

**Emmanuel Levinas**

---

**Le temps et l'autre**



**QUADRIGE/PUF**

## PRÉFACE

Ecrire une préface pour la réédition de pages qu'on avait publiées il y a trente ans, c'est presque préfacier le livre d'un autre. Sauf qu'on en voit plus vite et qu'on en ressent plus douloureusement les insuffisances.

Le texte qu'on va lire reproduit le sténogramme des quatre conférences faites sous le titre de « Le Temps et l'Autre » en 1946/47, pendant la première année de son fonctionnement, au Collège Philosophique fondé par Jean Wahl en plein Quartier Latin. Il parut en 1948 dans le recueil collectif intitulé « Le Choix, le Monde, l'Existence », premier des Cahiers du Collège Philosophique, où nous étions heureux de voisiner avec Jeanne Hirsch, Alphonse de Waelhens et Jean Wahl lui-même. Le style (ou le non-style) parlé de cet écrit, est, certes, pour beaucoup dans certaines tournures abruptes ou maladroites. Il y a aussi dans ces essais des thèses dont les

© Fata Morgana, 1979

ISBN 978-2-13-054547-7

ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1983

Réimpression de la 9<sup>e</sup> édition « Quadrige » : 2007, avril

© Presses Universitaires de France, 1983

6, avenue Reille, 75014 Paris

Revenons encore à Heidegger. Vous n'ignorez pas sa distinction — dont j'ai déjà fait usage — entre *Sein* et *Seiendes*, être et étant, mais que pour des raisons d'euphonie je préfère traduire par *exister* et *existant*, sans prêter à ces termes un sens spécifiquement existentialiste. Heidegger distingue les sujets et les objets — les êtres qui sont, les existants — de leur œuvre même d'être. Les uns se traduisent par des substantifs ou des participes substantivés, l'autre par un verbe. Cette distinction posée dès le début de *Sein und Zeit* permet de dissiper certaines équivoques de la philosophie au cours de son histoire où l'on parlait de l'exister pour arriver à l'existant possédant l'exister pleinement, à Dieu.

Cette distinction heideggerienne est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*. Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation. L'exister est toujours saisi dans l'existant et, pour l'existant qu'est l'homme, le terme heideggerien de « *Jemeinigkeit* » exprime précisément le fait que l'exister est toujours possédé par quelqu'un. Je ne crois pas que Heidegger puisse admettre un exister sans existant qui lui semblerait absurde.

Toutefois il a une notion — la *Geworfenheit* — « expression d'un certain Heidegger », selon Jan-kelevitch — qu'on traduit d'habitude par déréliction ou par délaissement. On insiste ainsi sur une conséquence de la *Geworfenheit*. Il faut traduire *Geworfenheit* par le « fait-d'être-jeté-dans »... l'existence.

Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon. Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant. M. Wahl dirait sans doute que l'exister sans existant n'est qu'un mot. Le terme mot est certes gênant parce qu'il est péjoratif. Mais je suis en somme d'accord avec M. Wahl. Il faudrait seulement au préalable déterminer la place du mot dans l'économie générale de l'être. Je dirais aussi volontiers que l'exister n'existe pas. C'est l'existant qui existe. Et le fait de recourir, pour comprendre ce qui existe, à ce qui n'existe pas, ne constitue point une révolution en philosophie. La philosophie idéaliste a été en somme une manière de fonder l'être sur quelque chose qui n'est pas de l'être.

Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant ? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose,

mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le « champ de forces » de l'exister, impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme : il n'y a personne ni rien qui preme cette existence sur lui. C'est impersonnel comme « il pleut », ou « il fait chaud ». Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte. Il y a comme l'irrémisibilité de l'exister pur.

En évoquant l'anonymat de cet exister, je ne pense pas du tout à ce fond indéterminé dont on parle dans les manuels de philosophie et où la perception découpe les choses. Ce fond indéterminé est déjà un être — un étant — un quelque chose. Il rentre déjà dans la catégorie du substantif. Il a déjà cette personnalité élémentaire qui caractérise tout existant. L'exister que nous essayons d'approcher — c'est l'œuvre même d'être qui ne peut s'exprimer par un substantif, qui est verbe. Cet exister ne peut pas être affirmé purement et simplement, parce qu'on affirme toujours un *étant*. Mais il s'impose parce qu'on ne peut pas le nier. Derrière toute négation, cette ambiance d'être, cet être comme « champ de forces » réapparaît, comme champ de toute affirmation et de toute négation. Il n'est

jamais accroché à un *objet qui est*, et c'est pour cela que nous l'appelons anonyme.

Approchons de cette situation par un autre biais. Prenons l'insomnie. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'une expérience imaginée. L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. Vigilance sans aucun but. Au moment où on y est rivé, on a perdu toute notion de son point de départ ou de son point d'arrivée. Le présent soudé au passé, est tout entier héritage de ce passé ; il ne renouvelle rien. C'est toujours le même présent ou le même passé qui dure. Un souvenir — ce serait déjà une libération à l'égard de ce passé. Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni ne s'estompe. Seuls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie, introduisent des commencements dans cette situation sans commencements ni fin, dans cette immortaliété à laquelle on ne peut échapper, toute semblable à l'il y a, à l'existence impersonnelle dont nous venons de parler.

Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons précisément caractériser l'il y a et la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement. Vigilance, sans refuge d'inscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé. Cet exister n'est pas un *en-soi*, lequel est déjà la paix ; il est précisément absence de tout soi, un *sans-soi*. On

peut aussi caractériser l'exister par la notion d'éternité, puisque l'exister sans existant, est sans point de départ. Un sujet éternel est une *contradictio in adjecto*, car un sujet est déjà un commencement. Le sujet éternel non seulement ne peut rien commencer, hors de lui, il est en soi impossible, car comme sujet il devrait être commencement et exclure l'éternité. L'éternité n'est pas apaisée, parce qu'elle n'a pas de sujet qui la prenne sur lui.

Ce retournement du néant en exister, on peut encore le trouver chez Heidegger. Le néant heideggerien a encore une espèce d'activité et d'être : le néant néantit. Il ne reste pas tranquille. Dans cette production du néant, il s'affirme.

Mais s'il fallait rapprocher la notion de l'*il y a* d'un grand thème de la philosophie classique, je penserais à Héraclite. Non pas au mythe du fleuve où on ne peut pas se baigner deux fois, mais à sa version du Cratyle, d'un fleuve où on ne se baigne même pas une seule fois ; où ne peut se constituer la fixité même de l'unité, forme de tout existant ; fleuve où disparaît le dernier élément de fixité par rapport auquel le devenir se comprend.

L'exister sans existant que j'appelle *il y a* est l'endroit où se produira l'hypostase.

Mais je veux auparavant insister plus longuement sur les conséquences de cette conception. Elle consiste à promouvoir une notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper. Et cette impossibilité de néant enlève

au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise. On n'est plus maître de rien, c'est-à-dire on est dans l'absurde. Le suicide apparaissait comme le dernier recours contre l'absurde. Suicide au sens large du terme comprenant aussi la lutte désespérée mais lucide d'un Machbeth qui combat même quand il a reconnu l'inutilité du combat. Cette maîtrise — cette possibilité de trouver un sens à l'existence par la possibilité du suicide est un fait constant de la tragédie ; ce cri de Juliette au troisième acte de *Roméo et Juliette* : « Je garde le pouvoir de mourir » — est encore un triomphe sur la fatalité. On peut dire que la tragédie, en général, n'est pas simplement la victoire du destin sur la liberté, car par la mort assumée au moment de la prétendue victoire du destin, l'individu échappe au destin. Mais c'est pour cela que Hamlet est au delà de la tragédie ou la tragédie de la tragédie. Il comprend que le « ne pas être » est peut-être impossible et il ne peut plus maîtriser l'absurde, même par le suicide. La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, — si par mort on entend néant, — le fait qu'il est impossible de mourir ?

Il peut aussi sembler paradoxal de caractériser l'*il y a* par la vigilance, comme si l'on douait le pur événement d'exister d'une conscience. Mais il faut

se demander si la vigilance définit la conscience, si la conscience n'est pas bien plutôt la possibilité de s'arracher à la vigilance ; si le sens propre de la conscience ne consiste pas à être une vigilance adossée à une possibilité de sommeil ; si le fait du moi n'est pas le pouvoir de sortir de la situation de la vigilance impersonnelle. En fait, la conscience participe déjà à la vigilance. Mais ce qui la caractérise spécialement, c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer « derrière », pour dormir. La conscience est le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience.

C'est dire que la conscience est une rupture de la vigilance anonyme de *Pil'ya*, qu'elle est déjà hypostase, qu'elle se réfère à une situation où un existant se met en rapport avec son exister. Nous ne pourrions évidemment pas expliquer *pourquoi* cela se produit : il n'existe pas de physique en métaphysique. Nous pouvons simplement montrer quelle est la signification de l'hypostase.

L'apparition d'un « quelque chose qui est » constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme. Il porte l'exister comme attribut, il est maître de cet exister comme le sujet est maître de l'attribut. L'exister est à lui et c'est précisément par cette maîtrise sur l'exister, maîtrise dont nous allons voir tout à l'heure les limites — par cette maîtrise jalouse et sans partage sur l'exister — que l'existant est seul. Plus exactement, l'apparition d'un existant est la constitution même d'une maîtrise, d'une liberté dans un exister qui, par lui-même, resterait foncièrement anonyme. Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant