A., p. 14.

²⁹ T. A., p. 77.

³⁰ T. A., p. 79.

³¹ T. A., p. 81.

³² T. A., p. 88.

Le temps et l'autre : titre un peu étrange, que désormais nous comprenons mieux. On pourrait presque le modifier – si peu ! – et dire : le temps *est* l'autre. Car notre relation à l'autre, en ce qu'elle comporte d'insaisissable et de mystérieux, est bien une relation à l'inconnu du temps. Levinas l'affirme :

La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, [...] mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps³³ ».

C'est dans l'horizon du temps imprévisible qu'autrui nous convoque, nous invite à une rencontre jamais achevée. C'est dans cet horizon marqué par la finitude et par la mort que « pourra se constituer une vie personnelle au sein de l'événement transcendant, ce que nous avons appelé plus haut la victoire sur la mort³⁴. »

2. La mort et le temps (1976)

[p. 39] La tresse de cette réflexion à trois termes : le temps, la mort et l'autre, se poursuit quarante ans plus tard dans le second texte que nous nous proposons d'examiner. Elle représente, pour ainsi dire, l'équation à trois inconnues sur laquelle Levinas n'aura cessé de s'interroger. Elle prend appui sur la même citation du *Cantique des Cantiques*, mais toujours de manière personnelle et non pas littérale, puisque là où la Bible parlait seulement d'amour fort *comme* la mort, Levinas, nous venons de l'entendre, ose parler de *victoire* sur la mort.

Plus fort que la mort ?

L'auteur est très conscient de la différence entre les deux formules. En 1976, dans *La mort et le temps*, il s'en explique à l'aide de l'expression « déborder la mort », qui précise le sens de sa réflexion. La mort, dit Levinas, doit être pensée en fonction d'autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire en fonction de ce qu'elle signifie. Et ce qui la rend signifiante, c'est précisément l'amour de l'autre, l'attention portée à celui qui

³³ T. A., p. 83.

³⁴ T. A., p. 84 ; cf. p. 72 : « Vaincre la mort n'est pas un problème de vie éternelle. Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle. »

meurt. La réalité de sa mort est indéniable, mais le sens qui s'en dégage la *relativise*, au sens précis où il l'inscrit dans une relation. Il s'agit de « penser la mort comme un moment de la signification de la mort – sens qui déborde la mort. » L'auteur poursuit :

Il faut soigneusement noter que déborder la mort ne signifie en aucun cas la dépasser ou la réduire, mais que ce débordement a aussi sa signification. Des expressions telles que "l'amour est plus fort que la mort" (en fait le *Cantique des Cantiques* dit exactement : *l'amour, fort comme la mort*) ont leur sens³⁵.

Entre ces expressions qui ne sont pas équivalentes, faut-il choisir ? Vladimir Jankélévitch, dans son livre *La mort*, se montrait plus prudent et, paradoxalement, plus soucieux que Levinas de l'exactitude du texte biblique.

Le *Cantique des Cantiques* dit que l'amour est fort comme la mort, *krataia ôs thanatos agapè*. Il ne dit pas que l'amour est plus fort – car rien en ce sens n'est plus fort que la mort, ni plus puissant que la toute-puissante. [...] En vérité l'amour est à la fois plus fort et moins fort que la mort, il est donc aussi fort qu'elle³⁶.

Ces formules de Jankélévitch, Levinas les connaît et les respecte. Dans [p. 40] *La mort et le temps*, il en cite d'autres, non moins parlantes, sur le caractère invincible de la mort :

La mort est plus forte que la pensée ; la pensée est plus forte que la mort.

L'Amour, la liberté, Dieu sont plus forts que la mort. Et réciproquement³⁷ !

Mais de l'apparente symétrie des formules de Jankélévitch, Levinas se démarque en déplaçant le problème de la mort en direction de *l'autre*, c'est-à-dire de l'être aimé. Car c'est, en

³⁵ *M. T.*, p. 120.

³⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, Paris, éd. Champs-Flammarion n° 1, 1977 (1^{ère} éd. 1966), p. 434.

³⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *ibid.*, p. 423 et 430, cité dans *M. T.*, p. 120. La plus belle pensée de Jankélévitch sur ce thème pourrait être celle-ci : « Dans le combat indécis d'Amour vainqueur et de la Mort triomphante, la victoire de l'amour est souvent la victoire d'un vaincu. » (*ibid.*, p. 434).

vérité, de *sa* mort qu'il s'agit plus que de la mienne. Entre l'amour et la mort, Levinas n'en reste pas, comme Jankélévitch semblait le faire, à une sorte de duel sans issue. « L'amour plus fort que la mort : formule *privilegiée* », dit-il avec force³⁸. Levinas poursuit et précise :

Il ne s'agit pas d'une force qui puisse repousser la mort inscrite dans mon être. Mais ce n'est pas mon non-être qui est angoissant, mais celui de l'aimé ou de l'autre, plus aimé que mon être. [...] C'est mon accueil d'autrui, et non l'angoisse de la mort qui m'attend, qui est la référence. »

Ce changement de référentiel éclaire la célèbre phrase de Gabriel Marcel : « Aimer un être, n'est-ce pas lui dire implicitement : toi, tu ne mourras point ? », et en donne une explication philosophique profonde. La mort n'est pas le problème de notre disparition, mais de celle d'autrui, et l'amour n'est peut-être rien d'autre qu'une insurrection contre cette fatalité, un appel (au sens juridique du terme) lancé contre ce verdict. À l'heure où l'être aimé lui est ôté, l'amour navigue, douloureusement, entre désespoir et espérance : il proteste contre l'insupportable absence de l'autre et, en même temps, atteste son inoubliable présence. Par là même il réalise le miracle : la survie de l'être aimé, non comme permanence d'une substance impérissable (l'âme supposée immortelle), mais comme fruit d'un amour.

Cette nouvelle façon d'envisager la mort éclaire aussi, mais de façon critique, une autre formule célèbre. Épicure disait : « Le plus effrayant des maux, la mort, ne nous est rien, car quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes plus³⁹. » Belle ironie, mais irrecevable, car elle fait abstraction de la mort *de l'autre*, face à laquelle une telle indifférence serait presque inhumaine. [p. 41] Imagine-t-on de consoler par ce propos une mère perdant son fils, un ami voyant mourir son ami ?

Il est vrai que le discours ambiant, en ce qu'il a d'expéditif et de superficiel, se satisfait parfois du propos d'Épicure. Les

³⁸ *M. T.*, p. 121.

³⁹ ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*.

débats actuels sur l'euthanasie en témoignent, qui s'en tiennent souvent à l'idée de la mort comme néantisation de l'individu mourant, comme point final d'une trajectoire nécessairement limitée, sans l'inscrire dans le réseau de responsabilité et d'amour qui donne à sa mort une importance incalculable, voire une portée infinie. Qui nous rappellera que les larmes, plus encore que le rire, sont le propre de l'homme ?

Ainsi donc, même si l'amour devait plier devant la mort et s'avouer moins fort qu'elle, ce ne sera pas sans l'avoir vaillamment, éperdument combattue. Le *Cantique des Cantiques*, d'ailleurs, ne semble pas douter de sa victoire finale : juste après la formule : *L'amour est fort comme la mort*, les derniers mots du poème ne disent-ils pas : *Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger*⁴⁰ ?

Le temps comme espérance

De même que la mort mérite, selon Levinas, d'être repensée à la lumière de notre relation à l'autre, de même le temps doit être réenvisagé dans cette perspective, comme étant foncièrement ouverture à l'autre. Sur ce thème, *La mort et le temps* propose, en 24 cours de niveau universitaire, une réflexion d'une grande densité. Maturité oblige : en 1976, l'analyse de Levinas est conduite en des termes moins existentiels et nettement plus conceptuels que dans les conférences de 1946. Impossible de résumer ici le contenu de ce riche enseignement : contentons-nous d'en présenter quelques aspects qui le distinguent nettement du texte précédent.

La différence la plus frappante tient à la confrontation systématique avec les philosophes de la tradition. Sur la question du temps, les thèses respectives de Heidegger, Bergson, Kant, Hegel, Bloch sont présentées et discutées avec pertinence, quoique sans polémique ; Levinas, on le sait, est un penseur courtois. Présentons-les dans cet ordre.

1. [p. 42] À propos de Heidegger (dont on sait que Levinas, tout en le contestant, se réfère à lui très souvent), on

⁴⁰ *Cantique des Cantiques* 8, 7.

remarquera la vigueur avec laquelle notre auteur se dégage de l'ontologie heideggerienne, bien qu'il respecte certaines de ses intuitions. Pour Heidegger, dit Levinas, le temps est porteur d'une « déception essentielle⁴¹ » et n'a « pas d'autre signification qu'être-pour-la-mort⁴² », car le *Sein zum Tode* marque le *Dasein* d'une finitude indépassable. À cet existential tragique, Levinas oppose une réflexion d'un tout autre type dans laquelle, dit-il, « le temps n'est pas la limitation de l'être, mais sa relation avec l'infini⁴³ » – ou pour mieux dire, sa « déférence à l'Infini ».

Car il y a dans le temps, et dans la mort elle-même, une ouverture que Heidegger néglige ou ignore. Pour lui, « toute la structure du temps est tirée de la relation à la mort⁴⁴ », celle-ci étant conçue comme pur anéantissement. Mais une telle analyse est toujours référée au couple être-néant, dont Levinas se demande jusqu'à quel point il est pertinent. Être ou ne pas être, est-ce vraiment la question que pose la mort ?

N'y a-t-il pas derrière cette question une question plus questionnante, de sorte que la mort, malgré sa certitude, ne se réduirait pas à la question ou à l'alternance être/ne-pas-être⁴⁵ ?

Pour Levinas, à la différence de Heidegger, ni le temps ni la mort ne sont analysables en termes ontologiques : dans l'expérience du temps comme dans celle de la mort, il en va essentiellement non de l'être, mais de l'*autre* et de la portée infinie de mon rapport à lui.

C'est à partir de cette relation, de cette déférence à la mort de l'autre et de ce questionnement qui est une relation à l'infini, que le temps va devoir s'exposer⁴⁶.

Un temps qui, par conséquent, sera moins pensé et vécu en termes d'être que de responsabilité à l'égard d'autrui. « Le

⁴¹ *M. T.*, p. 110.

⁴² *M. T.*, p. 109.

⁴³ *M. T.*, p. 28.

⁴⁴ *M. T.*, p. 69.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *M. T.*, p. 54.

temps doit être compris dans sa durée et sa diachronie comme déférence à l'inconnu⁴⁷ », dit Levinas, c'est-à-dire rapporté au mystère de l'autre homme.

2. À propos de Bergson, on notera la sympathie avec laquelle Levinas accueille sa réflexion sur la *durée* vécue, distincte du temps pensé – [p. 43] distinction qui, on le sait, structure la philosophie bergsonienne. Dans l'insistance de Bergson sur le caractère intuitif et « engagé » de l'expérience temporelle, Levinas retrouve sa propre vision du temps comme ouverture à l'autre et vecteur de l'éthique.

Levinas conçoit aussi à la critique bergsonienne de l'idée de *néant*, concept absurde, car totalement étranger à l'élan toujours renouvelé du temps vécu qui est notre expérience primordiale. « L'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot⁴⁸ », disait Bergson. Ainsi le temps et la mort demeurent inconcevables tant qu'ils sont pensés comme néantisation, abolition de l'être : pour en pénétrer le vrai sens, il faut y voir la possibilité d'un avènement, d'un passage « au-delà de l'être » par la brèche de l'éthique.

Ainsi la mort échappe aux catégories ontologiques. Elle n'est pas finitude de l'être, mais fin tragique de l'*autre* et dévoilement de notre relation à lui. « La mort est mort de quelqu'un », rappelle Levinas avec force.

Il faut penser tout ce qu'il y a de meurtre dans la mort : toute mort est meurtre, est prématurée, et il y a responsabilité de survivant⁴⁹.

Le mort n'est tel que pour ceux qui vivent, dans une expérience qui est à la fois, aurait pu dire Bergson, source de la morale et de la religion...

⁴⁷ *M. T.*, p. 49.

⁴⁸ H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, dans *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 734. L'auteur poursuivait : « Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, l'idée d'une "abolition de tout" est aussi absurde que celle d'un cercle carré. »

⁴⁹ *M. T.*, p. 84.

3. À propos de Kant, on reste quelque peu surpris que Levinas fasse l'éloge de cette philosophie qui, sous l'angle théorique, semble si éloignée de la sienne : Kant n'envisage-t-il pas le temps comme une pure forme *a priori*, loin de la densité des analyses existentielles qui caractérisent notre auteur ?

Pourtant, l'aspect éthique de la philosophie de Kant comporte une autre approche du temps que Levinas considère comme beaucoup plus féconde. « La question *que puis-je connaître ?* conduit à la finitude. Mais *que dois-je faire ?* et *que suis-je en droit d'espérer ?* vont plus loin⁵⁰ », car « Kant remet la finitude en question en passant au plan pratique⁵¹. »

[p. 44] Ainsi l'impossibilité de sortir du temps fini, du point de vue de la connaissance, s'ouvre chez Kant en espérance d'un temps infini, du point de vue de la croyance et de l'éthique. Certes, « Kant ne pensait certainement pas qu'il faut penser une extension du temps au-delà du temps limité, il ne veut pas un "prolongement de la vie". Mais il y a un *espoir*. [...] Cet espoir se passe dans le temps et, dans le temps, va au-delà du temps⁵². »

Il ne s'agit pas, redisons-le, d'un « arrière-monde » dont on postulerait l'existence sur le mode de la connaissance objective. Cet au-delà n'est « pas un au-delà qui prolongerait le temps, pas un au-delà qui *est*⁵³. » Levinas y insiste, « les postulats kantien ne postulent pas un temps après le temps⁵⁴ » et ne nous apprennent rien sur l'éternité. L'ouverture du temps sur l'éternel n'est pas l'objet d'une connaissance, et c'est à bon droit que Kant lui « refuse l'être⁵⁵. » Mais s'il a raison, c'est justement parce que cette ouverture éthique se déploie au-delà de l'être et au-delà du néant, c'est-à-dire ailleurs qu'au plan ontologique. Telle est, dit Levinas, « la grande force de la

⁵⁰ *M. T.*, p. 71.

⁵¹ *M. T.*, p. 72.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *M. T.*, p. 76.

⁵⁴ *M. T.*, p. 79.

⁵⁵ *M. T.*, p. 71.

philosophie pratique de Kant : la possibilité de penser un au-delà du temps par l'*espoir*⁵⁶. »

4. À propos de Hegel, Levinas s'interroge sur la triade être/non-être/devenir qui, au début de la *Science de la logique*, « livre entièrement l'être au mouvement » et affirme que « le devenir est l'absolu⁵⁷. » Cette solution spéculative rend-elle vraiment compte de la réalité vécue de l'écoulement du temps et de la mort ? Car pour chacun de nous, « la mort d'autrui est un anéantissement qui ne trouve pas sa place dans la logique de l'être et du néant⁵⁸. » Elle n'est pas le simple « moment » dialectique du non-être, mais « un anéantissement qui est un scandale » ; « c'est un néant total [...], comme un rapt⁵⁹. »

Le système dialectique de Hegel satisfait la raison raisonnante, mais ignore les déchirements incompréhensibles qui sont la trame du temps vécu. « Dans la mort, on ne fait pas abstraction de l'être : [p. 45] c'est de nous qu'il est fait abstraction⁶⁰ » ! Le point de vue spéculatif reste impuissant à décrire la profondeur ultime du temps, qui est d'ordre éthique. L'absolutisation du devenir n'est rien de plus qu'une représentation mentale tant qu'elle n'ouvre pas sur un au-delà de l'être, en direction de l'*autre* et de ma responsabilité envers lui.

5. Levinas fait encore place à un philosophe dont on parle moins aujourd'hui, mais dont le *Principe espérance* (ne serait-ce que par son titre) ne pouvait qu'attirer son attention. Dans la pensée d'Ernst Bloch, en effet, il retrouve l'ouverture à un au-delà de l'être, l'impulsion éthique vers un « autrement qu'être », qui caractérise sa propre pensée.

Ce dynamisme avait pris chez Bloch la forme de l'utopie progressiste et plus précisément marxiste. Par son contenu, cette attente n'est plus d'actualité, ce qui explique sans doute le discrédit dans lequel elle est tombée. Mais par sa forme, elle

⁵⁶ *M. T.*, p. 76.

⁵⁷ *M. T.*, p. 87.

⁵⁸ *M. T.*, p. 92.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

mérite l'attention, car elle fait du temps, dit Levinas, « le lieu natal de l'espérance⁶¹ ». L'utopie n'est-elle pas cette « extase première » par où le temps s'ouvre en attente, devient événement et avènement ?

On comprend que Levinas ait tenu à valoriser cet élan vers l'avenir, dépassant la « déception essentielle » que tant de philosophes, depuis Platon, attachent à la temporalité, et le pessimisme désabusé avec lequel certains, aujourd'hui, pourraient être tentés d'envisager la « post-histoire ». Certes, les idéaux politiques défendus par Bloch se sont avérés impraticables et contradictoires, voire pervers. Mais cela ne dévalue pas la vertu d'espérance comme telle. L'échec du marxisme ne souligne-t-il pas l'importance et l'urgence d'une éthique digne de ce nom ?

Le temps comme patience

La réflexion de Levinas sur le temps ne néglige jamais sa part d'ombre, c'est-à-dire la souffrance et la mort. Mais elle choisit, pour en parler, la voie de l'espérance et de l'amour. Un mot rassemble ces deux perspectives : pour Emmanuel Levinas, le temps est *patience*. Il est attente pure, sans but préétabli, sans objet désigné, sinon le visage de l'*autre* à qui nous devons attention et respect, de tel être aimé sur qui nous devons veiller. Il est « attente sans attendu, attente patiente, [p. 46] patience et endurance de la démesure [...], relation de déférence à ce qui ne peut être représenté⁶². »

Une telle patience, qui est un des noms de l'amour, ne renie pas la finitude du temps. Elle ne s'inscrit pas dans le temps fini comme une volonté de le vaincre, mais comme une humble persévérance qui le traverse de part en part. Elle ne récuse pas l'inquiétude de la mort, mais l'assume à l'intérieur d'une inquiétude plus vaste et plus fondamentale : le souci de l'autre. Par là, et par là seulement, elle ouvre sur l'Infini.

C'est l'appel de l'éthique qui fait du temps « une façon de se déferer à l'Infini sans jamais pouvoir le contenir ni le

⁶¹ *M. T.*, p. 112.

⁶² *M. T.*, p. 132.

comprendre⁶³. » Le temps n'est pas une marche assurée de l'esprit vers sa propre éternité, mais l'humble pas-à-pas du service et de la bienveillance. Il invite le Même à se décentrer de soi en direction de l'Autre. Il est, dit Levinas, « la version du Même vers l'Autre⁶⁴. » Par là, et par là seulement, il est de nature religieuse. Encore faut-il préciser dans quelle mesure et de quelle manière : c'est sur ce point que nous tenterons de conclure.

Conclusion

Patience, « version » ou conversion à l'Autre, Infini : la connotation spirituelle et métaphysique de ces mots est indéniable. Elle soulève la question de savoir si la pensée de Levinas sur le temps a une signification religieuse. Laissons l'auteur lui-même y répondre, en prenant appui sur les deux textes qui nous ont guidés.

En préfaçant *Le temps et l'autre*, Levinas interroge : « Le temps est-il la limitation même de l'être fini ou la relation de l'être fini à Dieu ? » Mais pour lui la réponse est certaine : plus qu'un horizon ontologique plus ou moins barré, le temps est « relation au Tout-Autre, au Transcendant, à l'Infini⁶⁵. » Il n'est pas une énigme qui se pourrait résoudre de façon intellectuelle, mais un secret qui exige d'autres approches, tant [p. 47] il est vrai que « la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère⁶⁶. »

La réflexion menée dans *La mort et le temps* s'achève dans les mêmes termes. L'expérience du temps vécu, dit Levinas à la suite de Bergson, déborde le cadre de la pensée rationnelle. Elle n'est « à aucun titre connaissance ; cette durée a néanmoins un sens, et même un sens religieux, le sens d'une déférence à l'Infini⁶⁷. » Comment ne pas reconnaître à ces mots une portée qui dépasse les frontières de la philosophie ?

⁶³ *M. T.*, p. 33.

⁶⁴ *M. T.*, p. 128.

⁶⁵ *T. A.*, p. 8.

⁶⁶ *TA*, p. 66.

⁶⁷ *M. T.*, p. 131.

Concluant son dernier cours en Sorbonne, le 21 mai 1976, et achevant donc ce jour-là son propre temps comme professeur d'Université, Levinas diracomme en un murmure : « À-Dieu, temps comme à-Dieu⁶⁸... »

Que nul ne soupçonne ici l'intrusion du « religieux » dans une sphère qui lui serait étrangère, pas plus qu'une quelconque sacralisation de cette sphère – mais seulement l'expansion, la dilatation de celle-ci aux dimensions du mystère. Le temps comme « déférence à l'Infini » n'est pas affaire de clochers ni de sacristies, mais une question de vie ou de mort ; plus radicalement encore, il est une question d'amour.

Qu'un tel amour soit fort *comme* la mort, tout homme qui aime le sait déjà. Que cet amour soit *plus fort* que la mort, tout homme qui croit peut l'espérer.

⁶⁸ *M. T.*, p. 132.