



HAL
open science

Traces de Dieu dans le philosophie d'Emmanuel Levinas

Magdalene Thomassen

► **To cite this version:**

Magdalene Thomassen. Traces de Dieu dans le philosophie d'Emmanuel Levinas. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015. Français. NNT : 2015PA040102 . tel-04291064

HAL Id: tel-04291064

<https://theses.hal.science/tel-04291064>

Submitted on 17 Nov 2023

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.



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE 5 : Concepts et langages
Laboratoire de recherche :
Métaphysique, histoires, transformations, actualité

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

ÉCOLE DOCTORALE : Religion, Culture et Société
Laboratoire de recherche :
Philosophie et religion

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE
DOCTEUR CANONIQUE DE L'ICP

Discipline : PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue par :

Magdalene THOMASSEN

le 17. octobre 2015

TRACES DE DIEU **dans la philosophie d'Emmanuel Levinas**

Sous la direction de :

M. Philippe CAPELLE-DUMONT, professeur de l'Institut Catholique de Paris
et

M. Jean-Luc MARION, professeur émérite de l'Université de Sorbonne-Paris IV

Membres du jury :

M. Philippe CAPELLE-DUMONT – Professeur, Université de Strasbourg

M. Jérôme DE GRAMONT – Professeur, Institut Catholique de Paris

M. Jean-Luc MARION – Professeur, Université de Sorbonne-Paris IV

M. Dominique PRADELLE – Professeur, Université de Sorbonne-Paris IV

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout d'abord mes deux directeurs de thèse : monsieur le professeur Philippe Capelle-Dumont, qui m'a généreusement accueillie à l'Institut Catholique de Paris, et monsieur le professeur Jean-Luc Marion, qui a bien voulu m'accepter en doctorat à la Sorbonne-Paris IV. Pour leurs encouragements et pour l'inspiration qu'ils m'ont donné par leur activité philosophique, je les remercie infiniment.

Merci aussi à mon doyen et à mes collègues du Collège Universitaire de Diakonhjemmet, Oslo, pour leur soutien attentif – et pour le temps qu'ils m'ont libéré pour achever ce travail.

Le travail d'une thèse est un cheminement à la fois éminemment solitaire et cheminement foncièrement communautaire. Mes remerciements vont à tous ceux qui ont facilité ce parcours : à tous mes amis qui ont su être indulgents pour mes absences et ma monomanie, aux co-doctorants qui ont partagé avec moi leurs interrogations, à Axel qui a relu mon français, aux sœurs qui m'ont hébergée, à tant d'autres qui m'ont accompagnée – et, entre tous, à ma famille, qui a tout soutenu et tout supporté du début jusqu'à la fin.

* *

*

*À la mémoire de ma mère,
Magda Koch Thomassen,
qui la première m'a enseigné.*

TRACES DE DIEU

DANS LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LEVINAS

SOMMAIRE:

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. LA SORTIE : L'AUTRE QUI ME LIBÈRE

Chap. I : HORS L'ÊTRE

Chap. II : L'ÉCLAT DE LA TRANSCENDANCE

Chap. III : TRACE DANS LE VISAGE D'AUTRUI

Bilan

2. LA SOCIALITÉ : LE SURGISSEMENT DE L'HUMAIN

Chap. IV : LA RESPONSABILITÉ AN-ARCHIQUE

Chap. V : TRACE DANS LA SAINTETÉ DU SUJET

Bilan

3. LA SIGNIFIANCE : L'« ABSENCE QUI ENCORE DÉRANGE »

Chap. VI : DIRE L'INDICIBLE

Chap. VII : TRACE DANS LE DIRE PROPHÉTIQUE

Bilan

CONCLUSION GÉNÉRALE

BIBLIOGRAPHIES

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	8
Première partie	
LA SORTIE : L'AUTRE QUI ME LIBÈRE	36
Introduction	37
Chapitre I : HORS L'ÊTRE	41
I.1. Le besoin d'évasion et Dieu extérieur au monde.....	42
I.2. Le mal d'être et l'absence de Dieu	46
I.3. L'être séparé et la transcendance radicale	50
I.4. Sortir autrement que Heidegger.....	54
I.5. Religion – « sans avoir prononcé le mot Dieu ».....	59
I.6. Le rapport hétéronome avec un Dieu inconnu.....	63
Chapitre II : L'ÉCLAT DE LA TRANSCENDANCE	74
II.1. Infiniment Autre	76
II.2. Briser la Totalité	82
II.3. Un sujet athée	85
II.4. Religion : « relation sans relation ».....	91
II.5. Le paradoxe de la création.....	99
II.6. Révélation et événement.....	104
Chapitre III : TRACE DANS LE VISAGE D'AUTRUI.....	112
III. 1. Trace et au delà	114
III. 2. Visitation : absence et dérangement.....	119
III. 3. L'ordre personnel et « l'intrigue à trois »	127
III. 4. Le Dieu qui a passé	133
III.5. Trace dans l'interhumain.....	138
Bilan	147

Deuxième partie

LA SOCIALITÉ : LE SURGISSEMENT DE L'HUMAIN	153
Introduction	154
Chapitre IV : RESPONSABILITÉ AN-ARCHIQUE.....	157
IV.1. La relation sociale	158
IV.2. Sujet exposé	165
IV.3. Malgré moi.....	169
IV.4. Sujet vidé	179
IV. 5. La bonté du Bien.....	186
Chapitre V : TRACE DANS LA SAINTETÉ DU SUJET	196
V.1. Éventualité pure et sainte	197
V. 2. Une double kénose	203
V. 4. L'apogée dans l'Être	215
V. 5. Trace de grâce : du singulier au multiple	221
Bilan	229

Troisième partie

LA SIGNIFIANCE : L'« ABSENCE QUI ENCORE DÉRANGE »	236
Introduction	237
Chapitre VI : DIRE L'INDICIBLE.....	240
VI. 1. Penser la limite.....	241
VI. 2. La positivité de surenchère	246
VI. 3. Signifiante et langage	251
VI. 4. Parole de proximité	257
VI. 5. Traduction et trahison	262
VI. 6. Signifiante de l'humain, Dire de l'Infini.....	268

Chapitre VII : TRACE DANS LE DIRE PROPHÉTIQUE.....	275
VII. 4. Signifiante de trace	293
VII. 5. Relation et transcendance	299
VII. 6. Grâce à Dieu	303
Bilan	310
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	315
BIBLIOGRAPHIES.....	322

SIGLES UTILISÉS POUR LES ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS :

- ADV *L'au-delà du verset*, Paris : Les éditions de Minuit, 1982 (2002, éd. citée).
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, 1974.
- AHN *À l'heure des nations*, Paris : Les éditions de Minuit, 1988.
- AT *Altérité et transcendance*, Paris : Flammarion, 1995 ; Le Livre de Poche, 2006 (éd. cité).
- CC *Carnets de captivité et autres inédits*, Œuvres complètes, t. I, Paris : Grasset / IMEC, 2009.
- DE *De l'évasion* (1935-36), Paris : Fata Morgana, 1982 ; Le Livre de Poche, 1998 (éd. citée).
- DEH *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1949 ; 2^e éd. aug. 1967 ; 1974 (1988, éd. citée).
- DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, 1963 ; 3^e éd., 1976 ; Livre de Poche, 1995 (éd. citée).
- DMT *Dieu, la Mort et le Temps* (1976-77), Paris: Grasset, 1993.
- DSS *Du sacré au saint*, Paris : Les éditions de Minuit, 1977 (2003, éd. citée).
- DVI *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin, 1982 ; 2.éd.aug.1986 ; éd. de poche, 1992 (éd. citée).
- EE *De l'Existence à l'Existant* (1947), Paris : Vrin, 2^e éd. augmentée 1978 (1990, éd. citée).
- EI *Éthique et Infini*. Paris : Fayard, 1982 ; Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991.
- EPP *Éthique comme philosophie première* (1982), rééd. Paris : Payot & Rivages, 1998 (éd. citée).
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana 1972 ; Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- HS *Hors Sujet*, Paris : Fata Morgana, 1987.
- IH *Les Imprévus de l'histoire*, Paris : Fata Morgana, 1994 (2007, éd. cité).
- ININ *L'intrigue de l'infini*, Paris: Flammarion, 1994.
- LC *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 1994 (2008, éd. cité).
- NLT *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris : Les éditions de Minuit, 1996 (2005, éd. citée).
- NP *Noms Propres*, Paris : Fata Morgana, 1976 ; Le Livre de poche, 1987 (éd. citée).
- PS *Parole et silence et autres conférences inédites*, Œuvres complètes, tome 2, Paris : Grasset / IMEC, 2009.
- PT *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la Phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris : PUF, 2000.
- QLT *Quatre lectures talmudiques*, Paris : Les éditions de Minuit, 1968 ; (2005, éd. citée).
- TA *Le temps et l'Autre* (1947), Paris : PUF / Fata Morgana, 1979 ; 3^e éd. 1989 (éd. citée).
- TI *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- TIPH *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930), Paris : Vrin, 6^e éd. 1989.
- TrI *Transcendance et intelligibilité*, Genève: Labor et Fides, 1996.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Je ne redoute pas le mot de Dieu, qui apparaît très souvent dans mes essais », dit Levinas¹. En effet, dès les premiers écrits, « Dieu » est fréquemment nommé, comme avec une sorte d'évidence, naturellement, comme en passant. Aussi ce mot prendra-t-il davantage d'emphase au fur et à mesure que s'élabore la pensée levinassienne, jusqu'aux œuvres de la maturité, où est formulé comme une possibilité « précaire » pour la philosophie d'« entendre un Dieu non contaminé par l'être² », et où la recherche sur « la possibilité [...] d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant » est proposée comme une tâche explicite³.

Dieu n'est pourtant pas un *thème* dans la philosophie de Levinas ; le philosophe n'a pas commis de « Traité » sur Dieu ou sur le divin ; ses textes philosophiques parlent rarement *de* Dieu, ils avancent rarement des énoncés *sur* Dieu. Même dans l'ouvrage qui pour la première fois intègre « ce nom extraordinaire » dans son titre⁴, Levinas garde une discrétion quant à la question de Dieu, quoi que « l'indiscrétion » à

¹ EI, p. 101.

² AE, p. x.

³ DVI, p. 7.

⁴ DVI, p. 8.

l'égard de l'indicible, soutient-il, « est probablement la tâche même de la philosophie⁵ ». Pourquoi une telle discrétion ?

Un Dieu adéquat à la raison

On connaît la critique que Levinas dirige contre la tradition philosophique de l'Occident : bien que la recherche de transcendance soit inhérente du mouvement de la pensée philosophique, – mouvement qui part « d'un monde intime et familier » vers l'absolument autre, « vers l'étranger, vers un *là-bas*⁶ », – la philosophie l'aurait aussitôt trahie en réduisant « l'Autre au Même », en soumettant l'altérité d'une transcendance radicale à la saisie du *cogito* du sujet. Toute expérience serait ainsi emmenée par une thématization conceptuelle dans la totalité de l'être ; la transcendance aurait d'emblée été ramenée à l'immanence⁷.

La thématization de la transcendance divine ne fait pas ici exception. La question de Dieu se pose en termes de son existence – « pensé, ce Dieu se situe aussitôt à l'intérieur de la “geste d'être” [...] comme *étant* par excellence⁸ » – et aussi bien les recherches philosophiques que celles de la théologie ont propagé un Dieu soumise au concept, « adéquate à la raison » : « [l]a philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. [...] elle devient philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme. Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques – est un

⁵ AE, p. 8.

⁶ E. Levinas : « La Philosophie et l'idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1957, nr. 3, pp. 241-253. Rééd. in DEH, pp. 165-178 ; cit. p. 165.

⁷ Cf. à ce sujet par exemple la première partie de TI, pp 21sq. La critique qui reproche à la tradition philosophique d'être incapable de sortir du cercle de l'être et du savoir pour penser une transcendance véritable, traverse tout l'œuvre de Levinas et l'on peut donc la retrouver avec des accents variées dans les plupart de ses écrits.

⁸ E. Levinas : « Dieu et la philosophie », *Le Nouveau Commerce* 1975, nr. 30-31, pp. 97-128. Rééd. in DVI, pp. 93-127 ; cit. p. 95.

dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures⁹ ».

L'essentiel de la critique qu'avance Levinas consiste donc à soutenir que dans la tradition philosophique telle qu'elle s'est développée dès les Grecs jusqu'à nos jours, il s'est avéré impossible de penser une transcendance qui soit radicalement autre et qui reste une altérité dans la rencontre avec la pensée qui la pense. Par conséquent, la pensée de Dieu également sera faussée : on a été incapable de parler de Dieu sans « porter atteinte à l'absoluité que son nom semble indiquer¹⁰ ». La réflexion de Levinas cherche d'emblée à ouvrir la possibilité de penser la transcendance d'une manière radicale. Si Levinas garde une certaine discrétion à l'égard de toute parole sur Dieu, c'est alors parce que son projet implique qu'il faut également poser la question de Dieu d'une manière nouvelle. Mais la trahison de la transcendance dans le Dit philosophique – comment le devancer ? Et plus ; comment soustraire la notion de Dieu de l'être, du savoir et du concept ?

Dans le sens de Levinas, la possibilité de penser une transcendance qui ne serait pas aussitôt commuée en immanence, exige une rupture dans la tradition même de la pensée, rupture qui implique le rejet de tout projet de fondation dernière et ultime. Dans un premier mouvement, il s'agit de rompre avec l'ontologie et la « métaphysique de la présence » ; cette rupture entraîne une critique des philosophies du sujet et leur fondation dans le *cogito*¹¹ ; parallèlement, la préséance du savoir intentionnel est mis en question dans une critique de la rationalité philosophique et de sa tendance totalisante.

⁹ E. Levinas : « La trace de l'autre », *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1963, n° 3, pp. 605-623. Reéd. in DEH, pp. 187-202 ; cit. p. 188.

¹⁰ DVI, p. 8.

¹¹ Pour une caractéristique des philosophies du sujet, voir Paul Ricœur : *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 14 : « Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet, que celui-ci soit formulé en première personne – ego cogito -, que le “je” se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le “je” soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est “je”. »

Par ces trois lieux de rupture, la pensée de Levinas se situe bien dans la lignée d'une critique de la modernité avancée par une modernité tardive, parfois dite « postmoderne »¹². En effet, Levinas rejoint un courant de pensée de l'« après » ; après la « mort de Dieu », après l'« onto-théologie » – et, il n'est pas inutile de le dire, à un tout autre niveau ; après la Catastrophe de la Shoah. Or, quoi qu'il y ait une parenté, Levinas imprime à ce courant de pensée sa marque toute singulière.

La mort de Dieu et le dépassement de la métaphysique

Partant d'une situation historique où il a fallu faire face à la réalité abyssale de la Shoah – réalité qui pour Levinas sera la plus centrale de ces « expériences pré-philosophiques » et sur lesquelles, comme il l'a souvent rappelé, repose toute pensée philosophique¹³ – des questions pressantes surgissent : comment parler de Dieu après Auschwitz – et de quel Dieu ? Contre un certain nihilisme s'impose avec autant de gravité la question de l'humain : quelle notion de l'humain serait encore possible – et quel humanisme ? Les deux questions – la question sur Dieu et la question sur l'humain – s'entrelacent dans la philosophie de Levinas dans une recherche sur la question du sens.

Philosophiquement, cette situation historique – où résonnent aussi d'autres guerres et d'autres défis du siècle – s'est exprimée par les formulations de « la mort de Dieu », « la crise des sciences européennes », « l'oubli de l'être » et « la fin de la

¹² Avec toutes les ambiguïtés et le vague que son usage de passe-partout comporte, nous trouvons plus prudent d'éviter le terme « postmoderne », auquel ne correspond aucun courant idéologique bien déterminé, mais plutôt une sphère complexe de théories hétérogènes, avec des préoccupations et des points de vue très divers. Toutefois, il semble possible de faire ressortir dans l'emploi de cette désignation d'époque, certains traits chevauchants reconnaissables, liés notamment aux perspectives sur le savoir et la connaissance ; à une mise en évidence des stratégies critiques du langage ; à un recentrage sur l'hétérogénéité, les différences et la diversité et les problématiques éthiques explicites en résultant. Pour un traitement plus détaillé, nous nous permettons de renvoyer à notre livre : *Vitenskap, kunnskap og praksis*, Oslo : Gyldendal, 2006 ; voir en particulier pp. 117 sq. et 178 sq.

¹³ Voir p.ex. EI, p. 14.

métaphysique »¹⁴. Quand le forcené de Nietzsche s'exclame : « Dieu est mort ! [...] Et c'est nous qui l'avons tué¹⁵ ! », il rejette le Dieu moral d'un christianisme « nihiliste » qui nie la vie concrète et sensible des hommes en faveur d'un « arrière-monde » suprasensible. Mais il vise aussi l'athéisme des sciences modernes qui s'érigent eux-mêmes en substitut de la religion : « c'est sur une "foi métaphysique" que repose encore notre foi dans la science¹⁶. » Dans l'interprétation de Heidegger, c'est le problème de toute la tradition métaphysique que Nietzsche met en lumière : « le mot de Nietzsche nomme la destinée de vingt siècles d'Histoire occidentale¹⁷. » Dieu est mort en raison du mouvement objectivant inhérent à la métaphysique, qui, en établissant Dieu comme fondement et cause première, fait de lui une « idole conceptuelle » dans le sens marionien. Par conséquent, il faudra un « dépassement » de la métaphysique occidentale pour ouvrir une possibilité de repenser Dieu en philosophie.

Le projet du dépassement de la métaphysique initié par Heidegger tend alors vers un « nouveau commencement » de la pensée, libérée du joug de la représentation et de la domination d'un principe Suprême de fondation. La complexité de ce geste de « dépassement », qui se réclame aussi bien de « l'essence de la métaphysique » que du destin de son déploiement et de l'épuisement de ses possibilités, vise un accès à « l'essence non métaphysique de la pensée¹⁸ ». Rappelons ici qu'il est singulièrement

¹⁴ Cette parallèle entre le politique et le philosophique a été suggérée par Didier Franck lors du colloque de CIPH ; « Autour d'un livre », à la Bibliothèque du Mouffetard, Paris, samedi 30. janvier 2010, tenue à l'occasion de son livre : *L'un pour l'autre. Levinas et la signification*, Paris : PUF, 2008.

¹⁵ Voir Friedrich Nietzsche 1982/1987 : *Die fröhliche Wissenschaft*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, bd.3, München/Berlin/NewYork: de Gruyter, 1980, section 125 ; p. 480 sq.

¹⁶ *Ibid.*, p. 575 sq.

¹⁷ M. Heidegger : « Nietzsches Wort "Gott ist tot" » (1943), in *Holzwege*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1980, pp. 205-263 ; cit. p. 209 ; trad.fr. W.Brokmeier « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard 1962, pp. 253-322 ; cit. p. 258.

¹⁸ Voir M. Heidegger : « Was ist Metaphysik? » (1929) in GA 9.*Wegmarken* (1919–1961), Frankfurt am Main : Klostermann (1976), 3. ed. 2004, pp. 103-122. Trad. française par M. Corbin : « Qu'est-ce que la métaphysique » (1968) in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1990, pp. 47-72. Voir aussi M.Heidegger : « Einleitung zu « Was ist Metaphysik? » » (1949) in GA 9.*Wegmarken* (1919–1961), Frankfurt am Main : Klostermann (1976) 3. ed. 2004, pp. 365-383 ; cf. p. 367. Traduction

profilé dans la caractéristique d'« onto-théologie », désignant la philosophie comme union – constitutive et non-accidentelle – d'ontologie et de théologie. Une telle union provient de l'oubli de la différence ontologique entre l'être et l'étant, différence originelle qui n'a jamais été vraiment pensée par la tradition métaphysique¹⁹. Par cet oubli constitutif de la pensée occidentale, Dieu vient en philosophie comme fondation universelle des étants et comme *causa sui* – principe de raison suffisante – qui est le « concept métaphysique de Dieu²⁰ ».

Nous connaissons la sollicitation d'un *Schritt zurück*²¹ pour faire apparaître le « non-dit de la métaphysique » que fait Heidegger dans le célèbre texte de 1957. Levinas, non moins critique vis-à-vis de la tradition métaphysique que Heidegger, cherche lui aussi un non-dit de la pensée occidentale – mais dans ses interrogations, les motifs fondamentaux de la pensée heideggérienne sont eux aussi mis en question : « [...] il s'agit d'en finir avec l'onto-théo-logie. Mais une question se pose : la faute de l'onto-théo-logie a-t-elle consisté à prendre l'être pour Dieu – ou plutôt à prendre Dieu pour l'être²² ? »

Levinas fut parmi les tout premiers à introduire la pensée de Heidegger pour un public francophone, et nous savons le dialogue constant qu'il entretint par la suite avec l'œuvre de celui-ci : tantôt plein d'admiration, tantôt plein d'amertume, mais sans jamais renier l'importance de cette pensée. Dans son premier travail sur une thématique autonome, l'article *De l'évasion* de 1935, le point de départ de Levinas est pris dans des thèmes fondamentalement heideggériens. Mais nous pouvons déjà y sentir une opposition latente où la recherche de Levinas d'aller « au-delà de l'être »

française par R.Munier : « Le retour au fondement de la métaphysique » (1968) in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1990, pp. 23-45 ; cf. p. 24-26.

¹⁹ Voir M.Heidegger : « Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik » (1957) in *Identität und Differenz*, Tübingen: Neske, 9e ed. 1990, pp. 31-67 ; cit. p. 63 : « Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt, ist die Metaphysik [...] einheitlich zumal Ontologie und Theologie. » Traduction française par A.Préau « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » (1968) in *Questions I*, Paris : Gallimard, (1968) 1990, pp. 277-308 ; cit. p. 305.

²⁰ Heidegger, *op.cit.* 1957 / 1968, p. 51/ p.294.

²¹ *Ibid.*, voir p. 39 sqq. / p. 284 sqq.

²² DMT, p. 141.

semble s'annoncer : désignant ici avant tout le poids de l'être et sa violence potentielle, c'est le besoin d'en sortir qui est la trame des analyses²³. Dans les premiers écrits d'après-guerre, bien que la thématique heideggerienne alimente les réflexions, Levinas émet aussitôt ses réserves : si ses réflexions s'inspirent de la philosophie de Heidegger, elles « sont commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggerienne »²⁴. Et deux ans plus tard, plus net encore : « [les études de ce volume] n'ont point l'ambition douteuse [...] de plaider, après les années 1939-1945, pour une philosophie qui ne garantit pas toujours la sagesse. Mais qu'on le veuille ou non, les motifs introduits par Heidegger ont ouvert à la pensée philosophique des possibilités nouvelles ou prêté un sens nouveau à ses possibilités anciennes²⁵. » Ce qui est à remarquer dans ces propos, ce ne sont peut-être pas avant tout les réserves – il faut quitter le climat heideggerien ! – mais la reconnaissance qu'exprime, qu'il « le veuille ou non », Levinas : après Heidegger on ne peut plus philosopher comme on le faisait avant Heidegger.

Une métaphysique nouvelle

Il s'agit d'en finir avec l'onto-théo-logie. Levinas rejette la question de Dieu posée en termes du « problème de son existence », comme ne cesse de le faire la tradition métaphysique – en ce sens, Levinas devrait même « être compris comme penseur de la “mort de Dieu” », fait remarquer très justement Jaques Rolland²⁶. Toutefois,

²³ Voir DE, p. 97 : « C'est cette catégorie de sortie, inassimilable à la rénovation ni à la création, qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté. Thème inimitable qui nous propose de sortir de l'être » ; p. 114 : « [...] l'être est dans son fond un poids pour lui-même [...] » ; et le verdict tranchant p. 127 : « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare. »

²⁴ EE, p. 19.

²⁵ DEH, Avant-propos.

²⁶ DE, p.126, annotation 10, p. 151.

Levinas a manifestement éprouvé le besoin de dépasser non seulement la métaphysique occidentale, mais aussi le dépassement même dont Heidegger entendait avoir frayé le chemin. Au besoin de sortir de la philosophie de l'être, et comme sa concrétisation, s'ajoute pour Levinas le souci de la socialité et de l'intrigue de la relation avec autrui, souci qui lui semble secondaire dans la philosophie heideggérienne : l'ontologie heideggérienne « subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être et, par là, elle continue à exalter la volonté de la puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience²⁷. »

Pour Levinas, repenser Dieu en philosophie implique non pas tout d'abord un dépassement, mais un renouvellement, une reformulation de la métaphysique. Dans le courant de pensée de l'« après », il ne se situe donc pas entièrement « après la métaphysique ». Il se réclame au contraire de la métaphysique sans hésitations – mais d'une métaphysique, non de l'Être, ni de l'Un, mais de l'Autre²⁸. Son point de départ, bien connu, c'est l'altérité absolue de l'autre homme, face auquel la métaphysique se joue comme un désir et une relation. « Le désir métaphysique tend vers [...] *l'absolument autre* » ; le désir de l'autre est un « désir métaphysique »²⁹. Comme événement concret de cette structure formelle de la pensée qu'est l'idée de l'Infini, le visage de l'Autre vient ouvrir une brèche dans l'être. Le mouvement vers l'Autre est le mouvement même de la transcendance, et dès lors « la métaphysique se joue là où

²⁷E. Levinas : « La Philosophie et l'idée de l'Infini » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1957, nr. 3, pp. 241-253. Rééd. en DEH, pp. 165-178 ; cit. p. 170.

²⁸Si dans un sens large et indéfini, l'on peut proposer comme plus petit dénominateur commun de toute métaphysique qu'elle porte sur les données fondamentales de la réalité humaine et qu'elle comporte une compréhension du monde, la philosophie de Levinas pourrait être qualifiée de « métaphysique » d'abord parce qu'elle présente une compréhension de fond de la structure de l'existence et de la position de l'être humain dans un monde d'autres êtres humains. Ainsi, quoi que dans une reformulation radicale de la métaphysique comprise non pas comme ultime fondement ou l'horizon de l'être, mais comme relation à et désir de l'absolument Autre, son projet pourrait être interprété comme une variante des schèmes classiques de la métaphysique; *Dieu, le Monde et l'Âme*, soit termes levinassiens ; *transcendance, socialité et sujet*. Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer à notre ouvrage, M. Thomassen : *Å bli til ved en annen*, Oslo : DUO, 2002 ; chapitre 1^e.

²⁹TI, p. 71, p. 21.

se joue la relation sociale – dans nos rapports avec les hommes»³⁰. C'est en approfondissant le mouvement de dépassement et d'oblation de soi pour l'autre, où la transcendance provoque le surgissement de l'humain, que Levinas voit s'incarner, pour ainsi dire, l'opération même de la transgression impliquée par le préfixe *μετά*. Ainsi Levinas peut affirmer que « [...] *la métaphysique consiste à dépasser* »³¹.

Dans cette « métaphysique de la métaphysique³² », c'est toute la démesure du sens du mot « Dieu » qui s'ouvre à la recherche. Opposer Dieu à l'onto-théologie, ce n'est pas concevoir Dieu sur un *autre mode* d'être, ou expliciter la notion d'être d'une *autre manière* qui ouvrira à nommer Dieu ; c'est se demander si *l'être* est une notion qui puisse du tout embrasser le mot « Dieu ». Pour repenser Dieu en philosophie, il faudrait concevoir « une nouvelle notion du sens³³ », une signification au-delà de l'être et une percée dans l'horizon de l'expérience intentionnelle : « [s]i la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour *l'événement d'être* – pour *l'esse* –, pour *l'essence*, de passer à l'autre de l'être³⁴. » Partant Levinas pose la question, toujours en dialogue avec Heidegger, si « l'être, au sens verbal et au sens substantif, est l'ultime source du sens », question à laquelle il répond aussitôt que « ce qui est sensé n'a pas nécessairement à être³⁵ ». Ainsi poser la possibilité d'une signification au-delà de l'être implique qu'il y aurait une intelligibilité au-delà de l'activité intentionnelle de la conscience. La possibilité d'une telle signification qui « pourrait signifier ou signifie, même si elle tranche sur toute phénoménalité³⁶ », vient « interrompre » l'approche phénoménologique du sensé.

³⁰ TI, p. 77.

³¹ TI, p. 239.

³² Voir J.-L. Marion : « La science toujours recherchée et toujours manquante » in Narbonne et Langlois (ed.) : *La Métaphysique*, Paris : Vrin et Québec : Presses Universitaires de Laval, 1999, pp. 13-36 ; cit. p. 33.

³³ DMT, p. 142.

³⁴ AE, p. 3. « Passer à l'*autre* de l'être », précise Levinas ensuite, veut dire, non pas « *être autrement*, mais *autrement qu'être*. Ni non plus ne-pas-être. » Voir *ibid.*

³⁵ DMT, p. 141-142.

³⁶ DVI, p. 7.

Les trois dimensions ici indiquées : (1) la sortie de l'ontologie, (2) la socialité où le sujet est soumis à l'autrui, (3) la signifiante au-delà du concept et du savoir intentionnel, nous semblent constituer les trois lieux centraux où se déploie la rupture avec la tradition philosophique, exigée par Levinas ; rupture qui vise à ouvrir un chemin pour penser la transcendance, chemin de pensée qui puisse ainsi ouvrir à penser Dieu selon « la nouveauté de l'absolu³⁷ ». Ces trois lieux de rupture, nous tentons le montrer, correspondent aux trois champs thématiques, trois foyers, où sont recherchées les « traces de Dieu » dans cette philosophie.

Une recherche philosophique

Mais s'agit-il ici véritablement d'une philosophie ? La question de Dieu – ne nous fait-elle pas nécessairement passer à la théologie ? Presqu'un quart de siècle après les débats véhéments autour de l'opuscule de tendance polémique et – la réception l'a montré – *de facto* provocateur de Dominique Janicaud³⁸, un écrit suffisamment commenté, les disputes ne semblent toujours pas terminées. Sans entrer ici à fond dans les discussions sur la relation et les distinctions entre la philosophie et la théologie, nous pouvons brièvement rappeler, premièrement, que l'interrogation sur Dieu a fait partie de la philosophie dès son origine, et, deuxièmement, que la séparation entre les deux disciplines ne s'est fait que tardivement dans leurs histoire. Le terme même de 'théologie' est de provenance philosophique, les premiers Pères de l'Église se considèrent philosophes et non pas théologiens, et la désignation de 'théologie' n'entra en usage commun qu'à partir du 12^e siècle³⁹. Dans la longue

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ Dominique Janicaud : *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: l'Éclat, 1990.

³⁹ Pour un survol de la problématique et de l'histoire complexe de la relation philosophie-théologie, voir la préface de l'ouvrage de Philippe Capelle-Dumont: *Finitude et mystère*, Paris: Cerf, 2005, pp. 9-15. Pour un approfondissement, voir son travail étendu dans ce livre et dans *Finitude et mystère II*, Paris : Cerf, 2013. Sur la teneur de la relation entre la philosophie et la théologie, depuis l'antiquité

histoire de la question de Dieu en philosophie, une pluralité des figures de Dieu, provenant de différents gestes de la pensée, se sont profilées⁴⁰.

La question de Dieu s'est donc posée en philosophie de diverses manières, et on ne pourrait que s'étonner de l'avis prétendant qu'elle n'aurait pas plein droit de s'y poser. La philosophie, visant l'universel de l'humain, s'interroge légitimement sur toute question qui relève de l'humain – et la question de Dieu ou du divin est incontestablement une question que se posent les hommes. Ce qui semble étranger à la philosophie, par contre, c'est tout refus du questionnement critique : une croyance ou une opinion qui se refuse à l'interrogation, se refuse à la philosophie – et cela quelle que soit la croyance, qu'elle soit scientifique, politique ou religieux. Car les types de croyance sont multiples. Or, parmi les exigences d'interrogation, une des plus centrales sera l'exigence qu'affronte toute philosophie de clarifier les présupposés de son propre discours – présuppositions parmi lesquelles figurerait peut être aussi des idées sur « Dieu ». Avant de conclure que la question de Dieu n'a pas droit en philosophie, il faut se demander quel « Dieu » serait exclu du discours philosophique ? De quoi – ou de qui – parlons-nous ? Il faut déjà une exploration philosophique pour le savoir.

Là où Dominique Janicaud a prétendu que Levinas fut l'initiateur d'un « tournant théologique » de la phénoménologie française, Levinas de son côté a pu recueillir l'accusation inverse : « On nous a reproché d'avoir ignoré la théologie »⁴¹. En effet, il y a une ambiguïté dans le projet levinassien : dans l'investigation continuelle sur la

jusqu'à nos jours, voir également la remarquable anthologie en quatre tomes (cinq volumes) établie sous sa direction ; Philippe Capelle-Dumont : *Philosophie et Théologie. Anthologie*, Paris : Cerf, 2009-2012. Rassemblant les grands textes qui en témoignent, cherchant à clarifier les thèmes et les concepts qui en structurent notre entendement, le travail distingue trois plans de compréhension de la relation philosophie-théologie ; historique, systématique et pratique (p. XI *sq.*). Pour un aperçu des multiples questions traversant l'histoire de la thématique, voir l'« Introduction générale » dans le premier volume de cette anthologie, pp. I-XIII.

⁴⁰ Voir sur ce sujet le travail de Luc Langlois et Yves Charles Zarka : *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris : PUF, 2006. Parmi les conceptions qui parsèment la tradition, il n'est pas sûr que toutes s'inscrivent dans le seul schéma de la métaphysique lue comme structure onto-théo-logique, soutiennent les auteurs : « n'y a-t-il pas au contraire des conceptions non métaphysiques de Dieu [...] recouvertes par cette lecture ? » (p. 8.)

⁴¹ DVI, préface à la deuxième édition de 1986 ; p. 5.

possibilité de penser la transcendance, il recourt aux notions tirées d'une tradition religieuse, comme celles de création, de révélation, de prophétisme, ou encore de gloire, d'expiation et de sacrifice. La Bible est couramment citée. Mais il élabore également une critique ferme de la théologie : du langage théologique, de sa « vassalité » devant la philosophie ontologique et totalisante, de sa destruction de toute possibilité de penser une transcendance⁴². Levinas soutient que la notion de transcendance qu'il élabore ne s'appuie sur « aucune notion théologique », ni mène à « aucune thèse théo-logique »⁴³. On connaît bien, enfin, son insistance sur le fait qu'il travaille en philosophe – non pas en théologien ni en « philosophe juif », mais en philosophe, point final⁴⁴, insistance soulignée par la cloison éditoriale qu'il établit entre son œuvre philosophique et ses textes talmudiques et religieux. Comment lire cette ambiguïté ?

Nous soutenons en fait que le travail philosophique de Levinas peut et doit se lire comme tel, c'est-à-dire de façon strictement philosophique et nullement comme une simple traduction dans un langage philosophique de notions religieuses ou théologiques⁴⁵. Qu'une philosophie soit d'inspiration religieuse, que ses présupposés

⁴² Cf. DVI, p. 94 *sq.* et p.167 *sq.*

⁴³ Cf. TI, p. 269 et AE, p. 148, note 19.

⁴⁴ Par exemple le souligne-t-il comme suit juste après la parution de *Totalité et Infini* : « [...] mon point de départ est absolument non théologique. J'y tiens beaucoup. Ce n'est pas de la théologie que je fais, mais de la philosophie. » (prononcé au cours de la discussion après l'exposé présenté devant la Société française de philosophie en 1962, publié sous le titre de « Transcendance et hauteur » en LC ; cit. p.116.)

⁴⁵ Nous nous appuyons ici sur l'autorité des exégètes et des commentateurs les plus éminents: citons d'abord Jacques Rolland, qui souligne que les propos philosophiques de Levinas « doit pouvoir se lire de manière intégralement philosophique, dans son autonomie de discours rationnel » (J. Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas*, Cahiers de la Nuit Surveillée nr. 3, Lagrasse : Verdier, 1984 ; p. 14.) Ou encore : ce « n'est pas "en aval", dans les conséquences morales et religieuses de son discours, qu'il faut saisir Levinas – mais bien et seulement "en amont" : là où ce discours se justifie philosophiquement : phénoménologiquement. » (J. Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000 ; p. VII.) Derrida lui-même a pu constater que le « Nom de Dieu est souvent prononcé, mais ce retour à l'expérience et "aux choses mêmes" comme rapport à l'infini(ment) autre n'est pas théologique » (J. Derrida : « Violence et métaphysique » (1964), in Derrida : *L'Écriture et la Différence*, Paris : Seuil, 1968 ; p. 159.) Citons enfin Etienne Feron qui soutient que les œuvres majeures de Levinas « sont véritablement philosophiques ». Sans nier l'influence d'un contexte historique, culturel et religieux, dit-il, « nous avons la conviction qu'une attitude proprement philosophique a ceci de caractéristique que le questionnement qui l'anime possède

interrogés viennent d'une tradition religieuse précise, cela ne fait pas pour autant d'elle une théologie. Quand Levinas emploie des notions tirées de la tradition judaïque en élaborant ses raisonnements philosophiques, ce n'est pas pour propager une dogmatique quelconque, mais pour élargir les possibilités d'éclairage sur des situations humaines. Et quand il cite la Bible, ce n'est pas à titre d'une autorité quant à la vérité, mais en tant qu'illustration du point élucidé, un témoignage d'une expérience humaine. Les versets bibliques, dit-il, avec un petit coup de pied à Heidegger, « n'ont pas ici pour fonction de faire preuve ; mais ils témoignent d'une tradition et d'une expérience. N'ont-ils pas droit à la citation au moins égal à celui dont bénéficient Hölderlin et Trakl⁴⁶ ? »

Or, lire l'œuvre de Levinas comme un œuvre véritablement philosophique, ne signifie pas pour autant négliger sa volonté d'apporter à la philosophie une ouverture et un enrichissement provenant d'une autre souche de pensée que celle de la philosophie occidentale, à savoir la tradition hébraïque, ni négliger l'impact de ces « expériences pré-philosophiques » fondatrices dont une des premières a été pour Levinas la lecture continue de la Bible hébraïque : cette lecture, dit Levinas, a « joué un rôle essentiel et en grand partie sans que je le sache – dans ma manière de penser philosophiquement, c'est-à-dire de penser en s'adressant à tous les hommes⁴⁷. » Il y a lieu de croire que ce double mouvement dans la philosophie levinassienne – s'interroger sur le sens philosophique des notions de la tradition juive, et inversement, ouvrir la pensée philosophique par ces notions religieuses – ait aussi informé et façonné sa pensée philosophique sur Dieu. À l'époque de la maturité de son travail, dans le livre où il explicite cette pensée, Levinas formule les interrogations qui avaient guidé sa recherche. Les propositions expriment tout un programme pour une philosophie sur la question de Dieu. Citons *in extenso* : « Les divers textes réunis dans ce volume exposent une recherche sur la possibilité – ou

un sens et une portée qui transcendent la situation culturelle particulière où il se déploie. » (E. Feron : *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992 ; p. 10.)

⁴⁶ HAH, p. 108.

⁴⁷ EI, p. 14-15.

même sur le fait – d’entendre le mot Dieu comme un mot signifiant. Elle est menée indépendamment du problème de l’existence ou de la non-existence de Dieu, indépendamment de la décision qui pourrait être prise devant cette alternative et indépendamment aussi de la décision sur le sens ou le non-sens de cette alternative même. Ce qui est recherché ici, c’est la *concrétude phénoménologique* dans laquelle cette signification pourrait signifier ou signifie, même si elle tranche sur toute phénoménalité⁴⁸. » Ce seront les implications d’un tel programme que nous nous efforçons d’approfondir dans cette thèse.

Traces de Dieu : un mouvement tripartite

Si Levinas garde une discrétion quant à toute parole sur Dieu, nous l’avons vu, c’est qu’il cherche une manière nouvelle d’exprimer le sens de ce mot, une manière qui ne porte pas atteinte à sa transcendance absolue. Cette possibilité sera ouverte par la reformulation de la métaphysique en une « métaphysique de l’autre », où c’est dans la socialité que se brise la totalité de l’être et qu’émerge une nouvelle signification du sens dépassant l’onto-théologie. Or, étant donné le projet levinassien de penser Dieu autre que l’être et antérieur au connaître, la question se pose en toute naïveté : comment cela se ferait-il, comment serait-ce possible ? Comment une transcendance si pure – au-delà et autre que l’être – serait-elle pensable ? Comment cette altérité hors l’être pourrait-elle affecter l’immanence du monde – affectation sans laquelle la transcendance ne serait qu’un mot vide ? Comment, finalement, se dirait cet indicible, cet inconnaissable – comment viendrait-il au langage ? Bref, comment, dans l’acceptation de Levinas, entendre le mot ‘Dieu’ ? Le projet de notre travail vise à explorer les réponses à ces questions en offrant une relecture du mouvement par lequel se dessine le sens du mot ‘Dieu’ dans l’œuvre philosophique d’Emmanuel Levinas.

⁴⁸ DVI, p.7.

Dans notre thèse, nous tentons de montrer que par les trois dimensions de rupture indiquées ci-dessus – (1) la sortie de l'ontologie ; (2) la socialité où le sujet est adonné à autrui ; (3) la signifiante au-delà du concept et du savoir – se dessinent trois champs thématiques, trois foyers de recherche qui ensemble vont nous permettre de reprendre d'une manière systématique une lecture du trajet de la question de Dieu dans l'œuvre du philosophe. Ces trois foyers s'entrelacent et se déploient dans l'œuvre comme faces d'un même prisme, se renvoyant l'un à l'autre en se reflétant, et à travers eux s'énonce et s'élabore la question de Dieu. Nous soutenons, de plus, qu'en ces trois foyers se découvrent trois modalités de la notion de la « trace », si centrale dans la pensée levinassienne sur la transcendance divine⁴⁹. La densité de cette notion, que nous proposons de caractère tripartite, nous permet de chercher les traces de Dieu dans (1) le visage d'autrui, dans (2) la sainteté du sujet et dans (3) le dire prophétique. La notion de la trace donne ainsi la possibilité de penser une transcendance radicale qui dans toute sa séparation absolue, néanmoins affecte l'immanence, transcendance qui s'incarne comme intelligibilité première.

Ce que nous cherchons, c'est le mouvement même de cet événement de la trace tel qu'il parcourt l'œuvre de Levinas. Nous le retrouvons en trois moments, auxquels correspondent les trois parties de notre travail. La *première partie* s'élabore sous le guide de la notion de la « sortie », Dieu ne pouvant être pensé que comme extériorité, au delà du monde. Nous nous penchons sur des textes centraux du début de l'œuvre et jusqu'aux années soixante, passant par *Totalité et Infini* et aboutissant aux articles où est élaborée pour la première fois la notion de la trace : c'est d'abord dans la relation asymétrique à l'autre, dans le Visage d'autrui, que la trace se passe. Ainsi déjà est indiqué que c'est par la socialité que la sortie se produira. Dans la *deuxième partie*, nous approfondissons cette dimension de la *socialité*, naissance du sujet. Nous

⁴⁹ La notion même de la « trace » apparaît dans les écrits de Levinas juste après la publication de *Totalité et Infini*, et comme notion clef de l'article « La trace de l'autre » de 1963. Dès lors, cette notion joue un rôle central dans sa pensée jusqu'aux œuvres de la maturité, où le recueil d'articles qui cherchent « d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant » est qualifié d'« [...] essai de trouver les traces de la venue de Dieu à l'idée, de sa descente sur nos lèvres et de son inscription dans les livres. » (DVI, Préface à la 2^e éd 1986, p. 7 et p. 5.)

appuyant sur des textes diverses, c'est avant tout *Autrement qu'être* qui focalise notre attention : l'appel à la responsabilité qui fait du Moi l'unique jusqu'à la substitution pour autrui, instaure un mouvement indiquant la trace telle qu'elle marque, non seulement le Visage, mais aussi le plus intime du sujet. Trace de l'« Illéité », trace de l'Infini, il s'y ouvre un mouvement complexe de tertialité qui fait prononcer le mot 'Dieu' – or, le mot 'Dieu' ne se prononce que par « abus de langage », dans un mouvement que le langage ne saurait tenir. La *troisième partie* de notre travail explore la *signifiance* qui se dessine à travers l'intrigue inter-humaine de la sortie par la socialité : dans la signifiance originelle du lien d'invocation du « me voici », le hors-langage se fait trace dans le langage comme son sens premier. Dans ce dédire du Dit de l'être passe l'Infini dans l'énoncé de l'humain : nous passons de l'universalité de la conceptualité à une performativité toute singulière qui donne à penser Dieu.

Méthodiquement, nous procédons donc par des étapes d'inclusion réciproque : chaque partie implique toutes les autres et sera assumée dans les autres, puisque l'enchevêtrement des trois foyers est tel qu'ils ne se laissent séparer que par souci heuristique. L'approche méthodique que nous avons choisie est à la fois systématique et chronologique : systématique, parce qu'en effet nous soutenons que l'on peut retrouver les trois foyers thématiques de la sortie, la socialité et la signifiance à travers toute l'œuvre de Levinas ; chronologique, parce qu'au fur et à mesure que l'œuvre levinassienne s'élabore, il y a aussi des variations relatives à la question de Dieu – des approfondissements, des glissement de sens et d'accentuations, et, non le moins, un travail incessant sur le langage. Une lecture synoptique des textes épars dans le temps tels que le sont ceux que nous évoquons ici, court évidemment toujours le risque d'harmoniser illicitement une œuvre qui s'étend sur plus de cinquante ans de recherche assidue, nous en sommes conscients. Cependant, l'œuvre de Levinas est d'une grande continuité : dans les écrits de jeunesse nous voyons déjà poindre toute la problématique de l'œuvre à venir, et l'épanouissement de l'œuvre dans la maturité paraît comme une période de récolte des fruits d'une recherche constante et insistante – nous n'y trouvons rien de nouveaux, mais plutôt des préoccupations déjà établies qui sont rendu plus manifestes, affinées, accentuées. Nous reconnaissons, en somme,

la cohérence d'un discours « ouvert il y a vingt-cinq ans et qui est un tout », tel que le souligne Levinas lui-même en 1987⁵⁰.

Depuis lors, on le sait, cette œuvre a été de plus en plus étudiée et largement commentée : le *corpus* de la littérature secondaire, d'ailleurs devenu international et intercontinental, dépasse de loin ce que la lecture pourrait embrasser. Des études de grande valeur et des entrées très diverses témoignent de la richesse et de la complexité de l'œuvre levinassienne – mais aussi, il faut le reconnaître, des clichés malheureux et des formules stéréotypées se sont multipliées à son endroit. Parmi ces vulgates certains se sont attachées au mots clé de *Visage*, parfois exalté et promu en révélation d'altérité divine ou au contraire réduit à dessiner l'autrui empirique que je côtoie ; à celui de *l'Éthique*, présenté comme s'il s'agissait d'une vie exemplaire ou bien d'une philosophie de la morale d'une sévérité toute particulière ; ou encore celui de *l'Infini*, dans une recherche de la transcendance qui risque de se concentrer sur l'altérité de l'extériorité au détriment de celle impliqué dans la subjectivité elle-même, occultant ainsi l'enjeu qui se joue dans la relation *entre* l'être du Même et l'infini de l'Autre. Le danger de toutes les vulgates, même là où elles ne sont pas foncièrement erronées, est de réduire la grande complexité de cette pensée à une simplicité trompeuse. S'il faut absolument la classer dans une catégorie, nous dirions qu'il s'agit ici non pas d'une philosophie de la morale, ni d'une philosophie de la religion, ni d'une philosophie théologique, ni d'une anthropologie, mais d'une philosophie transcendantale avant tout, une philosophie s'interrogeant sur les conditions de possibilité de l'humain – interrogations qui chez Levinas ouvrent en effet à l'idée de Dieu.

Au cours de nos recherches au sein de la littérature de commentaire, nous avons constaté, avec une certaine surprise, que les études abordant de front la pensée de Levinas sur Dieu sont, en fait, rares. Abondent les travaux qui traitent de l'idée de

⁵⁰ Voir TI, le préface à l'édition allemande de 1987 : « *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité* », paru en 1961, ouvre un discours philosophique que prolongent *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en 1974, et *De Dieu qui vient à l'idée* en 1982. [...] Pour la teneur de ce discours ouvert il y a vingt-cinq ans et qui est un tout, ce sont des variations non contingentes et sans doute instructives, mais dont on ne saurait faire état dans les raccourcis d'une préface. » (p. I.)

l'Infini et de la question de la transcendance : les entrées obliques ou tangentielles quant à la thématique de Dieu sont nombreuses⁵¹. Cependant, les travaux qui visent à traiter la question de Dieu en tant que telle dans cette philosophie sont plus difficiles à trouver. Parmi les premiers à traiter directement de la question, on peut relever les noms de Stephan Strasser, Bernhard Casper, Jacques Rolland et Jean-François Bernier⁵². Depuis 1984 jusqu'aux années les plus récentes, les contributions de Marc Faessler ne cessent d'élucider l'idée de Dieu dans le travail philosophique de Levinas⁵³. La thématique est commentée dans des études importantes des années 2000 : signalons ceux de Catherine Chalier et de Francis Guibal, rapportant l'œuvre à la tradition hébraïque et portant aussi une attention particulière à la notion de la trace⁵⁴ ; ceux de Jacques Rolland et de Didier Franck, où la question de la signification du mot 'Dieu' est centrale, bien que la problématique principale soit une

⁵¹ Parmi les entrées obliques sur la question de Dieu, une des premières sera le texte des analyses de Jacques Derrida, maintenant classiques : « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, nr. 3 et 4, 1964. Reprit in J. Derrida : *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, chap. IV, pp. 117-228.

⁵² Voir Stephan Strasser : « Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse », *Revue philosophique de Louvain*, 1978, tome 76, 4^e série, nr. 31, pp. 328-324 ; Bernhard Casper : « Illéité. Zu einem Schlüssel "begriff" im Werk von Emmanuel Levinas. », *Philosophisches Jahrbuch*. 91 (1984), 2. Halbband, pp. 273-288 ; Bernhard Casper : « Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas », *Philosophisches Jahrbuch Freiburg*, 1988, vol. 95, pp. 268-277 ; Jacques Rolland : « 'Divine comédie' : la question de Dieu chez Lévinas » in A. Münster : *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Lévinas*, KIME, 1995, pp.109-127 ; Jean-François Bernier : « Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, tome 94, nr. 4, pp 599-624.

⁵³ Il s'agit d'un nombre important d'articles, notamment Marc Faessler : « L'intrigue du Tout-Autre », *Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, nr.3, Lagrasse, pp. 119-145 ; « Dieu envisagé » in Ricœur et. al. : *Repondre d'Autrui*, Neuchâtel : la Baconnière, 1989, pp 95-113 ; « Dieu, autrement » in Chalier C. et Abensour, M. (ed.) : *Levinas, Cahier de l'Herne*, Paris : 1991, pp 477-491 ; « L'anarchie de Dieu » in D. Cohen-Levinas et B. Clément : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 457-467 ; « Kénose » in D. Cohen-Levinas et S. Trigano : *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris : In Press, Pardès nr.42, 2007, pp. 143-153.

⁵⁴ Voir Catherine Chalier : *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris : Cerf, 2002, et Francis Guibal : *La gloire en exile. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Paris : Cerf, 2004, ainsi que F. Guibal : « Dieu sans le savoir » dans Cohen-Levinas, D. et Trogamo. S. (ed.) : *Levinas et les théologies*, Paris : In Press, Pardès nr. 42, 2007, pp. 45-66. Voir aussi Guy Petitdemange : « Éthique et transcendance » dans D.Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas*, Paris: Bayard 2006, pp. 107-137.

autre⁵⁵.

Tous ces travaux, et d'autres encore⁵⁶, ont inspiré notre recherche. Notre lecture, en abordant de front la question de Dieu dans l'œuvre philosophique de Levinas, prétend pourtant contribuer à une intelligence nouvelle de cette question. En poursuivant le mouvement philosophique par lequel est exploré le sens du mot 'Dieu' dans la philosophie levinasienne, nous tentons de montrer la plurivocité et la densité tripartite de la notion de la trace qui le porte ; par une relecture systématique de l'expression de la question de Dieu à travers l'œuvre, en identifiant les trois foyers entrelacés où nous soutenons qu'elle se déploie, et en élaborant les nuances différenciées du mouvement de la trace, nous espérons mettre en relief la complexité du travail levinasien à ce sujet.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, donnons un premier aperçu des trois champs thématiques indiqués ci-dessus.

La Sortie : l'Autre qui me libère

Primo : il s'agit de penser une transcendance radicale. Si pour avoir un sens, la transcendance « ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être [...] de passer à l'autre de l'être⁵⁷ », la question de Dieu ne peut pas se poser elle non plus que par une pensée qui cherche d'aller vers cet autre-de-l'être, non pas dans une aventure qui, comme celle d'Ulysse, n'aboutit que dans un retour aux contrées natales, mais dans un mouvement qui mène à sortir de la sphère de l'être entièrement.

Nous avons déjà évoqué le texte de jeunesse où la recherche de Levinas visant à

⁵⁵ Cf. Jaques Rolland: *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000, et l'ouvrage plus récent de Didier Franck : *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris : PUF, 2008.

⁵⁶ Parmi lesquels une belle étude en danois faite par Henrik Vase Frandsen : *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense : Universitetsforlag, 2001, ainsi que le recueil d'articles rédigé par Jeffrey Bloechl (ed.) : *The Face of the Other and the Trace of God*, New York : Fordham University Press, 2000.

⁵⁷ Voir *supra*.

formuler l'« au-delà de l'être » semble s'annoncer : sa question centrale concerne « la catégorie de sortir [...] qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté », et le besoin de sortir y est formulé comme « le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*⁵⁸. » La suffisance du moi « est l'expression de la suffisance du fait d'être⁵⁹ », et encore ; l'emprisonnement dans l'être, c'est la « condamnation d'être soi-même⁶⁰ ». La question ainsi posée ; comment « sortir de soi-même », équivaut alors à la question comment « sortir de l'être » – et vice-versa. Renforcée ensuite par les descriptions de l'inhumaine neutralité de l'« *il y a* »⁶¹, la question qui traversera toute la philosophie de Levinas se fera plus aiguë : comment sortir de cet univers clos et totalisant où l'on est « rivé à soi-même⁶² » – comment penser le hors l'être, l'au-delà de l'être, l'autrement que l'être ?

L'importance de la structure de pensée que représente *l'idée de l'Infini*, évoquée d'abord dans l'article de 1957, réside exactement en ce qu'elle donne à penser l'impensable, pour ainsi dire ; elle ouvre à ce que le moi « pense plus qu'il ne pense »⁶³ par cette idée qui dépasse de loin ce que le moi peut comprendre ou contenir. L'idée de l'infini, qui comme structure formelle est sans contenu, devient comme une brèche dans la conscience, une ouverture de la pensée vers une altérité absolue et irréductible. Sa concrétisation phénoménologique dans le face-à-face avec autrui désigne une rencontre avec une extériorité pure, le *hors l'être* par excellence : c'est « une situation où la totalité se brise [...]. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui⁶⁴. » L'exploration de la signification et de la portée de la rencontre avec l'Autre – l'axe central de la

⁵⁸ DE, p. 97-98, en italiques dans le texte.

⁵⁹ DE, p. 93.

⁶⁰ DE, p. 121.

⁶¹ EE, voir p. 93 *sq.*

⁶² DE, p. 113.

⁶³ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957) in DEH, p. 172.

⁶⁴ TI, p. 9-10.

philosophie de Levinas – ouvre ainsi une brèche aussi dans l’impasse d’une ontologie close. La préséance de l’Autre, c’est *déjà* la sortie de l’être – une sortie qui va vers « le Bien au-delà de l’être⁶⁵ », et qui simultanément ouvre la dimension du divin : « [l]a dimension du divin s’ouvre à partir du visage humain », et « Dieu s’élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes⁶⁶. » C’est alors grâce à l’appel de l’autre que je ne serai plus « rivé à moi-même », mais que je pourrai sortir de tout ce que je suis et de ce que jusqu’à là j’avais pensé être : la relation avec Autrui « me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n’ai plus le droit de rien garder. Le Désir d’Autrui est-il un appétit ou une générosité⁶⁷? » C’est l’autre qui me libère. *Trace* dans le visage d’autrui⁶⁸.

Ainsi c’est dans le mouvement vers le Bien et, partant, dans la dimension de la socialité, qu’arrive la sortie de l’être. Jusqu’« Au dehors » du dernier chapitre de l’*opus magnum* de 1974, la quête de la sortie se fait de plus en plus sévère : non seulement « hors l’être » ou « au-delà de l’être », mais « *non contaminé* par l’être⁶⁹. Le sujet se vide jusqu’à la substitution et la condition d’otage ; « [...] merveille du moi débarrassé de soi et craignant Dieu⁷⁰. » Voilà enfin l’ultime sortie de l’être et de l’enchaînement au soi-même. Dieu ne s’énoncerait plus de l’ontologie mais de l’obligation. C’est l’autre qui me libère. Je lui dois tout.

⁶⁵ Cf. l’énoncé célèbre de Platon : *La République*, livre VI, 509b, proposant que le Bien est « [...] quelque chose qui dépasse de loin l’essence en majesté et en puissance » ; « [...] ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. ». *Platon Œuvres complètes* tome VII, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris : Les Belles Lettres (1931) 2002 ; p. 139.

⁶⁶ TI, p. 76.

⁶⁷ « La trace de l’Autre » (1963), en DEH, p. 193.

⁶⁸ Cf. AE, p. 15 : « La luisance de la trace est énigmatique [...] La trace se dessine et s’efface dans le visage comme l’équivoque d’un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant. »

⁶⁹ Dans l’énoncé célèbre de l’introduction : « [...] *entendre un Dieu non contaminé par l’être* est une possibilité humaine non moins important et non moins précaire que de *tirer l’être de l’oubli* où il serait tombé dans la métaphysique et dans l’ontothéologie. » AE, p. x, en italiques dans le texte.

⁷⁰ DVI, p. 265.

Une altérité si radicale que celle que cherche à formuler Levinas, une transcendance si pure – comment pourtant se manifesterait-elle ? Le Bien qui de loin dépasse, et même s’oppose à l’immanence de l’Être – comment pourrait-il y déposer son empreinte ?

La socialité : le surgissement de l’humain

Secundo : il s’agit de penser une transcendance qui dans toute sa séparation absolue néanmoins affecte l’immanence. Chez Levinas, c’est dans l’« entre-nous » de la relation inter-humaine – et là seulement – qu’il faut chercher son impact. Plus spécifiquement ; c’est dans la position, ou la non-position, du sujet dans cette intrigue que l’affectation par le Transcendant se laisse tracer : « Le problème de la transcendance de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l’essence – irréductible à l’immanence essentielle – vont ensemble⁷¹. »

Aller au-delà de l’être, c’est aller vers le Bien ; donc la préoccupation de l’humain, le souci des demandes de la socialité, sont d’emblée introduits. La première question de Levinas est non pas ; comment penser Dieu, mais ; comment penser l’obligation envers autrui ? Dans la recherche du sens de l’intrigue de l’intersubjectivité dans la rencontre avec l’altérité de l’Autre – voilà que « Dieu vient à l’idée », comme à l’insu : « [...] c’est cette situation exceptionnelle, où vous êtes toujours en face d’Autrui, où il n’y a pas de privé, que j’appellerais situation religieuse. Et tout ce que je dirai, après, de Dieu [...] partira de cette expérience-là, et non pas inversement. L’idée abstraite de Dieu est une idée qui ne peut pas éclairer une situation humaine. C’est l’inverse qui est vrai⁷². »

⁷¹ AE, p. 20.

⁷² E. Levinas : « Transcendance et hauteur » en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1962, nr.3, pp. 61-101. Rééd. en LC, pp. 59-92, suivie par la Discussion ; pp. 93-117 ; cit. p. 115-116. Comment ne pas penser ici aux *Carnets de captivité* et les descriptions des *Stalagaes* : toujours en face d’Autrui et sans privé – rude expérience de la socialité, rude situation religieuse. Voir E. Levinas :

Dans les premiers écrits déjà s'annonce la préoccupation de la double dimension de la « socialité » et de l'« intersubjectivité ». Dans sa thèse de 1930, Levinas défie Husserl à cet égard⁷³; dans les conférences de 1948, il explore le temps comme « la relation même du sujet avec autrui », et le face-à-face comme « la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui⁷⁴ ». Dans un trajet d'une concentration de plus en plus pointée sur la socialité, *Totalité et Infini* présente la subjectivité « comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini⁷⁵. » La rencontre avec le Visage interdit « à la relation métaphysique avec Dieu de s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses. [...] Une relation avec le Transcendant [...] est une relation sociale⁷⁶. »

L'apogée de la réflexion sur la socialité dans la philosophie de Levinas, s'introduit dans *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*. Par un langage hyperbolique, le sujet, responsable de tout et pour tous, est décrit dans sa relation avec l'autre comme étant « obsédé » et « persécuté » par l'Autre, même « otage » de l'Autre. Les expressions ne se comprennent que par leur tache de désigner une passivité absolue au cœur de la naissance du sujet : avant toute initiative de sa part, le moi est assigné par l'autre comme un soi-même, unique et irremplaçable, dans une responsabilité qui va jusqu'à la substitution pour l'autrui⁷⁷. La substitution, « le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être », n'est pas, dit Levinas, « un acte, elle est une passivité inconvertible en acte⁷⁸. »

Carnets de captivité et autres inédits, Œuvres complètes, Tome I, Paris : Grasset / IMEC, 2009, par exemple pp. 202 sq et pp. 210 sq.

⁷³ Voir TIPH, chap. VII, p. 214-215: « La vie concrète n'est pas la vie solipsiste d'une conscience enfermée sur elle-même ; l'être concret n'est pas ce qui existe pour une seule conscience. Dans l'idée même d'être concret, est contenue l'idée d'un monde intersubjectif. [...] La réduction sur l'ego, la *réduction égologique*, ne peut donc être qu'un premier pas vers la phénoménologie. Il faut aussi découvrir les 'autres', le monde intersubjectif. » Voir aussi *ibid.*, p. 174.

⁷⁴ TA, p. 17 et p. 67.

⁷⁵ TI, p. 12.

⁷⁶ TI, p. 76.

⁷⁷ AE, p. 130 sq.

⁷⁸ AE, p. 149.

Dans la structure éthique de « l'un-pour-l'autre », ce sujet *kénitique*⁷⁹ porte toujours « un degré de responsabilité de plus⁸⁰ », et dans la substitution à l'autre s'accomplit ainsi l'« idée de l'infini en nous ». Dans une responsabilité sans limites – sans justification, sans fondement, autrement qu'être et contre toute nature ; *infinie* précisément –, s'accomplit non seulement la rupture avec l'ontologie, mais aussi le défi de la socialité au cœur de la communauté humaine. Dans l'expiation pour l'Autre, au-delà de toute capacité humaine, apparaît un sujet messianique, témoignage de l'Infini dans l'obéissance de la sainteté. Le sujet naît, s'individualise, s'identifie au moment même de laisser sa place à un autre, de prendre chair par un autre : voilà « l'événement éthique » où, dans « l'histoire naturelle des humains dans le sang et les larmes des guerres entre personnes, nations et classes », surgit l'humain proprement dit. Événement au cœur de la pensée levinassienne, nous le citons encore : « Et voici que surgit, dans la vie vécue par l'humain – et c'est là que, à proprement parler, l'humain commence, pure éventualité, mais d'emblée éventualité pure et sainte –, de se-vouer-à-l'autre. Dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui ; une responsabilité pour autrui. Autrement qu'être ! C'est cette rupture de l'indifférence – de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante –, la possibilité de l'un-pour-l'autre, qui est l'événement éthique⁸¹. » Dans cette responsabilité poussée à l'extrême, où la relation à Dieu « me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain⁸² », et où la dimension éthique se vit exclusivement en première personne, une double affectation de l'immanence par la transcendance voit le jour : le sujet affecté par

⁷⁹ Le concept chrétien de *kénose*, dont l'origine se trouve dans l'épître de Paul aux Philippiens (Phil. 2, 6-8), est assumé par Levinas, mais dans une tentative de le penser hors toute idée d'incarnation divine et de rapprocher sa signification de celle des textes hébraïques bibliques et talmudiques. Voir notamment l'article « Judaïsme et kénose », *Archivio de filosofia*, nr. 2-3, 1985, repris in AHN, pp. 133-151.

⁸⁰ AE, p. 185.

⁸¹ EN, p. 10.

⁸² DVI, p. 11.

l'appel du visage de l'Autre, instaure ensuite dans le monde la réponse de pure passivité. Surgissement de l'humain dans l'anonymat de l'être ; trace dans la sainteté du sujet⁸³.

Face au visage de l'Autre, la sainteté du sujet exprime l'énigme d'une socialité qui précède tout savoir – socialité, donc, non pas soumise à la représentation et au concept. Hors l'être, sans conceptualisation ou thématization, comment alors encore parler ici de relation à Dieu, comment penser Dieu, quels mots pour Le dire ? La recherche d'un langage brisant les catégories ontologiques, et, partant, une nouvelle ouverture à l'interrogation sur la signification du mot « Dieu », se font pressantes dans l'œuvre de Levinas.

La signifiante : l' « absence qui encore dérange »

Tertio : il s'agit de penser une transcendance qui, malgré son altérité absolue, signifie. Dans cette philosophie, elle est même la condition de possibilité de toute signifiante. Ouvrant l'interrogation sur l'intelligible, Levinas dit : ce « n'est pas en faveur d'un divorce entre philosophie et raison qu'on peut tenir un langage sensé. Mais on est en droit de se demander si la raison, posée comme possibilité d'un tel langage, le précède nécessairement, si le langage n'est pas fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison⁸⁴. »

Cette relation « antérieure à la compréhension »; ce lien avec autrui, exempt de la présence, n'est pas représentation, mais invocation et appel – lien de *religion*, à la foi de proximité et de séparation⁸⁵. Le langage surgit dans le face-à-face avec le

⁸³ Cf. AE, p. 150, note 21 : « Trace “anarchique” de Dieu dans la passivité. »

⁸⁴ E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1951, nr. 1, pp. 88-98. Rééd. in EN, pp. 13-24 ; cit. p. 17.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 20 : « Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. L'essence du discours est prière. Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une

Visage dont le « parler originaire » est sa résistance à toute assimilation dans l'horizon de la compréhension ; la signifiante du Visage est son étrangeté même⁸⁶. En accueillant l'autre dans son altérité, en se laissant enseigner par « ce qui vient du dehors » et déborde la pensée, le sujet entre dans un discours, non de compréhension, mais de respons-abilité, discours qui alors « se précise comme relation éthique⁸⁷ ». Dans un langage de surenchère où la subjectivation du sujet est interprétée en termes de kénose et de sainteté messianique, la responsabilité s'exprime par l'« un-pour-l'autre » de la substitution ; elle devient signification de l'événement, du passage, de l'Infini qui se passe : « La subjectivité dans son *être* défait l'*essence* en se substituant à autrui. En tant que l'un-pour-l'autre – elle se résorbe en signification, en dire ou verbe de l'infini. La signification [...] est la gloire de la transcendance⁸⁸. »

C'est ainsi que la recherche sur la signification du mot « Dieu » chez Levinas, une recherche d'énoncer Dieu « dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi⁸⁹ », trouve sa possibilité dans le témoignage prophétique dont le Dire est « *me voici* ». Dans la substitution, la responsabilité est « outrance de passivité », constate Levinas, outrance qui « est *dire*⁹⁰ » – le dire prophétique de la « passivité hyperbolique du donner⁹¹ ». Un dire, donc, irréductible au savoir parce que le dire d'une *praxis*. En ce sens, on pourrait suggérer qu'il s'agit d'une signifiante conçue sur le modèle des paroles « performatives » : un dire qui va au-delà de l'énonciation vers l'effectuation d'un agir. Parole, cependant, d'un témoignage pur, parce que non pas en mon pouvoir, une pratique malgré moi, une non-action passant

personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif : ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé. »

⁸⁶ Cf. E. Levinas : « De la signifiante du sens » in R. Kearney et J. S. O'Leary (ed.) : *Heidegger et la question de Dieu*, (1980), Paris : Grasset, 2000, pp. 259-268. Voir par exemple p. 263 : « La conscience de cette étrangeté inassimilable de l'autre [...] – c'est sans doute là, la signifiante même du visage, son parler originaire. »

⁸⁷ Voir par exemple TI, p. 78 et p. 227 *sq.*

⁸⁸ AE, p. 16.

⁸⁹ DVI, p. 95.

⁹⁰ Cf. DVI, p. 121 *sq.*

⁹¹ DVI, p. 122.

par ma passivité, simple effectuation d'une ordonnance « parlant par ma bouche »⁹². Dans cette « extra-version de l'intériorité du sujet », où la signifiance de l'Infini se passe dans les paroles prophétiques du « *me voici* », paroles de disponibilité pour l'autre sans condition, délibération ou initiative de ma part, moi je suis uniquement « témoignage – ou trace, ou gloire – de l'Infini »⁹³. Dans l'élargissement de la notion du sens que cherche ainsi à établir Levinas, le sensé ne commence plus avec le *logos*, ni avec le *cogito*, ni avec l'acte intentionnel ; il commence par ce donner passif et d'excès, d'avant toute expérience et toute intention, où Dieu vient à l'idée « comme vie de Dieu »⁹⁴, comme *verbe*. Même si la transcendance de Dieu ne peut ni se dire ni se penser en termes de l'être, alors « la rupture entre l'intelligibilité philosophique et l'au-delà de l'être [...] n'exclut pas Dieu de la signifiance »⁹⁵.

Le témoignage prophétique rassemble en soi les dimensions de la *trace de Dieu* que nous avons évoquées : la trace dans le Visage d'autrui et la trace dans la sainteté du sujet se matérialisent, pour ainsi dire, dans le « *me voici* ». Ne croyons pas pour autant avoir « rencontré Dieu » ou avoir « vu sa Face ». Dans le passage peut-être le plus directe quant à un énoncé sur Dieu dans tout l'œuvre de Levinas, il dit : « [Dieu est] autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à

⁹² La désignation de « performatif » se réfère à la théorie d'« acte de langage » (*speech acts*), où apparaît la distinction entre « énoncé performatif » : parole agissant dans le monde, et « énoncé constatif » : parole purement descriptive. Cette théorie, qui a d'abord été élaborée par J. L. Austin puis développée par John Searle, a été introduite en France entre autre par Derrida dans les réflexions sur l'« écriture critique » (*Marges*, 1972), et par Ricœur dans les formulations de l'ipséité du sujet comme étant défini par la promesse (*Soi-même comme un autre*, 1990). En suggérant ici un rapport à l'œuvre de Levinas, souvenons-nous pourtant des nuances formulées par Jaques Derrida : un discours qui tient à décrire l'œuvre d'E.L. ne pourrait pas être « un discours du constat », soutien Derrida. Il faudrait « une écriture qui performe, mais d'un performatif sans présent (qui a jamais défini un tel performatif ?) qui répond du sien, un performatif sans événement présent ». Une telle performance, ajoute-t-il, « ne répond pas à la description canonique du performatif, peut-être. Alors, qu'on change cette description ou qu'on renonce ici au mot 'performatif' ! » Voir J. Derrida : « En ce moment même dans cet ouvrage *me voici* » dans François Laruelle (éd.) : *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: Surfaces / Jean-Michel Place, 1980, pp. 21-60 ; cit. p. 46 *sq.*

⁹³ Voir DVI, p. 121-122.

⁹⁴ DVI, p. 13.

⁹⁵ DVI, p. 125.

l'absence⁹⁶. » Une absence telle qu'elle risque de se confondre avec « le remue-ménage de *l'il y a* », une absence à ce point absoute – quel espoir nous laisse-t-elle de jamais pouvoir en tracer le sens ou de la nommer « Dieu » ? La petite note en bas de la même page nous l'indique : « Trace d'un passé qui ne fut jamais présent – mais absence qui encore dérange⁹⁷. » Ce qui vient nous déranger, nous l'avons vu, c'est la signifiante de la trace dans le dérangement prophétique, trace d'un « passé absolument revoulu⁹⁸ », qui vient rompre l'activité intentionnelle de la conscience et témoigner d'un sensé plus originaire, d'une rationalité d'un autre ordre. Signifiante éthique, car structurée comme « l'un-pour-l'autre », elle est l'événement où l'éloignement absolu de Dieu, sa transcendance, « vire en ma responsabilité [...] pour autrui⁹⁹. » Trace de la venue de Dieu à l'idée dans la relation sociale ; « là où – grâce au surgissement de l'humain dans l'être – peuvent s'interrompre ou se suspendre l'impénitente persévérance de l'être dans son être, l'universel inter-essement et, dès lors, la lutte de tous contre tous¹⁰⁰ », dans l'ultime sortie de l'être et du l'emprisonnement en soi-même.

Voilà le seul lieu où Dieu se laisse entendre, dans l'ambiguïté d'une trace qui vibre dans l'intervalle entre présence et absence et qui sans cesse fait irruption dans le concret de ma vie. La transcendance absolue de Dieu n'affecte l'immanence que là, « entre nous », où il signifie par la trace d'une absence qui ne nous laisse aucune certitude, mais qui vient bouleverser l'ordre des choses.

⁹⁶ DVI, p. 115.

⁹⁷ DVI, p. 115, note 16.

⁹⁸ Cf. « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 198 : « Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un ordre où la signifiante demeure dérangement irrémissible, passé absolument révolu ? Une telle signifiante est la signifiante de la trace. »

⁹⁹ DVI, p. 115.

¹⁰⁰ DVI, préface à la deuxième édition (1986), p. 5.

PREMIÈRE PARTIE

LA SORTIE : L'AUTRE QUI ME LIBÈRE

Introduction

Il s'agit de penser une transcendance radicale. L'émergence de la notion de la sortie dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas est intimement liée à cette exigence, et elle se présente dès le début de son œuvre : en 1935, dans son premier ouvrage d'une thématique philosophique autonome, la sortie est pensée par la notion d'« évasion ». Levinas, propose Jean-Luc Marion, « naquit à sa propre pensée » avec cette publication, ou encore ; « Levinas ne se peut comprendre qu'à partir de *De l'Évasion*¹. » L'affirmation de la profonde importance de cet essai de jeunesse nous indique que tout un chemin s'y ouvre et que s'y annonce une œuvre à venir. Jacques Rolland soutient dans ses commentaires que la question de la possibilité et de la modalité de la sortie, soit la question centrale de l'essai de 1935, y resta alors sans réponse : ainsi « l'œuvre ultérieure en sa totalité peut être lu comme l'effort à la fois continu dans son inspiration et multiple (discontinu) dans ses

¹ Propositions données dans les préfaces à deux ouvrages collectifs édités à l'occasion de la parution des « inédits » d'Emmanuel Levinas, à savoir *Carnets de captivité et autres inédits*, Œuvres complètes, tome I, Paris : Grasset / IMEC, 2009 et *Parole et silence et autres conférences inédites*, Œuvres complètes, t. II, Paris : Grasset / IMEC, 2011. Les ouvrages collectifs en question montrent que, évoquée premièrement en 1935, la thématique de l'évasion se trouve renforcée et confirmée dans ces inédits, notamment dans les *Carnets de captivité* commencés en 1937 : voir Jean-Luc Marion : « D'où part Levinas ? », préface à Danielle Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris : Collège des Bernardins / Lethielleux, 2011, pp.9-12, et Jean-Luc Marion : « Les inédits de Levinas : la genèse d'une pensée », préface à E. Housset et R. Calin (dir.) : *Levinas : au-delà du visible*, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen nr.49, 2012, pp. 9-12. Sur la thématique de l'évasion comme catégorie de sortie, voir aussi Yves-Charles Zarka : « S'évader », éditorial, et Guy Petitdemange : « Présentation », les deux dans le dossier « Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion », *Cités*, 2006, nr. 25, Paris : PUF, pp.1-5 et pp. 9-12 respectivement.

manières de répondre à cette question – et déjà de l’élaborer comme question² ». La catégorie de la sortie telle qu’elle est travaillée dans cette œuvre, sera le fil conducteur de la première partie de notre thèse. Nous cherchons le mouvement même d’une pensée qui, dans l’effort de formuler l’indicible, de penser l’altérité absolue de la transcendance, de l’Autre, de Dieu peut-être, tend vers le hors l’être, vers l’au-delà de l’être, et plus loin ; vers l’autrement qu’être. Dans ce mouvement, le foyer thématique de la sortie est d’emblée entrelacé avec ceux de la socialité et de la signifiante.

Sortir – par quelle voie ? Sortir – d’où et vers où ? Dans *De l’évasion* s’exprime une aspiration à sortir de l’être comme tel, de l’être qui se suffirait à soi, et parallèlement ; à sortir d’un moi enchaîné à son ipséité de soi, enfermé en soi-même – à savoir, une aspiration à sortir de tout ce qui anéanti l’altérité. La voie de cette sortie ne pourrait passer que par l’autre : dès ses premiers textes, Levinas insiste sur le fait que la sortie ne nous arrive que par la proximité de l’altérité d’autrui. La sortie recherchée est une sortie de la totalité, qu’elle soit politique, religieuse ou philosophique, et seul une extériorité absolue puisse briser la totalisation : or, seul le « Visage » dans le sens de Levinas rompt avec le monde et ouvre vers l’extériorité. Par une relation de séparation et de distance, élucidée tout d’abord dans les analyses de *Totalité et Infini*, la venue d’autrui ouvre une brèche où la transcendance peut faire « entrée » dans l’immanence sans en être engloutie. Ainsi se produit une situation de délivrance de l’enclos fermé de l’être et du soi – la sortie serait d’emblée socialité et c’est l’autre qui me libère.

Nous voyons déjà s’esquisser les thématiques qui seront focalisées dans la deuxième et la troisième partie de notre travail. L’impact de la proximité d’autrui, et de la sortie qu’elle provoque, se reflète dans la deuxième face du prisme des champs thématiques levinassiens ; la socialité où surgit l’humain. Car c’est par la réponse du sujet, elle aussi recherchée dès la première heure et au centre des développements d’*Autrement qu’être et au delà de l’essence*, que s’accomplit la socialité ; par l’excès de la substitution où le moi est dénoyauté par l’Autre, par l’ultime structure éthique de l’humain. Tout au long du parcours philosophique se

² Voir J. Rolland : « Annotations » in E. Levinas : *De l’évasion* (1935-36), Paris : Fata Morgana, 1982 ; Le Livre de Poche, 1998 (éd. citée), note 3, p. 137.

poursuit également la quête d'une signifiante originaire, troisième face du prisme où les foyers de recherche se reflètent : la sortie, autant que rupture de l'être et libération du moi, est également rupture de l'intelligibilité intentionnelle et corrélationnelle, sortie qui fait éclater la connaissance et l'universalité du concept. Antérieure à la conceptualisation et la connaissance, c'est par une relation d'invocation et d'interlocution que se réalise une trouée vers la transcendance. Ainsi la sortie « hors l'être » va, non pas vers la négativité du néant, mais vers le Bien : la sortie vers l'extériorité de l'altérité absolue est concrétisée dans la signification éthique de la rencontre du Visage d'autrui, signifiante qui s'exprime dans un dire avant tout dit.

C'est au cœur de cette recherche qu'intervient l'idée de trace. Dans le texte où cette idée est élaborée, par une réflexion poursuivie et soutenue sur la venue du Visage, se réalise aussi le passage d'une pensée de la transcendance de l'Autre à une pensée explicite de la transcendance d'un Dieu d'ordre personnel. Nous avons proposé que le mouvement philosophique par lequel est exploré le sens du mot 'Dieu' dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, se focalise autour des trois champs thématiques mentionnés plus haut. Ces trois foyers entrelacés, avons-nous soutenu, indiquent trois modalités de la notion de la « trace » ; traces dans le visage d'autrui, dans la sainteté du sujet et dans le dire prophétique – modalités qui ensemble scandent le trajet de la question de Dieu dans l'œuvre du philosophe. Pour Levinas, historiquement dans la lignée de Platon et de Plotin, la question de Dieu ne peut se poser que par une pensée qui cherche d'aller vers l'au-delà de l'être : Dieu exige la sortie pour venir à l'idée, car Dieu ne peut être pensée que comme extériorité.

C'est pourquoi, dans les trois chapitres qui suivent et qui constituent la première partie de notre thèse, nous nous concentrons précisément sur la notion de la « sortie ». Choissant pour cette partie une approche chronologique, nous nous penchons sur des textes du début de l'œuvre jusqu'aux années soixante : nous retraçons d'abord les toutes premières recherches levinassiennes d'une voie vers le « hors l'être » de la transcendance (chap. I) ; ensuite, nous étudions la percée que représente la formulation de l'idée de l'Infini, et son irruption dans le trajet du sujet, le rendant apte à accueillir l'extériorité de « l'éclat de la transcendance » du

Visage (chap. II) ; enfin, nous verrons les pistes se rassembler dans la formulation de la notion de la trace, où prend forme et se pose pour la première fois dans cette philosophie la question de Dieu *en tant que telle* (chap. III). Dans ce parcours se dessinerait une « voie nouvelle » de sortie à la rencontre de l'altérité d'autrui, dans le mouvement d'une pensée qui, toujours en quête d'une transcendance radicale, se meut vers l'absence-présence d'un Dieu retiré, mais personnel et agissant par sa trace. Finalement, nous nous demandons si le trajet parcouru jusqu'alors nous ouvre vraiment cette voie promise de sortie – ou faudrait-il attendre l'épanouissement d'un travail encore à venir ?

Chapitre I :

HORS L'ÊTRE

Dans l'article où apparaît pour la première fois la catégorie de la sortie dans les écrits d'Emmanuel Levinas, est soulevée aussi pour la première fois – quoique brièvement – la question de Dieu¹. L'élaboration de la notion de la sortie telle qu'elle se développe dans les écrits ultérieurs sera comme une condition préliminaire pour penser Dieu dans la philosophie levinassienne ; le '*hors l'être*' y figurera comme le lieu *philosophique* de la question *théo-logique*. Car c'est bien du « hors l'être » qu'il s'agit : sans encore voir se déployer toute la critique contre la tradition philosophique occidentale, nous remarquons que déjà, c'est l'affirmation de l'être comme foyer unique de sens, ne se référant « qu'à soi-même » – ou « l'ontologisme² » – qui est une cible d'attaques. Dans ce premier

¹ Voir DE, p. 122 et p. 125 *sq.* Dans les quelques publications de Levinas antérieurs à DE, qui sont presque toutes des introductions à la philosophie de Husserl et à celle de Heidegger, nous ne trouvons de mention de « Dieu » que dans deux commentaires formulés dans des exposés sur la réduction phénoménologique chez Husserl : la réduction, résume Levinas, demande que l'on exclut tout présupposé, y compris « toute affirmation concernant Dieu – principe de finalité et objet de l'expérience religieuse ». Voir l'article de 1929 ; « Sur les « Idées » de M.E.Husserl » in IH, p. 57. Voir en outre TIPH, p. 212.

² Cf. DE, p. 118, ainsi que p. 93 et la caractérisation du p. 124 : « L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister. » La notion d'« ontologisme » chez Levinas peut

chapitre, nous relèverons certaines notions clefs dans la recherche d'une voie vers la transcendance radicale du « hors l'être » ; des notions qui seront approfondies et affinées par la suite, et qui, même si elles sont encore préliminaires à la question de Dieu proprement dite, sont des présuppositions incontournables pour la formulation de l'idée de Dieu dans cette philosophie. En nous attardant ici en grande partie sur les premiers écrits de Levinas, notamment sur les écrits précédant la deuxième guerre mondiale et ceux de l'immédiat après-guerre, le parcours de lecture sera comme une visite dans l'atelier du philosophe au moment où il forge les outils philosophiques pour un travail à venir – visite qui nous mènera jusqu'au seuil de son chef-d'œuvre de 1961, *Totalité et Infini*.

I.1. Le besoin d'évasion et Dieu extérieur au monde

Dès le début de son travail de philosophe, nous l'avons souligné, une pensée de la sortie fut au cœur des préoccupations philosophiques de Levinas : dans l'article de 1935, elle s'exprime comme le besoin de sortir d'un monde clos, un enfermement étouffant, une auto-suffisance. L'exigence de la sortie est méditée comme un besoin d'*évasion* : évasion de l'être qui dans sa suffisance « ne se réfère à rien d'autre », et évasion d'un moi « conçu sur l'image de l'être » et donc « se suffisant à soi »³. Il ne s'agit pas ici d'un rêve romantique de transcender les limites de notre être fini, de sortir des contraintes et des limitations qu'impose notre finitude et ainsi de repousser une certaine *définition* de notre être. Le besoin d'évasion concerne « l'être même du moi » et il implique, non pas une évasion vers une existence nouvelle, ni une fuite vers un ailleurs spécifique, la mort ou le néant, mais une aspiration à sortir de l'être comme tel : « [...] dans l'évasion nous n'aspirons qu'à sortir. C'est cette catégorie de sortie, inassimilable à la rénovation ni à la création, qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté. Thème inimitable qui

s'entendre dans un sens qui évoque l'emploi du terme « psychologisme » chez Husserl, ou bien aujourd'hui la notion de « scientisme » : une perspective théorique qui prétend pouvoir tout englober. L'expression apparaît déjà dans l'article de 1932 : « Martin Heidegger et l'ontologie », repris in DEH, pp. 53-76 ; voir pp. 71-72.

³ DE, p. 91 et p. 93.

nous propose de sortir de l'être. [...] Le fond de ce thème est constitué – qu'on nous passe le néologisme – par un besoin d'*excendance*. Ainsi, au besoin de l'évasion, l'être [apparaît comme] un emprisonnement dont il s'agit de sortir⁴. » Le monde clos et étouffant, c'est l'être même.

L'emprisonnement dans l'être est intimement lié à la notion d'un « moi rivé à soi-même », un moi enchaîné à son ipséité de soi, sans échappatoire. En cernant de plus près la structure du besoin et son expression affective dans le malaise, Levinas souligne que la souffrance du besoin indique, non pas un vide à combler, mais la présence de notre être même : « une espèce de poids mort au fond de notre être⁵ », ou, comme le montrerait l'analyse de la honte, que « l'être est dans son fond un poids pour lui-même⁶ ». Dans les analyses phénoménologiques du besoin, du plaisir, de la honte et de la nausée, c'est l'expérience de cette dernière qui par excellence ferait apparaître ce poids comme le fait d'être rivé-à-soi : la « présence révoltante de nous-mêmes à nous-mêmes⁷ » est simultanément un expérience de « l'être pur » dont le besoin de l'évasion est la marque : « On est là, il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : *c'est l'expérience même de l'être pur* [...]. Mais cet "il-n'y-a-plus-rien-à-faire" est la marque d'une situation-limite où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir⁸. » Le besoin d'évasion est en son fond un besoin d'être libéré de ce poids de l'être de l'ipséité ; « le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*⁹. » Sortir de l'être, c'est avant tout sortir de soi, être libéré de l'enfermement en soi-même.

⁴ DE, p. 97 *sq.*

⁵ DE, p. 106.

⁶ DE, p. 114.

⁷ DE, p. 115.

⁸ DE, p. 116. En italiques dans le texte.

⁹ DE, p. 98. En italiques dans le texte.

Comment cette sortie pourrait-elle se faire ? La question reste ici ouverte, comme en suspens – il s’agit de « sortir de l’être par une nouvelle voie¹⁰ », conclut Levinas, mais sans indiquer les modalités possibles de cette voie. Il faudra attendre les écrits de l’immédiat après-guerre pour trouver les premières allusions à une voie qui s’ouvre vers ce qui sera plus tard la première brèche dans l’être, signalant que c’est dans la dimension de la socialité que se dessinera une possibilité de sortie : alors, les questionnements sur le temps ainsi que sur la mort seront liés, non pas à l’être, mais à l’autre – nous reviendrons aux références clairement heideggériennes de ces thèmes.

Toujours dans l’article *De l’évasion*, c’est dans ce contexte d’un être rivé à soi-même et à la recherche d’une sortie, qu’est soulevée la question de Dieu. Tentative d’évasion souvent évoquée, une élévation vers le Créateur ne donnerait-elle pas la sortie recherchée ? Levinas refuse cette possibilité : la notion d’un Dieu Créateur, origine et fondement de ses créatures et « conçu à son tour comme un être », poserait l’acte de création à l’intérieur des conditions de l’être même, et ne briserait donc pas le cercle clos de l’être fermé qui ne se réfère qu’à soi¹¹. Levinas rejette par ailleurs la possibilité que la question de Dieu soit adéquatement posée en termes d’un Dieu-Étant du tout : « [l]’élan vers le Créateur traduisait une sortie en dehors de l’être. Mais la philosophie soit appliquait à Dieu la catégorie de l’être soit l’envisageait en tant que Créateur ; comme si l’on pouvait dépasser l’être en s’approchant d’une activité ou en imitant un œuvre qui consiste précisément à y aboutir. » Ce cercle vicieux, logiquement intenable, attribuant à Dieu cela même qu’il est supposé dépasser et le caractérisant à la foi comme cause et aboutissement, indique que la question de Dieu est mal posée : le « problème de Dieu est resté [...] le problème de son existence¹². » Si le besoin d’évasion « permet de renouveler l’antique problème de l’être en tant qu’être¹³ », comme le propose Levinas, alors semble également s’annoncer le renouvellement de l’antique problème de « Dieu en tant que Dieu ».

¹⁰ DE, p. 127.

¹¹ DE, p. 122.

¹² DE, p. 125 *sq.*

¹³ DE, p. 99.

L'année même de la publication de *De l'évasion*, Levinas commet trois courts textes de réflexions sur le judaïsme, qui sont publiés dans la revue de l'Alliance Israelite universelle *Paix et Droit*¹⁴. En particulier, le petit texte « Sur l'actualité de Maïmonide »¹⁵ fait écho aux préoccupations de l'article philosophique *De l'évasion* contemporain : c'est ici encore la question de la création qui se pose, notamment dans la confrontation entre d'une part la notion aristotélicienne de « Premier Moteur », qui comme « acte pur » n'a aucune possibilité irréalisée et qui partant n'a pas pu créer le monde, et d'autre part l'affirmation biblique de ce que le monde en effet fut créé. Comment concilier ces deux formules ? Soupçonner d'erreur l'un ou l'autre des deux autorités reviendrait au « sacrilège », soutient Levinas. Il commente la solution qu'apporte Maïmonide à ce conflit, en soulignant que puisque « Dieu est extérieur au monde », le mérite de Maïmonide était d'avoir arrêté « l'élan de la raison qui appliquait les notions empruntées au monde à ce qui était au-delà du monde » et de nettement distinguer entre « la pensée qui pense le monde et celle qui le dépasse¹⁶ ». Et c'est par la défaillance d'une telle distinction que Levinas définit le paganisme : « *Le paganisme est une impuissance radicale de sortir du monde. [...] Dans ce monde se suffisant à lui-même, fermé sur lui-même, le païen est enfermé*¹⁷. »

La correspondance entre ces deux textes suggère qu'il y aurait lieu de voir dans la philosophie de Levinas la notion de la sortie comme liée dès le départ à la question de Dieu. Dans *De l'évasion*, le néologisme d'« *exendance* » signale déjà le besoin de penser la transcendance d'une manière nouvelle ; non pas avec les connotations d'une autre forme d'être ou d'une existence supérieure, mais comme

¹⁴ Ces textes paraissent comme les premiers de ceux dits « confessionnels » dans l'œuvre de Levinas.

¹⁵ E. Levinas: « L'actualité de Maïmonide » in *Paix et Droit*, avril 1935, nr.4, pp. 6-7. Rééd. in C.Chalier et M. Abensour: *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : L'Herne, 2006 (éd. citée), pp. 142-144.

¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷ *Ibid.* En italiques dans le texte. Les figures éloquentes d'Aristote et de la Bible ; du païen et de Maïmonide, évoquent déjà dans ce texte la tension exigeante et la rencontre fructueuse entre tradition hébraïque et tradition philosophique occidentale, qui, comme nous le savons, traversent toute la philosophie de Levinas.

une sortie vers le *hors l'être* précisément¹⁸. Toute la thématique de l'évasion, de la sortie et du besoin d'« exendance », anticipe sur le thème de *l'extériorité* et de la situation ou « la totalité se brise¹⁹ » face à l'Autrui. Reste encore à développer et formuler la notion de 'la sortie' comme catégorie proprement philosophique²⁰.

I.2. Le mal d'être et l'absence de Dieu

Dès les premières publications philosophiques de l'après-guerre, Levinas poursuit l'exploration d'une démarche du sujet cherchant à sortir de soi et du « poids de l'être ». Mais quel est donc ce « mal d'être ²¹ » ; quel est le sens que prend la notion de l'être et pourquoi cet acharnement à trouver une voie pour en sortir, pour le dépasser ? Et qu'est-ce qui est cherché *hors l'être* ? L'avant-propos à *De l'existence à l'existant* de 1947, étude de « caractère préparatoire » et guidée par « la formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être », indique une première réponse : hors l'être se trouve le Bien. L'ex-endance en question est un mouvement vers ce Bien, exigeant « une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent ». Néanmoins, l'être est son point de départ incontournable : l'ex-endance a « nécessairement pied dans l'être et c'est pourquoi, être vaut mieux que ne pas être²². » La tension entre l'ex-endance comme *sortie* de l'être et l'existant qui se *pose* dans l'être se dessine sur l'arrière-fond des descriptions de l'être comme l'anonymat horrifiant et informe de *l'il y a*.

¹⁸ Levinas explicitera plus tard l'expression ainsi : « La formule platonicienne plaçant le Bien au delà de l'être [...] signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent : une ex-endance. » (EE, l'Avant-propos, p. 8.)

¹⁹ TI, p. 9.

²⁰ Nous devons au solide travail textuel de Jaques Rolland d'avoir soulevé d'une manière convaincante plusieurs thèmes qui, déjà en germe dans cet article, s'épanouiront ensuite au fur et à mesure que l'œuvre lévinassienne avance. Cela vaut particulièrement pour la question centrale de la possibilité et de la modalité de la sortie.

²¹ EE, p. 28.

²² EE, l'Avant-Propos.

L'*il y a* désigne l'être qui « se refuse à tout spécification et ne spécifie rien²³ », c'est « l'être en général » qui refuse « de prendre une forme personnelle », un courant anonyme qui « submerge tout sujet, personne ou chose ». Aucune identification n'est alors possible : comme dans l'obscurité de la nuit, il « n'y a plus *ceci*, ni *cela* ; il n'y a pas "quelque chose"²⁴ ». Pourtant cette absence de toute chose identifiable n'est pas un pur néant ; l'absence se manifeste comme une présence de cet anonymat indéfini et menaçante : il s'agit d'une « atmosphère » de présence qui est « l'événement impersonnel, a-substantif de la nuit et de l'*il y a*. C'est comme une densité du vide, comme un murmure du silence. Il n'y a rien, mais il y a de l'être, comme un champ de forces » ; comme « le jeu même de l'existence qui se jouerait même s'il n'y avait rien²⁵. » Dans les descriptions vivantes des conférences que donna Levinas à la même époque, où l'« *il y a* » s'insinue comme la présence de l'exister « pur », neutre et impersonnel, résonnant du murmure menaçant de l'anonymat esquivant la négation même. Ces descriptions méritent d'être citées longuement : « 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 prenne 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'irrémissibilité de l'exister pur²⁶. » L'être est ainsi conçu, non point comme la générosité de l'existence ou comme le lieu de déploiement de l'existant, mais comme la

²³ EE, p. 17.

²⁴ EE, p. 94.

²⁵ EE, p. 104.

²⁶ TA, p. 25-26.

présence d'une force oppressante, flou et indéterminé où s'efface toute singularité, lieu dépourvu de tout nom, de tout étant. L'horreur, c'est qu'on est tenu à cette présence étouffante et son bourdonnement sans fin – au « fait même de l'être auquel *on* participe, bon gré mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement²⁷. » Livré au « fait universel de l'*il y a* » dans une participation anonyme, le moi est submergé par l'« inhumain neutralité » de l'être.

On sait que la notion d'*il y a* – ce « morceau de résistance » du livre de 1947²⁸ – continue à jouer un rôle dans la philosophie de Levinas jusqu'aux ouvrages de la maturité, là où s'accroît le rapprochement entre l'*il y a* et l'*illéité* et Dieu « transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'*il y a*²⁹ ». Dans le texte où la notion d'*il y a* est introduite, le philosophe évoque déjà une parallèle possible entre l'expérience³⁰ de l'*il y a* et une variante de l'expérience religieuse. De même que l'*il y a* est caractérisé par l'indétermination, l'absence de toute individuation, la « participation mystique » telle qu'elle a été employée pour caractériser les religions primitives, est caractérisée par une perte de « l'identité des termes » ; l'existence de chaque terme « retourne à un fond indistinct » et, dit Levinas, nous « reconnaissons en elle l'*il y a*. » Plutôt que d'être une voie vers Dieu, l'impersonnalité du sacré dans les religions primitives décrit « un monde où rien ne prépare l'apparition d'un Dieu. Plutôt qu'à Dieu, la notion de l'*il y a* nous ramène à l'absence de Dieu, à

²⁷ EE, p. 95.

²⁸ EE, préface à la deuxième édition de 1978.

²⁹ DVI, p. 115.

³⁰ Rappelons les réserves toujours exprimées par Levinas quant à l'emploi du terme d'« expérience » quand il s'agit de l'Autre, de la transcendance, de l'Infini – et ainsi également ici de l'*il y a* : « Si le terme d'expérience n'était pas inapplicable à une situation qui est l'exclusion absolue de la lumière, nous pourrions dire que la nuit est l'expérience même de l'*il y a*. » (EE, p. 94.) Ainsi aussi à l'analyse de la signification de la mort qui s'annonce « en dehors de toute lumière » comme une expérience de la passivité du sujet, Levinas ajoute aussitôt : « Je dis : une expérience de la passivité. Façon de parler, car expérience signifie toujours déjà connaissance, lumière et initiative ; car expérience signifie aussi retour de l'objet vers le sujet. La mort comme mystère tranche sur l'expérience ainsi comprise. » (TA, p. 57.)

l'absence de tout étant³¹. » Ce n'est pas la participation, mais la *séparation* qui est la condition à remplir pour que plus tard Dieu puisse « venir à l'idée ».

Sur le fond de l'*il y a*, le sujet se pose dans l'être anonyme comme « l'apparition même d'un existant, d'un substantif au sein de cette existence impersonnelle » qui est « pur verbe³² ». Le sujet surgit comme individuation de l'étant puisque l'« identité est le propre non point du verbe *être*, mais de ce qui est ; d'un nom qui s'est détaché du bruissement anonyme de l'*il y a*³³. » Dans l'hypostase, le sujet sort de l'anonymat de l'être en général en assumant l'être, en le contractant comme « son être », comme son existence³⁴. Il ne s'agit donc pas encore d'une sortie de l'être dans le sens d'un « *autrement* », ni même d'un *au delà* ; le processus de subjectivation implique au contraire que le moi est toujours rivé à soi : « Le *je* a toujours un pied pris dans sa propre existence. [...] L'existence qu'il a assumée, il y est à jamais enchaîné. Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu'il est rivé à son être³⁵. » L'événement de la subjectivation est le présent « à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant³⁶. » Toujours menacé par le retour de l'*il y a*, l'œuvre d'être soi est un processus sans fin³⁷. Au regard de la quête d'une sortie de l'être, le développement de l'idée de l'hypostase du sujet ne semble alors pas aboutir. Levinas lui-même le souligne en

³¹ EE, p. 99. Levinas fait ici référence à Lucien Lévy-Bruhl et ses études sur la mentalité des peuples primitifs, dominée par une orientation pré-logique et mystique selon une « loi de participation » précisément.

³² EE, p. 140.

³³ EE, p. 149.

³⁴ EE, p. 139. Cet enracinement pleinement ontologique de l'événement du sujet comme individuation de l'étant dans l'être, est souligné par Rodolph Calin qui décrit ces analyses comme « une subjectivation ontologique » et comme « l'ontologie lévinassienne du sujet ». Voir R. Calin : *Levinas et l'exception du soi*, Paris : PUF, 2005, p. 14, p. 17. Jean-François Courtine caractérise ces descriptions même comme « l'ontologie fondamentale de Levinas ». Voir J.-F. Courtine : « L'ontologie fondamentale de Levinas » in D. Cohen-Levinas et B. Clement (dir.): *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 99-119 ; cf. p. 105.

³⁵ EE, p. 143.

³⁶ TA, p. 32.

³⁷ Rodolph Calin caractérise ainsi bien visé la tension suivante comme le trait le plus significatif de la subjectivité lévinassienne : d'avoir « à rompre sans cesse avec l'anonymat dans lequel elle se trouve prise, la subjectivité ne peut que s'inscrire sur la limite mouvante du soi et de l'anonyme. » Voir R. Calin, *op.cit.*, p. 8.

y réfléchissant trente-cinq ans plus tard : « [m]a première idée était que peut-être l' "étant", le "quelque chose" qu'on peut désigner du doigt, correspond à une maîtrise de l' "il y a" qui effraie dans l'être. [...] L'être qui se pose, pensais-je, est "sauvé". En fait, cette idée n'était qu'une première étape³⁸. » Cette première étape d'analyses ontologiques donne néanmoins le point de départ d'une ouverture à l'autre et au « mouvement vers le Bien » : la transcendance « est fondée dans la non-transcendance de la position³⁹. »

I.3. L'être séparé et la transcendance radicale

Déjà, dans le texte *De l'existence à l'existant* et dans les conférences qui suivirent, *Le Temps et l'Autre*, les premières indications de ce « tout autre mouvement⁴⁰ », encore non développé, nous sont données. Quand Levinas introduit ici la thématique de la relation sociale, il commence d'emblée par cerner l'expression particulière d'altérité qui sera au centre aussi bien de sa démarche philosophique que de son interrogation sur la possibilité d'une idée de Dieu. Qui qu'il soit, l'autre « n'est pas simplement d'une autre qualité que moi, mais [il] porte, si l'on peut dire l'altérité comme qualité. » À une collectivité « de fusion », une collectivité de camarades « qui dit "nous" » et qui « sent l'autre à côté de soi et non pas en face de soi », s'oppose le « face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation⁴¹. » L'autre est d'un autre ordre ou hors l'ordre, il est l'Étranger absolu. Là où dans l'hypostase se fait la séparation du sujet de l'*il y a*, se dessine ici une séparation du sujet de l'autrui : l'intersubjectivité n'est pas l'addition de l'un à l'autre, « l'application de la catégorie de la multiplicité au domaine de l'esprit », elle consiste au contraire en

³⁸ EI, p. 41-42.

³⁹ EE, p. 172-173.

⁴⁰ Pour sortir de l'*il y a*, continue Levinas dans l'interview cité ci-dessus, il faudrait « un tout autre mouvement » : « [...] il faut non pas se poser, mais se déposer ; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. » Voir EI, p. 42.

⁴¹ EE, p. 162 *sq.*

ce que l'*être-uni* qui n'est qu'un, devient *être séparé* et donc pluralité. Entre moi et l'autre en face de moi il n'y a pas de terme commun : autrui en tant qu'autrui est « ce que moi je ne suis pas ». Ainsi l'« espace intersubjectif est initialement asymétrique⁴². » Le face-à-face avec l'autre implique une séparation radicale qui prohibe toute réduction de l'autre au « même ».

La qualité de l'altérité d'autrui détermine ainsi le caractère de la relation intersubjective. Celle-ci permet une sortie de la solitude de l'être par un dépassement de séparation qui assure la pluralité : cela exige que, dans la relation, l'altérité de l'autre ne soit ni soumise à la compréhension, ni abolie dans une fusion extatique. Le dépassement ne sera « pas une connaissance, car par la connaissance l'objet, qu'on le veuille ou non, est absorbé par le sujet et la dualité disparaît. Il ne sera pas une extase, car, dans l'extase, le sujet s'absorbe dans l'objet et se retrouve dans son unité. Tous ces rapports aboutissent à la disparition de l'autre⁴³. » Face à l'altérité radicale de l'autre se trouve exclu, de plus, toute possibilité d'une relation de participation ou de fusion : ces modèles diverses d'expérience, tel que l'entende Levinas, ont ceci en commun qu'ils ne maintiennent pas « la dualité des termes » ; ils n'assurent pas la pluralité nécessaire pour sauvegarder ni la singularité du sujet, ni l'altérité de l'autre⁴⁴. L'asymétrie de la relation sociale est pensée en termes de proximité et de distance, indiquant une simultanéité de présence et d'absence qui ne porte pas atteinte à l'altérité de l'autre, parce que son mouvement ambigu est réfractaire aussi bien à l'être qu'à la connaissance du sujet. C'est d'abord la relation érotique qui nous donne ce modèle d'intersubjectivité : « L'intersubjectivité nous est fournie par l'Eros, où, dans la proximité d'autrui, est intégralement maintenue la distance⁴⁵ ». Contrairement à ce que l'on éprouverait dans une attitude naïve, où l'étrangeté de l'autre et les limites de sa connaissance seraient aperçus comme un manque de communion, la distance et l'absence nous ouvrent la relation à l'autre

⁴² EE, p. 163.

⁴³ TA, p. 19.

⁴⁴ C'est pourquoi Levinas écarte aussi dans ses écrits ultérieurs la voie d'une « union mystique » comme expérience possible de la transcendance ou de Dieu – on reverra cette logique plusieurs fois en ce qui suit.

⁴⁵ EE, p. 163.

comme *autre* exactement : « Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation : cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre⁴⁶. »

La relation intersubjective ainsi conçue ouvre la possibilité de penser une transcendance radicale, propose Levinas. Nous avons vu que la tentative de sortir de l'être et de soi par ses propres forces, pour ainsi dire, n'a pas pu aboutir – mais, voilà que par l'approche de l'autre s'instaure une relation tout à fait nouvelle et inconnue, ouvrant une possibilité de libération, où ni l'autre ni le sujet vont à sa perte : c'est « dans l'éros que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour [...]. L'intersubjectivité asymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure de sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond et, disons le mot en anticipant – d'avoir un fils⁴⁷. » La sortie de soi provoquée par l'autre dans la relation érotique – relation qui se consomme par la fécondité et la descendance – est ce qui *arrive* au sujet, ce qu'il n'est pas en position de faire naître par lui-même. Ainsi l'amour « n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui⁴⁸. »

Cette notion d'un sujet passif est développée dans *Le Temps et l'Autre*, où c'est la mort qui est thématifiée comme le premier Autre auquel le sujet a à faire face : la mort « annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître⁴⁹ ». La proximité de la mort s'annonce dans la souffrance qui comporte comme un « paroxysme » qu'il peut y arriver quelque chose de plus déchirant encore, un événement pas encore dévoilé, un inconnu : « l'inconnu de la mort signifie [...] que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère. Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en

⁴⁶ EE, p. 163. Nous retrouvons la même phrase identique aussi en TA, p. 89.

⁴⁷ EE, p. 164-165.

⁴⁸ TA, p. 82.

⁴⁹ TA, p. 57.

dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet⁵⁰ ». L'approche de la mort, où à un certain moment « nous ne *pouvons plus pouvoir* », est l'indication de cet inconnu non-maîtrisable : « nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, [...] quelque chose dont l'existence même est fait d'altérité⁵¹. » Dans l'abandon de toute possibilité, de toute initiative, la question du maintien de la dualité des termes se pose de nouveau : comment cet événement peut-il arriver au sujet, sans que le sujet soit écrasé, anéanti ? C'est « le problème même de la conservation du moi dans la transcendance », affirme Levinas. C'est encore le caractère unique de la relation intersubjective – situation où l'altérité nous arrive, non pas par la connaissance ou dans l'extase, mais dans le face-à-face – que le philosophe évoque comme modèle de solution ; une situation où « le sujet sans l'accueillir, comme on accueille une chose, un objet, fait face à l'événement⁵². » Quand Levinas en vient alors à « montrer une situation concrète » où cette situation s'accomplit, l'on se croirait déjà dans une page de *Totalité et Infini* : « [c]ette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois donne et dérobe autrui. L'autre “assumé” – c'est autrui⁵³. »

Enfin, le « mal d'être » est surmonté dans la séparation où la relation à l'autre ouvre au sujet une possibilité de transcendance radicale. Sortie étonnante parce qu'effectuée dans la passivité : ayant « pieds dans l'être », mais atteinte de ce qui n'est pas de l'être ; défi pour la philosophie qui n'a pas vu que la liberté du sujet « ne consiste pas à se nier, mais à se faire *pardoner* son être, par l'altérité même d'autrui⁵⁴. » La recherche de la philosophie ne s'arrête pourtant pas à l'être ou à sa négation, elle ne se borne pas à définir la vérité à partir de la liberté du

⁵⁰ TA, p. 56 *sq.* Levinas précise plus loin que la caractérisation de 'mystère' implique que l'événement « ne pouvait pas être anticipé, c'est-à-dire saisi ; qu'il ne pouvait entrer dans un présent ou qu'il y entraît comme ce qui n'y entre pas. » Voir TA, p. 65.

⁵¹ TA, p. 62-63.

⁵² TA, p. 66 *sq.*

⁵³ TA, p. 67.

⁵⁴ EE, p. 161.

sujet – la philosophie connaît une questionnement qui la mène ailleurs : en effet, si la philosophie est plus que la question de l'être, « c'est qu'elle permet de dépasser la question et non pas d'y répondre. Ce qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité, mais le bien⁵⁵. » Et voilà que nous touchons au différend principal entre Levinas et Heidegger.

I.4. Sortir autrement que Heidegger

À la lecture de l'œuvre levinassienne, l'on se trouve d'emblée confronté à son point de départ manifeste dans la philosophie de Heidegger : point de départ, non seulement par les études substantielles qu'en donna Levinas au seuil de son propre travail de philosophe, mais surtout par l'inspiration qu'il en tira pour ses premiers travaux d'une thématique autonome. Dans leurs questionnements ontologiques, nous trouvons des résonances du Maître du Fribourg : Levinas lui rend hommage pour avoir ouvert la possibilité de reposer la question de l'être d'une manière nouvelle, principalement par la distinction faite entre l'être et l'étant et la formulation de l'homme « comme verbe », comme *Dasein* et non pas *Daseiendes*. Levinas suit Heidegger en ce que le sens de l'être ne peut s'élaborer qu'en le concevant comme *Dasein*, et cela non pas en une synthèse théorique, mais par le concret de la vie où l'affectivité est comme une porte d'entrée⁵⁶. En somme, la dette exprimée semble très étendue.

Toutefois, la relation conflictuelle qu'entretenait Levinas avec la philosophie de Heidegger est bien connue. Une certaine critique s'annonce déjà dans ses premiers écrits d'introduction au philosophe⁵⁷ : l'opposition se précise et se

⁵⁵ EE, p. 28.

⁵⁶ Parmi d'autres, voir par exemple les présentations de DEH, p. 79 *sq.* ; EE, p. 15, p. 18 ; TA, p. 24.

⁵⁷ Il s'agit de « Martin Heidegger et l'ontologie », paru in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin 1932, nr. 5-6, pp. 395-431, et de « L'ontologie dans le temporel », conférence prononcée à la Sorbonne en 1940, les deux reprints in DEH, pp. 53-75 et pp. 77-89 respectivement.

poursuit dans une « querelle » qui ne se liquiderait qu'avec *Autrement qu'être*⁵⁸, ou peut-être bien au delà. Si querelle il y eut, Levinas n'a pourtant jamais renié ni son admiration ni sa dette vis-à-vis de « l'homme génial » : aussi tardivement qu'en 1982 il qualifie *Sein und Zeit* comme « un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie »⁵⁹, et en 1987 encore, il a pu parler d'une « admiration de jeunesse – encore aujourd'hui irrésistible », reconnaissant que « des recherches personnelles et, notamment, la méditation de *Sein und Zeit*, m'ont amené à des pensées qui n'ont jamais perdu de vue ce livre primordial, tout en m'éloignant de sa thèse sur la priorité fondamentale de l'ontologie⁶⁰. » Reposons la question : pourquoi alors ledit éloignement – quelle en fut la nécessité ? C'est d'abord la notion de la transcendance chez Heidegger qui semble susciter des objections. Levinas la présente ainsi : « L'acte de sortir de soi pour aller aux objets [...] a sa raison dans un saut accompli par-delà des "étants" compris d'une manière ontique vers l'être ontologique, saut qui s'accomplit de par l'existence du *Dasein* et qui est l'événement même de cette existence⁶¹ ». Le saut – ou la transcendance – désigne donc le passage « de la compréhension de l'étant ou vérité ontique à la compréhension de l'être ou vérité ontologique », passage qui « constitue essentiellement l'existence humaine⁶². » Ensuite, cette notion de transcendance est approfondie telle qu'elle est liée à la question de la temporalité de l'existence authentique : parce que la compréhension authentique du *Dasein* « se révélera comme conditionné par le temps authentique et fini », la transcendance se trouve réduite à l'immanence du temporel, comme « un moment du drame même » de l'existence concrète. Le « saut » heideggérien, soutient Levinas, « ne transcende pas ce drame pour donner une nouvelle naissance aux personnages, il ne les

⁵⁸ Voir à ce sujet Guy Petitdemange: « L'un ou l'Autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger–Levinas » in Jacques Rolland (éd.) : *Emmanuel Levinas. Cahiers de la Nuit Surveillée*, Lagrasse : Verdier, 1984, pp. 37-49. Voir aussi l'article de Jacques Taminaux: « La première réplique à l'ontologie fondamentale » in C. Chalier et M. Abensour (dir.) : *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : L'Herne, 2006 (éd. citée), pp. 275-284.

⁵⁹ EI, p. 27.

⁶⁰ « Mourir pour... », conférence prononcée au Collège international de philosophie, Paris, mars 1987, publié in EN, pp. 219-230 ; cit. p. 219, p. 227.

⁶¹ « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), in DEH, p. 65.

⁶² « L'ontologie dans le temporel » (1940), in DEH, p. 82.

transfigure pas par un acte de grâce venu de l'extérieur. Mais à titre d'élément intégrant de l'existence, il est complètement dominé par ce drame⁶³. » En soulignant cette « réduction au temps » chez Heidegger comme une réduction « de tout ce qu'on sera tenté de nommer supratemporel, la réduction à l'existence de tout ce qu'on voudra appeler rapport⁶⁴ », Levinas manifeste sa critique, en l'occurrence le manque de rapport avec l'extérieur de l'être dans cette philosophie : « [e]n aucune façon le temps de Heidegger ne se réfère à l'éternel⁶⁵. » Or, pour Levinas, la pensée allant aux objets implique déjà une ouverture vers l'extérieur, un mouvement vers l'autre qu'elle même, et ainsi, dans « son aspiration à la vérité ontique toute pensée est une fenêtre sur l'Éternel. » La critique principale contre Heidegger semble alors déjà se résumer en ce qu'il « a subordonné la vérité ontique celle qui se dirige sur l'autre à la question ontologique qui se pose au sein du Même⁶⁶ ».

Dès le début, la question de la transcendance et, partant, la question du sujet et de sa relation à l'autre, s'avère donc être l'enjeu de l'opposition de Levinas vis-à-vis de Heidegger. Levinas reconnaît dans la différence ontologique un nouveau point de départ pour la philosophie : 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 partait de l'exister pour arriver à l'existant possédant l'exister pleinement, à Dieu. Cette distinction heideggérienne est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*⁶⁷. » Mais aussitôt, les réserves de Levinas indiquent qu'à ses yeux, Heidegger ne va pas assez loin dans sa conception de la différence : l'objection principale, c'est que « chez Heidegger il y a distinction, il n'y a pas séparation. L'exister est toujours saisi dans l'existant⁶⁸ ». La séparation, nous l'avons vu, c'est dans la relation à l'autre qu'elle s'instaure et ouvre une possibilité de transcendance radicale. Quand l'autre n'est conçu qu'à notre côté,

⁶³ « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), in DEH, p. 70.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁵ « L'ontologie dans le temporel » (1940), in DEH, p. 88.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁷ TA, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*

dans « la collectivité de l'*avec* », l'isolement de l'être solipsiste et la solitude du moi rivé à soi ne peuvent être brisés. Par manque de la dimension de séparation, « la socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seul et c'est en terme de solitude que se poursuit l'analyse du Dasein, dans sa forme authentique⁶⁹. » Mais, objecterait-t-on, la critique ne tient alors pas compte des structures du *Dasein* qui sont co-originaires de l'être au monde, notamment le *Mitsein* et le *Mitdasein* : le monde chez Heidegger, n'est-il pas précisément le lieu de la rencontre avec l'autre, un monde qui est « à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres », parce que « [p]our autant que le *Dasein* est en général, il a le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre⁷⁰ » ? Le verdict de Levinas est sans appel : « [l]a relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du *Dasein* : pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentielle. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé⁷¹. » Par ce manque d'attention à la proximité de l'autre, le « saut » heideggérien, bien que nommé « acte de sortie de soi », reste enfermé dans l'être du monde sans nullement donner au sujet rivé à l'être et à soi-même une possibilité de s'en évader. La transcendance selon Levinas ne peut pas s'envisager par le « saut » du Dasein, quand bien même il serait passage à l'existence authentique et vers la compréhension de la vérité de l'être, mais seulement par l'irruption de l'Autre. Autrement dit, la transcendance ne peut pas être pensée par la différence entre l'être et l'étant, mais doit être pensée par la séparation entre l'être et l'autre.

Il pourrait être opportun de se demander si Levinas dans sa lecture de Heidegger « ne s'est pas détourné précipitamment d'un voisinage plus étroit qu'il

⁶⁹ EE, p. 162.

⁷⁰ Voir Martin Heidegger (1927) : *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1979 ; Erster Teil, Abschnitt I, Kap. IV, § 25 et § 26 ; p. 118 : « *die Welt [ist] je schon immer die, die ich mit den Anderen teile* » et p. 125 : « *Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins* ». Traduction française par Emmanuel Martineau (éd. J. Lechaux et E. Ledru) ; M.Heidegger (1927): *Être et Temps*, Paris: Authentica 1985, p. 103 et p. 107.

⁷¹ TA, p. 18.

ne paraît⁷² », et si à la limite, il ne faudrait pas concevoir ses analyses comme « l'ontologie fondamentale au sens de Levinas⁷³ » : néanmoins, nous voyons déjà poindre la singularité de la philosophie levinassienne qui en effet s'oppose à celle de Heidegger dans des préoccupations décisives. Dans ses premiers textes déjà, Levinas insiste ainsi sur le fait que la sortie ne nous arrive que par la proximité de l'altérité, événement qui s'annonce sans notre initiative, reçu sans notre participation, là où « nous ne pouvons plus pouvoir ». À rebours de Heidegger, pour qui le sujet est toujours pris dans son pouvoir-être, Levinas postule un sujet de passivité dans le concret du face-à-face. Autrement que dans la collectivité de l'« avec », ce n'est que la distance de la séparation qui assure au sujet et à l'autre leur singularité dans le mouvement d'une transcendance déjà ici cherchée comme « radicale », mais qui ne sera élaborée comme « autrement qu'être » que dans l'œuvre à venir. Car les analyses du sujet et de son être-au-monde que Levinas déploie dans les premiers écrits de l'après-guerre, se font, nous l'avons vu, en gardant un « pied dans l'être ». Néanmoins, même si le mouvement ne porte pas encore au delà de l'être, la double séparation du sujet de l'*il y a* et de l'autrui, mène les analyses en direction de l'*autre* du sujet plutôt que vers l'*être* du sujet. C'est face à l'autre que le mouvement puisse devenir « mouvement vers le Bien » ; « exendance » vers « une sortie de l'être ».

⁷² C'est la question de Guy Petitdemange dans l'article déjà mentionné : G. Petitdemange, *op.cit.*, p. 45.

⁷³ C'est ce que propose Jean-François Courtine dans l'article déjà cité : quant aux « répliques » de Levinas à l'ontologie fondamentale, dit-il, « il faudrait toujours ajouter : ce qu'il entendait par "ontologie fondamentale" ou l'ontologie fondamentale au sens de Levinas, et qui n'a pas grand-chose à voir avec la *Fundamentalontologie* introduite par Heidegger au § 4 de *Sein und Zeit*. » (J.-F. Courtine, *op.cit.*, p. 101.) Dans ce même article, Courtine soulève aussi comme un « contresens » dans la critique que porte Levinas contre Heidegger, que le cible en est la primauté donnée à l'*ontologie*, quand au contraire le propos de Heidegger est de « détruire » l'ontologie de tradition aristotélicienne et d'arriver à reposer à *neuf* la question du sens de « être » : alors l'ontologie n'est pas posée comme « fondamentale » (*op.cit.*, p. 105). Il nous semble pourtant que l'on ne peut guère reprocher à Levinas – se rapportant à *Sein und Zeit* avant tout, et n'ignorant pas pour autant que Heidegger plus tard renonce à ce terme d'ontologie, – d'employer le vocabulaire instauré par Heidegger lui-même : Levinas est évidemment conscient que par *Fundamentalontologie*, Heidegger veut nommer, non pas la discipline de l'ontologique et la question de l'être telle qu'elle a été traitée dans la tradition depuis Aristote, mais bien l'analytique du *Dasein*. Or, c'est exactement vis-à-vis de cet analytique du *Dasein* que Levinas prend ses distances : l'enjeu du sujet et sa position vis-à-vis de l'autre sont au centre de son opposition à Heidegger et de la critique soutenant que ce dernier n'arrive pas à se libérer de l'ontologie traditionnelle, mais y reste enfermé et même l'accentue.

1.5. Religion – « sans avoir prononcé le mot Dieu »

Parmi les outils philosophiques forgés dans l'atelier du philosophe pendant cette période conduisant vers son premier chef d'œuvre *Totalité et Infini* (1961), ce sont les notions de séparation et de visage, d'extériorité et d'idée de l'infini, plutôt que la notion du Bien, qui seront au centre de la recherche. Un autre pas vers la sortie hors l'être se fait ainsi dans l'article « L'ontologie est-elle fondamentale⁷⁴ ? » où la signification éthique de la rencontre avec autrui concrétise la notion du Bien, autre que la connaissance et « au-delà de l'être. »

Dans ce petit texte dense et pointu, Levinas se donne pour objectif de caractériser une relation « antérieure à la compréhension » et « irréductible à la compréhension⁷⁵ ». Comme nous l'indique déjà le titre de l'article, le débat avec Heidegger se poursuit et c'est la détermination de l'existence de Dasein comme compréhension de l'être qui est mise en cause. Devant une existence qui « s'interprète comme compréhension » et dont l'analyse « n'est que la description de l'essence de la vérité, de la condition de l'intelligibilité même de l'être⁷⁶ », Levinas dresse la relation avec autrui comme invocation. Heidegger, quand il veut comprendre l'étant en allant au-delà de lui vers l'horizon de l'être, prolonge l'intellectualisme de la tradition philosophique occidentale pour qui « comprendre c'est se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours connaissance de l'universel⁷⁷ », soutient Levinas. Mais voilà exactement où l'autre fait exception : dans le lien avec une personne s'articule un vocatif avant toute compréhension ou prise de conscience de l'autre, et cela parce que

⁷⁴ E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1951, nr. 1, pp. 88-98. Rééd in EN, pp. 13-24. Cet article, signale Levinas, est la « première contestation du primat de l'ontologie » (p. 24) – contestation qui ne représente pourtant aucun tournant dans sa réflexion : plutôt qu'un changement d'intention, les énonciations d'une clarté nouvelle sur les limites de l'ontologie ne font qu'un pas de plus vers l'épanouissement d'une pensée qui se creuse, s'affine et s'approfondit, mais dans une grande continuité.

⁷⁵ « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), in EN, p. 17.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

« dans notre rapport avec autrui, celui-ci ne nous affecte pas à partir d'un concept⁷⁸. » Contre la soumission de l'autre à la compréhension qui est toujours compréhension de l'universel, Levinas dresse alors la singularité de la personne : en appelant la personne avec laquelle je suis en rapport, je lui parle avant de la penser ; « [je] lui ai parlé, c'est-à-dire j'ai négligé l'être universel qu'elle incarne pour m'en tenir à l'étant particulier qu'elle est⁷⁹. » La rencontre se distingue ainsi de la connaissance. L'analyse de la rencontre en sa signification éthique⁸⁰, donne encore de l'ampleur au besoin impératif de trouver une voie pour sortir de l'être. Au caractère anonyme et menaçante de l'être en générale, s'ajoute l'aspect de violence inhérente à toute compréhension ontologique ; comprendre autrui à partir de l'horizon de l'être implique la négation de l'autre dans son identité d'étant séparé et indépendant, et en ce sens de prendre possession de lui, de le soumettre à mon pouvoir. C'est en faisant ressortir l'inverse de ce rapport de puissance que Levinas introduit le mot « religion » dans l'analyse philosophique.

Levinas dit : « La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. [...] En choisissant le terme religion – sans avoir prononcé le mot Dieu ni le mot *sacré* – nous avons pensé d'abord au sens que lui donne A. Comte [...] Aucune théologie, aucune mystique ne se dissimule derrière l'analyse que nous venons de donner de la rencontre d'autrui⁸¹ ». Par l'invocation s'instaure une relation ni soumise à la connaissance représentationnelle ou conceptuelle (ni théologie), ni submergé par les sentiments envahissants et fusionnels de la participation (ni mystique) ; une relation où est maintenue la séparation de l'être singulier et qui donc ne porte pas atteinte à l'altérité de la transcendance⁸². Ce « *re-ligere* » qui

⁷⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21 *sq.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 20 *sq.*

⁸² Voir aussi à ce sujet l'article « Liberté et Commandement » paru dans le *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1953, nr.3, pp. 264-272, rééd. in LC, pp. 33-57. Cf. p. 57 : « [l'autre] s'oppose à nous, parce qu'il se tourne vers nous ; par delà la violence de la brutalité, mais aussi de l'incantation, de l'extase et de l'amour. On pourrait appeler religion cette situation – où dehors de toute dogme, de toute spéculation sur le divin ou – qu'à Dieu ne plaise –

échappe à l'être et au savoir, c'est le rapport avec « l'individu pur », séparé et unique dans son genre, impossible de subsumer comme « élément du monde où je me tiens ». La question, toutefois, demeure : comment penser un tel rapport ? Comment penser à la fois séparation et relation, ou autrement dit : comment concevoir la possibilité d'une relation hors la totalité de l'être, une relation à l'extériorité ? Levinas entame une réponse, nous l'avons vu, par la définition de la rencontre avec l'autre en termes d'un appel et d'une interlocution, et ce-faisant il introduit la notion du « visage » : le lien d'invocation est une relation avec « l'étant comme tel », et l'étant « c'est l'homme et c'est en tant que prochain que l'homme est accessible. En tant que visage⁸³. » Le terme religion, employé ici « sans prononcer le mot Dieu » et sans émettre aucun énoncé sur Dieu, prend son signification à partir de la rencontre avec le visage d'autrui, dans le face-à-face du discours. C'est par le visage, où est inscrit le « Tu ne tueras point », que se manifeste aussi bien la séparation que la signification éthique de cette rencontre, figurant comme une « trouée de l'horizon⁸⁴ » vers le hors l'être.

La contradiction apparente de ce rapport à la fois de séparation et de relation est conciliée dans « les religions révélées », propose Levinas trois ans plus tard, par le schéma d'« un moi en relation avec un Dieu transcendant⁸⁵ ». L'homme se

sur le sacré et ses violences – on parle à autrui. » Levinas approfondira cette conception de « religion » par la suite dans TI, voir par exemple p. 30 : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'est établi entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité » et p. 78 : « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité – relation sans relation – le terme de religion. » En même temps, par l'accent mis sur la notion de religion comme une relation de séparation radicale, s'établit une équivalence entre « religion » et « athéisme », qui ne manque pas de rappeler l'ambiguïté entre l'« *il y a* » et l'*illéité* indiquant Dieu « transcendant jusqu'à l'absence ». Cf. par exemple TI, p. 52 : « On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée » et p. 75 : « Se rapporter à l'absolu en athée, c'est accueillir l'absolu épuré de la violence du sacré. » Nous reviendrons à cette thématique terminologique, d'abord dans le prochain chapitre.

⁸³ « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), in EN, p. 21. L'élaboration de la notion clef lévinasienne de « visage », tout juste mentionnée en *Le Temps et l'Autre*, commence avec cet article de 1951.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁵ « Le Moi et la Totalité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre 1954, nr. 4, pp. 353-373, rééd. in EN, p. 25-52 ; cit. p. 30.

situé dans cette relation avec son insuffisance et sa liberté, culpabilité ou innocence qui « ne se conçoivent qu'à l'égard de Dieu, extérieur à ce monde où l'homme est tout » : ainsi la « transcendance d'un Dieu condescendant assure à la fois séparation et relation⁸⁶. » Pourtant, une grande partie de l'humanité ne trouve plus leur chemin spirituel dans ce schéma, fait remarquer Levinas : ils le cherchent dans « une société intime », un « dialogue amoureux » et exclusive, d'où une crise de la religion. Plutôt que ce dialogue dans l'intimité des deux, « il faudrait développer la notion de Dieu et de son culte à partir des nécessités inéluctables d'une société comportant des tiers⁸⁷. » En prolongeant sa critique d'une spiritualité de participation fusionnelle, mystique et toute intérieure, Levinas développe ici les premiers énoncés positifs, rares dans ses écrits philosophiques, sur ce que l'on pourrait entendre par le mot « Dieu » : « Dieu apparaît alors non point comme corrélatif du moi dans une intimité amoureuse et exclusive, non point comme une Présence dans laquelle s'abîmerait l'univers et d'où jaillirait une source infinie de pardon. Il serait le point fixe extérieur à la Société et d'où viendrait la Loi. Non point personnification allégorique de ma conscience morale⁸⁸. » La conscience morale, indique Levinas, est inséparable d'un « commandement reçu » et ainsi d'un « hétéronomie, d'un rapport avec l'Autre, avec l'extériorité » – extériorité sans violence, telle que serait celle du discours : « [l']absolu qui soutient la justice est l'absolu de l'interlocuteur. Son mode d'être et son mode de se manifester consistent à tourner sa face vers moi, à être visage » et « Dieu ne pourrait être Dieu sans avoir été au premier chef cet interlocuteur⁸⁹. »

Nous voyons dans ces deux textes se profiler des notions de prime importance pour la tentative levinassienne de formuler une sortie de l'être et, dans le souci de penser une transcendance radicale, de chercher une nouvelle manière de penser Dieu: le vocatif permet un lien à l'autre antérieur à la connaissance et maintient sa singularité séparée ; la signification éthique inscrite dans le visage d'autrui se

⁸⁶ « Le Moi et la Totalité », (1954), in EN, p. 30.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

précise comme relation à l'extériorité sous forme de parole, de Commandement. Par conséquent le mot « Dieu » signifierait un Dieu qui serait extériorité séparée ; « l'absolu de l'interlocuteur », et extériorité éthique ; celui qui « tourne sa face vers moi ». Autant de notions qui seront développées par la suite comme cette « expérience par excellence⁹⁰ » qui conditionne toute autre expérience et qui seule délivre de la totalité du Même. Pour l'instant, il nous manque une notion plus centrale encore pour penser cette transcendance : quelle structure de pensée pourrait suivre le mouvement vers cette altérité séparée, extérieure et soustraite au concept, comment penser l'accès au Visage ? Travaillant la problématique, Levinas lui-même achève son article de 1951 en signalant un des thèmes qui en découle : dans quelle mesure « la relation avec autrui ou la collectivité est notre rapport, irréductible à la compréhension, avec l'infini ?⁹¹ »

I.6. Le rapport hétéronome avec un Dieu inconnu

L'idée de l'Infini introduite par Levinas dans l'article « La philosophie et l'idée de l'Infini⁹² » de 1957, sera – nous le savons depuis – au centre de sa pensée jusqu'aux dernières œuvres ; elle fournit le point nodal du recueil des textes qui explicitement s'interroge sur la question de Dieu⁹³. Ainsi, dans le débat sur la relation entre philosophie et théologie dans la phénoménologie du dernier siècle finissant, Jean Greisch a pu soutenir que dans le cas de Levinas, sa philosophie repose sur « une unique présupposition, de part en part philosophique : la relecture phénoménologique de l'idée cartésienne de Dieu⁹⁴ », indiquant par là le

⁹⁰ Cf. TI, p. 10 : « [...] si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre – c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence. »

⁹¹ « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951) in EN, p. 24.

⁹² E. Levinas : « La Philosophie et l'idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1957, nr. 3, pp. 241-253, rééd. in DEH, pp. 165-178.

⁹³ Il s'agit de *De Dieu qui vient à l'Idée* de 1982. Voir aussi l'article de 1988 ; « Sur l'idée de l'Infini en nous », in EN, pp.245-248, un des derniers articles philosophiques de la plume de Levinas.

⁹⁴ Jean Greisch : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, tome II, Paris : Cerf, 2002, p. 369.

rôle primordial que joue l'idée de l'Infini dans l'œuvre levinassienne. Les implications de cette idée sont approfondies et élaborées dans *Totalité et Infini* et nous y reviendrons. Mais anticipons en rappelant le déroulement de l'argument condensé dans cet article de 1957.

Sur l'arrière-fond d'une esquisse des deux voies où s'engage la philosophie dans sa recherche de la vérité – l'une, mouvement vers la transcendance de l'absolument autre ou l'hétéronomie ; l'autre, mouvement vers la liberté non-limité du penseur ou l'autonomie – Levinas commence l'article en profilant la critique de l'option de la philosophie occidentale en faveur du « primat du Même »⁹⁵. Dans le processus de l'identification du Moi est effectuée une « transmutation de l'Autre en Même », parce que l'identification exige une médiation, un recours à un troisième terme qui, ni sujet ni étant, est un terme neutre. C'est dans ce recours au neutre, où « l'être étranger » devient objet et se range sous un concept, que l'altérité de l'autre se trouve neutralisé à son tour : la connaissance « consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science. » La leçon éthique tirée de cette annulation de l'altérité de l'autre, c'est la constatation du fait que « là commence toute puissance », toute domestication, toute possession. Nous avons déjà fait connaissance avec des éléments de cette critique dans nos points précédents. Nous avons vu également que Levinas décrit le face-à-face du discours comme une relation antérieure à la compréhension, un rapport avec un étant singulier, séparé et dérobé de la domination du Moi, un rapport de « religion » avec le visage où est inscrit le « tu ne tueras point »⁹⁶.

Dans l'article ici étudié, Autrui est présenté comme celui qui met en question ma liberté : non tout d'abord en s'y opposant, mais en éveillant en moi la connaissance de son injustice⁹⁷. La présence d'Autrui provoque comme une mutation de la conscience de soi, déplaçant le Moi : « [s]e savoir injuste, – cela ne vient pas s'ajouter à la conscience spontanée et libre qui serait présente à soi, et se

⁹⁵ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, p. 165-166.

⁹⁶ Voir *supra*.

⁹⁷ Cf. à ce sujet aussi « Le Moi et la Totalité » (1954), in LC, p. 46: « [l'opposition du visage] ne se révèle pas en heurtant ma liberté, c'est une opposition antérieure à ma liberté et qui la met en marche. »

saurait *de plus* coupable. Une situation nouvelle se crée. La présence à soi de la conscience change de façon. [...] le Même n'y retrouve pas sa priorité sur l'Autre, le Même ne repose pas en toute paix sur soi, n'est plus principe⁹⁸. » C'est donc en premier lieu au niveau de la subjectivation que se produit une modification par la relation avec l'Autre. Avant de poursuivre l'analyse de l'enjeu de cette « situation nouvelle », Levinas ne manque pas de reprendre sa critique contre Heidegger, ici plus sévère encore et explicitée dans tout son poids éthique⁹⁹. En résumant un courant dominant de la philosophie occidentale, la philosophie heideggérienne, affirme Levinas, marque « l'apogée d'une pensée où le fini ne se réfère pas à l'infini¹⁰⁰ ». Plus haut dans ce même texte, Levinas suggère que c'est précisément par manque de référence à l'infini de Dieu, que la notion même de vérité est faussée dans une philosophie qui pose l'autonomie de la liberté et, par-là, la « suprématie du Même sur l'Autre » : dans cette tradition, l'essence de la vérité « ne serait donc pas dans le rapport hétéronome avec un Dieu inconnu, mais dans le déjà-connu qu'il s'agit de découvrir ou d'inventer librement en soi, et où tout inconnu se coule. [...] La philosophie est athéisme ou plutôt irréligion, négation d'un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous¹⁰¹. »

Or, l'idée de l'infini « a été mise en nous » justement. Et en tant que mise en nous, elle est « une relation avec l'extérieur, avec l'Autre, sans que cette extériorité puisse s'intégrer au Même¹⁰². » Pourtant, en écho de l'esquisse initiale qui indiqua le mouvement vers la transcendance de l'absolument autre comme une des deux voies de la recherche philosophique de la vérité, Levinas prend soin ici de souligner que l'analyse de « l'idée de l'infini » fait partie d'une « tradition

⁹⁸ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, p. 169.

⁹⁹ Voir *ibid.*, p. 169-171. La critique s'est ici attachée à montrer comment on retrouve dans la philosophie heideggérienne un courant philosophique avançant une liberté primordiale qui se veut sans limites : Heidegger « met au-dessus de l'homme un Neutre qui éclaire la liberté sans la mettre en question » (p. 169) ; son ontologie « subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être et, par là, elle continue à exalter la volonté de la puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience » (p. 170) ; tout en déplorant la réification mécaniste, il « maintient un régime de puissance plus inhumain que le machinisme », un « *exister* payen » où l'Être anonyme et neutre « l'ordonne éthiquement indifférent et comme une liberté héroïque, étrangère à toute culpabilité à l'égard d'Autrui » (p. 170).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 170.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰² *Ibid.*, p. 172.

de l'Autre » qui « n'est pas nécessairement religieuse », elle est philosophique. Ainsi, c'est chez Descartes que Levinas trouve cette structure de pensée si décisive pour son œuvre. Dans sa relecture de l'analyse cartésienne de l'« idée de l'infini » en *Meditatio III*¹⁰³, c'est avant tout la possibilité d'une relation à une transcendance absolue et irréductible qui retient l'attention de Levinas¹⁰⁴. Descartes, en se tournant vers son intérieur pour examiner les idées et les pensées « claires et distinctes » qu'il peut y trouver, rencontre une idée qui le retourne vers l'extérieur : l'idée de l'Infini ne puisse en aucune manière avoir son origine en l'être fini que je suis ; partant, elle doit avoir été « mise en moi », c'est-à-dire venir de l'extérieur de moi-même¹⁰⁵. C'est dire aussi que cette idée n'est pas soumise à la compréhension, puisqu'« il est de la nature de l'infini, que ma nature qui est fini et borné ne le puisse comprendre¹⁰⁶ ». Néanmoins, cette idée, je la perçois indubitablement en moi, elle me semble même être primordiale, antérieure au *cogito* et à la notion que j'ai de moi-même¹⁰⁷. Le sujet chez Descartes se saisit ainsi par ce qui est différent de lui, par ce qui le transcende¹⁰⁸.

L'argument de Descartes procède, on le sait, par les analyses de cause et d'effet en vue de démontrer l'existence de Dieu. Évidemment, ce ne sont ni les principes de causalité entre étants, ni les preuves de ce que Dieu existe, qui

¹⁰³ René Descartes (1641) : « Meditatio III - De Deo, quod existat », in *Meditationes de Prima Philosophia, Œuvres de Descartes*, tome VII, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris : Léopold Cerf, 1904, p. 34-52.

¹⁰⁴ Voir par exemple les propos de *Totalité et Infini*, p. 233 : « [...] l'intuition de l'infini conserve un sens rationaliste et ne deviendra, en aucune façon, l'envahissement de Dieu à travers une émotion intérieure. Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne viole pas l'intériorité ; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés. »

¹⁰⁵ « *Quæ sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur.* » [...] « *Nam quamvis substantiæ quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia. non tamen idcirco esset idea substantiæ infinitæ, cum sim finitus, nisi ab aliquâ substantiâ. quæ revera esset infinita, procederet.* » Descartes, *op.cit.*, éd. Adam-Tannery, VII, p. 45.

¹⁰⁶ « *est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur.* » *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁷ « *manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quam in finitâ, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius* », *ibid*, p. 45 et « *idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit.* » *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁸ « *Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturæ qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est.* » *Ibid.*, p. 51-52.

intéressent Levinas. Au contraire, il soutient que Descartes n'aurait pas reconnu toute l'étendue de sa découverte : l'Infini qui échappe à toute prise, échappe aussi à l'ontologie – il porte hors l'être¹⁰⁹. L'analyse cartésienne esquisse « une structure » dont Levinas ne veut retenir que « le dessin formel » et qu'il définit ainsi : « le moi qui pense entretient avec l'Infini une relation. Cette relation n'est ni celle qui rattache le contenant au contenu – puisque le moi ne peut contenir l'Infini ; ni celle qui rattache le contenu au contenant puisque le moi est séparé de l'Infini. Cette relation décrite aussi négativement – est l'idée de l'Infini en nous¹¹⁰. » La relation à la transcendance ainsi conçue fait éclater la corrélation intentionnelle de sujet-objet sans anéantir le sujet : les caractéristiques qui suivent, soulignent que cette relation – l'idée-de-l'infini-en-nous – déborde la pensée qui la pense, dépasse la connaissance et le concept, et ainsi maintient aussi bien la séparation du moi que l'altérité de l'Infini, de l'extérieur, de l'Autre. De plus, la subjectivité en est modifiée : en pensant l'infini « le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense* » et parce que l'idée de l'infini « a été *mis* en nous », le penseur qui a cette idée « est *plus que lui-même*¹¹¹ ».

Dans « l'idée de l'Infini », Levinas a trouvé une structure formelle de la pensée qui lui permette de cerner la formulation d'une transcendance radicale : l'infini « c'est le radicalement, l'absolument autre. La transcendance de l'infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, constitue la première marque de son infinitude¹¹². » Lorsque ensuite, Levinas approfondit cette idée en trois mouvements – d'abord le rapport au visage d'Autrui, ensuite la notion du désir et finalement la formation de la conscience morale – c'est en quête d'une phénoménologie de l'idée de l'Infini, structure encore formelle et vide, qui puisse « maintenir les êtres séparés » et « ne pas sombrer dans la participation¹¹³ ». En somme, il s'agit de montrer comment l'idée de l'infini est « le rapport social » où l'extériorité qu'exprime le « Tu ne tueras point » du visage d'Autrui me fait sortir

¹⁰⁹ Cf. par exemple DMT, p. 249, et TrI. p.24.

¹¹⁰ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, p. 171-172.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 172. En italiques dans le texte.

¹¹² *Ibid.*, p. 172.

¹¹³ *Ibid.*

du solipsisme de la conscience ; comment cette relation avec l'extérieur où le sujet pense toujours le *plus* qui fait éclater sa propre pensée, ne cesse de creuser un désir infini qui est bonté ; et comment, enfin, la présence du visage qui met en question ma liberté me donne à me mesurer à l'infini et par là de connaître l'injustice de ma volonté libre, instaurant ma conscience morale dans une insatisfaction infinie. La dimension éthique de la philosophie levinassienne ressort ici au premier plan.

L'éthique dans le sens de Levinas, il faudrait peut-être le rappeler, n'a que peu ou rien à voir avec la discipline de la philosophie morale, ni avec la branche de la philosophie appelée « philosophie pratique » ; elle ne se donne pas pour objectif d'élucider des règles de vie ou des principes d'agir, ni d'élaborer un fondement ou une justification pour des décisions morales – elle porte sur ce qui *précède* toute justification et tout agir, sur la structure même de la réalité humaine¹¹⁴. Le lien de séparation entre le Moi et l'Autre instaure l'« éthique » comme une structuration primordiale, déterminant pour la configuration même de l'homme et du monde. On le voit clairement déjà dans ce texte-ci que la dimension de l'éthique ne se joue pas au niveau de la philosophie morale ou pratique : d'emblée, l'éthique se tient dans *un rapport*, et le rapport éthique signifie la relation à une transcendance absolue ; son lieu est « l'idée de l'infini » qui « se tient dans le rapport avec Autrui », rapport qui consiste à « aborder un être absolument extérieur¹¹⁵. » La relation avec « l'absolument Autre » s'ouvre

¹¹⁴ Cf. le propos de Levinas dans le dialogue avec Philippe Nemo : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre. » (EI, p. 85.) Cf. de plus l'affirmation de *Totalité et Infini* : « L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre ou la vérité, et dont l'éthique est la voie royale » (TI, p. 15), ainsi que l'esquisse d'une définition dans « Langage et proximité » de 1967 : « Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler. » (DEH p. 225, note 1) – ou de manière plus précise encore dans *Totalité et Infini*, dont « l'un des buts » serait l'« établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme [...] – primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres » (TI, p. 77.) Voir aussi à ce sujet les distinctions et la discussion qu'en fait Jacques Rolland dans son texte « Surenchère de l'éthique », préface à E. Levinas : *Ethique comme philosophie première*, (1984, 1992), Paris : Payot & Rivages, 1998, pp. 11-63 ; en particulier p. 41sq et p. 61 sq.

¹¹⁵ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), en DEH, p. 172.

par la présence du Visage dont le *logos* est « tu ne tueras point », premier indice de l'éthique. Telle qu'elle est décrite, l'apparition du Visage, c'est d'abord par la résistance absolue « à tous mes pouvoirs » et son opposition à moi « par-delà tout mesure », qu'elle se présente¹¹⁶. Cette « résistance éthique », résistance de nudité et de vulnérabilité et non pas de force, provoque une altération du sujet : ne pouvant « plus pouvoir », la structure même de sa liberté « se renverse totalement », la présence de l'Infini l'arrache à soi-même, à sa conscience soucieuse de soi : « L'inquiétude solipsiste de la conscience se voyant, dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici : la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête¹¹⁷. » À la rencontre de l'extériorité du regard d'autrui se produit une situation de délivrance du solipsisme et une sortie de soi – voilà, enfin, « la situation par excellence où l'on n'est pas seul¹¹⁸. »

Levinas décrit cette situation comme une rupture avec le *cogito* et comme la découverte de l'hétéronomie de ma liberté. D'abord, le Visage qui se présente « aussi directement à un Moi », c'est-à-dire « extérieurement », signifiant par lui-même sans aucune médiation, rompt avec la connaissance et est antérieur à elle : le visage est « expérience sans concept » et le rapport éthique « ne se greffe pas sur un rapport préalable de connaissance. Il est fondement et non pas superstructure¹¹⁹. » Par là, ma conscience morale aussi est secondaire à la mise en question de ma liberté par l'autre : la présence du visage (qui n'est rien d'autre que « l'idée de l'infini en moi » nous le rappelle Levinas¹²⁰), me fait voir l'injustice de ma volonté libre, agissante, puissante et suffisante à soi. La conscience de mon injustice se produit quand « je m'incline non pas devant le fait, mais devant Autrui. » Il faut alors « avoir l'idée de l'infini [...] pour connaître ma propre imperfection¹²¹. » Ensuite, à la rencontre avec le visage qui met en

¹¹⁶ « C'est [la résistance éthique] qui ouvre la dimension même de l'infini – de ce qui arrête l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi. Nous appelons *visage* l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et, par là même, aussi extérieurement. » (*Ibid.*, p. 173.)

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 174, p. 177.

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 175.

¹²¹ *Ibid.*, p. 176.

question ma liberté autonome, enfermée dans le solipsisme et la suffisance du moi – ou enfermée dans « l'être » si l'on veut –, je découvre que la liberté, je ne peux pas me la donner moi-même : mon existence est « jugé et investie comme liberté. [...] Cette investiture de la liberté constitue la vie morale elle-même. Elle est de part en part hétéronomie¹²². » L'investiture de la liberté hétéronome entraîne l'inversion de ma liberté vers « un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question », mouvement qui assure que « ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne retrouve jamais ma solitude¹²³ ». Dans cette ébauche d'un mouvement de sortie « hors l'être » dans la philosophie levinassienne, la sortie est déjà socialité. Voilà donc un premier accès à l'extériorité de la transcendance, une sortie de l'être et de soi-même, non effectuée par les forces de ma liberté, mais une sortie qui m'est venue du dehors, par ce qui m'a été donnée, par ce qui à été « mis en moi ».

Nous le voyons ; l'idée de l'Infini qui ne m'advient que dans la rencontre d'autrui, me déplace en m'ouvrant à l'altérité. C'est l'extériorité du regard de l'autre qui me donne de sortir du solipsisme en instaurant l'hétéronomie de la connaissance et de la liberté. Comme « expérience sans concept », le Visage nous met devant l'insaisissable, devant « l'incompréhension essentielle de l'Infini ». Toutefois, cette incompréhension « a une face positive – est conscience morale et Désir. » La pensée de l'Infini perce les confins de la conceptualisation et de l'intentionnalité ; en cela elle n'est pas seulement « hors l'être » mais hors toute cognition. Néanmoins, c'est une pensée qui en tout instant « pense plus qu'elle ne pense¹²⁴ », et une telle pensée, dit Levinas, est « désir ». Désir de la bonté, il « n'a pas la complaisance sentimentale de l'amour, mais la rigueur de l'exigence morale¹²⁵. » Il semble que nous retrouvons alors chez Levinas l'essence de la vérité, non pas dans le déploiement de la liberté du sujet, ni dans une connaissance qui s'emparerait de l'inconnue de l'autre, mais comme une altérité donnée ; nous la retrouvons dans « le rapport hétéronome avec un Dieu inconnu »,

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 176-177.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 177.

« un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous », des vérités dont la première est que « Dieu ne commande que par les hommes pour qui il faut agir¹²⁶. »

* *
*

Résumant ce parcours des premiers textes levinassiens, nous reconnaissons que des notions bien connues et tout à fait centrales dans l'œuvre à venir y sont déjà proposées : la sortie vers le « hors l'être » – la sortie de *soi* – nous arrive dans le face-à-face avec l'Autre, dont l'altérité radicale nous apparaît dans l'asymétrie de l'espace intersubjectif, dans une relation à la fois de proximité et de distance, de présence et d'absence. L'effort de penser la transcendance se joue au niveau de la subjectivité : une transcendance radicale exige un sujet séparé pour que ni l'altérité de l'Autre ni l'ipséité du Moi soient atteints ; contre toute « participation mystique », Levinas soutient une relation de distance entre le transcendant et le moi séparé ; contre toute thématization conceptuelle, Levinas soutient une relation de proximité sans médiation. Nous voyons l'ébauche de la notion d'un sujet passif auquel l'événement de la transcendance arrive antérieur à toute connaissance, et finalement un sujet hétéronome, dont la conscience est éveillée par des vérités « mis en nous » dans le face-à-face du discours. À l'être – entendu comme « l'être en général », l'anonymat impersonnel de *il y a* – Levinas oppose l'individuation de l'étant, la singularité concrète de la personne avec qui je *parle*. Par une relation d'invocation et d'interlocution, et antérieurement à toute thématization, conceptualisation et connaissance, s'ouvre un troué vers la transcendance. Ainsi la sortie « hors l'être » va vers le Bien, concrétisé dans la signification éthique de la rencontre du « Visage » d'autrui.

Le lien à autrui ainsi formulé – lien que Levinas choisit d'appeler « religion » – se montrera primordial aussi, on le sait, pour le développement de l'idée de

¹²⁶ *Ibid.*

Dieu dans sa philosophie. Même si les propos sur Dieu ne sont pas nombreux dans ces textes, nous pouvons y entrevoir quelques jalons posés, dont le plus décisif serait la distance prise à l'égard de tout essai de formuler la question de Dieu en termes de son existence, dans un cadre ontologique : Dieu est extériorité absolue. Ensuite, la « manifestation » et le « mode d'être » de Dieu sont désignés par les mêmes formules que celles qui caractérisent la relation sociale : le « Dieu inconnu », c'est l'altérité séparée, l'interlocuteur qui, antérieur à toute compréhension, tourne sa face vers moi et qui, comme visage, commande. Ces premiers écrits n'ont pas encore l'allure religieuse qui marque certaines parties du travail ultérieur du philosophe : les propos sur Dieu interviennent ici encore comme aux franges du texte. Pourtant, les convergences entre les caractéristiques de « l'événement de socialité » et de la manifestation de Dieu, nous laisseraient déjà soupçonner des questions qui se feront bientôt plus pressantes, à savoir les questions sur la différence et les rapports ambigus entre l'altérité de Dieu et celle de l'autre ; entre le « visage » de Dieu qui me commande et celui d'autrui qui m'interpelle ; entre 'Dieu', 'l'Autre' et 'autrui'. Pour l'instant, retenons en premier lieu qu'avec l'introduction de l'« idée de l'Infini », Levinas, dans sa relecture novatrice du texte cartésien, entend avoir trouvé une structure *philosophique* qui ouvrirait la possibilité de penser une transcendance radicale : rien ne nous oblige à l'appeler « Dieu ».

Dans l'article de 1957, « La Philosophie et l'idée de l'Infini », nous l'avons vu, les caractéristiques principales de cette idée sont déjà formulées : l'idée de l'Infini donne la structure formelle d'une relation à la transcendance qui permettrait au sujet séparé d'entretenir une relation à ce qui est absolument extérieur à tous ses pouvoirs, tout en se maintenant en son ipséité de soi. Cette idée formelle et vide trouve sa concrétisation phénoménologique en l'événement de la proximité d'autrui où, par l'appel du « Visage », ma liberté est mise en question, infiniment. Relation à l'altérité absolue, l'idée de l'Infini brise la corrélation noético-noématique husserlienne et donne au sujet de sortir de l'intentionnalité constituant l'autre en objet : la transcendance de l'Infini, impensable et indicible, ne peut que venir affecter un moi foncièrement passif. L'idée de l'Infini provoquerait ainsi une sortie non seulement « hors l'être », mais

également une sortie « hors connaître » et une sortie « hors sujet », introduisant par là un triplé lévinassien bien connu par la suite.

Ce premier mouvement de sortie dans la pensée du philosophe sera développé et approfondi dans son grand ouvrage de 1961 : comme l'indique déjà le titre, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, c'est la notion de l'idée de l'Infini justement qui y est élaborée comme une trouée vers cette « extériorité » qui délivrera de toute « totalité » dans l'immanence de l'être. L'élaboration se formule à partir de la question centrale de Levinas : comment penser une transcendance radicale ? Autrement dit ; comment penser « l'extériorité », l'autre que l'être ? Pour Levinas, ce serait à partir de là seulement que la question de Dieu se laisserait poser : comment peut-on parler philosophiquement de Dieu ? Il s'agit d'abord d'établir l'altérité d'une transcendance absolue. Nous allons examiner ce geste de plus près dans le prochain chapitre.

Chapitre II :

L'ÉCLAT DE LA TRANSCENDANCE

Toute pensée de Dieu, qu'elle soit philosophique ou théologique, comporte une pensée de la transcendance – et dans l'expression de Levinas ; d'une transcendance « radicale ». Toute question sur Dieu implique l'interrogation sur cette transcendance, et simultanément, forcément, l'interrogation sur la possibilité de l'homme de l'entrevoir ou d'en être affecté d'une manière ou d'une autre. En ce sens, la notion de la transcendance ne peut être qu'une notion relationnelle. Dans la recherche de Levinas au moment de *Totalité et Infini* – l'œuvre maîtresse sur laquelle nous nous attardons en ce chapitre –, la radicalité de la transcendance est exprimée en termes d'« extériorité absolue », « altérité absolue », « séparation radicale », « une réalité infiniment distante de la mienne¹ » ; caractéristiques qui se résument en ce que Levinas propose comme le propre de la transcendance : l'Infini. Dans la préface de l'ouvrage, la notion d'« Infini » est abordée ainsi : « [...] on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini². » Le centre de gravité de *Totalité et Infini*, c'est cette

¹ Cf. TI, p. 24, p. 31 *sq.*, p. 40 *sq.*, e.a.

² TI, p. 9-10.

situation de rencontre d'Autrui. « L'idée de l'Infini » par laquelle la recherche sur la transcendance sera développée et approfondie, se révèle dans une relation dont la concrétisation phénoménologique est le Visage avec son double caractère d'extériorité et de proximité, qui seul vient rompre « la totalité », notion qui marque l'extermination de toute transcendance. Plus qu'une interrogation sur Dieu – et même ; plus qu'une interrogation sur l'Autre, aussi indicible que Dieu – cette philosophie de la transcendance porte avant tout sur le sujet apte à la recevoir. Or, si nous ne sommes pas encore là où l'idée de Dieu nous advient, nous attestons son émergence.

Nous ne prétendons pas ici produire un commentaire intégral de *Totalité et Infini* : nous nous contentons de relever quelques développements particulièrement pertinents pour notre propos. Ainsi, nous nous attardons sur les analyses de la sortie de la totalité par la séparation ; sur l'identification d'un sujet ouvert à accueillir la transcendance et le visage qui la fait éclater ; sur le décentrement du sujet par la création et la révélation – notions de résonances théologiques, dont la portée philosophique approfondira l'impact de la rencontre d'Autrui. Dans *Totalité et Infini*, la question de Dieu n'est pas encore un sujet de réflexion. Non pas qu'elle n'y soit pas présente : elle s'y trouve, mais en toute discrétion ; elle n'est pas une question principale qui retient l'attention du travail de Levinas à ce stade. Quand nous soutenons par la suite qu'il y ait une ambiguïté persistante quant à la distinction – ou l'indistinction – entre l'extériorité de la transcendance du Visage, de l'Infini et de Dieu, quant au rapport entre l'Autre, Autrui et Dieu, cela n'implique pas un échec dans l'élucidation de cette question : cela nous indique simplement que la question de Dieu n'a pas encore été posée comme question en son propre droit³.

Mais, nous-objecterait on, le terme d''infini', n'est-il pas précisément le synonyme du terme de 'Dieu'⁴ ? Même si une telle affirmation peut être étayée

³ – et partant, l'ambiguïté indiquée n'est pas, elle non plus, examinée ou élucidée : peut-être l'ambiguïté en question, même qu'une idée ici en germe seulement, toucherait-elle au trait d'ambiguïté explicitement exprimé, tel qu'il plus tard fera partie-prenant de toute idée de Dieu dans l'écriture levinassienne. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

⁴ Pour cet avis souvent exprimé, voir par exemple Stéphane Moses : *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris : Cerf, 2011, p.131, ou Catherine Chalier : *La trace de l'Infini*, Paris : Cerf, 2002, p.68.

par des textes plus tardifs, ne brûlons pas les étapes : au moment de *Totalité et Infini*, rien n'est encore moins sûr, nous allons l'attester.

II.1. Infiniment Autre

L'on pourrait faire remarquer que, en réalité, Levinas ne dit pas beaucoup sur l'Infini dans *Totalité et Infini* – sauf pour dire ce débordement, ce mouvement de la pensée au-delà d'elle-même qui est « l'infinition de l'Infini » au-delà de toute totalité de compréhension et de l'être. L'infini comme terme de la transcendance exprime une altérité absolue et radicale qui en soi ne peut être représentée ou caractérisée sans être manquée comme altérité transcendante. Penser à même l'Infini, ce serait une contradiction dans les termes. Ainsi, l'infini est « le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre⁵. » S'il ne dit que peu ou rien sur l'infini, l'exposé se concentre en revanche sur l'idée de l'Infini ; idée qui exprime cette impossibilité de viser l'Infini comme le *noema* d'un *noesis* parce que son contenu est sans commune mesure avec toute acte intentionnelle de ma part ; idée qui fait éclater la pensée car elle « a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée⁶ » ; idée, néanmoins, qui simultanément ouvre une possibilité de penser l'impensable, parce que cette idée, je la rencontre effectivement en moi ; une possibilité de penser ce qui « déborde la pensée qui le pense » et qui « reste toujours extérieur à la pensée⁷ ».

Ce n'est que dans une *relation* – donc dans une pluralité – que se manifeste ou se « révèle » la transcendance de l'infini, à savoir dans la relation entre l'idée débordant ma pensée et moi qui reçois cette idée comme venant du dehors, comme « mise en moi ». La transcendance apparaît comme « révélée » parce que sa manifestation n'est pas corrélée à mon activité intentionnelle et mes capacités de connaissance : comme mise en moi, elle affecte un moi passif. Tout ce que

⁵ TI, p. 41.

⁶ TI, p. 40.

⁷ TI, p. 10.

nous pouvons dire de l'Infini se joue dans cette relation, s'effectue par cette relation : « l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre⁸ », et c'est seulement dans son idée en moi que l'Infini se révèle : « [l']idée de l'Infini est le mode d'être – l'*infinition* de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée⁹. » L'idée de l'infini en moi rend ainsi témoignage d'une transcendance – une « extériorité absolue¹⁰ » – qui l'excède infiniment.

Les rares passages où Levinas affirme ce qu'« est » l'infini dans cet ouvrage, sont toujours formulés en termes du Visage d'Autrui, de son appel éthique et de son expression qui instaure la signification. Ainsi, nous lisons qu'autrui « m'oppose [...] l'infini de sa transcendance. Cet infini [...] est son visage » ; que l'infini « se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs [...] l'épiphanie de l'infini est expression et discours¹¹ » ; ou encore que l'infini – terme de la transcendance – c'est « l'Autre en tant qu'Autre », et l'Autre en tant qu'autre « est Autrui¹². » La structure « formelle » qu'est la relation avec l'infini – c'est-à-dire l'idée de l'Infini en nous¹³ –, c'est dans la rencontre avec autrui qu'elle se « déformalise ». À la question qui se présente naturellement, à savoir comment une altérité radicale et absolue, une transcendance si pure, puisse être éprouvé ou expérimenté, la réponse de Levinas est insistante : l'altérité de l'Infini se révèle dans le visage d'autrui et là uniquement. C'est cela qui fait la définition même du 'visage' : le Visage, c'est « [l]a manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*¹⁴ », et l'idée de l'infini, « l'infiniment plus contenu dans le moins », se produit concrètement « sous les espèces d'une relation avec le visage¹⁵ », elle se produit « dans la socialité¹⁶. » C'est ainsi dans

⁸ TI, p. 11.

⁹ TI, p. 12.

¹⁰ TI, p. 24.

¹¹ TI, p. 217-218. Voir aussi par exemple p. 227 : « l'épiphanie qui se produit comme visage [...] 'révèle' l'infini. La signification, c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui. »

¹² TI, p. 83 et p. 67.

¹³ Cf. TI, p. 10.

¹⁴ TI, p. 43.

¹⁵ TI, p. 213.

ma relation à autrui que l'idée de l'infini se concrétise dans l'ordre de la phénoménalité. Nous reviendrons sur les propositions ici esquissées¹⁷.

Or, nous savons aussi que le visage est un « phénomène » qui n'en est pas un : les descriptions bien connues du Visage de l'Autre caractérisent un « visage » qui se soustrait à la phénoménalité – il est « ni vu ni touché », il « rompt avec le monde qui peut nous être commun », dans son expression « le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise », il « perce la forme qui le délimite », bref ; « le visage n'est pas du monde¹⁸. » Il s'agit apparemment de quelque chose qui se révèle dans le visage, et qui de loin dépasse le visage de l'autre tel que je le perçois phénoménalement – le visage a quelque chose de radicalement « transphénoménal », quelque chose qui ne se voit pas¹⁹. Néanmoins, Levinas insiste sur cette rencontre avec l'autre dans toute sa nudité humaine et toute sa force d'appel, comme une rencontre bien concrète, apte à bouleverser ma vie. Il faudrait donc admettre ce double caractère au « visage » ; à la fois celui que je vois et côtoie, et celui qui manifeste une dimension d'altérité irréductible, toujours extérieure à ma connaissance – un événement à la fois « extraordinaire et quotidien²⁰ », une transcendance de l'autre homme à la fois « familière et infiniment lointaine²¹ ». Que signifie alors ce dépassement de la phénoménalité inscrite dans le visage d'autrui ? En effet, il y a des passages dans *Totalité et Infini* qui nous laissent dans l'équivoque quant aux liens entre la transcendance du visage, de l'infini et de Dieu – de quel « Autre » s'agit-il ?

Retournons à notre question initiale : cet Infini à peine nommé, cet excès de transcendance, ce « ruissellement²² » – est-il synonyme au terme 'Dieu' ? Tout se

¹⁶ TI, p. 215.

¹⁷ Voir le paragraphe II.4.

¹⁸ TI, p. 211, p. 215-216.

¹⁹ Cf. l'article de Jocelyn Benoist : « Quelque chose qui ne se voit pas, mais qui parle » in D. Cohen-Levinas (ed.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann, 2011, pp. 187-194 ; cit. p. 188.

²⁰ Voir Silvano Petrosino: « D'un livre à l'autre » in *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, nr.3, Lagrasse, pp. 194-210 ; cit. p. 204, d'une formulation bien connu de AE, p. 77.

²¹ Jocelyn Benoist, *op.cit.*, p. 189.

²² Cf. TI, p. 227 : « Ce ruissellement de l'infini ou visage ... »

passe, nous l'avons vu, comme si l'idée de l'infini ne se produisait nulle part ailleurs que dans la relation avec le visage de l'autre, autrement dit ; comme si notre relation à l'infini, c'est notre relation à l'autrui ou vice-versa. Dans ce sens, il n'y a aucun support permettant de dire que l'Infini soit synonyme de Dieu : l'infini, c'est l'autre. En parallèle, si nous nous tournons vers le seul exposé qui, d'une manière continue et étendue, fait mention de Dieu dans *Totalité et Infini* – les affirmations sur Dieu dans ce livre sont en fait aussi rares que les affirmations sur l'Infini²³ –, nous trouvons l'insistance de Levinas sur « l'expérience pur du rapport social » comme l'unique lieu de « la relation métaphysique » avec Dieu : « [i]l ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune 'connaissance' de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. » La relation « d'homme à homme », soulignée ici comme la définition même de l'éthique, est le seul lieu où le « Dieu invisible » serait accessible ; il faut « œuvre de justice – la droiture du face à face – pour que se produise la trouée qui mène à Dieu²⁴ ». Levinas affirme ainsi avec ténacité qu'aucune relation directe avec Dieu n'est possible : toute tentative de ce genre relève soit d'un ensorcellement du sujet se noyant dans le « numineux », soit d'une objectivation de la transcendance, annulant elle aussi son altérité²⁵. Le primat de la relation éthique sur toute relation prétendue directe d'union à Dieu ou de participation à la vie divine, sur toute connaissance directe « d'objet »,

²³ Pour l'exposé continu, il s'agit du paragraphe « *Le métaphysique et l'humain* » dans la première section de TI, p. 75-77. Ces trois pages mises à part, nous ne trouvons sur Dieu que quelques propositions éparses, liées principalement aux réflexions sur la création (voir p.106, p. 241, p. 325sq), sur le jugement (voir p. 273, p. 276, p. 277) et sur la volonté (voir p. 250, p. 263). Nous trouvons également des commentaires sur la notion de Dieu chez d'autres philosophes, notamment plusieurs mentions de Dieu dans les commentaires fréquents sur Descartes (voir p. 40, 46, 85, 96, 93, 232.) Nous profitons de l'occasion pour corriger une référence terminologique parfois donnée, à savoir que Levinas aurait affirmé en *Totalité et Infini* que « Dieu, c'est l'Autre » (voir par exemple Agata Zielinski : *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris : PUF 2004, p. 87). En fait, cette proposition fait partie d'un commentaire d'interprétation de Descartes développé par Levinas (TI, p. 232) : Levinas ne l'avance donc pas à son propre compte ; nulle part en *Totalité et Infini* n'affirme-t-il positivement que « Dieu, c'est l'Autre ».

²⁴ TI, p. 77.

²⁵ Cf. TI, p. 76 : « L'intelligence directe de Dieu est impossible à un regard sur lui dirigé, non pas parce que notre intelligence est limitée, mais parce que la relation avec l'infini, respecte la Transcendance totale de l'Autre sans en être ensorcelée et que notre possibilité de l'accueillir dans l'homme, va plus loin que la compréhension qui thématise et englobe son objet. [...] L'intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée, intelligence prétendument directe, est impossible parce que la participation est un démenti infligé au divin ».

implique que ce n'est que par la relation à autrui qu'une ouverture vers Dieu est possible. Par l'apparition de l'autre la « dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain », et c'est « le Transcendant, infiniment Autre » qui nous sollicite et nous appelle dans la relation sociale. Observons bien pourtant, qu'autrui n'a aucune fonction d'intermédiaire entre le sujet et « l'infiniment Autre » : le face-à-face est une rencontre directe avec la transcendance absolue de l'autre, non pas un accès indirect à Dieu lui-même. Quoique l'autre soit le lieu d'une ouverture vers Dieu, autrui « ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle²⁶. » La notion de « hauteur » nous indique la direction de la trouée qui s'ouvre vers Dieu : l'autre, par son altérité, se présente à moi comme un événement « d'ailleurs », comme signifiant d'un sens hors de ma portée, et par là se montre l'asymétrie de notre relation ; l'autre m'est supérieur et il m'enseigne, il m'éveille à l'infini. Dans la rencontre avec le Visage s'ouvre « la hauteur de l'Invisible » au delà des données de l'être, et le sens de l'éloignement et l'extériorité de l'Autre est entendu *à la fois* « comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut²⁷ ». Autrui ne révèle donc pas la présence de Dieu : plutôt que d'être son incarnation, qui alors rendrait Dieu présent dans l'immanence de l'être, l'éclat de la transcendance dans le visage d'autrui ouvre une sortie vers le *hors l'être* de l'extériorité.

Ce qu'exprime le visage comme concrétisation ou « déformalisation » de l'Infini, c'est alors la hauteur de l'altérité du *hors l'être*. L'ambiguïté néanmoins persiste : comment concevoir le rapport – ou la distinction – entre l'extériorité de la transcendance du visage, celle de l'infini et celle de Dieu ? Si la description de l'Autre se fait dans une terminologie qui est aussi indicative de Dieu, comment penser la différence²⁸ ? Levinas ne fait ici aucun essai de l'élucider ou de

²⁶ TI, p. 76-77.

²⁷ TI, p. 23.

²⁸ Nous rejoignons ici les interrogations de Jean-François Bernier qui demande : « [q]uel sens donner à la *distinction divine* si la notion d'Autrui est chargée de tout ce qui peut être pensé de Dieu ? » et « [s]i Autrui est la scène capitale où tout se joue, comment penser l'intrusion du Divin ? » Voir p. 559 et p. 611 in Jean-François Bernier : « Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, tome 94, nr. 4, novembre 1996, pp. 599-624.

l'élaborer : son projet est ailleurs. Dieu n'y est pas *thème*, si l'on peut dire²⁹. Son centre d'intérêt philosophique, c'est la notion d'une altérité absolue ou, plus exactement : comment une relation à une telle altérité serait pensable et possible, sans que l'altérité de l'« Autre » soit réduite au « Même ». Les réflexions sur l'Autre nous indiquent, non pas tout d'abord le sens du mot Dieu, mais un domaine de sens où se brise la « *totalité* ». Cependant, ce domaine de sens a pour Levinas des conséquences aussi pour la question de Dieu et pour tout parler théologique, tel que nous le signale l'exposé déjà mentionné : s'il n'y a aucune relation directe possible avec Dieu, et si c'est la rencontre avec Autrui uniquement qui nous ouvre la dimension de « hauteur » de la transcendance, la sortie de la totalité implique une formulation de la relation à Dieu à partir de l'éthique : « [p]oser le transcendant comme étranger et pauvre, c'est interdire à la relation métaphysique avec Dieu de s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses », et « Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes³⁰. » Les concepts théologiques ne reçoivent leur signification qu'en étant forgés dans le rapport éthique avec autrui : s'il ne surgit pas dans les relations avec les hommes, le discours théologique demeurera dans un formalisme vide de sens.

Ainsi l'éthique comme métaphysique, comme sortie de l'être, nous renvoie à cette « obsession de l'autre »³¹ qui s'exprime d'une manière de plus en plus radicale dans la « phénoménologie d'excès » de Levinas ; une obsession qui cherche le Bien « au delà de l'être », ou bien au delà de la totalité, au delà de la guerre – et au delà de la violence du sacré. Pour Levinas, briser la totalité, qu'elle soit philosophique, politique ou religieuse, demande de poser le « primat de l'éthique ».

²⁹ Nous remarquons que, dans l'écriture de Levinas, le mot Dieu est souvent introduit comme allant de soi, au passage. L'idée de Dieu est d'une certaine manière toujours là, comme le milieu *environnant* tout texte, mais – comme ici – sans faire nécessairement partie de ce que *recherche* le texte.

³⁰ TI, p. 76.

³¹ Cf. Michel Haar : « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme » in C. Chalier et M. Abensour (dir.) : *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : L'Herne, 2006 (ed. citée), pp. 444-453.

II.2. Briser la Totalité

L'évocation de la guerre, ce mot du départ de *Totalité et Infini*, place la sortie de l'être d'emblée dans le champ de l'éthique. Dans la guerre, c'est l'être dans toute son inhumanité qui se déploie : « l'être se révèle comme guerre » et « la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur³² ». C'est cette face de l'être se montrant dans toute sa potentialité violente, qui « se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale³³. » L'idée de totalité telle que la conçoit Levinas est, comme on sait, inspirée par le chef d'œuvre de Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*³⁴. Comme le fait remarquer Stéphane Mosès dans la préface à la traduction française de ce livre, c'est à Emmanuel Levinas « que l'on doit la redécouverte de la dimension proprement philosophique de cette pensée, et avant tout de l'importance centrale, chez Rosenzweig, de la critique de l'idée de Totalité³⁵. »

Une méditation sur l'angoisse de la mort introduit le maître-œuvre de Rosenzweig et donne la note pour une critique d'une philosophie de la totalité : car est-ce qu'un Tout saurait mourir ? Est-ce que l'homme en général saurait mourir ? Non : « seul le singulier peut mourir », observe Rosenzweig. C'est ce que nous montre la mort la moins naturelle qui soit, la « terrible capacité du suicide³⁶ ». Dans sa critique, Rosenzweig s'en prend tout d'abord à l'idéalisme, « avec sa négation de tout ce qui distingue le singulier du Tout³⁷ ». Mais toute la tradition philosophique depuis Thalès et Parménide, l'empirisme inclus, a propagé

³² TI, p. 5.

³³ TI, p. 6.

³⁴ Franz Rosenzweig : *Der Stern der Erlösung* (1921), Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (4th éd.)

³⁵ Franz Rosenzweig : *L'étoile de la Rédemption*, traduction française par A. Derczansky et J.-L. Schlegel, Paris : Seuil, 1982, 2^e édition 2003 (éd. citée). Levinas introduit Rosenzweig dans deux conférences importantes publiées ultérieurement : « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) » (1959), in *Difficile Liberté* (1963, 1976), Paris : Albin Michel, Le Livre de Poche, 3^e éd. 1988 (éd. citée), pp. 253-281, et « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne » (1965) in *Hors sujet*, Paris : Fata Morgana, 1987, pp. 71-96. Voir aussi la préface par Levinas au livre sur Rosenzweig de Stéphane Mosès : *Système et Révélation*, Paris : Seuil, 1982, pp. 7-24.

³⁶ Rosenzweig, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 21.

la pensée du monde comme totalité, à partir du présupposé que le monde est pensable, que l'être et la pensée soient *Un*. Ce qui est n'est intelligible qu'à partir du Tout : contre la pluralité du savoir, l'unité du logos « fonde l'unité du monde comme une totalité³⁸. » Cette tradition culmine avec Hegel, qui inclut l'Histoire même dans le système. Ce qui disparaît dans ce Tout, c'est le concret de l'expérience et de la vie singulière et personnelle de l'homme : si « la philosophie ne voulait pas se boucher les oreilles devant le cri de l'humanité angoissée, elle serait tenue de prendre son point de départ – et de partir en étant consciente – de ce fait : le néant de la mort est un quelque chose, chaque néant renouvelé de la mort est un nouveau quelque chose, qui épouvante toujours à nouveau³⁹» Ainsi, devant la terreur de la guerre, il n'est plus possible d'affirmer la rationalité du monde⁴⁰.

Comme Levinas lui-même le laisse entendre, l'inspiration et l'influence de Rosenzweig sur son travail, bien au delà de la seule notion de la totalité, ne peuvent pas être surestimées⁴¹. Cependant, deux événements capitaux – quoi que hors comparaison – séparent les deux philosophes : l'influence de Heidegger et l'expérience de la Shoah. Le passage par ces événements décisifs contribue aux différences entre la philosophie de Levinas et celle de Rosenzweig. Sur cette relation complexe, Jean-Louis Schlegel a fait remarquer que la philosophie de Rosenzweig dans les écrits levinassiens semble être élargie « comme une mosaïque dont Levinas aurait librement choisi des pièces [...] mais en recomposant totalement le tableau, en insistant autrement sur des couleurs et des tons [...] bref en offrant une œuvre si autre qu'on aurait peine à y reconnaître immédiatement combien [Rosenzweig y est présent] »⁴². Néanmoins, et comme le souligne Richard Cohen, plus que les concordances ou les discordances

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁰ Nous renvoyons ici à l'étude de Stéphane Mosès : « Rosenzweig et Levinas : Au-delà de la guerre » in *Rue Descartes : Emmanuel Levinas*, Paris : PUF (1998) 2006, pp. 85-98.

⁴¹ Cf. par exemple l'allusion en TI, p.14 : « L'opposition à l'idée de totalité nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité. »

⁴² Jean-Louis Schlegel : « Levinas et Rosenzweig » in Jacques Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée nr.3*. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 50-70 ; cit. p. 65.

ponctuelles, ce qui compte « c'est l'affinité essentielle, c'est la fraternité ou la proximité qui rassemblent ces deux penseurs majeurs⁴³ ».

Dans un prolongement des conceptions de Rosenzweig, l'être et le connaître se conçoivent pour Levinas comme deux faces de la même totalité qui, dans la tradition philosophique occidentale, englobe tout ce qui *est*, et y inclue la personne humaine. La « totalité » signifie un système de savoir absolu où toute singularité est soumise au général, comme dans la pensée idéaliste culminant avec Hegel, mais également une ontologie du Neutre, exprimée par la notion heideggérienne de l'Être⁴⁴. Ce qui arrive par l'idée de l'Infini, c'est précisément une opposition de résistance au Système et à l'Être anonyme ; l'événement d'une pure extériorité, débordant toute totalité pensable. Le visage d'autrui, concrétisation de l'idée de l'Infini, « arrête la totalisation⁴⁵ » par « l'éclat de la transcendance » qui s'y révèle. Comment cet « éclat de la transcendance » fait-il briser la totalité ? Ou autrement dit : comment la transcendance peut-elle se manifester dans le monde phénoménale tout en maintenant sa transcendance ? La réponse de Levinas suggère que la totalité ne se brise que si le rapport qui s'établit entre le sujet et l'autre est un rapport, non pas de différence ou d'opposition à l'intérieur d'un même système, ni de participation ou de fusion, mais un rapport de séparation radicale : pour que s'accomplisse la rupture de la totalité, il faut que la relation avec le visage, la relation entre le « Même » et l'« Autre », soit une relation où les termes maintiennent une distance absolue⁴⁶.

Une distance requiert un point d'où se distancier ; pour aller vers l'« ailleurs »

⁴³ Richard Cohen : « La non-in-différence dans la pensée de Levinas et de Rosenzweig » in C. Chalier et M. Abensour : *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : L'Herne, 2006 (ed. citée), pp. 444-453 ; cit. p. 351, note 1.

⁴⁴ Voir par exemple TI, p. 332-333 : Levinas affirme la conviction ici d'avoir « rompu avec la philosophie du Neutre : avec l'être de l'étant heideggérien » et qualifie la dernière philosophie de Heidegger comme un « matérialisme honteux » où « [l]'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne. ». Semblent aussi être adressées à Heidegger les formulations qui soulignent la violence de l'ontologie : « l'ontologie de la guerre » (p.6) ; « l'ontologie de la totalité issue de la guerre » (p.7). Notons au passage qu'en fait, *Totalité et Infini* dans son ensemble pourrait être lu comme une explication avec Heidegger. Outre les multiples passages où le débat est explicite, il y a tout au long de l'ouvrage des objections intercalées, des petites piques, des commentaires qui implicitement posent les propositions levinassiennes en opposition à celle de Heidegger. Poursuivre cette explication serait toute une étude, et ce n'est pas la nôtre.

⁴⁵ TI, p. 314.

⁴⁶ Voir par exemple TI, p. 24 *sq.*

de la transcendance, il faut partir de quelque part. Cela veut dire que l'altérité radicale n'est possible que s'il y a un point de départ qui lui-même reste autre par rapport à l'Autre : l'altérité n'est possible que « si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument⁴⁷. » Ce terme d'entrée dans la relation ne peut donc l'être que s'il demeure lui-même indépendant, absolument séparé par une séparation qui n'est pas annulée par la rencontre de l'altérité, et si en même temps il est ouvert à la proximité de l'Autre et à en être affecté : il faut que soit établi un Moi qui puisse se tenir *face* à l'Autre, qui s'ouvre à la spécificité du visage tout en maintenant son ipséité, son quant-à-soi. Par la distance de séparation, le sujet et l'autre ne constituent ainsi pas une totalité. Toutes les caractéristiques, les « manières d'être », de la transcendance que formule Levinas – altérité absolue, infini, toujours extérieur à la pensée, extériorité absolue – demandent ce lien de distance entre le Moi et l'« infiniment Autre », pour que la transcendance soit absolument extérieure et qu'une ouverture à cette transcendance soit possible de la part du sujet : l'idée de l'infini est avant tout ce lien, et la séparation la condition première pour sortir de la totalité de l'être. Les réflexions sur la séparation du sujet, déjà abordées dans les premiers écrits levinassiens⁴⁸, deviendront dans *Totalité et Infini* un *leitmotiv*. Rappelons les deux moments du développement de ce motif d'une double subjectivation ; (i) la séparation par la jouissance, qui mène vers l'*athéisme* du moi, et (ii) la séparation dans l'accueil de l'Autre, qui instaure un lien de *religion* entre le moi et autrui.

II.3. Un sujet athée

Le premier moment de séparation dans les analyses de Levinas, consiste en

⁴⁷ TI, p. 25.

⁴⁸ La thématique de la séparation apparaît comme le prolongement de la problématique de l'évasion de soi examinée dans *De l'évasion*. Elle est ensuite développée dans EE et dans TA comme la double séparation par l'hypostase et par autrui. Voir *supra*, chapitre I.

l'« œuvre originelle d'identification » : le surgissement dans l'être de l'ipséité d'un *moi*⁴⁹. L'identification d'un moi est nécessaire pour entrer en relation avec autre-que-soi – pour qu'il y ait relation, il faut une pluralité ; pour qu'il y ait un rapport avec l'Autre, il faut qu'il y ait un Même. C'est par la dimension d'intériorité que la séparation se produit et que se manifeste une première rupture de la totalité. Comment se creuse cette intériorité cruciale ? Pour l'élucider, il faut partir de la relation concrète « entre un moi et un monde », soutient Levinas : la séparation va être étudiée dans « le phénomène fondamental de la jouissance⁵⁰ ». Par-là, le moi est décrit tout d'abord à partir de son insertion heureuse dans la vie sensible. Dans les descriptions du bonheur dans un monde où le sujet séjourne comme chez soi, libre et puissant – comme dans un lieu où « il suffit de marcher, de *faire* pour se saisir de toute chose », « un lieu où *je peux*⁵¹ » – se dessine un moi qui se détache de toute contrainte. C'est en jouissant des choses du monde, engagé dans les choses dont il vit, que le moi s'individualise en rompant déjà la totalité d'un système : la jouissance comme acte d'individuation, implique la possibilité pour un étant de se poser dans l'être, non pas comme partie d'un tout, mais à partir de soi⁵². Par la vie de jouissance, le moi se saisit dans le profond de son intérieur dans une indépendance insulaire, autonome par rapport à l'être par « l'égoïsme même du bonheur⁵³ » ; dans cette insularité heureuse, la jouissance comporte une exaltation affective qui mène au-dessus de l'être. Le moi dans la jouissance se définit donc à la fois par « une retraite en soi, une involution⁵⁴ » et par l'exaltation où « être moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur⁵⁵. » Ainsi, une coupure de la totalité se fait par le bonheur même de la jouissance, où se construit l'ipséité du moi et la « personnalité de la

⁴⁹ Voir TI, p. 24 *sq.*

⁵⁰ TI, p. 52.

⁵¹ TI, p. 26.

⁵² Cf. TI, p. 334.

⁵³ TI, p. 123, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ TI, p. 124.

personne⁵⁶ ». Une telle séparation, propose Levinas, est athée.

L'athéisme, dans la terminologie levinassienne, signifie une position dans l'être où le sujet a acquis une existence autonome et indépendante, où il existe à partir de soi, oublieux de toute transcendance. Levinas le décrit ainsi : « On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi.⁵⁷ » La notion d'athéisme ne désigne donc pas chez Levinas une position intellectuelle ou dogmatique sur l'existence ou la non-existence de Dieu ; son emploi remonte plutôt à la racine étymologique de *a-theos*, dans le sens d'être sans Dieu, privé de Dieu. Dans l'athéisme, le sujet vit dans l'autosuffisance, sans aucun rapport avec la transcendance⁵⁸. La séparation athée s'annonce comme l'antipode de la participation : l'athéisme affranchit le sujet de l'ambiance des vagues rapports aux divinités mythique, les « dieux sans visage » des éléments⁵⁹, mais aussi de l'union par participation des religions positives, où les croyants « s'acceptent comme plongés à leur insu, dans un mythe⁶⁰. » La participation ne respecterait ni l'ipséité du sujet ni l'altérité du transcendant : soit les deux termes sont unies en étant soumis à la représentation et au l'être en général, soit ils sont annulés par une fusion où ils s'absorbent l'un dans l'autre. La rupture de la participation s'accomplit par la séparation, puisque celle-là se produit dans l'être même comme

⁵⁶ Cf. TI, p. 119.

⁵⁷ TI, p. 52.

⁵⁸ Voir à ce sujet le bel article de Dan Arbib : « ...un certain athéisme... » in *Emmanuel Levinas, Europe*, n° 991-992, nov.-déc. 2011, pp. 269-281. Arbib suggère que l'athéisme dans le sens de Levinas peut être caractérisé d'« athéisme phénoménologique », au sens d'« une *position* ontologique du sujet coupé de la transcendance, en vertu de la nature même de la transcendance » (p. 273).

⁵⁹ Cf. TI, p. 151.

⁶⁰ Cf. TI, p. 75.

indépendance, et instaure et maintient la distance radical entre le moi et l'Autre : ainsi, à partir de la rupture de toute participation, donc contrairement au paganisme et aux religions, l'athéisme rend le sujet apte à accéder à « la vraie transcendance⁶¹. »

Comblé des biens de la terre, le moi séparé est singulier et heureux, caractérisé avant tout par son enfoncement dans le concret de la vie jouissante. Ainsi, la notion d'athéisme, qui par son *a* indique une négativité, exprime au contraire une condition positive, souligne Levinas : « [l]a séparation, l'athéisme, notions négatives, se produisent par des événements positifs : être moi, athée, chez soi, séparé, heureux, crée, sont des synonymes⁶². » L'identification du moi par la « vie paradisiaque⁶³ » d'amour de la vie – ou la séparation athée – scande une existence égoïste ; égoïste, non dans le sens d'un jugement moral, mais dans le sens de cette courbure sur soi-même, de cette existence pour soi, où le moi vit dans une autosuffisance naïve, où il est « innocemment égoïste et seul [...] entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer – sans oreilles comme ventre affamé⁶⁴ ». Paradoxalement, c'est exactement cette isolation dans l'« individuation par le bonheur » qu'opère la séparation par la vie sensible, où se creuse l'intériorité du sujet, qui rend possible l'accueil de l'Autre. Non seulement s'y produit une ouverture à l'extériorité, mais la séparation athée est la condition *sine qua non* pour que la transcendance puisse se révéler. Comment ce passage du moi-fermé au moi-ouvert s'effectuerait-il ?

Dans un premier mouvement, nous avons vu qu'à partir de la jouissance s'instaure une autonomie du sujet où le moi se libère de la participation à l'être par une exaltation qui le dépasse. Partant, la substantialité du moi apparaît comme un étant libre par rapport à l'être : elle est aperçue « non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur [...] l'exaltation de l'*étant* tout court.⁶⁵ » Si cela implique une rupture de la totalité et suggère une première sortie

⁶¹ TI, p. 151.

⁶² TI, p. 158.

⁶³ Cf. TI, p. 154: « À l'origine, il y a un être comblé, un citoyen du paradis. »

⁶⁴ TI, p. 144.

⁶⁵ TI, p. 123 *sq.*

de l'être déjà effectuée par la jouissance, elle n'est pourtant pas encore une sortie du soi vers l'Autre. L'athéisme se caractérise par sa fermeture à tout horizon de transcendance : aussi se demande-t-on comment cet étant autonome et fermé sur soi pourrait jamais s'ouvrir à une relation avec Autrui ? Car la jouissance rend le sujet satisfait, content, il ne manque de rien – sinon de la certitude que ses besoins seront satisfaits demain aussi. Par ce souci du lendemain, la sécurité fondamentale de la jouissance se heurte sur une insécurité qui secoue le moi dans la profondeur de l'intériorité et l'ouvre vers l'extérieur. Par l'inquiétude pour l'avenir s'introduit une dimension de temporalité par laquelle Levinas cherche à rendre compte de cette ambiguïté entre fermeture et ouverture du sujet. Car bien que la fermeture égoïste soit nécessaire pour l'identification d'un moi séparé, il faudrait toutefois que la fermeture ne soit pas absolue : il doit y avoir la possibilité d'une ouverture, sans quoi l'isolement du moi serait un autisme hors de toute atteinte. La séparation par l'intériorité autonome doit être réelle, c'est-à-dire se poursuivre « sans se rapporter à l'extériorité », mais il faut en même temps que se produise un mouvement qui pousse aux relations avec l'extérieur, « une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi⁶⁶. » L'insécurité de l'avenir qui s'impose au sujet, est liée à une qualité d'indétermination qui soutient tout ce dont le moi jouit : l'« élémental », les éléments de la terre dont il vit, est caractérisé par une qualité de non-substantialité et de non-identification⁶⁷. Dans les descriptions de cet *apeiron* anonyme de l'élémental, nous retrouvons l'*il y a*⁶⁸ ; « une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence », où la jouissance comme intériorisation « se heurte à l'étrangeté même de la terre⁶⁹. » La sensibilité menacée par l'*il y a* avec sa provenance de nulle part et son avenir opaque, se découvre vulnérable et dérangée dans sa suffisance à soi⁷⁰ : les éléments répond à ses besoin, et par là une

⁶⁶ TI, p. 159.

⁶⁷ TI, p. 150.

⁶⁸ Voir *supra*, chap. I.2.

⁶⁹ TI, p. 151.

⁷⁰ Sous le menace de l'*il y a*, la subjectivité levinassienne paraît osciller sur une limite mouvante entre perte et ressaisissement : la subjectivation est une œuvre fastidieux, car « c'est toujours au bord de sa perte que se tient la subjectivité pour Levinas, sous le menace de perdre le

dépendance vient troubler l'indépendance de la jouissance. La dépendance des éléments qui porte dans son sein le souci du lendemain, s'impose comme une limitation de la liberté autonome du moi⁷¹. Par cette vulnérabilité de la sensibilité et de la non-suffisance du moi, se creuse dans l'intériorité du sujet une dimension d'ouverture à l'Autre, une dimension « à travers laquelle elle pourra attendre et accueillir la révélation de la transcendance⁷². »

Dans l'explication de Levinas, la séparation par la sensibilité et l'identification d'un moi qui en résulte est donc condition primordiale aussi bien pour la subjectivation que pour l'accueil de l'Autre : l'intériorité du moi est nécessaire pour que s'établisse cette ouverture où un sujet construit comme un moi-même puisse s'ouvrir à l'autre en tant qu'altérité *face* à moi, en tant qu'Autre, transcendant précisément : dans ce sens « [l]'altérité n'est possible qu'à partir de moi⁷³. » Aussi faut-il qu'il y ait *quelqu'un* pour entendre l'appel du Visage d'Autrui, il faut un être qui est non pas personne, mais une personne : ainsi « seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage⁷⁴ ». C'est-à-dire qu'un moi individualisé et séparé est nécessaire pour que l'altérité se révèle : c'est pourquoi les articulations de la séparation, dit Levinas, « sont nécessaires à l'idée de l'Infini – ou à la relation avec Autrui qui se fraie à partir de l'être séparé et fini⁷⁵. » Ce n'est qu'un moi qui se pose dans sa singularité et qui par-là se pose hors toute totalité, qui peut s'ouvrir à l'idée de l'Infini en assumant pleinement la distance que demande cette idée : ce faisant s'effectue le contenu de l'idée de l'infini, à

sol qu'elle a conquis », fait observer Rodolph Calin. La subjectivité paraît d'une fragilité et d'une minceur extrême, semblable à l'individu des sculptures de Giacometti. Voir R. Calin : *Levinas et l'exception du soi*, Paris : PUF, 2005, p. 8. Voir aussi *supra*, chap. I.2., note 37.

⁷¹ Cf. TI, p. 152 *sq.*

⁷² TI, p. 160. Il faut se garder de lire ces descriptions de Levinas dans un sens chronologique, posant dans une temporalité successive d'abord la condition de séparation et ensuite la révélation de l'autre : il s'agit plutôt des mouvements constitutifs dans une subjectivation continue. Voir par exemple TI, p. 147 *sq.* : « La description de la jouissance, telle qu'elle vient d'être menée jusqu'ici, ne traduit certes pas l'homme concret. En réalité, l'homme a déjà l'idée de l'infini, c'est-à-dire vit en société et se représente les choses. »

⁷³ TI, p. 29.

⁷⁴ TI, p. 341.

⁷⁵ TI, p. 158.

savoir l'Infini comme tel⁷⁶: « [l]a production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée – que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être – l'*infinition* de l'infini⁷⁷. » Le dépassement des limites de l'immanence se produit dans un sujet séparé et ouvert à recevoir ce qu'il ne peut nullement ni contenir ni tirer de soi-même, ce qu'il ne peut recevoir que comme « mis en moi ». À partir de la séparation, le moi et l'autre peuvent entrer en relation tout en gardant chacun son unicité absolue, et c'est par là uniquement que puisse se produire l'infini, quand le Même et l'Autre « à la fois se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés. L'idée de l'Infini demande cette séparation. Elle fut posée comme la structure ultime de l'être, comme la *production* de son infinitude même. La société l'accomplit *concrètement*⁷⁸. » Voilà que se dessine, dans le lexique levinassien, le sens profond de la socialité comme lien de religion.

II.4. Religion : « relation sans relation »

Nous avons vu que la séparation athée est nécessaire à l'idée de l'infini : c'est par elle qu'un être fini puisse accueillir la transcendance. Dans la relation qui s'établit dans cet accueil, les termes ne sont pas réunis dans une totalité de concept, ni de genre, ni de simple opposition : la distance qui sépare le sujet et l'altérité transcendante est maintenue, en même temps que le rapport entre le « Même » et l'« Autre » subsiste. C'est cette structure, caractérisée comme « relation sans relation », que Levinas appelle *religion*⁷⁹.

⁷⁶ Voir sur ce point l'article de Raoul Moati : « Séparation et Transcendance dans Totalité et Infini » in Danielle Cohen-Levinas (éd.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann 2011, pp. 41-57 ; cf. p. 52 *sq.*

⁷⁷ TI, p. 12.

⁷⁸ TI, p. 104.

⁷⁹ Voir TI, p. 30 et p. 107, et la définition aux pages 78 *sq.* : « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité – relation sans relation – le terme de religion. »

La religion, c'est un lien entre termes séparés : partant, seul l'athéisme, toujours dans le sens levinassien, ouvre à la religion. Notons que le terme de 'religion' est employé ici comme un terme général, il n'indique pas la religion comme dans les religions positives ou confessionnelles, ni même forcément comme relation à Dieu ou au divin. De même que le terme d'« athéisme », le terme de « religion » est antérieur à toute négation ou affirmation de Dieu. Encore une fois, c'est le souci de l'accès à la « vraie transcendance » et l'indépendance absolue de ses termes qui est au cœur des analyses de Levinas. Or, puisque tout rapport à la vraie transcendance suppose la séparation et la distance infinie, celles-ci sont exigées aussi pour une recherche de Dieu ou une ouverture au divin, faute de quoi la transcendance de Dieu sera manquée comme telle. La fonction du terme 'religion' est essentiellement de caractériser un lien entre le sujet et la transcendance – entre le Même et l'Autre – qui ne constituerait pas une totalité⁸⁰ : ainsi, le terme général de « religion » peut aussi signifier « la société avec Dieu », puisque celle-ci s'oppose à la totalisation⁸¹, soutient Levinas. Mais en premier lieu, la religion signifie la relation toute particulière qui rend possible le rapport avec l'extériorité où finalement la totalité se brise⁸² – relation qui s'ouvre par la rencontre avec le Visage de l'Autre ou, ce qui revient au même, avec « l'éclat de la transcendance ». Nous l'avons brièvement abordé plus haut⁸³, en rappelant que l'infini qui ne se révèle que dans une relation, n'est formulé qu'en termes du Visage d'Autrui, en termes de la résistance éthique qu'il m'oppose et de la signification que son expression instaure. Par la religion, dans la « relation sans relation » entre le Moi et l'Autre, arrive le deuxième moment de la séparation du sujet, où la transcendance toujours distante se révèle dans un lien qui est à la fois lien d'éthique et lien de langage. Retournons à cette rencontre du Visage qui parachève la subjectivation dans les descriptions levinassiennes.

⁸⁰ Cf. TI, p. 30.

⁸¹ Cf. TI, p. 107.

⁸² L'emploi volontairement réducteur du terme de 'religion' – général chez Levinas – sert donc à faire ressortir la dimension relationnelle de ce terme, favorisant le sens plus tardif de '*religare*' plutôt que le sens originel de '*relegere*'. Plus spécifiquement, nous le voyons, c'est la relation transcendantale qui est visée. Le lien de religion par excellence, c'est donc la structure de la socialité.

⁸³ Voir *supra*, chap. II.1.

L'accueil du Visage est l'effectuation de l'Infini : dans l'idée de l'infini, nous l'avons vu, les limites de l'immanence sont dépassées par le mouvement même d'« infiniton » de l'infini ; l'infini n'« est » nulle part ; l'infini *se passe* dans ce dépassement. Ainsi se produit la transcendance. La manière dont se présente autrui dans le Visage, où il dépasse toute idée que je puisse avoir de lui, concrétise l'idée de l'infini dans le monde des phénomènes : l'idée de l'infini « effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage⁸⁴. » Ainsi, par la relation avec le visage, l'idée de l'infini se produit dans la socialité.

Un premier pas vers la relation avec le Visage advient par le fait même que la séparation égoïste demande un lieu où se déployer : jouir, c'est vivre « *quelque part, de quelque chose* » et être séparé, « c'est être chez soi⁸⁵ ». Dans les descriptions de la demeure où se concrétise la séparation, Levinas évoque le recueillement dans l'habitat de la maison comme ce premier pas vers l'ouverture à autrui. Par le retrait dans la maison, le moi, qui dans la jouissance s'est emparé des choses dont il jouit, peut s'arracher à la simple jouissance des choses et les prendre en possession. La possession rendue possible par le retrait chez soi, représente une libération de l'immersion dans les choses dont il vit. Un chez soi, à son tour rendu possible par « la douceur du visage féminin », donne la première lueur du Visage d'Autrui parce qu'il instaure une relation nouvelle, non soumise à l'épanouissement égoïste dans le monde : « [...] Ce retrait implique un événement nouveau. Il faut que j'aie été en relation avec quelque chose dont je ne vis pas. Cet événement est la relation avec Autrui qui m'accueille dans la Maison, la présence discrète du Féminin⁸⁶. » Cependant, lueur d'un Visage possible seulement, car la relation dans l'habitat, même qu'arrachement à la jouissance, n'affranchit pas encore à l'attachement aux possessions, ne libère pas de l'engagement dans mon monde à moi – la relation avec le Féminin ne comporte pas encore la distance nécessaire à la transcendance : « [a]utrui qui accueille dans

⁸⁴ TI, p. 215.

⁸⁵ TI, p. 238 et p. 157.

⁸⁶ TI, p. 185.

l'intimité n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension de hauteur – mais précisément le *tu* de la familiarité⁸⁷ ».

Contrairement à la discrétion du Féminin, il faut l'*indiscrétion* du Visage de l'absolument Autre pour que le moi puisse devenir séparé et indépendant aussi du monde répondant à ses besoins ; indiscrétion, parce que de par son Visage même, l'autre me met en question et me conteste, provoque mon autosuffisance et m'apprend à donner mon monde à Autrui : « pour que je puisse me libérer de la possession même qu'instaure l'accueil de la Maison [...] il faut que je sache *donner* ce que je possède⁸⁸. » Rappelons ici les descriptions bien connues de la venue de l'Autre et le désir qu'il évoque : l'enseignement de l'Autre me révèle mon désir de l'infini. Grâce à la séparation dans la jouissance, je suis « un être déjà heureux⁸⁹ » qui ne manque de rien – c'est pourquoi, quand l'Autre me sollicite, mon ouverture à lui est guidée, non pas par le manque et le besoin, mais par le « désir métaphysique » ; désir jamais assouvi parce que désir de l'Infini ; désir de l'Invisible et de l'absolument Autre ; rapport à « ce qui n'est pas donné » et ainsi une relation de surplus et de toute gratuité. La dimension de « hauteur » – indice de la transcendance – est ouverte par ce désir⁹⁰. C'est de la « hauteur » que se présente l'Autre dans son Visage, de la transcendance toujours distante que la hauteur révèle, d'une dimension radicalement autre, extérieur et supérieur au moi. Comment concevoir cette « épiphanie d'Autrui » ? Les descriptions qu'en fait Levinas, descriptions largement commentées, nous présentent ses caractéristiques: le rapport au visage est langage et éthique.

La rencontre avec le visage est langage, d'abord parce que le visage est l'expression singulière de l'Autre : le visage « est une présence vivante, il est

⁸⁷ TI, p. 166. Voilà indiqué tout le débat de Levinas avec Buber – débat qui se résume en ce que le « Tu » dialogal mettrait en cause précisément la distance nécessaire à la transcendance. Voir essentiellement cinq textes repris dans *Noms Propres* et dans *Hors sujet*, à savoir « Martin Buber et la théorie de la connaissance », in NP, pp.23-33 ; « Dialogue avec Martin Buber », in NP, pp. 44-48 ; « La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain », in HS, pp. 15-59 ; « Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie », in HS, pp. 34-43 ; « À propos de Buber : quelques notes », in HS, pp. 60-69.

⁸⁸ TI, p. 185.

⁸⁹ TI, p. 57.

⁹⁰ Voir TI, p. 22 *sq.*

expression⁹¹. » La relation entre interlocuteurs présumés par le langage, n'est pas définie tout d'abord par un système universel de signes ; la relation implique au départ qu'ils s'expriment et se parlent, qu'ils se regardent. Leur commerce « n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité », leur commerce « est éthique⁹². » L'altérité d'autrui ne se prête ni à la connaissance, ni à la participation, car le visage exprime une signifiante unique, un signifiant sans autre référence que lui-même. Ainsi la distance et la séparation sont maintenues dans le langage, ou, autrement dit : dans le face-à-face, l'autre est délié de toute totalité, et – tout en étant en relation – se dérobe à cette relation. Ce qui veut dire encore qu' « [ê]tre en relation en s'absolvant de cette relation revient à parler⁹³. »

La rencontre avec le visage est éthique par le fait même de cette parole : c'est de par son altérité séparée et absolue qu'autrui me met en question ; il s'oppose à moi par « l'infini de sa transcendance. » L'autre me sollicite et me concerne concrètement par la vulnérabilité de son visage, par l'expression de son humanité souffrante et digne, par son altérité radicale et la dimension de Hauteur d'où il me parle. Le Visage m'appelle par cette résistance éthique, exprimée par « le premier mot : “tu ne commettras pas de meurtre”⁹⁴ » ; il me commande la retenue, le non-faire au-delà de ma spontanéité égoïste. La relation avec le Visage comme concrétisation de l'idée de l'Infini prend ici un tournant plus concret encore : c'est en me faisant entendre que ma liberté est injustifiée, « arbitraire, coupable et timide⁹⁵ », que le Visage « introduit en moi ce qui n'était pas en moi ». Contrairement aux relations de contrainte ou de violence qui me heurte, c'est-à-dire autrement que l'opposition des tensions dialectiques qui encore unira les opposés dans une totalité, la résistance éthique d'autrui m'enseigne et me révèle ma responsabilité : c'est cet enseignement seulement qui puisse m'ouvrir à l'extériorité de l'autre, à la transcendance. Par cet ouverture, l'idée de l'infini en

⁹¹ TI, p. 61.

⁹² TI, p. 70.

⁹³ TI, p. 236 *sq.*

⁹⁴ TI, p. 217 *sq.*

⁹⁵ TI, p. 223.

moi, « loin de violer l'esprit, conditionne la non-violence même c'est-à-dire instaure l'éthique⁹⁶. »

Récapitulons ce mouvement complexe de subjectivation par la séparation : s'il a fallu un premier moment de séparation par l'égoïsme de la jouissance pour devenir un moi, il aura également fallu un deuxième moment de séparation par la responsabilité du face-à-face pour sortir de ce moi⁹⁷. Autrement dit, la subjectivation s'achève par un mouvement qui va de l'« athéisme » à la « religion ». De même que l'individuation d'un sujet séparé est nécessaire pour que se creuse l'intériorité qui permet l'accueil de l'Autre, de même la révélation de l'altérité de l'Autre est nécessaire pour s'ouvrir à le recevoir, et pour que se passe l'idée de l'Infini dans le débordement de la responsabilité⁹⁸. La séparation, résume Levinas, « – s'effectuant dans le concret, comme habitation et économie – rend possible le rapport avec l'extériorité détaché, absolue. Cette relation, la métaphysique, s'effectue originellement par l'épiphanie d'Autrui dans le visage⁹⁹. » Dans la relation sans relation de la religion, le moi et autrui, radicalement singuliers et indépendants, maintiennent la distance différencié d'une pluralité : la séparation, continue Levinas dans ce même résumé, « se creuse entre termes absolus et cependant en relation, qui s'absolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquissait. Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un exister multiple, le pluralisme. » L'exister multiple – autrui, et l'humanité qui me regarde dans ses

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Sortie qui cependant n'entrave pas le sujet, mais qui l'élargi : la sortie ne veut pas dire que le moi de la sensibilité et de la jouissance soit dépassé dans le sens d'être anéanti. Ce n'est toujours que ce moi séparé et indépendant qui peut être sollicité par l'appel de l'Autre, et qui à tout instant peut dépasser son indépendance, précisément, réalisant sa dépendance. Comme le fait remarquer très justement Jocelyn Benoist : « l'égoïsme [...] c'est le lieu jamais effacé [...] d'un premier attachement au monde qui ne peut être surmonté ». Voir son commentaire sur la subjectivation chez Levinas dans l'article « Le cogito levinassien : Levinas et Descartes » in E. Levinas : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris : PUF, 2000, pp.105-122 ; cit. p. 115 sq.

⁹⁸ L'individuation s'accomplit ainsi dans « un cercle herméneutique exemplaire » déjà esquissé dans *Le Temps et l'Autre*, tel que le fait remarquer J.-L. Marion. Voir J.-L. Marion : « D'autrui à l'individu » in *Positivité et transcendance*, Paris : PUF, 2000, pp. 287-308. Voir en particulier p. 291 sq.

⁹⁹ TI, p. 242.

yeux¹⁰⁰ – arrache le moi de la courbure sur soi-même : recevant toujours plus, toujours le surplus de la relation sociale, le sujet se reçoit dans l'effectuation de l'infini de l'Infini qui se passe dans l'accueil du Visage et la réponse à son appel. Levinas le souligne : « [l']analyse de l'idée de l'Infini à laquelle on n'accède qu'à partir d'un Moi, se terminera par le dépassement du subjectif¹⁰¹. » Le moi dans ce dépassement, séparé dans le lien de socialité, n'est plus seul et, libéré enfin, peut sortir de lui-même : par l'Autre, le sujet échappe à l'immanence du *cogito* et à la situation où il est « rivé a soi-même¹⁰² ». Il est libéré de l'isolement de l'être solipsiste parce que précisément sa liberté est mise en cause et qu'il faut un Autre pour le juger¹⁰³.

Ainsi se constitue une subjectivité « fondée dans l'idée de l'infini »¹⁰⁴, ouvrant une sortie au sujet dans la direction de la bonté, au-delà de l'être : l'infini de l'Infini se produit dans le débordement de la responsabilité à laquelle seul un moi peut répondre – dans le rapport social des êtres séparés, le moi est l'unique ; « un privilège ou une élection¹⁰⁵. » La singularité du sujet s'affirme dans ce débordement et dépassement de soi, et ne cesse de se singulariser encore dans une réponse à l'éclat de la transcendance dans le visage d'autrui, par lequel le moi est sommé d'aller toujours au-delà, réponse alors qui ne fait que s'étendre comme « la terre de la bonté s'étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d'une présence singulière¹⁰⁶. » Comme réponse à un appel sans commencement ni fin, la bonté se produit et s'accroît : dans une réponse infinie à l'Infini, se fait une structuration du sujet où, à partir du noyau de son identité séparée, il est continuellement et sans cesse dé-noyauté par et pour l'Autre. Le moi, dit Levinas,

¹⁰⁰ Cf. TI, p. 234 *sq.*

¹⁰¹ TI, p. 44.

¹⁰² C'est l'expression qu'emploie Levinas dans *De l'évasion*, où la question de la sortie – la sortie de l'être et de soi-même – est déjà au centre de l'attention. Voir *supra*, chap. I.1.

¹⁰³ Cf. TI, p. 103 : « Ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul. Et nous dirons dès lors que seul la conscience morale sort d'elle-même. »

¹⁰⁴ Voir les formulations programmatiques en préface de TI : « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité [...] fondée dans l'idée de l'infini. » (p.11) et « Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini. » (p. 12.)

¹⁰⁵ TI, p. 274.

¹⁰⁶ *Ibid.*

« que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite – se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n’en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d’un point de l’univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi¹⁰⁷. » La subjectivation telle que l’explique Levinas, produit donc un moi finalement défini par la bonté, et par là une sortie *hors l’être* et *hors totalité*, car le Bien est au delà de l’être. Le philosophe souligne que le désir de l’au-delà, loin d’être fondé dans une spiritualité théologique ou « une sagesse orientale quelconque », s’est montrée, depuis les grecs pleinement philosophique¹⁰⁸. Seul le désir peut décrire le mouvement vers le Bien, parce que le Bien l’est sans condition, et non pas relatif au besoins du monde, partant il est en soi *hors monde* exactement : la métaphysique grecque entrevoit le Bien comme séparé de la totalité, et par là comme « une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà. Le Bien est Bien *en soi* et non pas par rapport au besoin auquel il manque¹⁰⁹. » Cette notion philosophique du Bien au delà de l’être, donne l’appui à une interrogation sur une autre notion, théologique celle-là : l’idée de la création.

¹⁰⁷ *Ibid.* Ces formulations levinasiennes anticipent déjà sur la thématique de la substitution et de l’élection d’un sujet *kénotique*, au cœur de son ouvrage pivotale ultérieure, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, sur lequel nous reviendrons.

¹⁰⁸ C’est de préférence à Platon que Levinas fait référence pour démontrer la source philosophique de l’idée du Bien au-delà de l’être : cf. la célèbre citation de *La République*, livre VI, 509b, proposant que le Bien est « [...] quelque chose qui dépasse de loin l’essence en majesté et en puissance » ; « [...] ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. ». *Platon Œuvres complètes* tome VII, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris : Les Belles Lettres (1931) 2002, p. 139. Voir aussi TI, p.106, p. 241 et p. 325 pour l’insistance de la part de Levinas sur le fait que l’idée du Bien au-dessus de l’être est une notion philosophique et non d’abord théologique. Pour une étude du « platonisme » de Levinas, nous renvoyons à l’article de Jean-François Mattei : « Levinas et Platon » in E. Levinas : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris : PUF, 2000, pp.73-87.

¹⁰⁹ TI, p. 105.

II.5. Le paradoxe de la création

Nous avons vu que les descriptions de la subjectivation et de la rencontre avec le Visage ouvrent la possibilité d'un rapport à cette transcendance que cherche à penser Levinas : l'indépendance dépendante du sujet athée permet une relation de religion à l'autre où l'ipséité du Même n'est pas anéantie par l'Autre, et où l'altérité de l'Autre n'est pas réduite au Même. Le Visage d'autrui nous place devant une altérité absolue : la hauteur qui s'y révèle est la hauteur de l'altérité de la transcendance, de l'extériorité du *hors l'être* – rien, ou presque, ne nous permet encore de conclure sans plus à une idée de Dieu à travers ce visage. La question de Dieu surgit à plusieurs reprises au cours du texte, mais en brèves réflexions seulement, comme en parallèle à la recherche en cours. L'introduction de l'idée de la création pourrait-elle nous donner une autre entrée, plus fructueuse peut être, pour élucider une pensée de Dieu dans les développements de *Totalité et Infini* ? Car lorsque Levinas s'approche ici de l'idée de création, ce n'est évidemment pas pour avancer un fait accompli par l'autorité d'une tradition religieuse, mais pour s'interroger sur le sens de cette idée et sur sa contribution éventuelle au travail philosophique¹¹⁰. La notion de la création, même que jamais élaborée d'une manière étendue et systématique chez Levinas¹¹¹, trouve son importance centrale avant tout par son rapprochement à la notion de la séparation et à l'idée du sujet qu'implique cette notion. Regardons de plus près.

¹¹⁰ En intégrant dans le discours philosophique des notions comme « création » et « révélation », Levinas suit encore Rosenzweig qui, dit Levinas, reprend « les concepts théologiques qu'il introduit dans la philosophie comme des catégories ontologiques. » Voir son article « Entre deux mondes. (La voie de Franz Rosenzweig) » in E. Levinas : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, 1963 ; Livre de Poche, 1995 (éd. citée), pp. 253-281 ; cit. p. 265.

¹¹¹ Étant donnée l'approche « discrète » (S. Petrosino) à l'idée de création, et la place matériellement modeste qu'occupe cette notion dans l'œuvre de Levinas, les quelques études consacrées à son sujet sont d'une unanimité presque surprenante quant à son importance néanmoins tout à fait capitale pour la compréhension de la philosophie levinassienne, importance qui se précisera davantage avec *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Nous renvoyons à Olmedo Gaviria Alvarez : « L'idée de création chez Levinas : une archéologie du sens », *Revue philosophique de Louvain*, 1974, vol. 72, nr. 15, pp. 509-538 ; Silvano Petrosino : « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas » in A. Münster, *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas*, Paris : Kimé, 1995, pp. 97-107 ; Édouard Robberechts : « Lévinas et la création dans Totalité et Infini » in Joëlle Hansel (dir.), *Lévinas à Jérusalem*, Paris : Editions Klincksieck, 2007, pp. 125-141.

Déjà dans l'article *De l'évasion* de 1935, la notion de la création est évoquée¹¹² : l'élévation vers un Dieu Créateur y est refusée comme possibilité de sortie hors l'être, puisque la création est toujours conçue comme un acte posé à l'intérieur de l'être même. Levinas rejette à l'occasion la possibilité d'aborder du tout la question de Dieu en termes de l'être – ce qui veut dire qu'il faudrait se libérer de l'ontologie aussi pour bien penser la création. Vingt-six ans plus tard, c'est toujours de la création comme possibilité d'un au-delà de l'être, d'un *plus* que l'être, dont il s'agit : qu'il « puisse y avoir un plus que l'être ou un au-dessus de l'être, se traduit dans l'idée de création qui, en Dieu, dépasse un être éternellement satisfait de soi¹¹³. » Ce « plus » qui se traduit dans l'idée de la création, s'exprime aussi dans « l'enseignement le plus profond » de la philosophie qui place le Bien au-dessus de toute essence. Déjà par ce rapprochement, Levinas ouvre l'idée de la création à une réflexion philosophique générale, et « le paradoxe de la création perd dès lors de son audace¹¹⁴. »

Mais quel est ce paradoxe – et pourquoi paradoxe ? Levinas l'exprime ainsi : il s'agit du « paradoxe d'un Infini admettant un être en dehors de soi qu'il n'englobe pas – et accomplissant grâce à ce voisinage d'un être séparé son infinitude même – en un mot, le paradoxe de la création¹¹⁵ ». Nous reconnaissons dans cette formulation – qui en fait avance une définition indirecte de la création – l'analyse de l'« infinité » de l'Infini et de la séparation nécessaire à son événement ; sa production dans l'idée de l'Infini et dans la rencontre d'Autrui. La création dans l'interprétation levinassienne, c'est l'acte de séparation par excellence, et la relation d'indépendance dépendante, de liberté et responsabilité, caractérise le rapport des créatures au Créateur. La création *ex nihilo* signifie, non pas une limitation ou une négation de l'Infini, non pas une « chute » et une diminution, mais la création d'un être séparé précisément, une altérité existant à partir de soi : « [l]a grande force de l'idée de création telle que l'apporta le monothéisme, consiste en ce que cette création est *ex nihilo* [...] par-là, l'être séparé et crée n'est

¹¹² Voir *supra*, chap. I.1.

¹¹³ TI, p. 241.

¹¹⁴ TI, p. 106.

¹¹⁵ *Ibid.*

pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre¹¹⁶. » Il ne s'agit donc pas dans la création d'un rapport de cause et d'effet : il s'agit d'un retrait de la part du Créateur, d'une « contraction » qui donne lieu à une créature d'une nouveauté absolue, une altérité radicale. Dépassant une pensée abstraite de la finitude et des relations entre le fini et l'infini, il s'agit des relations « meilleures » que celles définies par les règles de la logique formelle : le débordement de l'Infini qui ne se passe que dans le rapport entre termes séparés, s'exprime comme « le surplus du Bien sur l'être », un surplus qui se produit concrètement dans la relation sociale. C'est ce « Bien par-delà l'Être » qui annonce un « concept rigoureux » de la création, propose Levinas¹¹⁷. Le Bien n'est pas de l'ordre de la logique, il est de l'ordre des relations entre les hommes où se rompt le solipsisme du sujet : c'est dire que la création instaure la pluralité et appelle à la bonté – concrètement encore, il s'agit « d'un ordre où la notion même du Bien prend seulement un sens. Il s'agit de la société¹¹⁸. »

L'idée de création *ex-nihilo* exprime ainsi la possibilité d'une multiplicité d'êtres séparés, à la fois libres, indépendants *et* dépendants d'un Autre – voilà, son paradoxe. La créature est dépendante de l'Autre, non pas comme dans la dépendance des parties au tout, mais dans une dépendance où les termes de la relation ne se dissolvent pas dans une totalité : on est créature, on n'est pas *causa sui*, mais on est posé comme unique, libre, absolument autre face à l'absolument Autre. Cela veut dire que notre liberté provient de notre création même, voire de notre dépendance de créature. La liberté, l'indépendance, dépende ainsi de l'extériorité qui ne s'ouvre que par la relation à l'Autre : « [l]a création *ex-nihilo* rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au

¹¹⁶ TI, p. 58. L'interprétation de la création comme séparation qui est de tradition dans le judaïsme, n'est en effet pas étrangère non plus à la tradition chrétienne : voir par exemple l'ouvrage exégétique renommé de Paul Beauchamp : *Création et séparation* (1969), Paris : Cerf, 2005.

¹¹⁷ Cf. TI, p. 325.

¹¹⁸ TI, p. 106.

système¹¹⁹. » Concrètement, l'« infinitude » de l'Infini où s'ouvre l'extériorité et se produit la transcendance, ce n'est que dans le rapport entre le Moi et Autrui qu'elle s'accomplisse – et voilà que le paradoxe de la création se montre aussi « un miracle » : dans l'accueil d'autrui, la liberté du moi est mise en cause par l'Autre, et c'est en tant que créature que le moi est capable de cet accueil, de ne pas rester enfermé dans la spontanéité de sa liberté, mais de se mettre en question. C'est Autrui – mis devant moi comme l'idée de l'Infini est mise en moi – qui me révèle cette origine immémoriale de créature. La définition de ce que c'est que d'être crée, c'est précisément cette capacité d'un être tout enfoncé dans son libre épanouissement, de recevoir la révélation de l'Autre et ainsi – miraculeusement – de s'ouvrir à l'ordre du Bien, à l'éthique : « [l]'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder – s'appelle créature. La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création ex nihilo, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral¹²⁰. »

Ainsi, la notion de création vient renforcer et approfondir une pensée sur la séparation et sur une subjectivité qui, autonome et indépendante, doit son existence à un Autre, une existence qui lui vient du dehors comme un appel, une exhortation. Or, la question se pose de savoir qu'est-ce que le rattachement à la notion de création apporte de plus aux analyses philosophiques déjà réalisées ? Quel surplus de sens ? Au stade de *Totalité et Infini*, cela est encore loin d'être élucidé : quand Levinas affirme que la notion de création *seul* sera « à la mesure d'une telle question respectant à la fois la nouveauté absolue du moi et son rattachement à un principe, sa remise en question¹²¹ », cela reste un postulat, et nous rechercherions encore à savoir pourquoi cela, et comment. Les énoncés sur la création en *Totalité et Infini* sont peu nombreux et très retenues. La relation créature-Créateur n'y est pas explicitement formulée en termes d'une relation à Dieu, mais en termes de la tension de la dépendance-indépendance du sujet dans

¹¹⁹ TI, p. 108.

¹²⁰ TI, p. 88.

¹²¹ TI, p. 123.

la structure de la séparation brisant la totalité. Liée à cette problématique, une ouverture vers la question de Dieu nous est pourtant donnée : la relation de séparation suppose un retrait de la part de l'Autre-Infini, une distance, une rupture, un renoncement qui engendre – et laisse libre – l'être séparé. Par ce mouvement de « contraction », l'infini est rapproché au divin, dans une formulation – peut être la seule en cet ouvrage – qui nous mène au bord d'une identification entre les deux termes : « [l']Infini se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité dans une contraction laissant une place à l'être séparé. [...] Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement¹²². »

Les passages les plus directs portant sur la relation à Dieu en *Totalité et Infini*¹²³ sont eux aussi peu nombreux, discrets et retenus : ils nous laissent entendre avant tout que la rencontre de Dieu passe par l'appel éthique dans la relation sociale, par un accueil d'Autrui qui mène infiniment plus loin que tout compréhension, qu'elle soit théologique ou philosophique¹²⁴. Or, quand il est dit que la « dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain », que dans « l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très-Haut », qu'Autrui « ressemble à Dieu¹²⁵ », nous restons en suspens : comment cela ? Qu'est-ce à dire ? Une indistinction apparente entre l'autre et l'Autre, entre le « Visage » d'Autrui et celle de Dieu, semble persistante. En revanche, des telles formulations et d'autres réflexions formulées en croquis à ce stade nous signalent déjà l'apport de cette autre tradition de pensée par laquelle, comme cela est bien connu, Levinas s'efforce d'ouvrir et d'enrichir le discours philosophique, et dont la place dans son œuvre s'élaborera et se précisera par la suite. Cet autre ressort de sens nous fait signe à travers une série de notions qui se résument peut être le mieux dans la notion de *révélation*.

¹²² TI, p. 107.

¹²³ Voir *supra*, chap. II.1.

¹²⁴ Cf. TI, p. 76 *sq.*

¹²⁵ TI, respectivement p. 76, p. 335 et p. 326.

II.6. Révélation et événement

« L'idée de l'Infini *se révèle*, au sens fort du terme », affirme Levinas¹²⁶. La notion de 'révélation' – notion de tradition religieuse s'il en est – paraît de prime abord étrangère à tout ce qui se laisse interroger en tant qu'événement philosophique. Or, dans la pensée de Levinas, c'est précisément une question philosophique qui s'introduit par cette notion, à savoir la question de la possibilité d'un dépassement des confins de la corrélation noématique et d'une rupture avec le Je transcendantal. La révélation comme notion philosophique ouvre tout le champ d'interrogation sur les limites de l'intentionnalité et de la constitution.

La révélation, c'est ce qui, par excellence, ne vient pas de moi ; c'est ce qui arrive à un moi passif, un sujet en position de réception. L'infini en tant que révélé s'effectue dans cette relation asymétrique : l'infini « n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinité se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée¹²⁷. » La révélation de l'infini, c'est l'accueil de ce qui n'est point à la mesure de la pensée, mais qui la déborde : l'Infini est « approchable par une pensée qui à tout instant *pense plus qu'elle ne pense*¹²⁸. » La révélation de l'Infini ou de « l'absolument autre » présente ainsi ce que Levinas nomme une « inversion » de la connaissance : le révélé advient par un mouvement qui ne part pas du Moi qui le pense, mais du pensé. En tant que révélé, le Visage de l'Autre émerge de soi et nous arrive avant toute visée de notre part, avant que nous avons l'occasion de le constituer : la « sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui. La *révélation*, par rapport à la *connaissance objectivante*, constitue une véritable inversion¹²⁹. » Par cette inversion s'instaure une rupture qui nous fait dépasser les limites épistémologiques de l'intentionnalité et du Je transcendantal constituant.

¹²⁶ TI, p. 56.

¹²⁷ TI, p. 12.

¹²⁸ TI, p. 56.

¹²⁹ TI, p. 63. C'est cette inversion que Jacques Rolland appela « contre-intentionnalité », notion déjà utilisée par Michel Henry, reprise et développée ensuite par Jean-Luc Marion. On peut cependant poser la question du bien fondé d'un certain usage de cette notion, comme le fait

La notion de révélation prolonge les réflexions sur la rencontre du Visage comme langage et comme éthique : en tant que révélation, l'Autre vient à moi dans l'expression singulière de son Visage, dans une « expérience absolue » qui est sans référence ni concept parce que « coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime¹³⁰ ». L'Autre se révèle comme une signification unique qui précède tout *Sinngebung* de ma part ; le Visage signifie par lui-même, précédant la relation sujet-objet. Même si son expression « tranche sur tout donnée intuitive¹³¹ », il signifie ; même si le Visage excède la représentation, il est un intelligible, un sens que la conscience ne produit pas. C'est ainsi que la révélation de l'Autre s'inscrit dans le langage comme sa condition première, comme la possibilité même du sens : « [...] le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la *révélation* de l'Autre. C'est dans cette révélation que le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer¹³². » Accueillir cette révélation de l'Autre, nous l'avons vu, c'est tout d'abord entendre la parole de son altérité, le premier mot qui met en question ma liberté. L'inversion de la connaissance n'est pas une simple inversion des termes dans un mouvement d'échange réciproque – c'est le retournement de la conscience même, le renversement d'une conscience solipsiste en une conscience morale : « l'Autre se présente comme Autrui et [...] le mouvement de la thématization s'inverse. Mais cette inversion ne revient pas à "se connaître" comme thème visé par autrui ; mais à se soumettre à une

Jocelyn Benoist en disant de Levinas qu'il est « un penseur des limites de l'intentionnalité ». S'il y a une inversion de la connaissance dans la rencontre du Visage, ne s'agit-il pas plutôt d'un dépassement où précisément l'on passe à un autre registre que l'intentionnalité, d'une sortie où la structure noématique n'est plus structure primordiale du sens ? Il ne faudrait pas « interpréter comme intentionnalité (tout de même) ce qui n'est pas, ne peut pas être intentionnalité. Pas plus que l'Autre, je ne suis un objet. Et le rapport qu'il y a de Lui à moi, comme de moi à lui, n'est pas une intentionnalité. » Voir Jocelyn Benoist : « Quelque chose qui ne se voit pas, mais qui parle » in D. Cohen-Levinas (ed.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann, 2011, pp. 187-194 ; cit. p. 190-191. Or, Levinas lui-même en suggère l'usage, quoique qu'il garde toutes ses réserves en formulant cet inversion de l'intentionnalité en 1975, après les développements d'*Autrement qu'être* : « Je suis l'objet d'une intentionnalité et non pas son sujet – on peut présenter ainsi la situation que je décris, bien que cette façon de s'exprimer soit très approximative. Elle efface toute la nouveauté de l'être-en-question où la subjectivité ne garde rien de son identité d'être ». (« Questions et réponses » (1977), in DVI, p.156.)

¹³⁰ TI, p. 61.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² TI, p. 70.

exigence, à une moralité¹³³. » La révélation comporte cet enseignement qui m'apprend la signification éthique et où je suis donné à moi-même par un Autre. L'inversion épistémologique qui permet à la conscience de se rapporter à une altérité radicale, va ainsi de pair avec une inversion ontologique qui permet au Moi d'être « préoccupé d'un autre être » : l'égoïsme de la séparation, où le Moi se pose dans l'être dans un déploiement de jouissance heureuse, est dépassé par le désir de l'Autre qui rend le Moi prêt à sacrifier ce bonheur, entraînant par là une inversion de la position même du sujet dans l'être : le désir métaphysique, qui est un mouvement vers le Bien, retourne l'être du Moi en bonté, dans « une inversion foncière [...] une inversion de son exercice même de l'être, qui suspend son mouvement spontané d'exister et donne un autre sens à son indépassable apologie¹³⁴. »

Est-ce donc Dieu qui m'enseigne, qui me parle, et qui m'ouvre au Bien ? Il ne nous semble nullement que nous pourrions à bon droit avancer une telle conclusion ici : dans les réflexions sur la révélation, comme dans celles sur la création, c'est l'Autre-Autruï qui nous commande, et le rapport entre l'Autre et Dieu reste toujours ambigu. L'idée de Dieu, même que discrètement là, ne s'est pas encore vraiment déclarée à la réflexion. Les descriptions d'une révélation originelle en *Totalité et Infini*, révélation qui appelle aussi la philosophie à un retournement, traitent de la situation où, à la rencontre du Visage, « la totalité se brise » ; situation où s'établit une structure primordiale d'extériorité ; structure fondatrice – quoi que non fondement – du vivre humain¹³⁵. Ainsi, Levinas peut dire que « [d]ans l'exigence infinie à l'égard de soi se produit la dualité du face à face. On ne prouve pas Dieu ainsi puisqu'il s'agit d'une situation qui précède la preuve et qui est la métaphysique elle-même. L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle¹³⁶. »

¹³³ TI, p. 86.

¹³⁴ TI, p. 57.

¹³⁵ Cf. TI, p. 77: « L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme – signification, enseignement et justice –, primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres [...] est l'un des buts du présent ouvrage. »

¹³⁶ TI, p. 340.

Si l'Autre n'est pas Dieu, si sa rencontre précède toute assertion, positive ou négative, sur Dieu, l'inversion provoquée par la révélation nous rapproche toutefois d'un penser à Dieu, car l'asymétrie – temporelle et spatiale – de la position d'Autrui par rapport au Moi y fait allusion : dans l'inversion épistémologique (temporelle), où la signification du Visage précède toute activité de connaissance de ma part, « autrui, par sa signification, antérieur à mon initiative, ressemble à Dieu¹³⁷ » ; dans l'inversion ontologique (spatiale), où l'extériorité d'Autrui m'appelle à la bonté, la « dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être¹³⁸ » – une « courbure de l'espace intersubjectif » qui signifie « l'intention divine de toute vérité. Cette "courbure de l'espace" est, peut-être, la présence même de Dieu¹³⁹. » En ces propos de toute réserve, Levinas se veut toujours pleinement philosophe. En ce qui concerne le versant philosophique de son analyse, il ne fait recours à aucune argumentation théologique, il se tient à l'écart des études talmudiques et exégétiques¹⁴⁰. La philosophie de Levinas comme philosophie *critique*, met entre parenthèse tout déjà-connu sur Dieu, et pose le défi non seulement à la philosophie, mais aussi bien à la théologie, de se raviser sur le fait que « [c]e qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit¹⁴¹. »

La révélation est ici élaborée non pas en lien avec un contenu dogmatique, mais comme un type particulier d'expérience, une manière d'être affecté par l'autre et une donation de sens *sui generis*. Comme tel, on peut dire que la notion de révélation sous-tend une philosophie de *l'événementialité de l'apparaître* chez Levinas¹⁴² : la révélation comme ce qui ne vient pas de moi mais qui m'arrive,

¹³⁷ TI, p. 326.

¹³⁸ TI, p. 86.

¹³⁹ TI, p. 324.

¹⁴⁰ Cf. TI, p. 326 : « Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique. »

¹⁴¹ TI, p. 14.

¹⁴² Évoquons sur ce point le grand ouvrage de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi sur « la nouvelle phénoménologie en France » : les auteurs soutiennent que le thème de l'événement est le thème fondamental et la clef pour comprendre cette phénoménologie « nouvelle » qui s'est développée au cours des dernières deux décennies et demi. L'interrogation sur la transformation

décrit l'événement par excellence. Comme « expérience absolue », la révélation comporte les caractéristiques inhérentes à l'événement, identifié à une singularité irréductible, à ce qui ne survient que de manière toujours unique et exceptionnelle et sur laquelle nous n'avons pas de prise. L'événement – de même que la révélation de l'Autre, nous l'avons vu –, c'est ce qui m'arrive avant tout visée intentionnelle de ma part et qui, débordant l'horizon de l'intentionnalité et de la pensée objectivante, dépasse la représentation et le concept. L'événement apporte avec soi son propre horizon d'intelligibilité : émergeant de soi, il survient à la conscience avant toute constitution. Ainsi vient-il d'ailleurs, comme pure extériorité¹⁴³. De plus, l'événement est identifié par son caractère adressé, il arrive singulièrement à un sujet impliqué, sommé de répondre. C'est là la différence décisive entre un événement comme *fait* et « l'événement événemential », fait remarquer Claude Romano dans ses analyses engagées sur cette notion¹⁴⁴ : un fait survient indifféremment à quiconque en est témoin, c'est-à-dire « se produit pour *quiconque* et pour *personne* », tandis que l'événement événemential « advient incomparablement à chacun » ; l'événement « m'est adressé comme à nul autre » et sa survenance singulière m'identifie moi aussi comme singularité également.

de la notion même de phénomène est le fil directeur cet ouvrage, et c'est précisément la conception du don du phénomène comme événement – « *die Selbstgebung des Gegebenen als ein Ereignis [...] das dem Bewusstsein widerfährt* » – que les auteurs identifient comme le point commun des recherches phénoménologiques autrement variées : ainsi « *erweist sich die Erkenntnis des Ereignischarakter alles Gegebenen als ein verbindendes Element zwischen den einander schroff gegenüberstehenden Positionen innerhalb der Neuen Phänomenologie in Frankreich*. » Il se dessine une phénoménologie qui « *etwas Ungegenständliches im Grund jedes Phänomen erkennt* », et qui se donne comme tâche de tracer ce surplus non-objectal qui déborde l'horizon de l'intentionnalité. Même si évidemment le thème de l'*Ereignis* est de provenance heideggérien, il se présente maintenant sous des variations totalement imprévues par Heidegger, soulignent Gondek et Tengelyi. L'inspiration de Levinas n'en serait pas des moindres dans ce développement. Voir H.-D. Gondek et L. Tengelyi : *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011 ; cit. p.671, p. 672, p. 670, p. 29.

¹⁴³ C'est cette extériorité que souligne Jocelyn Benoist en identifiant l'événement au sens même du donné : l'idée de donné « peut être maintenue [...] comme celle d'une extériorité sans intériorité, du pur surgissement de l'événement comme tel », et c'est « le sens de cette extériorité sans reste qui est celle du donné, d'être purement et simplement 'donné' » : dans « l'événementialité fondamentale du donné » le donné « n'est aucun contenu spécial [...] mais tout ce qui arrive, en tant que cela arrive. » Voir l'article « Qu'est-ce qui est donné ? » (1995) dans Jocelyn Benoist : *L'idée de phénoménologie*, Paris : Beauchesne, 2001, pp. 45-79 ; cit. p. 64 et p. 65.

¹⁴⁴ Voir « L'événement et sa phénoménalité » in Claude Romano: *L'aventure temporelle*, Paris: PUF, 2010 ; p. 34 pour les citations par la suite. La notion d'événement est travaillée d'une manière systématique et approfondie par Claude Romano dans ses trois essais : *L'événement et le monde*, Paris : PUF 1998 ; *L'événement et le temps*, Paris : PUF 1999 ; et *Il y a*, Paris : PUF 2003.

Quand l'événement est conçu tel qu'il « ne m'advient que pour autant que [...] j'y suis en jeu moi-même comme moi-même, c'est-à-dire en mon ipséité », c'est la subjectivation même du sujet qui est en jeu : la survenance de l'événement serait donc l'occasion de l'identification d'un moi singulièrement façonné – et responsable – par cette survenance même. Cette idée, nous la retrouvons chez Levinas en son insistance sur la subjectivité comme « fondée dans l'idée de l'infini », comme « accueillant Autrui », là où « le particulier et le personnel magnétisent » le champ où l'infini se produit, pour reprendre les formulations de la célèbre préface de *Totalité et Infini*¹⁴⁵ : la « défense de la subjectivité » se résume dans la notion de révélation. L'achèvement de la subjectivation, nous l'avons vu, se fait dans la réponse à l'appel d'Autrui où se « consomme » l'idée de l'infini et où le sujet se reçoit en sa singularité par un Autre. Le caractère événemential de la révélation se montre dans ce retournement, dans cette inversion de la conscience et de la position du sujet où s'établit une structure primordiale d'extériorité. Aussi, la notion de la révélation, telle qu'elle est développée par Levinas, se rattache-t-elle au mouvement de la triple sortie vers le *hors l'être*, le *hors connaître* et le *hors sujet* évoqué plus haut : la révélation, c'est ce qui vient *on ne sait pas d'où*, car l'Autre est hors l'être et hors connaître. Le révélé, c'est primordialement le Visage qui, mis devant moi avec son appel de justice, me rappelle que je suis créé et redevable à un Autre, et ainsi me fait sortir du moi-même parce que « [m]a liberté n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul. Et nous dirons dès lors que seul la conscience morale sort d'elle-même¹⁴⁶. » La sortie ne me vient que par l'autre : c'est lui qui me libère.

* *
*

¹⁴⁵ TI, p. 11-12.

¹⁴⁶ TI, p. 103.

Nous avons fait observer dans ce chapitre, que dans *Totalité et Infini* se déploie une recherche sur « l'éclat de la transcendance », une interrogation sur l'altérité et l'extériorité, plutôt que sur une idée de Dieu. Dans cette œuvre maîtresse, l'idée de l'Infini approfondit avant tout la catégorie de la *sortie*, dont la séparation du sujet est la condition : le double mouvement de la séparation du moi dans la jouissance et dans l'arrachement du face-à-face, façonne une subjectivité oscillante sur la limite mouvante entre égoïsme et responsabilité ; un sujet d'une part ancré dans son intériorité et singulièrement posé dans l'être dans l'indépendance « athée », d'autre part ouvert au dépassement par l'extériorité du Visage où l'infini se passe dans une relation de « religion ». D'une part, « [l]'altérité n'est possible qu'à partir de moi », d'autre part, le sujet est « fondé dans l'idée de l'infini ». L'élaboration d'une philosophie de l'altérité passe ainsi par l'élucidation de la subjectivité : l'Autre – comme Dieu – est hors concept et hors description, mais par la séparation se constitue un sujet *capax aliud*, un sujet apte à recevoir la révélation d'Autrui – révélation, disions-nous, qui est accueil de ce qui déborde la pensée, une inversion de la connaissance et de la position du sujet dans l'être. À un sujet qui sur l'exhortation lui venant du dehors met sa liberté en question, c'est-à-dire apprend qu'il est crée et responsable, s'ouvre la libération d'une sortie.

La notion de la séparation semble aussi être celle qui nous rapproche de la question de Dieu dans cet ouvrage : un infini qui laisse une place à un être séparé « existe divinement », avons-nous entendu. La séparation définit le rapport social, lieu unique où Dieu vient à l'idée : séparés l'un vis-à-vis de l'autre, ma relation à Dieu est toujours vécu dans la proximité d'autrui à la fois « étranger et présent ». Autrui ouvre l'espace où Dieu puisse se passer. Même si la question de Dieu n'est pas encore sujet d'une réflexion explicite – nous nous trouvons toujours au niveau des conditions préliminaires à la question de Dieu proprement dit – nous assistons à son émergence : l'élucidation de l'extériorité de l'altérité s'avère être condition pour son élaboration par la suite.

Une ambiguïté fut plusieurs fois soulevée dans ce qui précède, à savoir la (non)distinction entre l'extériorité de la transcendance du Visage, de l'Infini et de Dieu, voire la relation entre Autrui, l'Autre et Dieu ; ambiguïté signalant un

problème à affronter dans le travail philosophique de Levinas. Le problème s'attache au statut du Visage : événement d'extériorité et de transcendance, le Visage d'Autrui est indispensable à tout rapport à Dieu. Mais le Visage ne *révèle* pas Dieu. Autrui n'est pas médiateur entre l'homme et Dieu, il n'a pas de fonction d'intermédiaire. Autrui par son Visage manifeste la *hauteur* où Dieu se révèle, non pas Dieu lui-même. Si « l'expérience pur du rapport social » est l'unique lieu de la relation avec Dieu, la question se pose de savoir de quelle manière précise le Visage ouvre vers Dieu à la différence d'ouvrir vers la transcendance absolue d'Autrui tout court : de quelle différence s'agit-il ? À la question qui se pose de prime abord, à savoir comment le Visage peut faire éclater une transcendance radicale, soustraite à l'être et à la conceptualité, sans que cette transcendance se rattache aussitôt à l'immanence qu'elle affecte, s'ajoute plus loin la question à savoir de quelle manière Autrui « ressemble à Dieu » : par quel mode spécifique d'indication sommes-nous amenés à reconnaître Dieu, à penser Dieu en rencontrant l'altérité du Visage ? Par quelle marque distinctive Dieu signifie-t-il dans le Visage ? C'est en réponse à des telle questions, semble-t-il, que Levinas introduit la notion de « la trace » dans les années immédiatement succédant la parution de *Totalité et Infini*. Dans ces travaux, la question de Dieu se dessine, elle aussi, d'une manière plus prononcée, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre.

Chapitre III :

TRACE DANS LE VISAGE D'AUTRUI

Le Visage où s'inscrit une altérité soustraite à toute phénoménalité, comment nous advient-il ? Comment « l'éclat de la transcendance » dans le visage d'autrui peut-il nous affecter tout en gardant son altérité absolue, c'est à dire sans s'invertir en immanence ? Et comment, plus loin, se manifeste par Autrui « la hauteur où Dieu se révèle¹ » ? Étant donné que l'Autrui n'a nullement fonction de médiateur ou d'intermédiaire – qu'est-ce à dire qu'il « ressemble à Dieu² » ? Dans *Totalité et Infini*, nous l'avons vu, les descriptions du rapport à la transcendance radicale et de la rencontre de l'altérité du Visage se font en termes de séparation et de distance, de lien d'éthique et de langage : mais comment, encore, entendre ce lien à l'altérité non-phénoménale telle que Levinas la thématise, à l'altérité absolue du Visage en sa venue vers nous – venue qui en plus nous renvoie à la pensée d'un Dieu qui justement ne se manifeste pas dans le visage, mais s'en retire ? Telles furent quelques-uns de nos interrogations à la fin du chapitre précédent. Nous allons poursuivre ces questions ici, en privilégiant la lecture de deux articles parus dans les premières années après la publication de *Totalité et Infini*. Par l'introduction de la notion de la *trace*³ s'y fait un pas décisif dans les

¹ TI, p. 76.

² TI, p. 326.

recherches levinassiennes sur l'altérité de la transcendance : par là s'ouvre aussi une réflexion philosophique plus explicite quant à la question de Dieu.

Nous avons posé la notion de la trace comme une notion clef pour explorer la pensée de Dieu dans la philosophie de Levinas⁴. La densité de cette notion dans l'œuvre levinassienne s'exprime en trois modalités qui la parcourent ; la « trace de Dieu » dans le visage d'autrui, dans la sainteté du sujet, dans le dire prophétique. Nous avons proposé que ces modalités correspondent aux champs thématiques de la sortie, de la socialité et de la signifiante ; trois foyers entrelacés à travers tout l'œuvre comme faces d'un même prisme, se renvoyant l'un à l'autre en se reflétant. À travers ces foyers se déploie la recherche de penser une transcendance radicale en son rapport avec l'humain – et dans ce déploiement, Levinas cerne la possibilité de penser Dieu, de dire Dieu, d'une manière nouvelle.

La notion de la trace porte tout le sens d'une transcendance au delà et autrement que l'être et la connaissance : en elle se cristallise l'altérité d'une transcendance qui affecte l'immanence sans être compromise par elle. Dans ce chapitre, nous abordons cette notion telle qu'elle est présentée dans les articles où elle se trouve pour la première fois élaborée, en nous focalisant tout d'abord sur les formulations de la modalité de la trace dans le Visage d'Autrui. C'est également dans ces articles, constatons-nous, que pour la première fois la question de Dieu prend forme et se pose *en tant que telle* dans les écrits philosophiques de Levinas. Pour commencer, rappelons les premiers jalons de l'élaboration du thème d'absence-présence de la trace dans l'histoire de la philosophie où s'insère pleinement Levinas.

³ La notion de la trace est d'abord introduite dans l'article « La trace de l'autre », paru dans le *Tijdschrift voor Filosofie*, septembre 1963, nr.3, repris in DEH, pp. 187-202. L'article est identique à la dernière partie – la partie IX – de l'article « La signification et le sens », publié dans le *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1964, nr.2, repris in HAH, pp.17-70. Ces premières réflexions sur la notion de la trace se poursuivent ensuite dans l'article « Énigme et phénomène » paru dans *Esprit*, juin 1965, nr.6, pp.1128-1140, repris in DEH, pp. 203-216, et encore dans l'article « Langage et proximité », qui parut inédit dans l'édition augmentée de DEH de 1967, pp. 217-236.

⁴ Voir *supra*, l'Introduction générale.

III. 1. Trace et au delà

Bien que la notion de la ‘trace’ ne soit pas très répandue en philosophie, son usage remonte au moins jusqu’à l’antiquité : les références fréquentes à Platon et à Plotin dans les écrits de Levinas nous renvoient aux premiers usages philosophiques de cette notion. Ayant son origine dans l’idée platonicienne du Bien « au-delà de l’être », c’est la recherche néo-platonicienne surtout qui donne à la notion de la trace – *’ichnos* – une place importante. Une célèbre formulation-clef, nous la trouvons chez Plotin lui-même ; « la trace de l’Un fait naître l’essence, et l’être n’est que la trace de l’Un⁵. » Plotin développe l’idée de la trace dans sa théorie de « procession » qui cherche à montrer que tout ce qui existe procède de l’Un qui, lui, le transcende : L’Un, aussi dit le Bien ou le Divin, est le premier Principe, antérieur à toutes choses et au delà de l’être. Toutes choses jaillissent de l’Un et aspirent à retourner vers lui. La théorie de procession décrit un monde structuré par des strates hiérarchisées : l’Un engendre l’être, différent de lui ; l’être continue l’activité de l’Un et engendre l’âme ; chaque strate successive est engendrée par celle d’au-dessus d’elle, et ainsi l’émanation de l’Un continue jusqu’aux couches les plus inférieures du monde matériel. Puisque l’être porte en lui la trace de son origine, la trace de l’Un-Divin se propage dans chacun des échelons du monde matériel et visible et les oriente dans un mouvement de reflux vers l’Un, le premier Principe⁶.

Le principe de l’être ne peut lui-même relever de l’être : l’Un, dont provient toutes choses, est antérieur à elles et ne peut que se trouver au-delà d’elles, séparé du monde qu’il a engendré. L’être engendré « contient toutes choses », et puisque l’Un « n’est aucune d’entre elles, on peut dire seulement qu’il est [...] au delà de

⁵ Plotin : *Ennéades*, Tome V, trad. fr. Émile Bréhier (1931), Paris : Les Belles Lettres, 2003 ; traité V, chap. V, 5, l. 12-13 (p. 97).

⁶ Premier Principe – mais non pas lieu de fondement : Plotin précise qu’il ne faut pas demander d’où vient la lumière de l’Un car « il n’y a point ici de lieu d’origine ». Voir *ibid.*, chap. V, 8 (p. 100).

l'être⁷. » Or, si l'Un est au delà de l'être et de l'essence, il est aussi au delà du langage et il ne peut y avoir aucun énoncé positif à son égard : on ne peut pas affirmer de lui « qu'il est ceci ou cela », on ne peut dire de lui que ce qu'il n'est pas, car « nous parlons d'une chose ineffable » qui n'a pas de nom⁸. Cette négation systématique et constante, selon laquelle même le mot de l'Un doit finalement être nié, indique néanmoins une voie de la connaissance : même si ce premier Principe ne se laisse pas vraiment appréhender, l'âme et l'intelligence en ont reçu une trace de ressemblance qui fait reconnaître son existence : « par l'intelligence on ne peut qu'apprendre qu'il existe, et non pas ce qu'il est⁹ ». Plotin emploie la métaphore platonicienne du soleil pour indiquer de quelle manière l'intelligence peut se tourner vers l'Un-Divin : l'acte qui émane de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil. Tout est éclairé par cette luminosité qui rend les choses intelligibles, mais sans que la luminosité des choses soit identique à la lumière de l'Un : « toute la nature intelligible est une lumière » tandis que « l'Un est, avant la lumière, une autre lumière qui rayonne sur l'intelligible, en restant immobile¹⁰. » La trace est trace de la lumière de l'Un-Ineffable qui éclaire les choses, tout en restant absolument différent d'elles. Grâce à cette lumière, l'intelligence peut gravir l'échelle des choses visibles aux choses invisibles, jusqu'à ce qu'il se tienne dans la contemplation où même l'activité de l'intelligence doit être abandonné. Alors, l'âme reste tournée vers l'Un dans l'attente détachée et patiente de le voir, lui qui nous a engendré et vers qui nous aspirons à retourner¹¹.

⁷ Voir *ibid.*, chap. V, 6 (p. 97-98).

⁸ *Ibid.*, chap. V, 6 (p. 98) et chap. III, 13, 1.1 *sq.* (p. 66).

⁹ *Ibid.*, chap. V, 7 (p. 99).

¹⁰ *Ibid.*, chap. III, 12 (p. 66).

¹¹ On reconnaît dans ces descriptions la *via negativa* de la théologie mystique d'un Denys l'Aréopagite : aussi Plotin a-t-il été considéré comme le fondateur de ce courant fréquemment appelé la « théologie négative ». Résumons tout ce mouvement de la trace, si caractéristique des *Ennéades*, par la belle description qu'en fait Jean-Louis Chrétien : « Les idées et les formes, et nous-mêmes aussi bien, ne sommes que la striure laissée dans la nuit par l'éternel éclair de l'Un. Nous n'aimons notre vie que parce qu'elle est trace d'une vie plus haute, celle de l'intelligible, et cette dernière n'est elle-même désirable que parce qu'elle est trace à son tour, trace du Bien. [...] C'est en tournant autour de lui et vers lui que nous retraçons les traces qu'il nous a laissées. Ce retraçage va être aussi celui de l'écriture de Plotin dans les *Ennéades*. » Voir Jean-Louis Chrétien : « Plotin en mouvement », *Archives de philosophie*, 2001/2 Tome 64, pp. 243-258 ; cit. p. 251.

L'héritage des néoplatoniciens est considérable au Moyen Age et au delà : d'Augustin à Thomas d'Aquin et Bonaventure, des rhénans à Nicolas de Cues, des larges parties de la métaphysique néoplatonicienne sont intégrées à la pensée chrétienne. Quant à la notion de la trace, Augustin d'abord, reconnaissant explicitement sa dette envers « les écrits platoniciens¹² », fait de la trace le *vestigium unitatis* : l'être temporel conserve la trace de l'Un, et nous retrouvons les empreintes de Dieu trinitaire dans la création toute entière. Augustin adopte les principaux traits de la métaphysique néoplatonicienne : le sensible est contrasté à l'intelligible, le physique au spirituel, à l'intérieur d'une réalité hiérarchisée dans l'étendue de l'unité absolu jusqu'au multiplicités les plus fragmentés. Dieu est la source ultime et le point d'origine de tout ce qui se trouve aux échelons plus bas où l'âme crée n'aspire qu'à retourner au Créateur, au « monde intelligible » qui constitue sa réelle patrie – La Cité de Dieu. Dans le *vestigium* transparait la réalité de cette Cité céleste : à travers le sensible, l'âme est appelée à la conversion. Plus tard, c'est surtout Bonaventure qui thématise la trace comme telle dans ses réflexions sur la voie qui mène à Dieu. Adoptant lui aussi la métaphysique plotinienne quant à l'idée de la structuration hiérarchique de la création, il fait ressortir comment le Créateur se manifeste dans le monde sensoriel : pétri de ses traces, le monde matériel nous parle de Dieu et devient pour nous chemin de monté vers lui. Ainsi, au début de son *Itinerarium Mentis ad Deum*, Bonaventure affirme que « l'univers sensible est une échelle pour monter à Dieu. Or parmi les êtres créés, les uns sont un *vestige*, les autres une *image* de Dieu » et « pour parvenir à la contemplation du Premier principe, qui est essentiellement spirituel, éternel, transcendant, devons-nous passer par ses vestiges corporels, temporels et extérieurs : c'est là 'nous laisser conduire sur le chemin de Dieu'¹³. » Les thèses néoplatoniciennes continuent à faire leur chemin à travers les Moyen Âges, mais

¹² Pour une élaboration de cette dette, cf. par exemple dans les *Confessions*, le livre VII, ix.13-15, x.16, xiii.19 et le livre VIII, ii.3. Voir Saint Augustin : *Confessions*, Tome I, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle (1925), Paris : Les Belles Lettres, 2009 ; pp. 158-164, p. 177.

¹³ Saint Bonaventure : *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. fr. par Henry Duméry, 7^e éd., Paris : Vrin, 1994 ; chap. I, 2., pp. 26-29 : « *ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum ; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago* » – « *ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei* »

la notion de la trace comme telle n'est pas toujours réfléchié aussi explicitement que chez ces deux philosophes-théologiens : le plus souvent elle semble implicite à une pensée de la marque évidente du Créateur sur sa création¹⁴.

On reconnaîtra des résonances levinassiennes – et plus tard ; derridiennes – dans les propositions de Plotin esquissées ci-dessus. Aussi Pierre Aubenque explique-t-il le néoplatonisme comme le premier dépassement de la métaphysique dans le sens d'une ontologie, en ce qu'il met en question la structure même qui constitue l'ontologie traditionnelle¹⁵. Dans le néoplatonisme, le premier principe fait rupture dans l'ordre de l'être. Comme transcendance absolue au delà de toute essence, l'Un dépasse l'être et l'intelligibilité de l'être : la thèse du néoplatonisme est « que le premier principe n'est pas un être ou plus exactement un étant, mais qu'il est un non-étant¹⁶ ». Comme le Bien de Platon, le Principe « n'est pas un super-étant au sens d'un Étant suprême, mais un autre que l'étant¹⁷. » Ainsi, c'est par l'Absence que se caractérise la théorie néoplatonicienne : l'être est « la trace de l'Un. Mais [...] seules nos habitudes métaphysiques nous induisent à dire qu'elle surgit sur un fond que pourtant nulle présence n'a encore hanté. L'être n'est pas la trace d'une présence, mais il est la présence qui est la trace de l'Absent¹⁸. » Voilà la thématique levinassienne s'il en est. Levinas lui-même se réclame de cette pensée dans ses renvois au (néo)platonisme dans les articles introduisant la notion de la trace : et Platon et Plotin auraient apporté « l'énigmatique message de l'au delà de l'être », et ils se situent dans une thématique de la présence-absence, de la rupture avec « le monde » et avec la

¹⁴ Pour plus des détails sur le rôle du concept plotinien d'*ichnos* dans la philosophie médiévale, voir par exemple Jean-Louis Chrétien, *op cit.*, pp. 249-250.

¹⁵ L'ontologie traditionnelle' est définie par Aubenque comme « une théorie englobante de l'être, qui déduit la totalité de l'étant d'un principe essentiel premier généralement nommé Dieu ». Voir Pierre Aubenque : *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris : PUF, 2009, chap. III, pp. 33-42 ; cit. p. 34. Voir aussi sur ce sujet le commentaire de Stanislas Breton, relevant comment Plotin à la fois donne lieu à la première onto-théologie et aussitôt à son dépassement, la soumettant à une autocritique. Cf. Stanislas Breton : « La querelle des dénominations (en marge d'un débat) » dans R.Kearney et J.S. O'Leary (dir.) : *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : Grasset & Fasquelle, 1980 ; rééd. Paris : PUF, 2009, pp. 269-289. Voir pp. 274-275.

¹⁶ Aubenque, *op.cit.* p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36, note 1.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

préséance de l'être et de la présence¹⁹. Cependant, comme le fait ressortir Jean-Marc Narbonne, Levinas représente une radicalisation tout à fait originale de cette tradition : la volonté de dépasser l'ontologie comme telle reçoit un caractère nouveau qui modifie l'enjeu proprement néoplatonicien de départ, en ce que chez Levinas, il ne s'agit pas simplement d'un « au-delà de l'être », ni d'un « être autrement », mais d'un « autrement qu'être ». Le propre de l'Un néoplatonicien, par contre, est « justement *d'être autrement*, et non pas de prétendre à *l'autrement qu'être*²⁰. » Par la notion de la trace, Levinas cherche à rendre compte de l'arrivée du Visage et sa qualité exceptionnelle d'altérité transcendante au delà de l'être et de la conceptualité – autrement dit ; altérité *hors présence*. C'est-à-dire que par la notion de la trace s'élabore, chez Levinas comme chez Plotin, l'aporie d'une présence non-présente, de la présence d'une absence. Mais en recherchant un « autrement qu'être », Levinas introduit une opposition que nous ne trouvons pas chez les grecs, soutient Narbonne : chez Levinas, l'ordre de l'au-delà de l'être – l'ordre du Bien – se distingue, voire même s'oppose à l'ordre de l'Être, tandis que chez Platon et les néoplatoniciens antiques, l'ordre de l'au-delà de l'être « couronne et bonifie » l'ordre de l'être sans s'y opposer : « le principe prend naturellement sa place au sommet de l'édifice qu'il commande²¹ ». Dans la tradition néoplatonicienne traditionnelle, l'on ne trouve donc pas cette idée d'une *opposition* entre l'ordre de l'être et l'ordre du Bien, et cela précisément grâce à l'idée de la trace : l'ordre de l'être « est conçu comme un reflet ou comme une trace de [l'ordre du Bien] et ne peut en annuler les effets²² ». Dans la radicalisation que commet Levinas, par contre, l'économie du monde et

¹⁹ Voir « La Trace de l'Autre » (1963), en DEH, p. 189, p.197, et cette citation de la p. 201 : « Seul un être transcendant le monde peut laisser une trace. La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là », citation suivie d'un résumé de la théorie de Plotin. Voir aussi « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 203 *sq.* : « La pensée humaine a cependant connu des concepts ou a opéré, comme folle, avec des notions où la distinction entre la présence et l'absence n'était pas aussi tranchée que l'idée de l'être ou l'idée d'un devenir rassemblé et noué autour du présent l'auraient exigé. Telles les notions platoniciennes de l'Un et du Bien. »

²⁰ Jean-Marc Narbonne : « Dieu et la philosophie selon Levinas » in L. Langlois et Y.C. Zarka : *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris : PUF, 2006, pp. 329-349 ; voir p. 339 et p. 342. Voir aussi l'étude plus ample en Jean-Marc Narbonne : *Levinas et l'héritage grec*, Paris : Vrin et Québec : PUL, 2004.

²¹ *Ibid.*, p. 339, p. 341.

²² *Ibid.*, p. 339.

l'économie du Bien s'oppose nettement jusqu'au point où « les effets » du Bien sembleraient menacés d'éradication – ou trouveraient-ils une autre voie de rupture?

En fait, nous anticipons de loin sur notre exposé : nous aurons occasion de revenir sur les implications de ces développements levinassiens et sur les questions qu'ils soulèvent. Mais tournons-nous d'abord aux premières réflexions et le début du cheminement de « la trace » dans l'œuvre de Levinas²³.

III. 2. Visitation : absence et dérangement

Dans plusieurs articles datés des années soixante²⁴, Levinas commence l'étude de « la signifiante exceptionnelle de la trace²⁵ » sur un terrain bien connu de ses ouvrages antérieurs et à partir des analyses déjà entamées : sa critique de la tradition philosophique occidentale d'avoir privilégié l'identification du Même et, dans une « insurmontable allergie » de l'altérité²⁶, de devenir une philosophie de pure immanence, introduit aux descriptions de l'irruption de l'Autre et de l'épiphanie du Visage d'Autrui qui, signifiant par lui-même au delà de toute

²³ Cheminement déjà bien suivi par ses lecteurs. Parmi les multiples commentaires sur la notion de la trace, signalons d'abord ceux qui explicitement se sont attardés aux articles privilégiés dans ce chapitre, à savoir avant tout Stephan Strasser : « Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse », *Revue philosophique de Louvain*, 1978, tome 76, 4^e série, nr. 31, pp. 328-324 ; Marc Faessler : « L'Intrigue du Tout-Autre », in Jacques Rolland (éd) : *Les Cahiers de la Nuit Surveillée* nr. 3, Lagrasse : Verdier, 1984, pp. 119-145 ; Jacques Rolland : « 'Divine comédie' : la question de Dieu chez Lévinas », in A. Münster : *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Lévinas*, Paris : KIME, 1995, p.109-127 ; Jean-François Bernier : « Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, tome 94, nr. 4, pp. 599-624. Par ailleurs, la plupart des commentateurs qui ont traité de la question de Dieu chez Levinas, ont aussi évidemment relevé cette notion de 'la trace' en des commentaires qui prennent en considération son élaboration ultérieure dans *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* : nous renvoyons pour ces indications à notre introduction générale.

²⁴ Il s'agit principalement de « La trace de l'autre » de 1963, et « Énigme et phénomène » de 1965, les deux repris in DEH, pp.187-202 et pp. 203-216 respectivement.

²⁵ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 195.

²⁶ Puisque la philosophie serait ainsi « atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre », il lui serait impossible de penser une transcendance radicale, et Levinas affirme que par conséquent, la pensée de Dieu lui est également impossible : le « Dieu des philosophes » ne reste qu' « un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience » (*ibid.*, p. 188).

représentation, donne au sujet de sortir de la corrélation intentionnelle, bouleverse la conscience par une mise en question qui pose le Moi dans une responsabilité sans fin et ouvre à la relation appelée « l'idée de l'Infini ». Le visage, nous l'avons déjà vu, se soustrait à la phénoménalité : le visage est en quelque sorte dépouillé de la forme même de sa manifestation ; « dénudé de sa propre image », il « perce en quelque façon sa propre essence plastique²⁷ ». Dans le visage, autrui perce aussi au delà de toute signification reçue de l'ensemble culturel dont il fait partie. Par ce dépouillement, par cette nudité, le visage est « abstrait » dans le sens de s'abstraire du monde, d'être délié du contexte et des horizons mondains. C'est dans la nudité de son visage que l'autrui vient vers nous comme « visitation ».

Nous avons fait remarquer que dans *Totalité et Infini*, la notion de « révélation » désigne le propre de la rencontre avec l'Infini : la « révélation de l'Autre » y est formulée comme ayant toutes les caractéristiques d'un événement, arrivant singulièrement à un sujet passif et impliquant une inversion de la connaissance objectivante et de la position du sujet dans l'être²⁸. Dans l'article « La trace de l'Autre », le terme de 'révélation' semble être jugé insuffisant pour mettre en relief la signification extra-ordinaire du Visage : l'événement de la transcendance qui nous advient par Autrui ne peut nullement se « convertir en révélation » ; se trouvant en dehors de toute révélation, « l'épiphanie du Visage est visitation²⁹ ». Le choix du terme de 'visitation' sert à insister sur l'absolue étrangeté du Visage qui en aucune manière s'invertira en immanence. Par la visitation, le visage ne se *révèle* pas, il *fait son entrée* : « [l]e visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère – c'est-à-dire précisément à partir d'un absolu qui est d'ailleurs le nom même de l'étrangeté foncière³⁰ ». Le changement de terminologie, soulignant la rupture avec l'immanence et toute représentativité, amène de plus à un léger déplacement de l'interrogation en question : il ne s'agit non seulement de décrire ce qui caractérise la rencontre et la

²⁷ *Ibid.*, p. 194.

²⁸ Voir *supra*, chap. II, en particulier II.6.

²⁹ « La Trace de l'Autre » (1963), en DEH, p. 194 *sq.*

³⁰ *Ibid.* À notre connaissance, Levinas n'a pourtant plus employé ce terme de 'visitation' après les articles ici en question, ce que confirme aussi la concordance de son œuvre : voir Cristian Ciocan et Georges Hansel : *Levinas concordance*, Dordrecht : Springer, 2005.

relation entre le sujet et l'Autre, mais avant tout d'approfondir la question de *la possibilité même* de cette rencontre avec une signification qui resterait absolument hors commun et « abstraite », telle celle du Visage. Dans la visitation, l'Autre n'est pas *dévoilé* : et cependant, l'existence d'une relation devrait impliquer que l'Autre ne soit pas entièrement *voilé*. Or, la visitation du Visage désigne une signification qui briserait cette dichotomie de la logique formelle, une troisième voie « en dehors de toute révélation et de toute dissimulation », échappant « au jeu bipolaire de l'immanence et de la transcendance³¹ ». La tâche de Levinas est donc de rendre compte de ce moment paradoxal de rencontre entre les deux ordres radicalement séparés. Le souci de penser une transcendance absolue exige que l'Autre soit affranchi de l'être et absout du « monde », sauf quoi son altérité serait ramenée à l'horizon du Même ; mais il faut cependant que l'Autre ait une expression dans l'immanence, une manière d'intervenir ou d'affecter ce monde précisément, sans quoi il serait sans signification aucune. Ou, autrement dit : il faudrait que l'Autre soit *absent* du monde tout en *dérangeant* le monde. En posant la question de la possibilité d'« une telle production », de cette troisième voie de signification où l'Autre ne renonce pas à son altérité, Levinas donne la direction de la recherche : pour répondre à ladite question, « nous aurons à étudier la signifiance exceptionnelle de la trace et l'ordre personnel où une telle signifiance est possible³². » C'est par la trace que se passe l'absence dérangeante du Visage, rappelons-le en regardant de plus près.

Ni dévoilé ni dissimulé, le visage marqué par la trace fait exception singulière à la présence ontologique. Toute trace est trace d'un passage, elle porte l'empreinte de quelqu'un qui est déjà parti ; ainsi, comme une piste abandonnée, elle témoigne d'une absence. Levinas radicalise cette signification de la notion de la trace : irréductible, la trace signifie non seulement l'absence de quelqu'un qui est passé, mais l'absence de quelqu'un qui n'a jamais été présent. En tant que signe, une trace reste toujours à l'intérieur d'un horizon référentiel : la trace d'un élan dans la neige ou la trace d'une barque tirée sur le rivage se rapportent à une absence, mais à l'absence de quelqu'un ou de quelque chose de connu, d'existant

³¹ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 197 et p.198.

³² *Ibid.*, p. 195.

et qui est peut-être toujours présent quelque part. Des ruines, vestiges du passé, témoignent de l'absence de quelqu'un qui y vécut autrefois et nous indiquent quelques contours de cette vie. Les signes, se reliant l'un à l'autre, s'intègrent ainsi dans l'horizon du monde. Contrairement au signe, la trace radicalisée dans le sens de Levinas – la trace « authentique », dit-il – n'a pas cette fonction référentielle : irréductible, elle signifie le passage d'un Absent absolument révolu dans un passé irréprésentable, soustrait à toute connaissance, absout de l'immanence de l'être³³. La trace n'est rien que la marque d'un passage. Sans référence aucune, la trace signifie ainsi d'un sens non-corrélationnel et sans faire apparaître. Ce que nous lisons – ou plutôt ; ce que nous entendons dans le visage, c'est « le vide même d'une absence irrécupérable³⁴. » C'est dans les résonances de ce vide que l'entrée du Visage par la visitation ouvre la troisième direction de sens qui échappe à la dichotomie de l'immanence et de la transcendance. Contrairement, en somme, au signe qui « révèle et introduit l'Absent signifié dans l'immanence », la trace « signifie au delà de l'Être »³⁵. Une absence absoute de l'immanence de l'être, n'ayant jamais été présente, voilà « l'abstraction du visage » telle qu'elle vient d'un « au delà ». Mais encore une fois : comment la trace d'une absence pourrait-elle nous affecter ? Comment concevoir une intervention dans le monde de ce qui est, a toujours été et sera toujours absolument étrangère et absente du monde – comment cette « visitation » peut-elle se faire ?

³³ Cf. *ibid.*, p. 201 : « Seul un être transcendant le monde peut laisser une trace. La trace est la présence de ceux qui, à proprement parler, n'a jamais été, de ce qui est toujours passé. »

³⁴ Cf. « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 208.

³⁵ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 197 *sq.* Remarquons toutefois que, même si la trace n'est pas un signe, tout signe est trace : dans les analyses de Levinas, tout signe est marqué par la trace de celui qui est passé et qui, en passant et sans intention aucune, l'a délivré. La fonction communicative d'un signe est toujours un dédoublement de la trace de celui qui l'a laissé : « [...] tout signe est, dans ce sens, trace. En plus de ce que le signe signifie, il est le passage de celui qui a délivré le signe. La signifiante de trace double la signification du signe émis en vue de la communication. Le signe se tient dans cette trace » (*ibid.*, p. 200). Levinas soutient par là que la trace de la transcendance instaure le langage même, toute signifiante et toute parole – nous y reviendrons dans la troisième partie de notre travail.

La réponse de Levinas évoque l'énigme d'un dérangement par retrait³⁶, d'une transcendance qui laisse sa trace tout en se retirant dans un mouvement qui fait rupture dans l'ordre mondain et temporel : la trace, telle que l'explore Levinas, « dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons du monde » et son impact tient à « l'ailleurs dont elle vient et où déjà elle se retire³⁷. » Puisqu'elle est hors toute présence, la trace ne saurait se poser nulle part. Pour assurer sa non-présence, il faudrait que la trace se retire au moment même qu'elle s'impose : celui qui a laissé la trace devrait déjà s'être retiré dans un passé hors d'atteinte. Pour indiquer ce passé « irréversible, immémorial, irréprésentable » du retrait, il faudrait que la trace fait appel au retrait même, au *mouvement* de retrait. Puisque la trace en soi n'a aucune référence – sinon elle se ferait représentation et entrerait dans les dichotomies où se trouve encore le signe – elle devrait n'être qu'« une indication accusant la retraite de l'indiqué, au lieu d'une référence qui le rejoint³⁸. » Hors toute présence et toute référence, la trace n'a pas de solidité, ne s'installe nulle part, même pas dans le Visage : par le jeu ambiguë d'absence-présence, le visage est *dans* la trace de l'Autre, il est ouverture vers la trace d'un temps inaccessible, d'un « passé immémorial » ; marqué par la trace de la hauteur de l'au delà, le visage s'inscrit dans la trace de cette trace. Le Visage est « dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé³⁹ ». La trace radicalisée dans le sens de Levinas n'est rien que ce mouvement du retrait, la trace s'effaçant au moment même qu'elle intervient. C'est là la marque de l'altérité de celui qui a passé : d'être « parti *avant* d'être venu, ab-solu dans sa manifestation⁴⁰ ». La rupture qu'introduit cette altérité, le dérangement de par son passé « absolument

³⁶ Le concept de « retrait » a eu un essor diversifié et une extension remarquable dans la réflexion philosophique et théologique contemporaine. P. Capelle fait remarquer que les différents emplois de ce terme « œcuménique » conservent tous un trait commun : « la figure croisée » du concept « désigne aussi bien le sujet de l'expérience que l'objet visé dans cette expérience. » Voir Philippe Capelle : « Les figures du retrait. Entre philosophie et mystique » in P. Capelle (éd.) : *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris : Cerf, 2005 ; pp.285-299 ; cit. p. 285. Nous reconnaissons ce trait aussi dans les descriptions relationnelles où s'intègre le terme de « retrait » chez Levinas.

³⁷ *Ibid.*, p. 197.

³⁸ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 207.

³⁹ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 198.

⁴⁰ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 210 *sq.*

révolu », est le propre de l'ordre que nous ouvre la trace⁴¹. Contrairement à une manifestation qui se plie au regard qui la fixe et la range dans les catégories de l'expérience, la visitation du Visage ne se laisse pas ranger et n'est jamais entrée dans l'ordre. Le dérangement qui nous vient à l'approche du visage d'autrui fait rupture de l'expérience précisément par l'absence irrévocable de celui qui l'émet : le Visage « est précisément l'unique ouverture où la signifiante du Transcendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un *ordre* immanent, mais où, au contraire, la transcendance se maintient comme transcendance toujours révolue du transcendant⁴². »

Dans les célèbres formules sur l'altérité d'un passé absolu – un passé « irréversible », « immémorial », n'ayant « jamais été présent » – c'est toute la pensée levinassienne de la temporalité qui s'impose. Déjà dans ses premiers écrits d'après-guerre, Levinas soulève la temporalité en termes d'altérité irreprésentable qui interrompt la trame de mon existence⁴³. Vers la fin du livre *De l'Existence à l'Existant*⁴⁴ de 1947, la temporalité est ainsi thématisée comme l'espoir d'une autre dimension d'existence que celui d'un sujet rivé à lui-même. L'espoir de « la réparation de l'irréparable », de la délivrance de la peine et de la douleur, caractérise « l'ordre du temps » et relie le présent à l'avenir. L'avenir est justement et avant tout ce rachat de l'instant présent, « une résurrection du présent ». Ainsi se donne à penser ce que Rudolf Bernet nomme une « temporalité du nouveau » chez Levinas⁴⁵ : une nouveauté qui ne peut aucunement venir du

⁴¹ Cf. « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 198 : « Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un ordre où la signifiante demeure dérangement irrémissible, passé absolument révolu ? Une telle signifiante est la signifiante de la trace »

⁴² *Ibid.*

⁴³ Jacques Rolland soutient encore que la question de la temporalisation, de la possibilité même du temps, a été la question de Levinas dès le départ, abordée déjà dans son article de 1934, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », et dans l'essai de 1935, *De l'évasion*, où c'est tout d'abord le présent comme possibilité d'un nouveau commencement qui est thématisé. Voir Jacques Rolland : « Instant et diachronie » in *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000, pp. 291-322. Cf. aussi Miguel Abensour : « Le Mal élémental », postface à « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (*Esprit* nr. 26, 1934) dans la réédition de l'Édition Rivages, Paris, 1997, pp. 27-103.

⁴⁴ Voir la section « Vers le temps » in EE, pp. 147-165. Pour ce qui suit ici, voir les pages 152, 155 sq, 157, 159.

⁴⁵ Rudolf Bernet : « L'autre du temps » dans Jean-Luc Marion (dir.) 2000 : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. 143-163. Cf. p.149 :

sujet lui-même, un commencement nouveau qui provient d'un « ailleurs qu'en soi ». Entièrement extérieur au sujet, le temps nous vient de l'autre : l'« altérité absolue de l'autre instant [...] ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement *lui-même*. Cette altérité ne me vient que d'autrui. La socialité, n'est-elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ?⁴⁶ » La thématique d'une temporalité ouverte par la relation intersubjective est poursuivie et développée dans les conférences de la même époque intitulées précisément *Le Temps et l'Autre*⁴⁷ : là, c'est la mort tout d'abord qui est analysée comme l'inconnu non-maîtrisable, l'altérité face auquel le sujet ne se retrouve que comme pure passivité. Face à la mort, nous entrons en relation avec un avenir qui ne se laisse en aucune façon assimiler ; un avenir insaisissable qui ne peut se pressentir que dans une relation à l'extériorité pure, ce qui chez Levinas ne peut qu'être la relation à autrui. L'altérité du temps qui nous vient de l'autre dans cet événement que nous ne pouvons pas assumer, s'ouvre à « la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. » L'autre ouvre une temporalité que je ne peux pas m'approprier : c'est ainsi que Levinas peut dire que « [l]a situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps⁴⁸. » Dans *Totalité et Infini* également, la temporalité de la mort est pensée comme fondamentalement liée à l'Autre, dont elle partage le caractère d'altérité absolue et imprévisible qui échappe à mon pouvoir. Ces réflexions mettent plus en avant la menace de cet inconnu : il m'est impossible de franchir moi-même l'intervalle qui me sépare de ma mort – ainsi la mort « est une menace qui s'approche de moi comme un mystère ; [...] elle s'approche sans pouvoir être assumée » ; elle est « pure menace et qui me vient d'une absolue altérité⁴⁹. » L'abandon impuissant, l'impossibilité d'assumer ma mort, tient au fait que la mort n'appartient pas au temps de l'être où

« La temporalité du nouveau, c'est-à-dire de ce qui interrompt et déchire la continuité de ma vie, est une temporalisation qui me vient de l'extérieur. »

⁴⁶ EE, p. 160.

⁴⁷ Cf. TA, p. 17 : « Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui. » Voir aussi *supra*, chap. I.3.

⁴⁸ TA, p. 66, p. 69.

⁴⁹ TI, p. 261.

du néant, mais au temps du *tertium datur* de cet altérité absolue auquel je suis exposé : « la menace ne vient pas d'un point précis de l'avenir. [...] Le caractère imprévisible de la mort vient de ce qu'elle ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise. [...] je suis exposé [...] »⁵⁰ Les analyses de la notion de « la trace » dans les articles en question, soulignent encore que la rencontre de l'Autre « serait l'accomplissement même du temps » : formuler un passé absolu et irréversible, c'est formuler un temps hors prise du sujet et un sujet dont la passivité se vit comme séparation et asymétrie face à l'autre qui, antérieur à moi, a préséance sur moi. Dans l'expérience de la proximité de l'autre, je suis toujours déjà affecté par autrui, l'autrui m'a toujours déjà visité et m'a obligé. Autrement dit, le temps est toujours déjà le passé de l'autre, toujours déjà le temps du « retrait de l'Autre ». La trace est ce mouvement qui passe de mon temps vers le temps de l'autre : la trace comme trace « ne mène pas seulement vers le passé, mais est la *passé* même vers un passé plus éloigné que tout passé et tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps, vers le passé de l'Autre, où se dessine l'éternité – passé absolu qui réunit tous les temps⁵¹. »

L'altérité de la temporalité implique une discontinuité et un dérangement : la trace d'un passé immémorial, d'une absence absolue qui ne fut jamais présente, introduit un décalage temporel, une non-simultanéité qui interrompt l'ordre même du temps. Là où le présent synchronise et rassemble le passé et l'avenir dans un temps homogène, la trace introduit l'hétérogénéité de la diachronie qui provoque une rupture du temps chronologique. Rompant la continuité temporelle de la conscience⁵², la diachronie de la trace laisse entrer la transcendance comme un bouleversement de l'ordre du monde ; elle est « une diachronie qui affole le sujet,

⁵⁰ TI, p. 259.

⁵¹ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p.201. Notons ici qu'il est dit que le passé absolu « réunit tous les temps » : la rupture de la diachronie est trace non seulement d'un temps déjà passé, mais aussi de « tout avenir ». L'importance en est souligné par Bernhard Casper, qui dans son commentaire soutient que, puisque la responsabilité qui fait rupture et introduit la diachronie ne se rapporte pas au temps historique et factuelle de l'Autre, elle m'advient autant d'un avenir unimaginable que d'un passé immémorial, point décisif pour la possibilité du prophétisme et de la justice pour le tiers. Voir Bernhard Casper : « L'illéité. Zu einem Schlüssel "begriff" im Werk von Emmanuel Levinas », *Philosophisches Jahrbuch Freiburg*, 1984, vol. 91, pp. 273-288 ; voir p. 280-281.

⁵² Cf. « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 211 : « La continuité temporelle de la conscience s'en trouve bouleversée chaque fois qu'elle est 'conscience' de l'Autre ».

mais qui canalise la transcendance⁵³. » Ce bouleversement – cette rupture de l'ordre à la fois de la temporalité, de l'être et de la connaissance – est le propre de l'intervention de la trace, une intervention où la transcendance se montre « pur passage⁵⁴ », pure mobilité. La « trace originelle » s'exprime ainsi dans la nudité du visage où elle se fait absence aussitôt qu'elle s'annonce⁵⁵. Par le vide même de l'absence, par la nudité qui bouleverse l'ordre, la transcendance échappe au contexte mondain et ne se déclare dans l'immanence que comme rupture.

III. 3. L'ordre personnel et « l'intrigue à trois »

La mobilité de la trace où passe l'altérité, est caractérisée par l'équivoque et l'ambiguïté de « l'énigme ». Dans le lexique de Levinas cette notion n'indique ni le mystérieux ni l'irrationnel ; elle désigne la manière pour la transcendance de s'annoncer dans la phénoménalité sans y être assimilée et annulée⁵⁶. Comme modalité de l'intervention par laquelle « le dérangement dérange », l'énigme ouvre vers cette troisième possibilité de sens, non soumise à la contemporanéité de la connaissance ou aux dichotomies de l'être. L'interrogation de Levinas qui porte sur « la signification exceptionnelle de la trace », porte également, nous l'avons cité, sur « l'ordre personnel où une telle signification est possible⁵⁷ », et c'est vers l'ordre personnel de l'*illéité* précisément qu'ouvre l'énigme.

Le pronom personnel de la troisième personne – « Il » – donne l'occasion du néologisme levinassien de l'« *Illéité* »⁵⁸. La trace, nous l'avons vu, signifie sans faire apparaître : elle ne représente ni n'introduit l'Absent signifié dans

⁵³ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 207 *sq.*

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 209 : « [cette façon] pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito [...] cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du phénomène – énigme. »

⁵⁷ Voir *supra* et « La Trace de l'Autre » (1963), en DEH, p. 195.

⁵⁸ De même que la notion de 'la trace', celle de 'illéité' est introduite pour la première fois dans cet article, « La trace de l'autre » de 1963.

l'immanence. Ainsi la trace signifie « au delà de l'être ». L'*illéité* désigne cet au delà « dont vient le visage ». Le Visage nous oblige à un ordre personnel qui traverse l'altérité : « [au] delà de l'Être est une troisième personne⁵⁹ ». L'*illéité* exprime l'altérité du passé absolu dont la trace est « la passe » : sans en être cause ou fondement, il est la condition de possibilité de ce temps du retrait de l'altérité transcendante et du mouvement où se passe la rupture de la corrélation noético-noématique. Par la trace, le « passé irréversible » prend « le profil du 'Il'. [...] L'*illéité* de la troisième personne est la condition de l'irréversibilité⁶⁰. » Dans ce sens, l'*illéité* désigne aussi l'Infini : l'altérité inassimilable du passé absolu de l'Autre, c'est l'« infinition » de l'Infini qui ne peut être ni contenu ni englobé ni représenté, mais qui – hors prise du sujet – se fait proximité dans le visage. La trace « oblige à l'égard de l'Infini », et la troisième personne de l'*illéité* est « toute l'énormité, toute la démesure, tout l'Infini de l'absolument autre, échappant à l'ontologie⁶¹. » L'énigme de cet ordre personnel – la manière de l'Autre de faire rupture dans l'ordre de l'être – s'avère ainsi être le mouvement de l'idée même de l'Infini comme mouvement de sortie : « dans la trace de l'*illéité* [...] la totalité se transcende dans un autre temps. Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou de transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons idée de l'infini⁶². »

Comment entendre cet ordre personnel de l'*illéité* ? Tout d'abord, comme de nombreux commentateurs l'ont remarqué⁶³, ce serait l'apport principal de cette

⁵⁹ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 199. En italiques dans le texte.

⁶⁰ *Loc.cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 200 et p. 199. La relation entre le visage, la trace et l'Infini est décrite par Guy Petitdémange comme suit : « [I]e visage en effet n'épuiserait sa puissance suggestive de trace qu'à faire entrevoir, par-delà l'autre et les autres, 'un troisième', séparé encore, l'Infini même. » Voir G. Petitdémange : « Éthique et transcendance » in D.Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas*, Paris: Bayard 2006, p. 107-137 ; cit. p. 129.

⁶² « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 214.

⁶³ Voir par exemple Jacques Rolland : « 'Divine comédie' : la question de Dieu chez Lévinas », in A. Münster : *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Lévinas*, Paris : KIME, 1995, p.109-127, voir p. 115 sq. ; Stephan Strasser : « Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse », *Revue philosophique de Louvain*, 1978, tome 76, 4^e série, nr. 31, pp. 328-324, voir p. 336 sq. ; Marc Faessler : « L'Intrigue du Tout-Autre », dans Jacques Rolland (éd) : *Les Cahiers de la Nuit Surveillée* nr. 3, Lagrasse : Verdier, 1984, pp. 119-145 ; p. 140 sq.

notion qu'il permettrait de penser la relation à une *absence* précisément⁶⁴. Le « Il » de la troisième personne n'est jamais présent comme le serait un « Tu » : il instaure, non pas une relation directe et réversible d'égal à égal, mais une dissymétrie qui signifie une différence incontournable. Nous nous trouvons face à une absence absolue qui néanmoins, par la trace dans le visage, se fait proximité, approche⁶⁵ – car même que celui qui « a laissé des traces en effaçant ses traces » a « absolument passé⁶⁶ », il est un *Quelqu'un*. Ce qui veut dire, ensuite, que l'absence se joue dans « le paradoxe d'un ordre personnel dans l'abstraction du visage » : même que troisième personne, l'*Illéité* désigne une *personne*, sa trace est trace personnelle. Par la dimension personnelle de l'*illéité* s'exprime une transcendance qui échappe à toute objectivité et à toute objectivation : l'*illéité* ne désigne ni un objet, un « cela⁶⁷ », ni un passé anonyme, neutre comme l'*il y a*, il nous fait entrer dans une dimension relationnelle qui nous implique. L'appel du Visage ne représente alors aucun système, aucune structure thématifiée : il s'inscrit dans une réalité des personnes et ne signifie qu'en me concernant personnellement – la signifiante de la trace établit avec l'*illéité* une relation qui est « personnelle et éthique », qui est « obligation⁶⁸ ». Le rapport personnel à l'*illéité* comme Quelqu'un – le lien au Visage – est une relation hors les dichotomies de l'être, hors la connaissance corrélationnelle, relation de pur Désir, telle que celui-ci a déjà été décrite dans *Totalité et Infini* comme « désir métaphysique », désir de l'Infini et de l'absolument Autre⁶⁹. La signifiante de la trace nous astreint au Bien, en retournant notre Désir vers autrui⁷⁰. Voilà que

⁶⁴ Cf. « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 197 et p. 198 : « Quelle peut dès lors être cette relation avec une absence [...] » ; « sa relation avec l'absolument absent dont il vient, n'indique pas, ne révèle pas cet Absent ; et pourtant l'Absent a une signification dans le visage. »

⁶⁵ Nous retrouvons les caractéristiques formulées en TI sur la « relation de religion » comme une « relation sans relation » ; une relation où la séparation et la distance sont maintenues alors même que le rapport subsiste entre le sujet et l'autre. Voir *supra*, chap. II.4.

⁶⁶ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 200.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 202.

⁶⁸ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 199.

⁶⁹ Voir *supra*, chap. II.4.

⁷⁰ C'est ainsi que Levinas peut proposer que « [l]e sentiment primordial [...] est ce désir de l'Infini, relation avec l'Absolu qui ne se fait pas corrélatif et qui laisse dans un certain sens, par

s'ouvre la sortie de l'être, et plus encore, de l'au delà de l'être, parce que sortie vers l'autrement qu'être de la Bonté.

La visitation du Visage d'autrui nous fait ainsi entrer dans « une intrigue à trois » : l'ordre personnel – et partant relationnel –, implique la réponse du sujet à la sollicitation de « Il » dans l'appel du visage d'Autrui. Comme le « surcroît inassimilable » du Désir, la générosité de la réponse va vers l'Infini⁷¹ : le mouvement du Moi vers l'Autre est un « œuvre » à sens unique, une générosité radicale sans retour, donc sans réciprocité, mais sans que l'œuvre ne se perd pour autant en rien, dans le vide. Pensé jusqu'au bout, l'Œuvre comme relation avec l'autre ne peut qu'être pour un temps qui sera sans moi, pour le temps « au delà de ma mort », dit Levinas : l'action à sens unique « n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie pour l'agent : renoncer à être le contemporain de son aboutissement, agir sans entrer dans la terre promise⁷². » L'Œuvre est ainsi le passage au temps de l'Autre, et le mouvement vers autrui approche de l'Infini. Dans une formule très dense, Levinas le résume : « [l]e Désir ou la réponse à l'Énigme ou la moralité est une intrigue à trois : le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'Illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde ; je ne m'oublie qu'en rompant la simultanéité indéphasable de la représentation, en existant au delà de ma mort. Je m'approche de l'Infini en me sacrifiant. Le sacrifice est la norme et le critère de l'approche⁷³. » Remarquons que cette intrigue est véritablement une intrigue à trois ; il ne s'agit pas ici d'établir une nouvelle synthèse qui remplacerait l'unification de la corrélation. Il n'y a d'assimilation ni de l'altérité du Toi qui

conséquent, le sujet dans l'immanence. » (« Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 205, note 1.)

⁷¹ Cf. « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p.196 : « C'est cela le Désir : brûler d'un autre feu que le besoin que la saturation éteint, penser au delà de ce qu'on pense. A cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet au delà, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui – Idée de l'Infini. »

⁷² *Ibid.*, p. 191.

⁷³ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 215. Nous reviendrons, bien sûr, à la notion de 'sacrifice' dans cette citation, notion primordiale dans *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.

m'approche à partir du passé absolu, ni de la transcendance de l'Infini vers laquelle je m'approche par un temps au delà du mien. Par la rupture de la diachronie, la séparation et l'absence du Transcendant sont sauvegardées : l'infini « sollicite à travers un visage, terme de ma générosité et de mon sacrifice. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. La corrélation est brisée⁷⁴. »

Dans le mouvement de cette intrigue, autrui surgit donc comme un « Tu », présent dans le dérangement de son appel. Or, nous le savons, pour Levinas l'autre ne se prête pas à l'intimité du tutoiement avec toutes les connivences d'une relation de symétrie et de réversibilité que cela impliquerait. Aussi, la présence de l'Autre est-elle distinguée de la simple présence ontique : l'autre s'absout, se retire aussitôt qu'il est venu, m'interpellant ainsi d'aller toujours au delà. C'est dans la mobilité encore, dans le mouvement du toujours-passé qu'arrive « l'épiphanie » de l'Autre. Le jeu d'absence-présence instaure une tension qui ne sera en aucune manière *aufgehoben* – tension ou dérangement où le Tu ne se présente que dans la trace de l'*Illéité* : « [l]'absolu de la présence de l'Autre qui a justifié l'interprétation de son épiphanie dans la droiture exceptionnelle du tutoiement, n'est pas la simple présence où, en fin de compte, sont aussi présentes les choses. Leur présence appartient au présent de ma vie. [...] Mais c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage : ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu. Quelqu'un a déjà passé⁷⁵. »

Véritablement intrigue à trois, autrui n'y figure pas comme l'intermédiaire entre le Je et le Il, non pas comme médiateur d'une transcendance autre que la sienne : autrui, Levinas ne cesse de le dire, signifie par lui-même⁷⁶. Le mouvement de transcendance ne vient pas se superposer à un visage en soi phénomène mondain : « [l]e mouvement de la rencontre ne s'ajoute pas au visage immobile. Il est dans ce visage même. Le visage est par lui-même visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut à la fois être en lui-même parce qu'il est dans la trace de l'illéité⁷⁷. » D'une part, le visage d'autrui – absolument

⁷⁴ *Ibid.*, p.216.

⁷⁵ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p.201 *sq.*

⁷⁶ Cf. par exemple *ibid.*, p.194.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 202.

autre, extérieur, transcendant – signifie par lui-même, d’autre part, ce n’est que dans la trace de l’*Illéité* qu’autrui se présente comme altérité transcendante : la trace revient exclusivement à l’*Illéité*⁷⁸. Par ce jeu d’absence-présence qui passe outre les dichotomies de l’être, ce mouvement de transcendance qui s’absout, nous sommes mis face à ce que Levinas caractérise comme la « nouvelle modalité » de l’Énigme, modalité paradoxale caractérisée justement par l’ambiguïté du « peut-être », ambiguïté qui ne nous permet aucune certitude – et qui partant ne pose aucune contrainte. L’*Illéité* vient comme un dérangement qui ne s’entend que pour celui qui l’accueille : il « [entre dans l’ordre] d’une façon si subtile qu’il s’en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions. [...] Il ne reste que pour celui qui veut bien lui donner suite⁷⁹. » C’est donc par la réponse que la trace de l’*Illéité* se laisse entendre. Par l’Énigme, par l’intervention de l’altérité de l’Autre, nous sommes sommés à ouvrir à « l’étranger indésirable » qui – peut-être – a sonné à notre porte. Ainsi, l’Énigme est « intervention d’un sens qui déränge le phénomène, mais tout disposé à se retirer comme un étranger indésirable, à moins qu’on ne tende l’oreille vers ces pas qui s’éloignent, est la transcendance même, la proximité de l’Autre en tant qu’Autre⁸⁰. »

L’intrigue à trois que suscite l’ordre personnel de l’*Illéité*, rend possible cette « expérience hétéronome » que Levinas rechercha au début de l’article sur « La trace de l’Autre ». L’interrogation formulée y porta sur la possibilité d’une expérience qui, d’une part, met en contact avec le Transcendant tout en sauvegardant l’altérité de celui-ci, une expérience « différente de celle où l’Autre se transmue en Même », et qui, d’autre part, assure un mouvement où le Moi reste un Soi-même, une expérience où le Moi « ne se perd pas extatiquement en l’Autre [...] ni ne se dissout dans le bruissement d’un événement anonyme⁸¹ » – autrement dit : la possibilité d’une relation où la séparation et la distance sont maintenues. Levinas entend dégager cette expérience hétéronome – une

⁷⁸ Cf. *loc.cit.* : « L’illéité, est l’origine de l’altérité de l’être à laquelle l’en soi de l’objectivité participe en le trahissant. »

⁷⁹ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 208.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 213.

⁸¹ « La Trace de l’Autre » (1963), in DEH, p. 190.

expérience « de l'absolument extérieur » – pour montrer en quel sens « l'*absolument autre* me concerne » : une telle expérience est fournie, soutient Levinas, par la dimension éthique de la visitation d'Autrui, par « la bonté et par l'œuvre », où le sujet vise un temps « au-delà-de-[s]a-mort », telle que nous l'avons esquissé. Sans nullement d'emblée vouloir faire appel aux expériences de tradition religieuse, donc sans vouloir revendiquer « les données empiriques des religions positives », Levinas suggère que l'expérience dégagée se présente comme une ouverture au religieux, comme « un mouvement de transcendance qui s'assure comme une tête de pont de l' 'autre coté'⁸² ». L'ordre personnel de l'*illéité* et de l'intrigue à trois aurait ouvert la possibilité de penser à nouveaux frais la relation à une transcendance radicale ; nous permettrait-il dès lors de penser Dieu d'une manière nouvelle ?

III. 4. Le Dieu qui a passé

Dans la tentative levinassienne de penser Dieu d'une manière nouvelle, différente aussi bien d'une foi prétendant à la participation, que d'une théologie systématique et conceptuelle⁸³, l'introduction de la notion de la trace et de l'ordre personnel de l'*illéité* représente en effet un pas décisif. C'est par l'élaboration de « l'ordre personnel » que s'effectue la transition d'une pensée de la transcendance de l'Autre à une pensée de Dieu⁸⁴. Même s'il s'agit d'un Dieu absent, en retrait –

⁸² *Ibid.*

⁸³ Levinas formulera plus tard cette recherche comme une tentative d'énoncer Dieu par delà l'opposition entre « le Dieu de la foi » et « le Dieu des philosophes », dans un discours « qui ne serait ni ontologie, ni foi ». Voir DVI, p. 96 *sq.*

⁸⁴ Insistons sur la transition qui se fait dans les deux textes que nous avons privilégiés dans ce chapitre : d'après ce que nous avons pu remarquer, ce moment décisif dans les écrits de Levinas n'a été que rarement soulevée d'une manière profilée. Or, nous soutenons que c'est précisément ici que la question de Dieu prend forme et se pose pour la première fois *en tant que telle* dans l'œuvre philosophique de Levinas. Voir à ce point un des rares commentateurs qui a identifié ce moment crucial de transition, à savoir Jean-François Bernier, qui souligne que les textes en question « offrent l'avantage de mettre en scène pour nous l'argument qui éclaire et les concepts qui réalisent le passage d'une pensée d'Autrui à une pensée du divin. » (J.-F. Bernier, *op.cit.* p. 615.) Voir aussi Bernhard Casper, qui propose que la notion de l'illéité « *geeignet erscheint, das Ganze dieses Denkens als das aporetische Ganze, das jedes ursprüngliche Denken darstellt, zum Vorschein zu bringen.* » (B. Casper, *op.cit.* 1984, p.273.)

hors temps, hors connaissance et hors l'être –, il s'agit pourtant d'un Dieu *personnel*, un Dieu qui a laissé sa trace dans l'intrigue relationnelle de l'interhumain. Les deux articles auxquels nous nous sommes plus particulièrement attardés dans ce chapitre, concluent l'un et l'autre sur ce thème d'un Dieu qui a passé, et par la trace duquel finalement la corrélation intentionnelle est rompue et l'ordre de l'être dérangé, irrévocablement.

Ce n'est que dans le tout dernier paragraphe de l'article « La trace de l'autre » – après avoir développé les réflexions sur « Il », sur « l'illéité », sur « celui qui a passé » – que Levinas évoque l'idée de Dieu, et alors c'est surtout pour insister encore que l'absolument autre, c'est l'autrui : il n'y aurait pas à chercher une transcendance invisible « derrière » le Visage dont celui-ci transmettrait l'altérité bouleversante⁸⁵. Or, même si le Visage marqué par la trace signifie par lui-même, il est clairement affirmé ici que c'est Dieu qui a laissé cette trace, que Dieu « se montre » par sa trace. Toutefois, il ne s'agit que d'une *trace* : l'ordre personnel de Dieu ne signifie pas que Dieu soit présent dans le Visage, mais que la trace de son absence nous renvoie à la proximité des autres. C'est cela, l'Énigme de l'effacement et de l'ambiguïté du « peut-être ». Le Dieu qui a passé, conclu Levinas, « n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans l'ordre personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode. Aller vers Lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe, c'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace⁸⁶. » De Dieu, qui s'est doublement retiré, il n'y a que la trace de la trace⁸⁷ : pour l'entrevoir,

⁸⁵ Rappelons ici les affirmations de *Totalité et Infini* dans lesquelles Levinas souligne que, même qu'il ne peut y avoir de rapport à Dieu séparé de la relation avec autrui, cela n'implique pas que Dieu soit présent, incarné par l'autre. Même si la « dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain », autrui « n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. » (TI, pp. 76 *sq.*) C'est dans la trace de cette hauteur, de cet au-delà, de ce hors temps, que « luit le visage ».

⁸⁶ « La Trace de l'Autre » (1963), in DEH, p.202.

⁸⁷ Pour ce dédoublement de la trace, voir *supra*, chap. III.2. Voir aussi sur ce point Jacques Rolland qui relève le redoublement du retrait comme « la *condition de possibilité* de la transcendance de Dieu » : ainsi « la trace que laisse le Transcendant en s'absentant est-elle, de par sa façon même, ce qui permet originellement d'en penser la transcendance. [...] Par ce redoublement de son retrait, par cette façon de s'excepter de la trace qu'il laisse de lui-même en

c'est à la proximité d'autrui qu'il faut tendre l'oreille, dans l'expérience hétéronome où il me concerne.

C'est par la réponse ensuite, nous l'avons dit, que la trace de l'*Illéité* se laisse entendre dans un dérangement dont l'ambiguïté n'entraîne ni certitude ni contrainte. Ainsi en est-il de Dieu, indique Levinas dans l'article « Énigme et phénomène » : le Dieu ab-solu, donc séparé, conserve son incognito en se mettant, pour ainsi dire, à la merci de chacun de nous : « [u]n Dieu s'est révélé sur une montagne ou dans un buisson inconsommable ou s'est fait attester dans des Livres. Et si c'était un orage ! Et si les livres nous venaient des rêveurs ! Chassons de l'esprit l'illusoire appel ! [...] C'est à nous, ou, plus exactement, c'est à *moi* de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et, dès lors, ab-solu⁸⁸ ». Ce Dieu qui ne nous donne aucune preuve, qui n'impose aucune évidence, se signale comme une transcendance exempte de toute la violence potentielle du sacré : il est un Dieu de toute modestie, « “demeurant avec le contrit et l'humble” (Isaïe 57,15), en marge », soutient Levinas⁸⁹. Par l'incertitude et l'ambiguïté de son impact, il traverse l'immanence sans s'y ordonner et s'absout de la nécessité qu'impose la lumière de l'être. C'est par là qu'il est un Dieu qui « n'est pas seulement “consolation” religieuse, mais le dessin originel de la ”transcendance”. Nœud d'une intrigue qui se sépare de l'aventure de l'être courue dans le phénomène et l'immanence, modalité nouvelle qui se dit par ce “si l'on veut” et ce ”peut-être” et que l'on ne doit pas ramener à la possibilité, à la réalité et à la nécessité de la logique formelle⁹⁰ ». Ce Dieu dont l'existence ou la non-existence – possible, réelle ou nécessaire – ne se négocie donc pas, n'est jamais présentifié ; il ne passe qu'autant qu'il me regarde.

Quand Levinas conclut cet article également par une brève mention de Dieu, c'est en évoquant le thème de la temporalité encore : suite à l'exposé de l'idée de l'intrigue à trois, où « un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu », Levinas insiste

passant, le Transcendant se fait [...] ‘transcendant jusqu'à l'absence’. » J. Rolland, *op.cit.* 1995, p. 116 et p. 118.

⁸⁸ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 208.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁰ *Ibid.*

sur ce mouvement de retrait du Transcendant dans un temps hors d'atteinte, le retrait de l'Absolu infini que l'ordre de l'être ne saurait tenir. Le visage qui s'approche par-delà la connaissance, est ouverture vers ce « passé qui ne fut jamais un maintenant », vers l'autre temps toujours déjà transcendant le présent de mon être au monde, vers le temps de l'autre d'où je suis appelé au sacrifice. L'infini me sollicite par le Visage qui se met comme à la place du « Il absolu », qui lui, retiré, échappe au présent et à l'être, tout en les dérangeant. Par ce dérangement, le Dieu absent montre irrévocablement sa trace ; dès lors, « le site éclairé de l'être n'est que la passé de Dieu⁹¹. » Dans le cadre d'une temporalité discontinue, ce n'est que par le dérangement de la rupture diachronique, rupture qui fait sortir de la présence de l'être, que Dieu laisse deviner quelque chose de Lui. Car Quelqu'un a passé, mais, souligne encore Levinas, Celui qui « a passé au delà, n'a jamais été présence. Il précédait toute présence et excédait toute contemporanéité dans un temps qui n'est pas durée humaine [...], mais l'antériorité originelle de Dieu par rapport à un monde qui ne peut le loger – le passé immémorial qui ne s'est jamais présenté, qui ne peut pas se dire en des catégories de l'Être et de la structure, mais l'Un – que toute philosophie voulait dire – de l'au delà de l'être⁹². »

Une question se pose d'emblée à cette lecture : l'*Illéité*, est-il proposé comme le nom philosophique de Dieu ? Nous avons vu que dans la mobilité de retrait et d'effacement en faveur de l'autre, se laisse deviner l'absence-présence de Dieu. Ce n'est qu'à l'approche d'autrui, dans le dérangement du temps diachronique que provoque le Visage, que Dieu laisse sa trace : rien ne peut être dit de Dieu, rien ne peut être défini par Dieu, mis à part ce mouvement où il passe et se passe, infiniment. Conclure que « l'*Illéité* » serait tout simplement le nom philosophique de Dieu – qu'il ne s'agirait dans cette élaboration que d'une simple traduction – serait donc une conclusion, sinon entièrement erronée, du moins faussée en tant qu'affirmation beaucoup trop simpliste. L'*illéité* n'exprime pas Dieu lui-même, toujours « autre autrement⁹³ », toujours séparé et absent, au delà de toute

⁹¹ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 216.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cf. DVI, p. 115.

substantialité et toute conceptualité. Aucune caractéristique substantielle de Dieu n'est énoncée par l'*Illéité* de l'Infini. À la rigueur, nous pourrions dire qu'il indique la *manière* de Dieu, la manière de se laisser entendre, de venir à l'idée comme un mot signifiant – comme sens premier même, et signifiante originaire⁹⁴. L'ordre personnel de l'*Illéité* et de l'intrigue à trois trace Dieu comme « le dessin originel de la 'transcendance' », comme la sortie par la socialité où Dieu puisse signifier.

Au début de ce chapitre, nous avons soulevé la question du statut du Visage : étant donné que « l'absolument autre, c'est l'autrui », et qu'autrui signifie, non pas par médiation, mais par lui-même – en quoi consiste sa ressemblance à Dieu, de quelle manière le Visage ouvre-t-il vers le divin? La réponse se trouve précisément dans la complexité de l'intrigue à trois et sa dimension personnelle et relationnelle – dans « le paradoxe d'un ordre personnel dans l'abstraction du visage », dans l'intrigue où « un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu ». L'Énigme formulée par cette intrigue fait ressortir l'ambiguïté comme inhérente à l'approche du Visage comme à toute pensée de Dieu : à la fois le Visage s'approche et sollicite par lui-même, et c'est Dieu qui lui marque par sa trace et conditionne son altérité bouleversante. Le dérangement par l'autre est un dérangement éthique, inséparable d'une adresse personnelle du Visage. Le Visage s'approche par son appel à la responsabilité, appel qui ne peut s'énoncer qu'en personne et qui ne peut concerner le Moi qu'en personne. La responsabilité est personnelle comme la sollicitation est personnelle. En même temps, ce n'est que par la trace de l'Infini, comme ouverture vers le « passé immémorial » du temps de l'autre, qu'Autrui peut énoncer son appel. Le Visage en tant que Visage, est inséparable de la trace de l'*Illéité*⁹⁵. C'est dire que Dieu donne à Autrui son altérité ; c'est dire encore

⁹⁴ Le troisième article central de cette période, « Langage et proximité » de 1967, se termine sur ce thème: « Ce premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu. » (DEH, p. 236.) Nous y reviendrons dans la troisième partie de notre travail.

⁹⁵ Cf. encore « La trace de l'autre » (1963), in DEH, p. 199 et p. 202 : « La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation. »; « Le visage est par lui-même visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut à la fois être en lui-même parce qu'il est dans la trace de l'illéité. » Cf. aussi « L'énigme et phénomène », p. 216 : « Le visage ne peut apparaître comme visage – comme proximité interrompant la série – que s'il vient énigmatiquement à partir de l'Infini et de son passé immémorial. »

que Dieu rend possible l'humain. L'apogée de l'ambiguïté du « peut-être » advient en ce que la trace de l'*illeité* dans l'appelle ne se laisse entendre que par une réponse de toute précarité, de toute liberté.

III.5. Trace dans l'interhumain

Résumons. Les analyses de la trace émanent au premier abord d'un terrain levinassien bien connu et des notions déjà élaborées dans ses travaux antérieurs, pour ensuite déboucher sur des élaborations tout à fait novatrices. La critique répétée de « l'allergie » de l'altérité dans la tradition philosophique, et la proposition de son antipode dans l'accueil de la signification extraordinaire du Visage, ouvre à une pensée axée sur la mobilité de l'intervention de l'altérité de la trace et le jeu d'absence-présence qu'implique la temporalité diachronique de son passage. La sortie telle qu'elle est décrite ici – la sortie de l'immanence par une troisième voie de signification non-référentielle vers l'au delà de l'être et un temps inaccessible – se fait lorsque la trace de l'*illéité* laisse entrer la transcendance comme un bouleversement de l'ordre du monde, comme un dérangement ambiguë qui attende la réponse d'un Moi qui l'entendrait. Cette rupture à la fois de la temporalité, de l'être et de la connaissance, se passe dans une « intrigue à trois » où mon désir infini de l'Infini est retourné vers autrui. Sortie dépassant l'être, donc, car toute dirigée vers la Bonté. Ce trajet qui ouvre finalement à une pensée d'un Dieu personnel dont l'absence nous renvoie à la proximité des autres, un Dieu retiré dont la trace nous bouleverse irrévocablement, aboutit à la confirmation encore de ce que Dieu – « le dessin originel de la transcendance » – ne se laisse deviner que dans l'intrigue de l'interhumain. Nous reconnaissons dans cette lecture les propositions de *Totalité et Infini*⁹⁶ : aucun accès direct à Dieu n'est possible. Dieu n'est accessible que dans « la relation d'homme à homme », et cette relation même est une relation de séparation et de distance – idée radicalisée, dans les articles ici en question, par

⁹⁶ Voir TI, pp.75 sq. Voir aussi *supra*, chap. II.

l'introduction de la notion de la trace, qui ouvre à penser une relation caractérisée non seulement par la séparation et la distance, mais plus encore par l'absence. Dans *Totalité et Infini*, l'ambiguïté de la ressemblance entre le Visage d'autrui et Dieu persiste sans être explicitement interrogée ; dans les articles qui nous intéressent ici, l'ambiguïté est formalisée, pour ainsi dire, comme trait inhérent à la tension dérangeante de la relation personnelle et de l'intrigue entre le Moi, Autrui et le Transcendant absolu. C'est ainsi en approfondissant, en affinant, la réflexion sur la relation au Visage, que se pose aussi d'une manière nouvelle et plus articulée la question de Dieu dans les réflexions philosophiques de Levinas.

Penser Dieu, la chose est donc pour Levinas inséparable de l'intrigue de l'humain. La trace dans le visage est aussi une trace dans l'humanité. La trace que laisse le Transcendant en s'évadant, c'est « l'humain structuré comme inter-humain », pour emprunter l'expression de Jacques Rolland⁹⁷. Dieu ne s'affirme nulle part ailleurs. Or, l'interhumain ne pourrait se limiter au face-à-face avec autrui seul : dans le prolongement des développements que fait Levinas sur la venue du Visage de l'autre – sur l'exclusivité de l'appel, la singularité d'Autrui et l'élection du Moi – se poserait aussitôt la question de tous les autres. La pensée de l'humain ne peut en rester à la proximité de l'unique et la dissymétrie de la relation de responsabilité, il lui faut aussi l'universalité de la justice et la réciprocité de la vie sociétale⁹⁸. La question est élaborée, on le sait, par la notion de tiers : déjà abordée dans *Totalité et Infini* et encore insinuée dans les articles ici parcourus, elle est surtout développée dans le chef d'œuvre suivant de Levinas ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974. Concluons notre chapitre par un premier regard sur cette thématique du tiers.

Dans les célèbres formulations de *Totalité et Infini*, c'est l'universel de l'humain et de la responsabilité qui est introduit par le tiers qui « me regarde dans les yeux d'autrui » : le visage en tant que visage « ouvre l'humanité », et la

⁹⁷ J. Rolland, *op.cit.* 1995, p.115.

⁹⁸ Ou encore dans la belle formulation citée d'un autre texte de Jacques Rolland : on ne peut en rester à « la relation absolue d'absolu à absolu ». Voir J. Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000, p. 219. Pour la question du tiers chez Levinas, voir particulièrement le chapitre « De l'anarchie ou Grâce à Dieu » de la 1^e partie de ce livre.

présence du tiers, c'est la présence « de toute l'humanité qui nous regarde⁹⁹ ». Par la présence du tiers, le visage de l'autre renvoie à tous les autres – à l'ensemble des autres hommes – et réclame justice. Dans l'expression du visage, l'autrui me commande la justice comme égal à égal puisqu'il se réfère au tiers qu'il « sert déjà » : comme moi, autrui est commandé par un visage. C'est dire que l'égalité demandée par la justice ne se produit pas de prime abord par un engagement de réciprocité dans l'unité du genre humain, elle remonte toujours à l'asymétrie du face-à-face. Le champ social est dérivé de cette rencontre dissymétrique. La justice naît en réponse au visage, car ce n'est qu'à travers lui qu'apparaît le tiers¹⁰⁰. Dès le visage, d'emblée le tiers. En attestant la présence du tiers, l'épiphanie du visage instaure la fraternité humaine : c'est « ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger [...] qui constitue le fait originel de la fraternité¹⁰¹. » L'ordre social apparaît ainsi comme une pluralité, une multiplicité qui « se refuse à la totalisation ». Contrairement au mouvement totalisant, précurseur de toutes les guerres d'après la préface de *Totalité et Infini*, l'unité de la pluralité humaine provient, non pas de la cohérence des semblables, mais de la différence irréductible entre le Moi et l'Autre, de la relation à l'altérité radicale qui investit le sujet dans la responsabilité. Autrement dit, l'unité entre les hommes – ou la paix – provient de la bonté¹⁰². Autrement dit encore, « l'universalité se réfère à la position de face à face¹⁰³ ».

L'intrigue de la proximité est ainsi le *sine qua non* de la société et de l'État. Les relations humaines en tant qu'humaines – et partant un État bâti comme fraternité humaine – procèdent du désintéressement rompant avec l'intéressement de l'être¹⁰⁴. Dans *Autrement qu'être*, outre qu'elle ouvre à la dimension universelle de la rencontre d'autrui et à la pluralité de l'humain inscrite dans son Visage, idée déjà présentée dans *Totalité et Infini*, l'entrée du tiers assure la

⁹⁹ TI, p. 234-235.

¹⁰⁰ Cf. TI, p. 341: « La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage. »

¹⁰¹ TI, p. 235.

¹⁰² Cf. TI, p. 341 *sq.*

¹⁰³ TI, p. 340.

¹⁰⁴ Cf. AE, p. 202 *sq.*

limitation de l'« extravagante générosité » pour autrui¹⁰⁵. Le tiers produit la tempérance, la mesure de la démesure de la responsabilité ; il apparaît comme une interruption du face-à-face, une rupture comportant « une incessante correction de l'asymétrie de la proximité¹⁰⁶ ». Non seulement la présence du tiers est attestée dans le visage d'autrui, mais le tiers apparaît aussi en tant qu'une personne, comme un autre prochain à côté du prochain. Dès lors se pose la question – de qui faut-il répondre ? Quelle est ma première responsabilité ? Le tiers introduit un mouvement complexe de tertialité : il est « autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable¹⁰⁷. » C'est par ce tissu relationnel que survient la « naissance latente de la *question* dans la responsabilité¹⁰⁸ » : comment agir avec justice ? L'interrogation sur la justice et les exigences d'une « comparaison entre les incomparables » ouvre une prise de conscience qui fait démarrer toute la construction de l'ordre de la généralité et de la thématization, du savoir, de la connaissance et de la philosophie même. Pour la justice, il faut « l'intentionnalité et intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système », il faut « la contemporanéité de la représentation¹⁰⁹. »

Remarquons encore que l'ordre de la généralité du logos – et partant l'ordre de l'État juste – n'annule pas la responsabilité de la proximité : la justice exige au contraire de se tenir dans la tension contradictoire de l'obligation aussi bien à

¹⁰⁵ Voir sur ce point le remarquable article de Miguel Abensour, qui explore chez Levinas une « extravagante hypothèse », à savoir que, contrairement à l'hypothèse hobbesienne selon laquelle la vie en société suppose la limitation de la violence de tous-contre-tous, l'État procède de la limitation de l'« extravagante générosité » pour autrui. Voir M. Abensour : « L'extravagante hypothèse » in Rue Descartes: *Emmanuel Levinas*, Paris: PUF, 1998, pp. 55-84. Voir aussi M. Abensour : « Penser l'humain » in « Emmanuel Levinas », *Europe*, 2011, nr. 991-992, pp. 21-48. Levinas lui-même formule la question des deux options – un naturalisme totalisant vs une éthique métaphysique – entre autre dans les entretiens avec Philippe Nemo : « Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme. Le social [...] provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ? » E. Levinas : *Éthique et Infini*, Paris : Fayard, (1982) 1990, p. 74 sq.

¹⁰⁶ AE, p. 201.

¹⁰⁷ AE, p. 200. Cf. aussi p. 20 et p. 164.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.* et p. 202.

l'autrui qu'au tiers, « au prochain et au lointain¹¹⁰ ». D'abord, le tiers ne vient pas comme « un fait empirique » restreindre la responsabilité pour autrui à la faveur des autres en général ; l'universalité qu'introduit le tiers s'inscrit dans le visage, et ce n'est que dans la rencontre avec le visage qu'elle peut encore s'inscrire dans l'ordre de la justice. C'est « parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable¹¹¹. » L'obsession de la justice pour tous pointe déjà dans l'obsession de ma responsabilité immédiate pour le prochain : dans la proximité de l'autre « tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice¹¹² ». Ce qui veut dire, ensuite, que l'universalité qu'ouvre le tiers dans le visage d'autrui, atteste, non pas la cessation, mais l'élargissement de la responsabilité de la proximité : la limitation de « l'extravagance du pour-l'autre » qu'apporterait le tiers n'est pas une limitation dans le sens d'une dégradation ou une diminution de l'obligation. Si l'entrée du tiers adoucit l'obsession et dans une certaine manière la fait entrer dans l'ordre de la contemporanéité, ce n'est toutefois que la diachronie de la rencontre de l'Autre qui rend possible le passage à l'égalité de la justice : « la justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité¹¹³. » La responsabilité du face-à-face, l'obsession de l'Infini, est une sauvegarde contre la violence potentielle de l'État, « un exercice ou une pratique d'inquiétude¹¹⁴ » et une instance critique de toute tendance totalisante – sauvegarde possible seulement parce qu'il y a dans ce tissu complexe de relations

¹¹⁰ *Ibid.* Levinas fait ici référence au livre d'Isaïe, 57, 19 : « Paix, paix au prochain et au lointain ».

¹¹¹ AE, p. 204.

¹¹² AE, p. 201.

¹¹³ AE, p. 202. Cf. aussi à la page suivante ce passage éloquent : « En aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession [...] une limitation de la responsabilité anarchique, une "neutralisation" de la gloire de l'Infini [...] la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie des deux : la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice. » (AE, p. 203.)

¹¹⁴ L'expression est de Francis Guibal dans son livre *La gloire en exil*, Paris: Cerf, 2004, p. 98.

une perméabilité entre la bonté et la justice où elles s'annoncent mutuellement, simultanément¹¹⁵.

Élargissement par l'échange entre proximité et justice, entre le prochain et les lointains, le débordement de la responsabilité à l'étendue d'une pluralité universelle est « extravagance » possible seulement par l'événement an-archique de la proximité – c'est-à-dire, possible seulement dans la trace de l'*illéité*. Le mouvement de la trace, qui semblait s'arrêter à la venue du tiers, à l'établissement de l'objectivation et de la conceptualisation, loin de se figer, s'inscrit dans l'humain comme trace de justice. Par la correction de l'asymétrie de la proximité arrive « un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité, mais où elle se traduit devant nous¹¹⁶. » La traduction du désir de l'Autre en désir de la justice pour tous, n'éloigne pas de la relation à l'*illéité*, mais la renouvelle : c'est « grâce à Dieu » que le Moi de cette façon s'insère dans le champs social, et ce n'est que par cette grâce que puisse s'établir une vie sociétale et une paix juste. Toujours est-il, nous le savons, que Dieu ne s'entende jamais directement. Si grâce il y a, elle ne vient à mon aide que dans l'ambiguïté de la trace et dans le retournement que provoque la rencontre d'autrui : « la corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité* » et, affirme Levinas, ce « retournement du sujet incomparable en membre de société » est le « passage » même de Dieu¹¹⁷. Passage heureux, car indispensable pour qu'au moi également soit rendu justice : car, du coup, moi aussi, je suis « autrui pour les autres » et, quand le sens unilatéral de l'obligation se meut en réciprocité, mon

¹¹⁵ Nous souscrivons sur ce point à l'article de Miguel Abensour déjà mentionné, dans laquelle il souligne que : « si l'entrée du tiers apporte la justice, [...] cela ne signifie aucunement l'instauration d'une étanchéité entre l'ordre de la justice et celui de la responsabilité, comme s'ils cessaient, dans l'État, de communiquer. [...] Le désintéressement originel ne cesse de hanter l'État de la justice, écartelé, disions-nous, entre son origine et son télos, mais de surcroît bouleversé par l'échange permanent de la justice et de la responsabilité ». M. Abensour, *op.cit.* 1998, p. 82.

¹¹⁶ AE, p. 201. Même si entre l'ordre de la proximité et l'ordre de la justice il y a simultanément et perméabilité d'échange, il y a aussi tensions contradictoires. Francis Guibal décrit bien cette ambivalence chez Levinas en évoquant « la croisée, d'une certaine manière indécidable, du monde et de Dieu », où vibre l'incertitude, l'hésitation inhérente à l'ambiguïté de l'*illéité* : « l'éthique hésite [...] entre le monde et Dieu, entre la sainteté religieuse de l'un-pour-l'autre et la justice politique des uns-avec-les-autres » – hésitation qui atteste d'« injonctions diverses et contrastées » et des « traces de passages absolument passés ». Voir F. Guibal : « “Grâce à Dieu” ? Dimensions de la responsabilité selon E. Levinas », in D. Cohen-Levinas : *Levinas*, Paris : Bayard, 2006, pp. 139-151 ; cf. p. 147 *sq.*

¹¹⁷ AE, p. 202.

« sort importe¹¹⁸. » Autant la référence constante au face-à-face est une sauvegarde contre la violence potentielle de l'État, autant la justice à son tour semble être sauvegarde nécessaire contre la violence potentielle du sacré, dans la mesure où l'Infini risquerait de se confondre avec lui. Non seulement l'équité de la justice m'arrache à toute tentative de chercher Dieu dans l'ensorcellement – tel que le conçoit Levinas – d'une mystique fusionnelle de la participation ou d'une « essence numineuse », mais l'entrée du tiers me protège de l'absoluité de l'obsession, de la persécution par autrui, et de « la brûlure » même de l'Infini. Avec « l'aide de Dieu » s'institue « le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux », et par là « une *nécessaire interruption* de l'Infini se fixant en structure, communauté et totalité¹¹⁹. » Dans la pensée levinassienne de l'humain, il faut l'interruption par le tiers pour que s'adoucisse le sort sacrificiel du moi-élu, et pour que son rapport à l'Infini ne soit pas une tyrannie anarchique en sens inverse¹²⁰. Dans sa pensée sur Dieu, c'est le retrait de l'Infini précisément, son auto-limitation, qui pourvoit l'adoucissement protecteur – voilà la grâce de Dieu dont le tiers donne occasion¹²¹. Tout comme, dans « l'intrigue à trois » de l'ordre personnel, autrui s'interpose entre le Je et le Il, instaurant par là l'irréversibilité de la responsabilité, de la même manière le tiers s'interpose entre le Moi et autrui, rendant possible le passage de

¹¹⁸ AE, p. 204 *sq.*

¹¹⁹ *Ibid.* Nous soulignons.

¹²⁰ Voir pour ce point l'étude de Jacques Rolland déjà mentionnée, « De l'anarchie ou Grâce à Dieu » : il faut « le tiers et à partir de lui la justice *pour que* l'anarchique ne règne pas en guise d'Infini. » J. Rolland, *op.cit.*, 2000, p. 221.

¹²¹ C'est un point fort du commentaire de Jacques Rolland en *Parcours de l'autrement*, que d'insister sur le « grâce à Dieu » par lequel je suis « autrui pour les autres », comme clef de voûte de toute la pensée d'*Autrement qu'être* de Levinas, dont la lecture tout entière, soutient Rolland, doit être repris à partir de l'apparition du tiers. Et plus : en ce « grâce à Dieu » se trouverait, métaphoriquement parlant, « la seule "preuve" que cette pensée donnerait de "l'existence de Dieu" ». Voir J. Rolland, *op.cit.*, 2000, p. 222 et p. 223.

l'irréversibilité à la réversibilité¹²² – sans, cependant, que la relation perde la trace de la trace, donc sans renfermement dans aucune totalité¹²³.

Mais nous anticipons : en fait, avant de poursuivre l'idée de ce tissu complexe entre le tiers, le moi et autrui en son lien à l'idée de Dieu, il nous faudrait étudier de plus près cette deuxième grande œuvre de Levinas qu'est *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nous y reviendrons.

* *
*

En concluant ce chapitre sur la venue du tiers qui rend possible l'inscription de la trace dans l'interhumain, y appelant à la justice, nous nous trouvons évidemment déjà *in medias res* dans ce qui sera le foyer d'attention de la prochaine partie de notre travail : la sortie dans les formulations levinassiennes, implique la socialité où surgisse l'humain dans la réponse du sujet à l'appel de l'autre. « Grâce à Dieu », qui se retire pour ne laisser que sa trace dans le visage d'autrui, la sortie se réalise, non pas comme une fuite vers l'au delà d'un autre monde, mais comme l'enfoncement dans la fraternité humaine : la sortie vers l'au delà de l'être est mouvement vers l'autrement qu'être déjà par l'irruption de l'altérité d'autrui et le retournement du moi en obligation infinie – infini comme l'écart entre nature et société dans un État où s'annonce la paix. Comme nous l'avons déjà résumé plus haut, la sortie qu'ouvre la trace implique également l'ouverture vers une signification nouvelle, au centre de la troisième partie de notre thèse : la sortie que permette la trace, se fait par une troisième voie de

¹²² Ainsi est conféré une certaine équivoque au constat de Levinas quand il souligne la différence entre la tertialité de l'Infini et celle du tiers : l'Infini, dit-il, « signifie comme *illéité*, à la troisième personne ; mais selon une “tertialité” différente de celle du troisième homme, du tiers [...] par lequel commence la justice. » (AE, p. 191.)

¹²³ Francis Guibal a pu évoquer à ce sujet un lien intéressant à la pensée d'Aristote, en ce qu'il s'agit ici d'une pratique humaine et sociale qui serait sans maîtrise possible, une sagesse prudente qui ne relèverait « ni de la pure proximité éthique de l'un, ni de la simple égalité logique de tous, mais des rencontres à chaque fois inédites » ; une recherche pratique avec les autres qui ainsi serait apparentée à la *phronesis* aristotélicienne. Voir F. Guibal, *op.cit.* 2004, p. 101 sq.

signification non-référentielle qui passerait outre les dichotomies d'immanence et de transcendance, par une rupture de la connaissance qui rompt la corrélation intentionnel, par une signifiante de dérangement hors concept. Ainsi, par l'introduction de la trace dans l'œuvre levinassienne, à la fois se résumant en se développant les formules d'une voie nouvelle de sortie, cherchée dans le travail du philosophe depuis le début, et s'assument les deux autres faces du prisme des foyers thématiques – la socialité et la signifiante – qui, nous l'avons postulé, continuellement sous-tendent sa recherche.

Bilan

Dans cette première partie de notre travail, nous avons suivi le mouvement d'une pensée qui ne cesse de chercher une transcendance radicale ; une pensée qui, ce faisant, se meut dans la direction de l'absolu inconditionné d'un Dieu hors et différent de l'être. La notion de la sortie a été notre fil conducteur – une notion qui au début de son œuvre philosophique a ouvert un cheminement que Levinas poursuivra par la suite dans toutes les œuvres majeures. Les efforts pour « sortir » y sont multiples : sortir de la suffisance de l'être et de l'enfermement du sujet ; sortir de la violence de l'être et de sa domination sur la pensée ; sortir, en somme, de la totalisation de l'immanence qui exclue toute altérité – sortie à la fois hors l'être, hors connaître et hors sujet. Très tôt, nous l'avons vu, Levinas explore la relation intersubjective comme lieux d'ouverture vers la transcendance. Dans l'élucidation de la structure formelle de la pensée qu'est « l'idée de l'Infini » et sa concrétisation dans le visage d'autrui, le lien de séparation et de distance entre le moi et l'autre devient le mouvement même d'une sortie de la totalité vers le hors l'être de la transcendance : l'extériorité, c'est dans le Visage qu'elle fait irruption, et l'« infinition de l'Infini » se produit dans le débordement de la responsabilité à laquelle seul un moi peut répondre. Ainsi la sortie du sujet passe-t-elle par le renversement d'une conscience solipsiste en une conscience éthique : la sortie me vient quand ma liberté est mis en cause par un Autre. Je suis donné à moi-même par cet Autre. La sortie de l'être devient sortie vers le Bien, concrétisée dans la signification éthique de la rencontre d'autrui.

L'introduction de la notion de la trace, avec tout le tissu d'idées qui s'y rattache, s'est avérée être de prime importance pour notre propos. Nous avons souligné principalement deux caractéristiques propres à l'intervention de la trace telle que l'explore Levinas : elle est *mouvement* tout d'abord, et elle s'inscrit dans *un ordre personnel*. L'intervention de la trace est un dérangement où la transcendance se montre *pure passage*, pure mobilité : c'est précisément par là que s'ouvre une possibilité nouvelle de sortie. Par la mobilité de la trace, la transcendance échappe à la présentification et à la substantialisation. La trace ouvre vers un autre temps, le temps de l'autre au delà du mien, un temps diachronique, jamais présent. Le passage de la trace est le mouvement même de l'Infini qui bouleverse celui qui sait entendre. Mais pour entendre – pour que ce passage nous concerne – il faudrait élaborer une autre idée encore : la trace est *trace d'une personne*. Par la troisième personne de l'*illéité*, par le temps de retrait où passe l'altérité de la transcendance, l'absence absolue se fait proximité dans un visage et m'implique, moi, personnellement. Par cette « intrigue à trois » s'ouvre la sortie de l'être vers l'autrement qu'être de la bonté. Le Visage inobjectivable nous oblige à un ordre personnel qui traverse l'altérité, un ordre personnel qui est hétérogénéité, qui est pluralité structurant la réalité humaine, permettant un *tiers exclu* qui échappe à toutes les dichotomies.

C'est en vertu de la mobilité de la trace inscrite dans un ordre personnel, que s'ouvre la possibilité de penser Dieu selon la voie de la sortie. Nous avons fait remarquer que dans ses premiers écrits déjà, Levinas prend ses distances à l'égard de tout essai de formuler la question de Dieu en termes ontologiques de son existence : Dieu est extériorité absolue, et ainsi le *hors l'être* devient le lieu philosophique de la question théo-logique. Bien que le Dieu qui ait passé dans le mouvement de la trace soit un Dieu absent, en retrait, il s'agit d'un Dieu personnel, de *Quelqu'un* qui a laissé sa trace dans l'intrigue relationnel de l'interhumain, et qui a dérangé l'ordre de l'être d'une manière irrévocable. En anticipant quelque peu sur les développements des textes ultérieurs que nous n'avons pas abordés jusqu'ici, nous avons vu aussi que, par la venue du tiers, c'est l'universel de l'humain qui est marqué par la trace : l'irréversibilité de la responsabilité est retournée en la réversibilité de la justice. Par la

tertialité, la sortie se dessine, non seulement comme un mouvement vers le hors l'être, mais comme un retournement de l'être même où dès lors perce l'altérité, permettant que la société devienne fraternité humaine. Il est impossible de séparer l'impacte de la proximité de celle de la justice : ainsi c'est la trace de Dieu qui confère à l'humain son humanité.

« Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie » – telle fut l'insistance de Levinas en 1935¹. La voie de la sortie que nous venons d'exposer – la voie ouverte par le mouvement de la trace qui se joue dans un temps diachronique, hors présent et dans un ordre hétérogène de tertialité – peut-elle être cette nouvelle voie ? Il s'en faut de peu, selon Jean-François Bernier : « il suffira de peu – un certain déplacement conceptuel – pour que la philosophie levinassienne, libérée du langage ontologique qui encombre *Totalité et Infini*, en vienne à soutenir que la manifestation d'Autrui occupe vraiment cette dimension d'un au-delà où l'être n'a plus cours². » D'autres commentateurs sont plus nets dans leurs considérations de la réussite ou de l'échec de la tentative : l'évasion annoncée en 1935 est enfin articulée seulement en *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, affirme Silvio Petrosino³. De même, Jacques Rolland souligne que l'exigence de penser au-delà de l'être ne trouvera son expression philosophique adéquate « qu'en forgeant le contre-concept de l'*autrement qu'être*⁴ » – contre-concept qui serait impossible sans la pensée de la subjectivité telle qu'elle est développée dans le dernier chef-d'œuvre : pour voir dans la subjectivité une sortie possible de l'être, « il faudra penser le sujet comme déjà “évadé” – *parce que déjà expulsé*. Pour cela, il ne suffira plus de poser le sujet comme Même [...] il faudra le penser comme l'*Autre-dans-le-Même*⁵. » On s'en souvient aussi de la fine critique articulée par Jacques Derrida dans son étude de 1964. Les questions qu'il soulève

¹ DE, p. 127.

² J.-F. Bernier, *op.cit.*, p. 606-607.

³ S. Petrosino : « D'un livre à l'autre. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* » in J. Rolland (ed.) : *Emmanuel Levinas. Cahiers de La Nuit Surveillée* 3, Lagrasse Verdier, 1984, pp. 194-210 ; cit. p. 205.

⁴ J. Rolland : « Sortir de l'être par une nouvelle voie », introduction à DE, pp. 13-88 ; cit. p. 17.

⁵ Pour cela, conclue Rolland, « il faudra finalement écrire *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* ». Voir *ibid.*, pp. 68-69.

sont questions de langage ; « des questions de langage et la question du langage⁶ » : l'évasion hors l'être que *Totalité et Infini* affirme réaliser échoue dans sa formulation même – il reste prisonnier du langage ontologique dont, forcément, se sert Levinas. L'altérité de l'autre serait déjà trahit dans ce langage.

Où en sommes-nous donc, quant à la question de la sortie ? Certains commentateurs de Levinas ont thématiqué le trajet qui va de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – mais, comme nous l'avons noté, souvent sans mettre en lumière la transition qui s'opère déjà dans les articles des années soixante. Nous avons voulu montrer l'importance décisive des développements qui s'y font : ils anticipent largement sur *Autrement qu'être*. De plus, nous tenons à répéter que nous voyons dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas une grande continuité : ainsi, nous ne concevons pas de tournant non plus entre les deux œuvres maîtresses, celle de 1961 et celle de 1974⁷. Dans son œuvre « qui est un tout » selon la déclaration de Levinas lui-même, *Autrement qu'être* prolonge le discours philosophique de *Totalité et Infini*, tout en cherchant à éviter son « langage ontologique »⁸ : dans le premier grand ouvrage, la tension même où se trouve ce

⁶ Jacques Derrida : « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, nr. 3, juillet-septembre (partie I) ; pp. 322-354, et vol. 69, nr. 4, octobre-décembre (partie II) ; pp. 425-473. Reprint in J. Derrida : *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967 ; chap. IV, cit. p.161.

⁷ Nous avons déjà souligné ce point de vue dans notre introduction. Nous ne pouvons pas ici donner un aperçu de toutes les références textuelles qui attestent de la continuité de l'œuvre levinassien : à titre d'exemples, certaines formulations significatives ont été signalées dans les chapitres précédents (par exemple TI, p. 58 et p. 274) ; nous avons vu aussi que les articles étudiés en ce chapitre sont riches d'idées qui seront élaborées et approfondies dans AE, telles ceux du sacrifice et de la passivité (par exemple dans Levinas, *op.cit.*1963, in DEH, p. 192 et Levinas, *op.cit.*1965, in DEH, p. 215sq) ; le « contre-concept » de l'au-delà de l'être – « l'autrement qu'être » – nous semble plus qu'insinué déjà dans les propos sur le Bien, sur la Bonté. Mentionnons aussi un exemple que nous pouvons lire dans une note écrite probablement déjà autour de 1950 avec ces lignes frappantes : « Dieu n'est pas un être parfaitement être, ni même un étant existant autrement que l'être. Dire qu'il est pensé, c'est dire qu'il est autrement que l'être et non seulement qu'il est autrement. » Voir les « Notes philosophiques diverses », Liasse A, feuillet 8, in *Œuvres I : Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset / IMEC, 2009, p. 236. Pour le problème de la datation, voir la notice par R. Calin, pp.223-226. La citation a été portée à notre attention par Philippe Capelle-Dumont, et elle est citée dans son article « L'infini, l'altération et le Dieu chez Emmanuel Levinas » in P. Capelle-Dumont : *Finitude et mystère II*, Paris : Cerf, 2013, pp. 103-114 ; cit. p. 112 sq.

⁸ Cf. TI, préface à l'édition allemande de 1987 ; p. I. Cf. aussi l'avant-propos de la seconde édition de *De l'existence à l'existant* de 1978 : la recherche commencée en ce livre de 1947, dit Levinas, est

« langage ontologique » fait preuve d'un combat avec le langage précisément, d'une « lutte et douleur de l'expression⁹ », et par là d'une sortie hors l'être qui se cherche. La recherche d'une ouverture vers l'au-delà de l'être et du non-être, vers l'autrement qu'être, se déploie chez Levinas à partir de la concrétude du rapport éthique au Visage, et à partir d'une conviction de la structure éthique du réel, notamment la structure éthique de la subjectivité – 'éthique' entendu ici dans le sens levinassien – : cela vaut aussi bien pour *Totalité et Infini* que pour *Autrement qu'être*. Avec ce dernier, la préoccupation d'un abandon des catégories ontologiques entraîne une radicalisation, voire une absolutisation, des conceptions du travail thématique de Levinas : il s'agit dès lors, tel que le formule Silvano Petrosino, d'inventer « une architecture conceptuelle », une façon de penser qui précède tout refus et toute opposition au langage ontologique ; une expression qui soit en mesure de dire la parole de cet événement « quotidien et extraordinaire » qu'est le visage du prochain¹⁰. Nous ne voyons ainsi dans *Autrement qu'être* ni rupture ni changement d'intention, mais l'épanouissement d'une pensée qui se creuse et qui s'approfondit, une expression qui s'invente. Pour suivre le sort de la sortie chez Levinas, c'est cet épanouissement qu'il faut maintenant étudier de plus près. Dans une élaboration

« resté fidèle à sa finalité même si elle a varié dans sa terminologie, ses formules, ses concepts opératoires et certaines de ses thèses. » (EE, p.13)

⁹ AE, p. 148, note 19.

¹⁰ Voir S. Petrosino, *op.cit.*, p. 203 et p. 204. Voir ce même article aussi quant à la continuité du travail levinassien ; S. Petrosino, *op.cit.* p. 201 : « [d'un point de vue que l'on pourrait dire thématique], la pensée levinassienne n'est marquée par aucune mutation essentielle, par aucun changement effectif de perspective : tout texte se rattache à un autre et, en répétant les arguments, se complète en lui ». Pour une autre entrée centrale sur ce sujet, voir l'article de Jacques Rolland : « Un chemin de pensée. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* », en Rue Descartes : *Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, (1998) 2006, pp. 39-54. Signalons enfin l'important ouvrage plus récent de David Brezis : *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris : Hermann, 2012 : son interprétation se propose de « brouiller les clivages » (p. 26) entre deux lectures alternatives et antagonistes, à savoir celle soutenant qu'il n'y a dans le parcours de Levinas aucune rupture *vs* celle, plus critique, qui avance qu'une « dérive sacrificielle » y est bien réelle. Brezis entend s'écarter de l'une comme de l'autre de ces deux lectures, cela en menant une analyse interne *et* critique, et en choisissant comme méthode une argumentation tout entière biographique. Néanmoins, l'auteur affirme d'une manière claire et argumentée qu'*Autrement qu'être* représente effectivement un « tournant sacrificiel » dans l'œuvre levinassien. Nous constatons donc – outre d'autres objections que nous ne pouvons pas élaborer ici – que la seule méthode biographique ne semble pas en soi suffisante pour « brouiller » le clivage esquissé.

visant en premier lieu à repenser la subjectivité, nous y verrons la sortie – cette sortie ouverte par la trace de l'*Illéité* de l'Infini – s'accomplir dans l'ultime de la socialité où surgisse l'humanité même de l'humain.

DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIALITÉ : LE SURGISSEMENT DE L'HUMAIN

Introduction

Il s'agit de penser une transcendance qui, dans toute sa séparation absolue, puisse néanmoins affecter l'immanence. Comment concevoir une telle affection ? Ou encore ; comment concevoir la possibilité d'une relation avec un Dieu absolument transcendant, séparé ? Car affection implique relation d'une manière ou d'une autre – c'est pourquoi « le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble¹. » Comment penser ensemble ces « problèmes » ? En cherchant à les élucider se creuse le sens de la socialité dans la philosophie levinassienne.

Dans la partie précédente de notre travail, la catégorie de la sortie fut au centre de l'attention, mais la dimension de la socialité nous y accompagnait déjà, tout au long du parcours des premiers textes levinassiens jusqu'à ceux des années soixante. Ce n'est que par la venue d'autrui que s'ouvre une brèche où la transcendance peut faire entrée dans l'immanence sans en être abolie – par conséquent la sortie, l'arrachement du sujet à l'être et au souci d'être, est d'emblée socialité. Et réciproquement, quand dans cette deuxième partie de notre thèse nous nous focalisons sur la problématique de la socialité, nous ne quittons pas pour autant la question de la sortie. Ce n'est que par la proximité de l'altérité d'autrui, par la relation au « Visage » de l'autre, que s'ouvre l'extériorité – le premier impact de la socialité, c'est qu'elle produit la sortie. De plus, la sortie

¹ AE, p. 20.

implique une rupture de l'intelligibilité intentionnelle et corrélationnelle, pareillement la socialité se conjugue antérieurement à la connaissance et l'universalité du concept – la « prise dans la fraternité qu'est la proximité² » ouvre ainsi à la signifiance, telle que l'interprète Levinas. Nous rappelons ici la proposition qui sous-tende notre recherche : les foyers thématiques de la sortie, de la socialité et de la signifiance s'entrelacent dans le travail levinassien – comme faces d'une même prisme, ils se renvoient l'un à l'autre en se reflétant, indiquant aussi les trois modalités de la notion de la trace qui scandent le trajet de la question de Dieu dans l'œuvre du philosophe.

Levinas, nous l'avons vu, soutient que la relation à Dieu ne se passe que parmi les hommes, à la rencontre du Visage, dans la relation sociale. Quels sont donc les enjeux de cette rencontre, de cette relation ? Suite aux réflexions sur la trace telle qu'elle marque le Visage, la question se pose en effet de nouveau : *qui* est ce sujet qui subit la rupture de l'approche de l'altérité de l'Autre ? Il revient à ce deuxième *opus magnum* de Levinas qu'est *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de développer et d'élaborer l'implication de la proximité d'autrui pour la subjectivation du sujet, d'approfondir et affiner son expression. La notion de la substitution, formulée pour la première fois en 1968³, et l'idée conjointe d'une passivité absolue au cœur de la naissance du sujet, seront ici au centre de nos interrogations. Dans le parcours d'*Autrement qu'être*, ouvrage qui effectivement tente avant tout de repenser la subjectivité humaine, c'est par la pensée de la substitution que se décline finalement jusqu'où, et vers quelle sortie, pourrait amener ce « désir d'Autrui, qui est notre socialité même⁴ ». Dans ce mouvement, c'est un sujet hétéronome qui se dessine : de l'altérité qui bouleverse le sujet, l'attention est portée au sujet devenant passe d'altérité. Décentrée, déplacée, dépossédée et expulsée de soi dans « l'Un-pour-l'Autre » de la substitution, la subjectivité du sujet, affectée par la proximité d'autrui, est éveillée comme « l'Autre-dans-le-Même ». C'est dans ce mouvement encore, soumis au Bien « au

² AE, p. 104.

³ L'article « La Substitution », qui plus tard constitua le chapitre IV d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, parut in *Revue Philosophique de Louvain*, août 1968, n° 91, pp 487-508.

⁴ « La trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 193.

delà de l'être » qui confère à l'humain son humanité même, qu'est indiquée la trace telle qu'elle marque le plus intime du sujet.

Trace de l'*Illéité*, trace de l'Infini – la pensée du passage et de l'ambiguïté de l'absence-présence de l'*Illéité* nous retournant vers autrui est reprise et maintenue dans *Autrement qu'être* où Levinas renvoie explicitement aux articles des années soixante⁵. Maintenant, c'est avant tout cet événement telle qu'il se passe dans la concrétude de la rencontre qui sera approfondie : cherchant l'expression de son impacte sur l'ipséité du sujet, les descriptions, à la fois d'une force troublante et d'une beauté frappante, nous confronte finalement au sens ultime – et au seul espoir peut-être – de l'humain. Nous voyons que de cette manière se creuse la possibilité de penser un Dieu absent-présent, mais proche de nous : la transcendance passe dans l'immanence, tout près de moi dans la proximité d'autrui, et tout au fond de moi par la trace de l'élection dans la passivité.

Dans les deux chapitres qui suivent, nous explorerons ces propositions. Nous considérons d'abord les interrogations menées sur la subjectivation du sujet et les descriptions ouvrant à la possibilité du sacrifice et du don de soi dans une responsabilité au caractère infinie : dans la passivité de la réponse à autrui, dans un mouvement vers la bonté du Bien, le Soi est arraché à l'essence et à la logique de l'être (chap. IV). Ensuite, nous verrons que Levinas n'hésite pas à invoquer des notions tirées d'un registre religieux pour approfondir cette recherche : les notions de sainteté, de kénose ou de messianisme, servent à profiler à la fois l'unicité du sujet élu par le Bien, et la pensée d'un sujet lié à Dieu dans une responsabilité concrète, mais universelle et intimement rattaché à la souffrance humaine (chap. V). Finalement nous nous interrogeons sur la tertialité ambiguë qui – peut-être – fera nommer 'Dieu' dans ces élaborations.

⁵ Voir *supra*, chap. III. Voir pour le renvoi AE, p.148 *sq.*, note 19.

Chapitre IV :

RESPONSABILITÉ AN-ARCHIQUE

La responsabilité telle que la notion en imprègne la philosophie levinassienne, est littéralement *respons-abilité* : « habilité » non pas dans le sens d'un *capax* ou d'une volonté déterminée, mais dans le sens d'une susceptibilité d'ouverture à l'autre, d'une susceptibilité à être touché par lui, et finalement d'une susceptibilité en profonde connivence avec le Bien – d'une « abilité », partant, constituante de la subjectivité. Dans sa réalisation la plus radicale, il devient évident que la responsabilité ne peut être affaire que de moi : face à la souffrance d'autrui qui fait appel au sacrifice, au don absolu, il serait inhumain aussi bien qu'insensé de remplacer le « me voici » par un « te voilà » – la responsabilité fait du sujet l'*unique*.

Dans la proximité d'autrui, la respons-abilité est donc tout d'abord *réponse*, réponse à une interpellation, c'est dire à l'initiative de quelqu'un d'autre que moi – la naissance du sujet responsable se passe dans la passivité. La responsabilité, telle que l'envisage Levinas, est non-dérivée et irréductible, sans fondement et sans condition, absolue : illimitée et impossible à endosser, elle s'entend comme « façon de l'Infini », transcendant l'être et le souci d'être. Par la bonté se fait la rupture de l'immanence ; dans la passivité de la réponse s'ouvre la relation du sujet à la transcendance.

C'est l'enjeu de cette réponse de la responsabilité où le sujet naît à son humanité, qui sera examiné dans le chapitre présent. Nous y suivrons de près le

processus de subjectivation du sujet, tel qu'il prend chair par la sensibilité, affecte le sujet dans la passivité et le dépossède dans la substitution, ce sous l'emprise de la bonté du Bien « au delà de l'être ». Relevons d'abord les caractéristiques principales de la relation sociale – relation où se consomme la responsabilité – telles que nous avons pu les dépister dans les écrits levinassiens que nous avons commenté jusqu'ici.

IV.1. La relation sociale

Le point est acquis : la relation à l'autre est l'axe central de la philosophie levinassienne. Mais – est-elle une relation *sociale* ? Et même : est-elle, en fait, une *relation*, demanderont certains. Si les débats sur le statut de la relation à autrui dans la philosophie de Levinas se sont faits nombreux, c'est avant tout l'idée d'une dissymétrie foncière entre moi et l'autre qui aura provoqué les plus vives objections. Ainsi, Paul Ricœur soutient que dans cette philosophie, il n'y a pas vraiment une *relation* avec l'autrui, mais une « *irrelation* » : « la philosophie d'E. Levinas repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective. À vrai dire, cette initiative n'instaure aucune relation, dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'ab-sout de toute relation. Cette irrelation définit l'extériorité même¹. » Toujours est-il que Levinas parle de 'relation' – quoique de « relation sans relation », relation de séparation et de distance² – et cela tout au long de son œuvre. La relation à autrui est nommée 'relation sociale' aussi bien que 'relation intersubjective' : si par ces expressions on entend une relation d'égal à égal, les termes pourront en effet paraître trompeurs. Or, c'est précisément une partie de l'entière originalité innovante de la philosophie levinassienne que de reformuler et d'approfondir la relation avec autrui – la

¹ Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 221. Ajoutons que le passage cité est un de ceux, nombreux, dans lesquels Ricœur manifeste aussi sa profonde *estime* de Levinas : « [j]e n'exprimerai ici qu'une faible partie de ma dette à l'égard de Levinas » (*Ibid.*, note 1).

² Voir *supra*, chap. II.4.

relation sociale – en termes d’obligation asymétrique et infinie, donc hors des relations réciproques d’équité, et ainsi comme une relation advenant d’en deçà de l’être et de la connaissance. Rappelons les points centraux de cette pensée où la socialité est relation à l’altérité, relation éthique et relation transcendante, constitutive de la subjectivité et de la réalité humaine.

Dès ses premiers textes, à la recherche d’une « évansion », Levinas décrit la socialité en termes de rencontre avec l’altérité : c’est l’altérité d’autrui – « l’altérité de l’autre qui n’est pas simplement d’une autre qualité que moi, mais qui porte, si l’on peut dire l’altérité comme qualité³ » – qui semble ouvrir un chemin possible de sortie de l’être et d’un moi qu’y serait enfermé et emprisonné. Dès lors, nous le savons, Levinas ne cesse d’explorer l’impact de cette altérité qui est pour lui le nœud même de la socialité. La relation sociale est ainsi toujours formulée en termes de séparation et de dissymétrie : elle n’est nullement conçue comme une pluralité des semblables, d’individus unis dans un genre, elle n’est jamais décrite à partir de l’anonymat d’une collectivité « qui dit “nous”, qui sent l’autre à côté de soi et non pas en face de soi⁴. » Même à l’introduction du *tiers*, et avec lui l’exigence de la réciprocité de la vie en société et de l’universalité de la justice, la socialité est toujours rapportée à l’asymétrie du face-à-face. La symétrie même de la justice et de l’égalité remonte à l’asymétrie de la proximité où « l’épiphanie du Visage » m’engage dans la fraternité humaine⁵, car « [t]oute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l’Autre au Même⁶. »

La relation sociale est d’emblée définie comme une relation éthique. En rencontrant autrui, le moi autosuffisant se découvre non-suffisant à soi-même : il n’est plus seul, il est justiciable devant un autre. Sa liberté, écrit Levinas déjà en 1947, consiste désormais à « se faire *pardonner* son être, par l’altérité même

³ EE, p.161.

⁴ *Ibid.*, 161 *sq.*

⁵ Voir *supra*, chap.III.5. Cf. aussi Levinas, *op.cit.* 1954, in EN ; p. 49 : « Nous voulions décrire le rapport d’homme à homme. La justice ne le constitue pas, c’est lui qui rend la justice possible. » Cf. aussi TI, p. 234 *sq.*

⁶ TI, p. 235.

d'autrui⁷. » Dès les premières formulations de la notion du « Visage », son altérité comporte une injonction, et le Visage fait corps avec un commandement : « le “tu ne commettras pas de meurtre” s'inscrit sur le visage et constitue son altérité même⁸. » Par le Visage, autrui est soustrait à mes pouvoirs et à la « violence de l'être » : aucune mainmise, qu'elle soit concrète ou conceptuelle, ne saurait surmonter l'altérité de l'autre⁹. Dès l'introduction de « l'idée de l'Infini » dans l'œuvre levinassienne, cette résistance, cette extériorité à l'être et à la connaissance, est posée comme la marque même de l'irruption de l'infini dans la socialité : l'« idée de l'infini est le rapport social. [...] L'extériorité de l'être infini se manifeste dans sa résistance absolue que, de par son apparition – de par son épiphane – il oppose à tous mes pouvoirs¹⁰. » Par le regard d'Autrui qui « m'interdit toute conquête » s'établit une relation avec la transcendance, et par la résistance de ce regard s'ouvre la dimension de l'infini au cœur de la relation sociale : la « résistance éthique est la présence de l'infini¹¹. »

La relation sociale est ainsi une relation éthique, non pas d'abord par la bienveillance ou la bienfaisance qu'elle susciterait, ni par les arguments qu'elle fournirait en justification pour un agir moral, mais par cet impératif antérieur à toute délibération, par l'injonction de l'altérité absolument étrangère qui ouvre à la transcendance. Autrui m'oppose « non pas une force plus grande [...] mais la transcendance même de son être [...] précisément l'infini de sa transcendance¹². » Nous l'avions déjà souligné : l'éthique dans le sens de Levinas, ne doit nullement être comprise comme une discipline philosophique ou une « branche » de la philosophie – l'éthique décrit la structure primordiale de la réalité humaine¹³ –

⁷ EE, p.161.

⁸ E. Levinas : « Le Moi et la Totalité » (1954), in EN, p. 48.

⁹ Cf. E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), in EN, p. 22 : « La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. » [...] « Être en relation avec autrui face à face – ce n'est pas pouvoir tuer. »

¹⁰ E. Levinas : « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, p. 172 sq.

¹¹ *Ibid.*, p. 173.

¹² TI, p. 217.

¹³ Voir *supra*, chap. I.6. La relation *éthique* ne s'assimile donc pas à une relation *morale* – l'éthique décrit le *présupposé* de tout agir moral. Être « dupe de la morale » (TI, p. 5) impliquerait pour Levinas être sourd à la voix de l'autre qui précède l'ordre moral, à l'appel d'autrui, antérieur à toute prescription d'agir. La plus simple définition levinassienne de l'éthique, c'est qu'elle est

proposition qui ne fait que s'accentuer et s'approfondir en *Autrement qu'être*. La structure éthique première, c'est la réponse à ce commandement absolu qui me vient d'un passé antérieur à toute obligation assumée, une responsabilité dont l'origine ne se situe pas dans une décision du sujet, mais qui provient de l'Autre et de l'éclatement de l'être qu'il provoque. C'est précisément par son insistance sur la réponse que s'opère la singulière « réorientation de l'éthique levinassienne », propose Bernhard Waldenfels : la « retraduction de la responsabilité en un *répondre*, en une "réponse de la responsabilité" représente le moment charnière du retournement¹⁴. »

Les premiers textes l'indiquent et la proposition est renforcée par la suite : par la réponse du Moi à l'ordre impératif de altérité du Visage – dont « l'épiphanie éthique consiste à solliciter une réponse¹⁵ » précisément – la responsabilité est posée comme structure déterminante de la subjectivité et comme la marque même de la relation entre le moi et la transcendance, entre le Même et l'Autre¹⁶. Ainsi en *Totalité et Infini*, où l'identification d'un Moi se fait par son insertion « égoïste » dans la vie sensible, c'est néanmoins l'élection et le se-vider-de-soi-même qui finalement constituent le sujet et l'établissent en son unicité : le moi « ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite – se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation¹⁷ ». La constitution de la subjectivité

« la relation d'homme à homme » (TI, p. 77). Quand Levinas emploie les vocables de « morale » ou « moralité », c'est toujours en ce sens de l'éthique comme relation sociale et structure primordiale de l'humain. Cf. par exemple TI, p. 275 : « la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi seulement, par la moralité, dans l'univers, se produisent Moi et les Autres. » Le langage éthique, soutient Levinas, « ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. » (AE, p. 120, note 35.)

¹⁴ Ainsi Waldenfels caractérise ce moment comme un retournement allant d'une éthique communicative à une « éthique responsive ». Voir B. Waldenfels : « La responsabilité », in Emmanuel Levinas / Jean-Luc Marion : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. 259-283 ; cit. p. 261.

¹⁵ TI, p. 249.

¹⁶ Cf. TI, p. 200 : « Le retour à l'être extérieur [...] c'est entrer dans la droiture du face-à-face. Ce n'est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, c'est à dire une existence déjà obligée. Elle place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être. Le dépassement de l'existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d'Autrui, mais à lui offrir son être. »

¹⁷ TI, p. 274.

se fait par l'infinition de la réponse de la responsabilité, et on « appelle cela bonté¹⁸. » Remarquons toujours que la réponse de la responsabilité – et par conséquent la subjectivation – me provient de l'Autre : sa présence « est une sommation de répondre » par laquelle le Moi est mis dans une position où il est « de part en part responsabilité¹⁹ ». La subjectivation par la responsabilité est absolue, singulière : face à la sommation d'autrui, ce n'est que moi – moi, uniquement – qui peut répondre, « comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. » L'unicité du Moi, c'est précisément « le fait que personne ne peut répondre à ma place. La responsabilité qui vide le moi de son impérialisme et de son égoïsme [...] le confirme dans son ipséité, dans sa fonction de support de l'univers²⁰. »

En somme, la socialité dans les descriptions de Levinas s'avère être dès le début entièrement façonnée par l'advenue de l'Autre. La relation sociale est avant tout l'événement de l'altérité, soit l'événement de la transcendance, inséparable de la structure éthique de la rencontre d'autrui. Partant, c'est par la socialité qu'une sortie hors l'être, hors connaître et hors sujet nous est donnée. Non seulement autrui nous met en face d'un commandement venu d'un passé révolu qui déplace le sujet de sa position autonome : l'immédiateté de l'affectation par autrui ouvre à un sensé, une signification, antérieure à toute identification intentionnelle et conceptuelle. Ainsi façonnée par l'advenue de l'Autre, la socialité est en même temps déclinée avec le mouvement de la subjectivation du sujet : l'infini de l'au delà de l'être s'ouvre par la réponse d'un sujet qui, sommé à la responsabilité par autrui, est constitué comme bonté²¹. La socialité se produit donc à la fois comme

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ « La Trace de l'Autre » (1963), in EDH, p. 196. On voit l'anticipation sur *Autrement qu'être* renforcée ici par la référence faite au chapitre 53 du livre d'Isaïe, récit traditionnellement dit du « *serviteur souffrant* » : c'est toute la thématique du sujet *kénotique* qui est ainsi insinuée. Le Moi, dit Levinas, « ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe. »

²⁰ *Ibid.*

²¹ On se rappelle les propos de Levinas de 1947 déjà, signalant que l'étude d'alors était consacrée « [...] à la Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien » (EE, Avant-propos), et soulignant plus loin la rupture de ce mouvement : « [c]e qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité, mais le bien » (EE, p. 28.).

l'irruption de l'altérité de l'autre et comme l'événement *sine qua non* de la subjectivité.

C'est par ce travail où s'approfondit la pensée de l'événement de la transcendance dans la relation à autrui, que la question de Dieu aussi se fait plus prégnante dans les textes philosophiques de Levinas. Nous l'avons vu : ce n'est que dans la relation sociale que Dieu se laisserait entendre. Partant, une situation humaine est le point de départ incontournable pour toute éclairage sur l'idée de Dieu, insiste le philosophe²². On se rappelle les affirmations de *Totalité et Infini* : une « relation avec le Transcendant est une relation sociale » ; « la métaphysique se joue [...] dans nos rapports avec les hommes » ; il « ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. » Énoncés de toute clarté. En somme : « Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu²³. » Avec l'introduction de la notion de la trace et « l'ordre personnel » de l'*Illéité*, il nous est indiqué comment autrui m'est indispensable : la trace est trace d'une absence, il n'y a donc aucun rapport direct avec Dieu, il n'y a que ce dérangement qui me renvoie vers autrui. De plus, l'ambiguïté du passage de l'*Illéité* exige quelqu'un qui, concerné, l'accueil pour être entendu : quoique la socialité soit déterminée par « l'épiphanie » de l'autre, son appel ne s'effectue que par un Moi qui répond. C'est dire que la trace n'a lieu que par ma responsabilité et que Dieu ne vient à l'idée dans la vie humaine que comme la possibilité de l'humain.

Étant donné que Dieu ne se rencontre que dans la relation sociale, dans nos rapports aux hommes – comment entendre le rapport entre Dieu et l'homme ? Comment concevoir cette relation ? Reprenons la question : comment un Dieu absolument séparé, absolument transcendant peut-Il affecter l'immanence ? Par quelle relation ? La responsabilité, nous l'avons fait ressortir, est posée comme la marque même de la relation entre le moi et la transcendance : face à autrui, la responsabilité entraîne le Moi à « lui offrir son être » et ainsi à dépasser l'être par

²² Voir la discussion de 1962 rendue dans *Liberté et commandement*, pp. 93-117. Cf. p. 104 : « dans toute ma conception, il n'est pas question de Dieu rencontré en dehors des hommes. » et p.116 : « L'idée abstraite de Dieu est une idée qui ne peut pas éclairer une situation humaine. C'est l'inverse qui est vrai. »

²³ Voir TI, p.76 sq. Voir aussi *supra*, chap. III.5.

la bonté de « l'épuisement de soi face à l'autre²⁴ ». Le rapport à Dieu dans cet épuisement consiste, d'une part, en ce que c'est Dieu qui, par son retrait de la trace même qu'il laisse dans le Visage, détourne le Moi vers autrui – c'est précisément le retournement du sujet de Dieu à l'autrui, qui sauvegarde la transcendance du Transcendant : autrui est indispensable à mon rapport à Dieu parce qu'il « s'insère entre le Je et le Il absolu²⁵ ». D'autre part, la relation à Dieu s'ouvre par l'ambiguïté du passage de l'*Illéité* dans la trace – passage, disions-nous, qui exige quelqu'un qui l'entend et qui répond pour devenir réelle, pour ainsi dire. Or, face à autrui et l'ambiguïté de la trace dans le Visage, la réponse de la responsabilité ne peut se faire que par un Moi. C'est donc dans les descriptions de la réponse du sujet qu'il nous faudrait scruter encore les possibilités de penser une relation à Dieu dans cette philosophie. La radicalisation du discours levinassien qui s'effectue dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en approfondissant et en poussant à l'extrême les propositions évoquées plus haut, ne fait que creuser leurs implications pour la subjectivité. Simultanément se dessine une relation possible à un Dieu transcendant et « autre autrement²⁶ », mais proche de nous : dans l'élaboration de la socialité entendue comme responsabilité où Dieu se passe, comme à la fois effraction de l'altérité et subjectivation du sujet, le « problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble²⁷. » C'est au problème de la subjectivité que nous allons d'abord nous attarder.

²⁴ TI, p. 200. Les anticipations sur les approfondissements d'*Autrement qu'être* sont ici plus qu'apparentes.

²⁵ Cf. *supra*, chap. III.4.

²⁶ DVI, p. 115.

²⁷ AE, p. 20.

IV.2. Sujet exposé

Le sujet, tel qu'il est décrit en *Autrement qu'être*, est un sujet de part en part défini par la proximité d'autrui et la responsabilité à son égard. Exposé dans sa sensibilité et assigné par l'autre avant toute prise de conscience possible, le sujet naît dans la responsabilité « obsessionnelle » de la proximité²⁸. La 'proximité' n'est pas entendue ici en un sens spatial : elle décrit la relation asymétrique d'altérité, où, au contraire, l'approche de l'autre se fait dans la non-présence du temps diachronique, donc hors des catégories de la spatialité du monde. Ainsi nous verrons se dessiner un sujet qui, impliqué dans la relation transcendante d'altérité, ressort comme exception à l'ordre de l'être.

La sensibilité du Moi comme être corporel, comme être incarné, est la porte d'entrée à la responsabilité de la proximité. La sensibilité dans son sens à la fois de sensation et de sensibilité affective est lieu d'ouverture vers l'autre, formulée comme le lieu même de la subjectivité du sujet : « la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres²⁹ ». Dans *Totalité et Infini*, nous l'avons vu, la sensibilité est décrite tout d'abord comme l'identification d'un moi par la jouissance du monde dont il vit et où il est « chez soi », comme la jouissance heureuse d'un égoïsme insouciant où se creuse l'intériorité du sujet³⁰. Dans *Autrement qu'être*, ces analyses sont prolongées et élargies. La jouissance est encore « la singularisation de la sensibilité en un moi », mais les descriptions de l'intériorité du psychisme comme immédiatement façonné par l'exposition à l'autre sont plus nettes : le sensible « noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps³¹ ». La sensibilité comme exposition à l'autre m'ouvre à ses besoins, ouverture possible pourtant qu'à partir de la jouissance, car on ne peut donner que ce dont on jouit :

²⁸ Dans *Autrement qu'être*, Levinas emploie de préférence l'expression de 'proximité' plutôt que celles du 'face-à-face' ou de la 'rencontre' avec l'autre, récurrentes dans *Totalité et Infini*.

²⁹ AE, p. 97. Cf. aussi AE, p. 18.

³⁰ Voir *supra*, chap. II.3.

³¹ AE, p. 96.

le donner n'a de sens que comme un « s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche³². » Exposé à autrui, la jouissance devient vulnérabilité, une susceptibilité à la blessure et à l'outrage, un subir et un « pâtir illimité ». La sensibilité paraît ici aller bien au delà d'une simple réceptivité. Dans la proximité, la sensibilité est le point d'affection où l'altérité de l'autre me touche et me met en cause – elle est responsabilité comme vulnérabilité de ma corporéité même³³ : la responsabilité est « sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s'offrant jusqu'à la souffrance³⁴ ». L'immédiateté de la sensibilité est tout d'abord exposition à l'autre avant d'avoir une fonction cognitive comme élément du savoir.

Plus que réceptivité, plus qu'un accueil des sensations aussitôt assumées dans un mouvement intentionnel³⁵, la sensibilité est donc proximité, comme une « jouissance et blessure »³⁶. La proximité, relation à l'altérité, est de plus décrite comme une obsession par l'autre, obsession de souci extrême, « non-indifférence » : la subjectivité qui dans la proximité est « subjectivité obsédée par le prochain³⁷ », est saisie au plus intime, au plus profond de soi par l'appel d'autrui. Les descriptions de la sensibilité évoquent déjà l'immédiateté de cette venue d'autrui dans la proximité : ne me donnant aucun répit pour me saisir dans la réflexion, l'obsession « n'est pas conscience³⁸ ». La sensibilité est donc irréductible aussi à la connaissance ; la sensibilité est « non-conceptualisable³⁹ ». Dans l'obsession comme modalité de la proximité, l'autre me touche dans sa singularité, c'est-à-dire sans identification préalable de ma part : son altérité n'est pas annulée par le dévoilement, « il n'apparaît pas⁴⁰ ». Ainsi l'immédiateté de la proximité défait la présence et la représentation : l'autre m'assigne « avant que je

³² *Ibid.*

³³ Cf. AE, pp. 94 - 97.

³⁴ AE, p. 18. Cf. aussi AE, p. 80 *sq.*

³⁵ Cf. AE, p. 79 : « L'intuition que l'on oppose au concept est déjà du sensible conceptualisé. »

³⁶ *Ibid.*

³⁷ AE, p. 105 *sq.*

³⁸ AE, p. 110.

³⁹ AE, p. 17.

⁴⁰ AE, p. 109.

ne le désigne comme τοδε τι⁴¹ ». Puisque « la subjectivité est sensibilité », on voit donc se dessiner un sujet dont l'activité visant à s'approprier le monde est précédée par un subir passif ; la subjectivité de la sensibilité est « incarnation, [...] corps comme passivité et renoncement⁴² ».

Affirmant la sensibilité comme irréductible à la conscience et le savoir, Levinas affirme par là que la subjectivité même doit être pensée comme irréductible à la conscience, au savoir et au concept. La subjectivité ne se constitue pas comme conscience de soi, que ce soit par voie d'un doute méthodique, d'une aperception transcendantale ou comme pôle d'identification des visées intentionnelles. La constitution de la subjectivité dans la pensée de Levinas se fait dans l'assignation à la responsabilité où je suis unique et irremplaçable, dans la proximité qui « n'appartient pas au mouvement de la connaissance⁴³ », dans l'obsession par autrui jusqu'à la dénucléation du moi, jusqu'à la dépossession et l'expulsion du soi, tel qu'on va le voir dans les descriptions de la substitution. Touché par autrui, le moi se découvre responsable de l'autre, sans possibilité de se raviser et sans intention ou engagement préalable de sa part. En ce sens, la proximité comme obsession est pure passivité : puisque l'altérité de la transcendance ne se passe que dans une relation sociale, la passivité du sujet devient condition *sine qua non* pour que la transcendance passe dans l'immanence sans être entamé par lui. Ce qui est hors l'ordre de la présence tout en se signalant dans le présent, c'est la responsabilité absolument illimitée de la proximité : « la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable [...] est incluse dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui ; dans l'étonnante fraternité humaine⁴⁴ ». Cette relation – qui, illimitée, prend les traits même de l'Infini de la transcendance – ne peut être rapportée à une activité ou une intention provenant du moi. Elle se joue dans une dimension antérieure à toute initiative émanant du sujet.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² AE, p. 100.

⁴³ AE, p. 77.

⁴⁴ *Ibid.*

Penser la subjectivité comme irréductible à la conscience, c'est la penser hors les catégories de l'être. Être ou ne-pas-être, ce n'est pas là, la question : « [l]'humanité, la subjectivité [...] signifie l'éclatement de cette alternative⁴⁵ ». À l'encontre des interprétations de la tradition de la pensée du sujet depuis Descartes, conçues comme ontologiques et substantialistes, Levinas cherche à articuler une subjectivité entendue comme rupture avec le déploiement de l'être, un sujet dont l'humanité ne peut être saisie que dans le rapport à la fois d'altérité et de concrétude à la proximité d'autrui. Au delà de tout événement de l'être et hors toute relation intentionnelle, obsède par l'approche même de l'autre, la proximité « compte comme socialité qui “excite” par son altérité pure et simple⁴⁶. » Dans la mesure où le Moi est impliqué dans une relation transcendante comme la relation d'altérité de la proximité, « la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* » peut être pensée comme « possibilité d'un arrachement à l'essence⁴⁷ ». Dans sa singularité de responsable, par l'effraction de l'autre, le Moi est ébranlé, obsédé et mis hors de soi, pur souci de l'autre : « Moi unicité, hors comparaison, [...] in-quiète, ne coïncidant pas avec soi. Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi – est la non-indifférence même⁴⁸ ». C'est dans cette « non-indifférence » que la subjectivité – ou que l'humanité, comme dit aussitôt Levinas – se laisse penser. Antérieurement à tout penchant, à toute aptitude, à toute capacité du sujet, s'énonce dans la responsabilité la différence de la transcendance dans la non-indifférence de l'humain : « la rupture de l'essence est éthique⁴⁹ ».

⁴⁵ AE, p. 17. En sa critique tranchante et continuelle de la pensée occidentale emprise de l'être, il ne s'agit évidemment pas pour Levinas d'une tentative de repousser ou de négliger l'être : il s'agit toujours de chercher l'ouverture possible de sa totalisation. Nous avons déjà vu une formulation de l'instance correctrice plus haut, là où nous avons traité de la venue du tiers et du mouvement entre responsabilité et justice, du tissu complexe de tertialité par où l'altérité perce l'être (voir *supra*, chap. III.5.). Dans la suite du paragraphe ici en question, Levinas le souligne de nouveau : « La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse, comme la défaillance d'un ordre ou d'un Désordre supérieur. Mais c'est à partir de la proximité qu'il prend, au contraire, son juste sens » et « il faut comprendre l'être à partir de l'*autre de l'être*. » (AE, p. 19 et p. 20.)

⁴⁶ AE, p. 19.

⁴⁷ AE, p. 9-10.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ AE, p. 17.

L'ultime de la socialité, nous l'avons montré plus haut⁵⁰, est introduit en *Autrement qu'être* par les descriptions emphatiques d'un sujet non seulement obsédé, mais persécuté, otage de l'autre ; par la réponse de la responsabilité allant jusqu'à la substitution d'autrui. C'est dans l'ultime de la socialité aussi que « la rupture de l'essence » se produit par la subjectivité, analysée comme exception à l'ordre de l'être. La substitution, dit Levinas, opère « dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité » ; elle désigne un sujet soumis à l'« abnégation », à une « exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance », une subjectivité exposé « à l'outrage, à la blessure » et au « traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage⁵¹ ». Comment entendre ces célèbres descriptions levinassiennes de la subjectivité, tracées en termes si violents ? Comment accueillir un texte à tel point « âpre – dur et sec à la peau comme tempête de sable⁵² » ? La clef de voûte de cet « architecture conceptuelle⁵³ », c'est la désignation d'une passivité absolue au cœur de la naissance du sujet, la passivité foncière du soi. Nous reviendrons plus loin à l'idée de la substitution. Regardons d'abord de plus près cette dimension de la passivité qui la traverse.

IV.3. Malgré moi

La passivité comporte plusieurs dimensions entrelacées dans la pensée de la subjectivité chez Levinas : passivité radicale, elle est intimement liée à une subjectivité dont la sensibilité est vulnérabilité exposée à autrui ; à un sujet frappé par l'altérité d'une extériorité absolument non « assumable » ; à un sujet lié à l'Autre par une responsabilité antérieure à tout choix, car antérieure à toute mémoire, tout présent et tout commencement dans la conscience ; à un sujet sans

⁵⁰ Voir *supra*, l'Introduction générale, le 1^e bilan, l'introduction à la 2^e partie.

⁵¹ Cf. AE, p. 152, p. x, p. 18.

⁵² Cette heureuse formule est de Guy Petitdemange dans une présentation admirable de 1976, dans l'un des premiers commentaires systématiques de *Autrement qu'être*. Voir G. Petitdemange : « Éthique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Levinas », in D. Cohen-Levinas (éd.) *Levinas*, Paris : Bayard, 2006, pp. 107-137 ; cit. p. 108.

⁵³ Cf. S. Petrosino, *op.cit.*, p.203. Voir *supra*, le 1^e bilan.

fondement, arraché à son identité de soi ; à un sujet, enfin, déplacé par l'obligation d'un appel résonnant du temps hors d'atteinte, d'un « fond d'anarchique passivité », appel inscrite dans la création de la créature comme la trace de l'Infini.

L'idée de la passivité du sujet est insinuée dans le corpus levinassien dès les premiers textes : ainsi dans *Le Temps et l'Autre*, la relation érotique est décrite comme ce qui ne peut qu' « arriver » au sujet, et l'amour « n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse⁵⁴ » ; la mort, ensuite, comme ce qui nous fait subir l'expérience d'un inconnu absolu, une altérité radicale face auquel nous « ne pouvons plus pouvoir⁵⁵ ». Avec l'introduction de l'Idée de l'Infini⁵⁶, la dimension de la passivité du sujet se fait plus prononcée : l'idée de l'Infini, nous l'avons entendu, a été « mise en moi », à la fois à mon insu, comme surprise absolue, comme ce qui ne vient nullement de moi, et aussi, par là même, comme ce qui me dépasse totalement, comme une pensée qui fait éclater le cogito car infiniment plus que ce que je ne pourrais jamais être capable de penser. La passivité du sujet réside ainsi dans l'ouverture à une idée qui s'impose comme extériorité absolue. La notion de passivité esquissée dans *Totalité et Infini*, devient tout à fait centrale et autrement décisive pour la pensée de la subjectivité dans *Autrement qu'être*.

La sensibilité, telle qu'elle y est interprétée comme l'obsession de la proximité, articule déjà la passivité du sujet : la subjectivité de la sensibilité comme exposition à l'autre, comme vulnérabilité, est « pur subir⁵⁷ », une susception qui est « plus – et autrement – passive que la réceptivité, la passion et la finitude⁵⁸ », subjectivité comme une « passivité plus passive que toute patience⁵⁹ » : la passivité est même « plus passive que toute passivité » ne cesse

⁵⁴ TA, p.82. Voir *supra*, chap. I.3.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 62 sq.

⁵⁶ Avant de devenir le mot clef de *Totalité et Infini*, les réflexions sur l'idée de l'Infini fut introduite dans l'article « La Philosophie et l'Idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 3 juillet-septembre, 1957 ; pp. 241-253. Rééd. in EDH, pp. 165-178.

⁵⁷ AE, p. 100.

⁵⁸ AE, p. x.

⁵⁹ AE, p. 18.

d'affirmer Levinas. Ces expressions de surenchère ouvrent au caractère absolu et radical de la passivité foncière du sujet : la proximité de l'autre m'adresse un appel qu'il m'est impossible d'assumer, auquel il m'est impossible de consentir. Consentir, assumer, même recevoir, seraient toujours actes du moi, actes émanant du Même. Or, dans la passivité, le sujet est heurté, antérieur à toute initiative et tout engagement de sa part, antérieure à toute activité et toute capacité, sans aucun mouvement intentionnel vers un objet. En ce sens, la proximité comme obsession, nous l'avons souligné plus haut, est irréductible à la conscience, elle est en deçà de tout commencement dans le sujet : le sujet, dit Levinas, « est responsabilité avant d'être intentionnalité⁶⁰. »

L'affectation ne peut se dire en termes de conscience, mais elle fait effraction dans l'activité de la conscience : la responsabilité pour autrui est passion, « absolue en ce qu'elle est saisissante sans a priori aucun. Conscience atteinte [...] malgré elle⁶¹. » Frappé par l'obsession de la proximité d'autrui dont il ne peut se dérober, atteint « malgré lui » par l'immédiateté de l'appel de l'autre qui toujours le précède, le sujet est comme persécuté par autrui, abandonné à une passivité qui le rend otage⁶². Cette situation s'impose comme un mouvement où le sujet est toujours déjà affranchit de tout fondement d'identification de soi : Levinas la caractérise comme un mouvement « dans le sens originel du terme, an-archique⁶³ ». L' 'an-archique' de la proximité caractérise une relation à autrui qui n'est médiatisé par aucun principe. L'an-archique est 'obsession' et 'persécution' dans le sens aussi d'une relation à une extériorité qui me touche antérieurement à toute activité de ma part, ne me laissant aucun répit pour *me* saisir : l'an-archique est l'emprise de l'Autre telle qu'elle « s'exerce sur le Même au point de

⁶⁰ E. Levinas : « Humanisme et an-archie », *Revue Internationale de Philosophie*, nr. 3-4, 1968, pp. 323-337. L'article est réédité dans HAH, pp. 73-91 ; cit. p. 83. C'est dans cet article, publié au même moment que l'article sur "La substitution", la première fois que Levinas aborde la notion de l'an-archique et la notion de la passivité d'une manière plus élaborée.

⁶¹ AE, p. 130.

⁶² Cf. AE, p. 140 *sq.*

⁶³ AE, p. 128. Levinas souligne que la notion d'anarchie telle qu'elle est introduite ici « précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. » Elle ne peut pas être posée comme principe, mais elle peut pourtant « troubler » et – comme désordre – elle a un sens en tant que « refus de synthèse » (AE, p. 128, note 3). La parenté des significations (anti-) politiques ne semble donc pas si éloignée tout de même.

l'interrompre, de le laisser sans parole⁶⁴ ». L'anarchique obsession – la défection de la conscience dans une « passivité sans fond⁶⁵ » – traverse la conscience, la bouleverse et s'inscrit en elle, tout en « échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*arché* qui se produit dans toute lueur de conscience⁶⁶. »

C'est ainsi que l'appel de l'autre me vient absolument du dehors : comme altérité absolue il me vient « de plus loin que le monde », propose Jacques Rolland⁶⁷. Il « faut insister sur cette extériorité⁶⁸ », dit Levinas – extériorité qui est « obsessionnelle, non-thématisable et, dans le sens que nous venons de définir, anarchique⁶⁹. » Et insistons, en effet, car ce qui confère avant tout sa nouveauté à la pensée levinassienne de la passivité, c'est cette extériorité absolue et non-fondationnelle qui déplace le Moi de sa position de commencement. Ainsi, la structure an-archique de la subjectivité va à l'encontre non seulement de la théorie husserlienne de l'ego transcendantal, mais aussi de son idée de la « synthèse passive » : la conscience intentionnelle a une dimension passive de réceptivité et de sensibilité perceptif, mais elle est immédiatement activée, pour ainsi dire, dans la donation de sens de la conscience constituant l'objet. L'intentionnalité de la conscience, admet Levinas, « ne désigne certes pas uniquement l'intention volontaire. Elle en conserve cependant le dessin initiateur et inchoatif. Le donné s'accueille par une pensée qui reconnaît en lui son projet ou qui l'en investit et, ainsi, exerce sur lui sa maîtrise⁷⁰. » La passivité de l'obsession par contre, n'est ni réception du donné ni prise de conscience de l'objet ; la réception ou l'accueil sont des figures bien trop actives pour penser cette passivité « plus passive que toute passivité ». D'autre part, la passivité se distingue aussi de la facticité

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ AE, p. 141.

⁶⁶ AE, p. 128.

⁶⁷ J. Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000 ; p. 38.

⁶⁸ AE, p. 129.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ AE, p. 129. Voir sur ce sujet l'article de Stephan Strasser : « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, Tome 75, nr. 25, pp. 101-125. Dans sa lecture, Strasser considère que l'idée de la passivité an-archique est un des points où « [u]ne fois de plus il faudra reconnaître que Levinas ouvre à la pensée phénoménologique une voie nouvelle, inconnue jusqu'alors. » (p. 109).

heideggerienne, décrite pourtant comme le toujours-déjà donné de notre existence, passivement reçu dans notre être-jeté : dans la facticité de l'être telle qu'elle apparaît énigmatiquement dans le *Befindlichkeit*, ce n'est nullement l'altérité radicale et absolue de l'Autre qui nous convoque, c'est le *Stimmung* du *Dasein* lui-même qui détient l'appel – voilà ce que reproche Levinas à la philosophie de Heidegger depuis le début de ses commentaires à son sujet⁷¹. Or, la passivité dans le sens levinassien indique l'antériorité de l'appel qui nous vient de l'Autre, l'absolu extérieur à l'être : dans l'obsession de la proximité, le Moi se découvre déjà marqué par un appel qui le précède infiniment, qui, avant toute prise de conscience comme Moi, lui vient du « temps immémorial » de la création.

La notion de la création telle qu'elle apparaît dans *Totalité et Infini* est liée avant tout à une réflexion sur la séparation. La création y est décrite comme l'acte de séparation par excellence où un retrait de la part du Créateur – une « contraction » – engendre une créature d'une nouveauté absolue, un être séparé et libre, autre vis-à-vis du Créateur⁷². Avec l'approfondissement de la notion de la passivité dans *Autrement qu'être*, l'accent est mis davantage sur la pensée de la temporalité impliquée dans l'idée de la création⁷³. La temporalité pour Levinas,

⁷¹ Voir *supra*, chap. I.4, où l'*Auseinandersetzung* continue qu'entretient Levinas avec Heidegger est déjà commenté. Sur le point de la facticité ci-dessus, cf. l'analyse de Jean Greisch dans son article : « Heidegger et Levinas. Interprètes de la facticité », in E. Levinas / J.-L. Marion: *Positivité et transcendance*, Paris : PUF, 2000, pp. 181-207. Greisch se situe avec cet article parmi ceux qui posent des questions quant au bien-fondé de la critique levinassienne de Heidegger: « si l'être déborde nécessairement la conscience, il faut redéfinir le sens même de la facticité » et « on peut se demander si Levinas a raison de reprocher à l'ontologie heideggerienne d'être une philosophie de la maîtrise et de la puissance. C'est le contraire qui semble être le cas : transcender, c'est-à-dire être-au-monde, veut dire être abandonné à l'étant. [Être-jeté au monde] ne concerne pas seulement le rapport du "sujet" au monde, mais aussi le rapport du sujet à lui-même et à sa corporéité et à ses affect » (p. 202). Bien que cela soit le cas, il nous semble néanmoins que cette objection n'atteint nullement la critique levinassienne principale, à savoir que la primauté de l'altérité radicale et absolue de l'autre et de son appel manque toujours dans ce rapport du sujet au monde et à soi-même.

⁷² Voir *supra*, chap. II.5.

⁷³ En introduisant la notion de création, Levinas est soucieux – ici comme en *Totalité et Infini* également – d'écarter tout présupposé théologique, et d'éviter que la notion de création soit entendue comme origine, premier principe, figée dans une compréhension ontologique : il « ne s'agit pas de justifier ici le contexte théologique de [la notion de la création], car le mot créature désigne une signification plus vieille que le contexte tissé autour de ce nom. Dans ce contexte – dans ce Dit – s'efface déjà la dia-chronie absolue de la création » (AE, p. 144-145). Cf. aussi l'article « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 120, note 17 : « La notion de création n'est pas introduite ici comme concept ontologique dans une remontée à la cause première de l'être à partir d'une donnée, ni dans une remontée à l'origine du temps à partir du présent ».

nous l'avons déjà vu⁷⁴, est indissociable de la relation sociale : entièrement extérieure au sujet, l'altérité du temps ne peut que venir d'autrui. La socialité est non seulement la source de notre représentation du temps, mais « le temps lui-même » – c'est autrui qui me révèle mon origine immémoriale de créature. Car la passivité signifie que le sujet n'est pas sa propre origine, que son commencement ne se trouve dans aucun acte de conscience de soi mais lui vient d'un passé hors tout souvenir, d'un passé fait de la préséance de l'autre sur la présence à soi : le soi-même « n'est pas issu de sa propre initiative⁷⁵ ». Dans la création, le sujet « ne peut pas *se faire*, il est déjà fait de passivité absolue [...] passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deçà de toute mémoire⁷⁶ ». Toujours déjà noué à l'autre par l'affectivité de la sensibilité, toujours déjà habité par l'autre, livrée à lui, le sujet est mis en mouvement antérieur à la différence même entre activité et passivité⁷⁷. L'attachement qui le lie, la responsabilité qui précède toute possibilité d'initiative ou de choix de sa part, fait se fissionner l'identité du Moi, rendant le sujet non-identique à lui-même : la liberté du sujet créée est « enveloppée dans une responsabilité qu'elle n'arrive pas à endosser – [cette liberté] est la façon de la créature, de la passivité illimitée du Soi, de l'incondition du Soi⁷⁸ ». Le soi, de par sa passivité de créature, est ainsi pensé « en deçà de la virtuelle coïncidence d'un terme avec lui-même⁷⁹ ».

Cette non-identité du sujet, ce « fond d'anarchique passivité⁸⁰ » qui le déplace de soi, ne peut être pensée qu'inscrite dans la temporalité diachronique, dans « la dia-chronie absolue de la création, réfractaire au rassemblement en présent et en représentation⁸¹ ». La création *ex nihilo* est l'événement an-archique, avant

⁷⁴ Voir principalement *supra*, chap. III.2.

⁷⁵ AE, p. 133.

⁷⁶ AE, p. 132 *sq.*

⁷⁷ Cf. AE, p. 140 : « [...] la passivité absolue d'un deçà de l'activité et de la passivité – qu'apporte l'idée de la création. »

⁷⁸ *Ibid.*, note 13.

⁷⁹ AE, p. 145.

⁸⁰ AE, p. 144.

⁸¹ AE, p. 145. Accentuant toujours l'idée de création comme une possibilité de sortir de l'ontologie, Levinas suggère que : « c'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'anarchique passivité, que la pensée qui nomme la créature diffère de la pensée ontologique » (p. 144).

l'origine et impossible d'insérer dans la durée humaine. C'est par ce temps non présent et non synchronisable – l'autre temps de la socialité, le temps de l'autre qui m'assigne à la responsabilité, le temps de Dieu peut-être – que l'appel peut bouleverser le sujet antérieur à toute activité et tout commencement dans le soi-même : « dans la création, l'appelé à être, répond à un appel qui n'a pu l'atteindre, puisque, issu du néant, il a obéi avant d'entendre l'ordre⁸². » Tout le sens de la proximité, de l'obsession et de la persécution de l'otage, se trouve dans cette obligation – paradoxale – à répondre à son insu à un appel inconnu : voilà ce que demande la non-phénoménalité du visage. Dans la proximité, dans la passivité de la créature, « s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage⁸³. »

Dans cette pensée de la responsabilité « malgré moi » – responsabilité non choisie, ni même voulue – nous retrouvons l'idée de l'*Illéité* qui m'ordonne « vers le visage de l'autre⁸⁴ », qui détourne le Moi vers autrui, le « non-désirable »⁸⁵. En reprenant les analyses élaborées dans les articles des années soixante⁸⁶, Levinas fait ressortir la dimension an-archique et hors-temps de l'assignation d'un sujet passif. Dans ces études, explique-t-il, les descriptions du visage « relatent l'ambiguïté ou l'énigme même de l'an-archie » et restent ainsi « descriptions du

⁸² AE, p. 145. Le *ex nihilo* – terme récurrent quand Levinas évoque la création – indique chez lui précisément ce « fond d'anarchique passivité », l'origine immémoriale de créature où le soi, issu du néant, a « obéi avant d'entendre l'ordre ». Le *ex nihilo* indique l'antériorité de cette passivité ouverte par l'appel à la responsabilité en deçà de tout commencement dans le sujet, de toute acte de conscience et de volonté, telle que nous l'avons déjà commenté. S'écartant ainsi des affirmations substantielles et dogmatiques sur la création, Levinas souligne que l'appel est logiquement antérieur au choix libre, puisque le sujet, non pas issu de sa propre initiative, ne peut agir qu'après l'achèvement de la création. Il dit : « [c]'est peut-être dans cette perspective du pré-originel qu'ouvre l'irrécusable responsabilité pour les autres – ou la passivité du Bien – que peut se dire la création *ex-nihilo* : passivité qui exclue jusqu'à la réceptivité, puisque dans la création ce qui serait encore à même d'assumer minimalement l'acte – telle une matière assumant de par ses puissances la forme qui la pénètre – ne surgit qu'une fois l'acte créateur achevé. [...] La "créaturalité" du sujet ne peut pas se faire représentation de la création. Elle est "pour le Moi", prétendument incréé, son expulsion en *soi* dans la passivité d'une responsabilité débordant la liberté. » Levinas, *op.cit.* 1968, in HAH, p. 87, note 17 / p. 120 sq.

⁸³ AE, p. 112.

⁸⁴ AE, p. 14.

⁸⁵ « Rien, en un sens, n'est plus encombrant que le prochain », fait remarquer sèchement Levinas, et il continue : « [c]e désiré n'est-il pas l'indésirable même ? » AE, p. 111.

⁸⁶ Voir nos commentaires *supra*, chap. III.3 et 4.

non-thématisable⁸⁷ ». Le non-thématisable par excellence, l'irreprésentable, se fait trace comme « façon de l'Infini » dans un mouvement qui, en deçà de toute origine et de tout principe fondateur, fait advenir, non seulement le Moi sujeté à autrui, mais le sens même de l'être : « [c]e n'est pas parce que, parmi les êtres, existe un Moi, être poursuivant des fins que l'être prend une signification et devient univers. C'est parce que dans l'approche s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini – trace d'un départ, mais trace de ce qui, démesuré, n'entre pas dans le présent et invertit l'*arché* en anarchie⁸⁸ ». À partir de la dimension de la création et de la passivité an-archique de la créature, le sujet peut être pensé comme subjectivé par un appel d'avant l'être et dont l'être tire son sens⁸⁹.

C'est par la pensée de l'*illéité* encore, et dans la dimension de la création, que la possibilité d'une responsabilité en deçà de l'opposition entre activité et passivité, entre liberté et non-liberté, se laisse entendre – car cette responsabilité de pure passivité, exempte de tout choix et de tout engagement, est-ce encore une *réponse* ? Peut-il y avoir une réponse de responsabilité antérieure à toute activité de la conscience, une réponse qui, par conséquent, n'émane d'aucun vouloir ? Le signe distinctif de l'humain tel que l'a conçu l'humanisme de la modernité est bien connu : c'est la liberté. La capacité d'un sujet autonome de faire des choix libres et volontaires à partir des délibérations rationnelles, voilà le propre de l'homme qui le distingue de la nature. Or, la pensée d'une passivité antérieure à toute activité et à toute initiative du sujet implique de penser la possibilité d'une subjectivité antérieure à la liberté. Et c'est ce que fait en effet Levinas : la « responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté⁹⁰ » – le soi précède l'opposition même entre liberté et non-liberté. La doctrine de la liberté surgit, suggère Levinas, d'un résonnement se déployant comme s'il n'y avait rien eu avant le Moi, comme si, omnipotent, le moi-ego avait été là dès le début,

⁸⁷ AE, p. 148, note 19. La définition même de la trace est en AE élargit par les réflexions sur l'an-archique : « [c]ette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*ἀρχή* de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace. *Anarchiquement* la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe » (AE, p. 127).

⁸⁸ AE, p. 149.

⁸⁹ Cf. *supra*, chap. IV.2, note 45 et chap. III.5.

⁹⁰ AE, p. 12.

assistant à son propre émergence : on raisonne, affirme-t-il, « au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. Présomptions de philosophes [...]»⁹¹. Contre ces « présomptions », Levinas fait ressortir que le Moi, de par sa passivité de créature, non seulement était absent de la création du monde, mais qu'il était absente de sa création de soi, puisqu'il ne peut pas se créer soi-même. Le temps diachronique de la création signifie que le sujet est précédé de l'Infinie qui le dépasse et que l'assignation de la responsabilité était là depuis toujours. Antérieur à la liberté, l'*Illéité* laisse sa trace et détourne la volonté du Moi ; « sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain » et ainsi, paradoxalement, « je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi »⁹². Le sujet passif se *laisse* donc détourner : toujours est-il que de se laisser mouvoir n'est pas de soi-même se mouvoir, et ne provient pas d'un commencement dans la liberté du sujet, ni d'un acte de conscience⁹³. Or, l'obligation n'est pas non plus une violence faite au sujet ; antérieurement à la volonté ne veut pas dire contre la volonté : le détournement

⁹¹ AE, p. 156 sq.

⁹² AE, p. 15-16.

⁹³ C'est l'objection que l'on pourrait adresser à la conclusion que fait Paul Ricœur dans son œuvre monumentale *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990). Dans sa discussion des positions levinassiennes, c'est la thèse de la passivité absolue du sujet face à l'altérité de l'autre qui est la principale cible de critique. Le point de départ – pour Ricœur comme pour Levinas d'ailleurs – est le dépassement de la philosophie métaphysique du sujet entendu comme « fondation dernière, ultime » (p.15). Nonobstant cela, Ricœur cherche la possibilité de penser une position de la subjectivité où elle n'est pas « réduite » à une pure passivité, mais où elle garde sa qualité d'initiateur actif ; un sujet, donc, à la fois *hétéronome* et *autonome*. L'altérité serait bien constitutive de l'ipséité, mais dans une dialectique complémentaire du *soi* et de l'*autre que soi* (p. 13sq). Ricœur soutient ainsi qu'il faut postuler à la fois l'être *pour* et *avec* autrui dans une « dialectique croisée » de réciprocité pour décrire une relation éthique : l'Autre et le Même ne peuvent être radicalement séparés dans une relation dissymétrique. C'est vrai que c'est l'*autre* qui m'appel à la responsabilité, admet Ricœur, mais c'est *moi-même* qui doit effectuer la réponse (p.221). Ainsi, c'est la sollicitude, et non pas l'obligation, qui constitue le plus intime du psychisme humain et qui rend possible la relation éthique à l'autrui. Il nous semble pourtant que aussi dans les explications de Ricœur, le mouvement même de l'action du *moi* est toujours *initié* par *autre-que-moi* : c'est uniquement suite à l'appel de l'autre que je serais en position de répondre « me voici ». S'il s'agit ici d'une autonomie du sujet, ce serait aux mieux une « autonomie blessée », au diapason de la notion ricœurienne du « cogité blessé » des années précédentes. Voir à ce sujet *Soi-même comme un autre*, principalement pp. 387sq, et aussi pp. 220sq. Pour une exposition plus ample de cette problématique, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Det etiske subjekt : Selv'ets hermeneutikk hos Paul Ricœur » in *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, tome 35, nr. 1 / 2000, Oslo : Universitetsforlaget, 2000, pp. 1-22.

par l'*Illéité* transforme la volonté même et la fait désirer le Bien. Il s'agit d'une responsabilité qui se rapporte à l'extériorité de l'Infini, et ainsi d'une responsabilité « dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix. Sans choix qui ne peut passer pour violence [...] car il précède le couple liberté non-liberté⁹⁴ ». La liberté n'a effectivement de sens que par l'advenue d'autrui, antérieur au fondement de la conscience : face à l'Autre, la liberté est façonnée comme réponse, ne se laisse comprendre que comme réponse⁹⁵. La liberté n'est pas première, car seule l'extériorité d'autrui la rend possible. Comme je ne choisis pas autrui, la « condition d'otage » est, selon Levinas, la première modalité de la liberté⁹⁶.

En somme, la passivité radicale et « sans fond » caractérise le sujet exposé et assigné par l'autre à la responsabilité, sujet frappé par une extériorité absolue qui le singularise avant toute définition, avant tout positionnement dans l'être, toute activité du savoir, tout commencement dans le Moi. La volonté de ce sujet est détournée vers autrui et vers la responsabilité par l'*Illéité*. Par l'Infini ? Par la grâce de Dieu ? En tout cas : *moi*, je n'y suis pour rien. Otage, il m'est impossible de me dérober à la responsabilité ordonnée par l'autre. La responsabilité n'est pas raisonnable, elle n'est pas bien réfléchie, elle est tout sauf bien considérée ou mis en délibération⁹⁷. La responsabilité ne peut pas être réduite à une capacité naturelle, car elle est illimitée comme l'Infini, et aucun acte du Moi ne pourrait jamais réussir à s'en acquitter. Les réflexions sur la passivité font voir une fois de

⁹⁴ AE, p. 148.

⁹⁵ Cf. l'article de 1953, « Liberté et commandement », où la réflexion sur la liberté est prolongée aussi vers le politique. Le Visage, y affirme Levinas, c'est « ce qui me résiste par son opposition, et non pas ce qui s'oppose à moi par sa résistance. Je veux dire que cette opposition ne se révèle pas en heurtant ma liberté, c'est une opposition antérieure à ma liberté et qui la met en marche. » Voir E. Levinas : *Liberté et commandement*, Paris : Fata Morgana, Livre de Poche, 1994, pp. 33-57 ; cit. p. 46.

⁹⁶ Cf. AE, p. 164 : « Dans l'impossibilité de se dérober à l'appel du prochain, dans l'impossibilité de s'éloigner [...] l'assomption de la souffrance et de la faute d'autrui ne déborde en rien la passivité : elle est passion. Cette condition ou incondition d'otage, sera donc au moins une modalité essentielle de la liberté, la première ».

⁹⁷ Dans une note en bas de page en traitant du Bien, Levinas le formule clairement : « l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance *naturelle* des philosophies morales du sentiment. Il est contre nature, non-volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique. » (AE, p. 157, note 27.)

plus que l'ordonnance à la responsabilité, telle que la décrit Levinas, n'a rien de moralisateur : il n'y a pas ici le jet d'une philosophie de la morale, il n'y a aucune prescription d'un devoir-faire. Nous pensons avoir fait ressortir dans ce qui précède qu'il s'agit non d'une dimension morale mais d'une dimension transcendante, non d'une dimension pratique mais d'une dimension métaphysique. Il s'agit de repenser la subjectivité et la constitution du sujet, il s'agit des conditions de possibilité – et de la compréhension même – de l'humain. Nous irions jusqu'à dire que c'est tout simplement la pensée de la passivité qui permet à la philosophie levinassienne de ne pas basculer vers un moralisme inhumain. Car comment pourrions-nous porter un tel fardeau, être « *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers⁹⁸ » ? Nous ne le pouvons pas, évidemment, et ce n'est pas non plus ce que les descriptions de Levinas mettent en jeu. Il ne s'agit pas ici de nos qualités morales, mais de notre émergence en tant qu'êtres humains, pure possibilité « malgré nous ». Par la notion de la passivité s'ouvre toute la pensée levinassienne de la substitution où, par l'exception de la subjectivité, se produit la rupture de l'essence de l'être : dans la substitution, le « non interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. » Et, ajoute Levinas ; « [a]insi se transcende l'être⁹⁹. » Voyons comment.

IV.4. Sujet vidé

Précisons d'abord le niveau de pensée sur lequel se meuvent les textes sur la substitution. L'enjeu en est en deçà ou bien au delà des mesures du comportement humain raisonnable ou même admirable ; l'enjeu fait éclater les limites de l'être : « [c]e n'est pas seulement que le moi serait un être doué de certaines qualités, dites morales, qu'il porterait comme une substance porte des attributs ou qu'elle revêt comme des accidents dans son devenir ; c'est son unicité exceptionnelle

⁹⁸ AE, p. 148.

⁹⁹ AE, p. 149.

dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être¹⁰⁰ »

De toute évidence, le « malgré moi » ne désigne pas une passivité pure et simple, nous l'avons vu : les locutions qu'emploie Levinas indiquent un sujet qui n'est pas tout simplement passif, mais qui est déplacé de son identité de soi par une « passivité absolue » *en deçà de* et *antérieur* à l'alternative de l'activité et de la passivité, en dehors de l'ordre où cette opposition peut avoir un sens – c'est à dire en dehors de l'ordre de l'être : on « n'entend pas dans toute cette analyse ramener un *étant* qui serai le Moi à l'acte de se substituer qui serai l'être de cet étant. La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité¹⁰¹ ». C'est cet « en deçà de » et cet « antérieur à » l'ordre de l'être – ce hors l'être – qui marquent la passivité de la substitution. Il y va de l'identité du sujet – ou de sa défaite : « [m]algré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même [...] le fait même de se retrouver en se perdant¹⁰². »

Dans les développements sur la substitution, les notions de l'obsession, de la persécution et de la condition d'otage s'aiguisent. La substitution – se mettre à la place d'un autre – va jusqu'à répondre de sa faute, de répondre de ce que moi, je n'ai pas commis, et plus ; jusqu'à répondre des inimités violentes que l'autre aura commises contre moi, donc de ce que je n'aurai nullement pu commettre moi-même. La passivité de la persécution est intégrale et absolue, soutient Levinas, « que si le persécuté est susceptible de répondre du persécuteur¹⁰³. » Ma responsabilité illimitée, qui s'étend par-delà ce que j'ai fait ou ce que l'autre a fait jusqu'à ma persécution par autrui, me vient d'avant l'origine de ma volonté, en deçà de toute raison raisonnable : je « n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause :

¹⁰⁰ AE, p. 149.

¹⁰¹ *Ibid.* Cf. aussi AE, p. 151 : « En subissant passivement le poids de l'Autre, appelée par là-même à l'unicité, la subjectivité n'appartient plus à l'ordre où l'alternative de l'activité et de la passivité conserve son sens. »

¹⁰² AE, p. 13.

¹⁰³ AE, p. 141.

persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage¹⁰⁴. » La responsabilité illimitée qui me constitue comme moi, signifie en ce sens un constant accroissement de la responsabilité, une responsabilité toujours ajoutée ; elle implique d'avoir toujours « un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre¹⁰⁵. »

Levinas s'efforce de penser une responsabilité qui est absolue et inconditionnée : il faut, partant, la penser en excluant tout ce qui pourrait la réduire, la diminuer ou la limiter, et donc en excluant aussi toute possibilité d'un repliement du Moi sur soi. C'est ce qui est tenté en formulant le transfert du « subir » au « se substituer ». La passivité radicale de la substitution implique non seulement la passivité d'un subir *par* autrui : le se-vider-de-soi-même exige que le subir devient la passivité d'un souffrir *pour* autrui, car le subir « *par* autrui, n'est patience absolue que si ce “par autrui” est déjà “pour autrui”. Ce transfert [...] est la subjectivité même¹⁰⁶. » C'est par le pour-autrui de l'expiation et du sacrifice que la passivité peut être dite antérieur aux alternatives opposées inhérentes à l'ordre de l'être¹⁰⁷ : l'obsession de la proximité que le sujet ne peut pas échapper, la persécution d'otage qui instaure le Moi dans la responsabilité jusqu'à la substitution à l'autre dans le souffrir pour lui, expiant même sa faute envers moi, produisent l'exception absolue et singulier à l'essence de l'être. En se vidant du soi dans la substitution à l'autre, le moi est défait de son identité, il est « à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être comme l'un dans la première hypothèse de *Parménide*, sans fondement : précisément “en

¹⁰⁴ AE, p. 145.

¹⁰⁵ AE, p. 150. Cette responsabilité toujours élargie, Jean-Luc Marion l'éclaire par la formulation d'une « responsabilité élevée à la puissance, une responsabilité au carré (R²). » Voir J.-L. Marion : « La substitution et la sollicitude : comment Levinas reprit Heidegger » in D. Cohen-Levinas et B. Clément 2007 : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, pp.51-72 ; cit. p. 66sq. Dans son article, Marion fait ressortir la logique rigoureuse dont résulte la notion de la substitution d'otage compris comme « la responsabilité pour le persécuté lui-même » : son emploi chez Levinas n'est pas un simple effet de rhétorique, montre Marion, mais il résulte d'« une nécessité purement conceptuelle, quoique paradoxale », liée à la rencontre du mode de questionnement de la phénoménologie d'une part, et le mode de questionnement de la « révélation de l'infini » d'autre part ; entre le *je* transcendantal et la responsabilité de la substitution. Voir *ibid.*, p. 51-52.

¹⁰⁶ AE, p. 141.

¹⁰⁷ Cf. AE, p. 148 : « Le Soi comme expiation est en deçà de l'activité et de la passivité », et AE, p. 146 : dans la « possibilité de tout sacrifice pour autrui – activité et passivité se confondent. »

réduit à soi” et, ainsi, sans condition¹⁰⁸. » Cette défaite de l’identité du Moi – qui peut, dit Levinas, à la rigueur « se dire événement du Soi-même¹⁰⁹ » – arrive d’en deçà du sujet comme la condition de possibilité de sa constitution.

Ce sujet d’une passivité an-archique, sans assise en soi, dépossédé « jusqu’à se perdre¹¹⁰ », est par là même aussi sujet d’une libération. L’enchaînement du moi à l’être est brisé dans la substitution, « l’encombrement par soi et la souffrance de la constriction dans sa peau » subit une transformation ; « une altération de l’*essence* qui s’inverse – ou s’inverti – dans une récurrence où l’expulsion de soi hors soi est sa substitution à l’autre [...] le Soi se vidant de lui-même¹¹¹ ». Le mouvement de la récurrence du Soi est un mouvement de perte et de retrouvailles – mais le soi se retrouve sans fondement, sans possibilité de s’installer dans l’être, continuellement appelé hors l’être par la responsabilité et l’accusation de l’autre qui singularise le Moi et qui seul lui accorde son identité d’unique. La libération tient précisément à cette possibilité que m’offre la proximité de l’autre ; être continuellement et toujours de nouveau appelé à sortir des limitations de l’identité du Moi, à me laisser ouvrir aux dimensions infinies de l’altérité. Le soi « est Sub-jectum : il est sous le poids de l’univers – responsable de tout¹¹² », et la récurrence, dit Levinas, « se fait identité en faisant éclater les limites de l’identité, le *principe* de l’être en moi, l’intolérable repos en soi de la définition¹¹³. » La libération, c’est que dans la substitution, « le soi s’absout de soi¹¹⁴. »

¹⁰⁸ AE, p. 140.

¹⁰⁹ Cf. AE, p. 149, note 20 : « la défaite de l’identité du Moi – ce qui peut, à la rigueur, se dire événement du Soi-même – précède tout événement subi ou mené par un sujet. En deçà, qui s’exprime précisément dans le terme anarchie. »

¹¹⁰ AE, p. 141.

¹¹¹ *Ibid.* Voir aussi AE, p. 160 : « La substitution affranchit le sujet de l’ennui, c’est à dire de l’enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi ». Comment ne pas rappeler ici la recherche de *De l’évasion*, menée presque quarante ans d’auparavant, et dans laquelle est soulevée la question du besoin de « sortir de soi-même, c’est-à-dire de briser l’enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même » (DE, p. 98, en italiques dans le texte), ; dans laquelle donc le besoin d’évasion concerne « l’être même du moi », l’être d’un moi « rivé à soi-même ». Cf. *supra*, chap. I.

¹¹² AE, p. 147.

¹¹³ AE, p. 145-146.

¹¹⁴ AE, p. 146.

Par le pour-l'autre de la substitution s'introduit ainsi une hétéronomie qui fait dépasser les limites de l'identité du Moi : responsable, la subjectivité est constituée comme « l'autre dans le même¹¹⁵ » ; la substitution s'avère être la forme de la relation du sujet avec l'altérité transcendante. Loin d'aliéner le sujet, l'altérité l'individualise comme l'unique : « non aliénation [...] parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon *la responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné¹¹⁶. » Avant d'être une libération, la substitution est tout d'abord un appel ; la responsabilité est une vocation qui instaure le sujet dans son unicité – et dans son humanité : la responsabilité « instaure une vocation allant au delà du destin limité – et égoïste – de celui qui n'est que *pour soi* [...]. Cette façon de répondre sans engagement préalable – responsabilité pour autrui – est la fraternité humaine elle-même¹¹⁷ ». Il faudrait, une fois de plus, retourner à l'idée de 'création' pour tenter de tracer cette vocation, cet appel au-delà de l'être dont le sujet est marqué. Où en est la source ? La notion de la passivité anarchique suggère que l'appel qui nous interpelle dans la proximité d'autrui précède infiniment le sujet et lui vient d'une antériorité, d'une assignation d'avant toute origine et tout principe fondateur – du « temps immémorial » de la création où le sujet, avant tout souci d'être, est défini par l'assignation de l'élé : « dans la 'préhistoire' du Moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi¹¹⁸. » Cette « religiosité du soi » rappelle la relation de religion formulée dans *Totalité et Infini* comme une « relation sans relation » : le paradoxe de la création étant qu'un Infini engendrerait un être séparé en dehors de soi, la religion y est définit comme une structure où sont maintenues à la fois la séparation et la distance entre le Même et l'Autre, et la relation entre le sujet et

¹¹⁵ AE, p. 141.

¹¹⁶ AE, p. 146. Cf. aussi p. 151: « Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité. »

¹¹⁷ AE, p. 148.

¹¹⁸ AE, p. 150.

l'altérité¹¹⁹. Développant la dimension de la substitution, Levinas renforce cette affirmation : non seulement la distance entre le sujet et l'altérité subsiste dans la relation, mais le sujet est totalement défini par l'absolu extérieur à l'être : « l'ipséité est [...] un point d'ores et déjà identifié du dehors¹²⁰. »

Quand nous demandons où est la source de l'appel, nous demandons un Dire qui aussitôt serait trahi dans un Dit¹²¹ : nous demandons une thématization de l'indicible invisible, une identification du non-identifiable, le repaire d'une relation qui n'a pas de lieu¹²². La récurrence du Soi dans la substitution, « le Soi se vidant de lui-même », comporte une « subjectivité d'une passivité sans fond, "toute cousue" d'assignation [...] passivité dont *la source active n'est pas thématizable*¹²³. » Le non-thématisable par excellence, nous le savons, c'est l'altérité absolue de l'Infini : quand cette idée fait irruption dans la conscience, le sujet se trouve dans la pensée face à l'impensable, et de l'intérieur de lui-même il est ouvert à l'extérieur, renvoyé à la transcendance. La passivité de la créature pointe dans l'analyse de l'idée de l'Infini qui a été « mise en nous ». Aussi, le non-thématisable est-il la transcendance de l'Autre ; le « visage de l'autre dans la proximité – plus que représentation – est trace irréprésentable, façon de l'Infini¹²⁴. » Toutes les descriptions du visage, de la trace de « l'illéité de l'Infini » et de sa retraite qui m'ordonne la responsabilité d'autrui, « demeurent descriptions du non-thématisable – de l'an-archique¹²⁵ », souligne Levinas. Le non-thématisable est donc également l'an-archique. La source an-archique et non-thématisable de la responsabilité s'exprime par l'idée de la création *ex nihilo* : non pas premier principe, ni cause efficiente ou raison suffisante, sans fonction de fondement, antérieur à la mémoire et à la présence à soi, la création est relation de

¹¹⁹ Voir *supra*, chap. II. 4 et 5.

¹²⁰ AE, p. 135.

¹²¹ Dans la troisième partie de notre travail, nous reviendrons aux notions du Dire et du Dit, tout à fait centrales dans les élaborations de Levinas, notions que nous avons cependant soigneusement essayé d'esquiver jusqu'ici.

¹²² Cf, AE, p. 228 : « Ouverture de soi à l'autre [...] relation tout différente de l'occupation d'un lieu, d'un bâtir d'un *s'installer* ».

¹²³ AE, p. 141 ; nous soulignons.

¹²⁴ AE, p. 149.

¹²⁵ AE, p. 148, note 19.

transcendance qui se réfère à « la passivité absolue de la créature », au « fond d'an-archique passivité » du sujet¹²⁶. De ce fond passif surgit la réponse de l'obsession pour l'autre dans la récurrence du Soi, « en deçà de mon identité » – un en deçà qu'il faut peut-être « appeler créaturalité », dit Levinas – dans un mouvement sans répit et sans repos : « [r]evenir à soi, ce n'est pas s'installer chez soi [...] c'est toujours à nouveau se vider de soi, s'absoudre de soi comme dans une hémorragie d'hémophilique, en deçà de son unité nucléaire¹²⁷ ». Dans ce mouvement se passe l'exception de « l'autre que l'être » de la subjectivité ou de l'humanité de l'humain. « Ainsi se transcende l'être¹²⁸. » Ainsi la sortie, enfin, et la signifiance de l'autrement qu'être.

Le sujet est l'appelé : appelé lors de la création antérieure à l'être, appelé par l'autre, appelé par l'Infini – toutefois, la source de cet appel ne se nomme pas, l'appel reste toujours anonyme, il n'est identifié que dans la réponse¹²⁹. Les analyses de la substitution ne se réfèrent ni à Dieu ni au Créateur : l'appel ne s'annonce que comme ce qui me rend susceptible de donner. La piste de l'appel anonyme, Levinas nous la donne pourtant : l'appel est soumis au Bien. Dans la responsabilité anarchique de la substitution, dans le se-vider-de-soi-même dans l'expiation et le sacrifice, c'est l'emprise de la bonté du Bien qui est le sens ultime de la passivité du sujet.

¹²⁶ AE, p. 155 et p. 144 *sq.* Voir aussi note *supra*, IV.3.

¹²⁷ AE, p. 117.

¹²⁸ AE, p. 149 - voir *supra*.

¹²⁹ C'est ce que souligne Jean-Luc Marion dans ses analyses de l'appel et de la réponse, dont la thématique constitue, on le sait, un point fort de son travail sur la question de la donation. Pour une élucidation de l'anonymat de l'appel, voir J.-L. Marion : « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas. », in *Rue Descartes : Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, (1998) 2006, pp.11-25. Citons ici la conclusion, dans laquelle Marion l'affirme qu'« il appartient au concept même de l'appel de rester essentiellement anonyme, non par défaut, mais bien par excès – excès d'altérité sur ce qu'elle altère, parce qu'elle le précède. [...] l'appel, originellement anonyme, identifié par et dans la réponse, s'annonce comme un donné et doit se recevoir comme tel » (p. 25). L'article fut intégré dans le §29 de l'ouvrage *Étant donné* de 1997. Voir J.-L. Marion : *Étant donné*, Paris : PUF, (1997) 2013, 4^e éd. corrigée et augmentée, pp. 483-501.

IV. 5. La bonté du Bien

La thématique de l'emprise de la bonté du Bien sur la subjectivité nous mène au fin fond de la pensée levinassienne où, nous l'avons entendu, le « problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble¹³⁰. » Si c'est la socialité, la proximité d'autrui, qui ouvre au surplus du Bien sur l'être, c'est l'élection du Moi par le Bien qui fera du sujet l'exception de l'autrement qu'être, et c'est la passivité de la substitution qui ainsi deviendra le point même de la rupture de l'immanence que provoque la bonté.

La notion du Bien, c'est dans la relation entre les hommes qu'elle prend tout son sens. La relation sociale s'impose avec un surplus – un surplus tant sur le Moi du solipsisme que sur l'essai d'en sortir par la vision béate des religions. La proximité ou la fraternité, demande Levinas, n'est-elle pas « dans son inquiétude et son dévidement et sa diachronie, *meilleure* que tout repos, que toute plénitude de l'instant arrêté ? [...] Le mot *meilleur* – et le Bien qu'il énonce – font ici leur irruption¹³¹ » Le surplus qui vient à l'être par la socialité, c'est le surplus du Bien. Nous l'avons entendue dans *Totalité et Infini* : l'irruption du meilleur, c'est l'infinition de l'Infini telle qu'elle se passe dans la rencontre avec autrui ; c'est « le débordement même de l'Infini ou, pour le dire concrètement, de tout le surplus par rapport à l'être [...] qui se produit dans la relation sociale. [...] La relation sociale engendre ce surplus du Bien sur l'être¹³² ».

C'est ce surplus de Bien qui m'éprend dans la proximité de l'autre, et qui, dans la passivité de la substitution, me fait supporter l'affliction d'autrui en deçà de toute délibération et toute option choisie. Le Bien n'est pas affaire d'acceptation ou de refus de ma part, il investit ma liberté même : « avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le

¹³⁰ AE, p. 20.

¹³¹ AE, p. 118.

¹³² TI, p. 325. Voir aussi TI, p. 106. Et, rappelons-le encore, bien plus tôt, l'étude de 1947 est consacrée, dit Levinas, « à la Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien » (EE, l'Avant-propos).

Bien dans la passivité même du *supporter*. La distinction du libre et du non-libre, ne serait pas l'ultime distinction entre *humanité* et *inhumanité*¹³³ ». L'humanité de l'homme, nous l'avons indiqué, ne réside pas dans sa liberté, entendue comme le libre choix entre le bien et le mal, bien au contraire : la liberté de l'humain est tout d'abord sa possibilité de supporter tout ce que demande l'obéissance au Bien. À l'extrême du supporter, la possibilité de la substitution est la définition même de la bonté : dans le sens d'une « expiation originelle », antérieur à l'initiative de la volonté, « le Soi est bonté ou sous l'exigence d'un abandon de tout avoir, de tout à soi et de tout pour soi, jusqu'à la substitution¹³⁴. » Ce n'est pas par ma simple volonté que je suis capable d'un tel abandon : « le Bien ne s'offre pas à la liberté – il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. Nul n'est bon volontairement. » Cependant, rien ne me force ; « si nul n'est bon volontairement, nul n'est esclave du Bien¹³⁵. » Antérieur à la liberté et la non-liberté, le lien entre le Bien et le sujet est toujours déjà établi. L'antériorité de la bonté par rapport à la liberté indique ainsi la dimension de l'élection : non-présent, invisible, antérieur à l'origine, le Bien « m'a choisit avant que je ne l'aie choisi », et plus ; le Bien « m'aime avant que je ne l'ai aimé¹³⁶ ». Choisi par le Bien, appelé et assigné par lui, le Soi est soumis à l'ordre de la bonté : la bonté « me revêt dans mon obéissance au Bien caché¹³⁷. »

Le Bien m'a choisi ; je suis « élu par le Bien d'élection involontaire¹³⁸ ». Or, la notion d'élection – élection par un Bien agissant « qui m'aime », élection d'antériorité « immémoriale » – paraîtrait étrangère à la philosophie, semble suggérer Levinas. Il faudrait décrire en philosophie, en phénoménologie, une situation humaine où le sens de cette notion pourrait être identifié. Une telle situation est précisément la réponse de la responsabilité, unique et non choisie, émise dans la passivité. Le Bien, dit Levinas, « n'a-t-il pas élu le sujet d'une

¹³³ AE, 157.

¹³⁴ AE, p. 151.

¹³⁵ AE, p. 13.

¹³⁶ AE, p. 13 et *ibid.*, note 7. Formules surprenantes : *qui* est ce « il » personnel, ce Bien agissant qui m'a choisit, qui m'aime ?

¹³⁷ AE, p. 151.

¹³⁸ AE, p. 19.

élection reconnaissable dans la responsabilité d'otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique ? Élection à laquelle, en philosophie, on ne peut accorder que la signification circonscrite par la responsabilité pour autrui¹³⁹. » L'appel, disions-nous, ne se lit que dans la réponse, la réponse de quelqu'un qui répond à quelqu'un – la bonté ne peut qu'être au singulier, une bonté en générale serait une contradiction dans les termes. Ainsi, l'élection à la bonté de la substitution implique aussi un Moi singulier, unique et incomparable : « [d]ire que le Moi est substitution, ce n'est donc pas énoncer l'universalité d'un principe, la *quiddité* d'un Moi, mais, tout au contraire, c'est restituer à l'âme son égoïté ne supportant aucune généralisation¹⁴⁰. » La responsabilité n'est imputée qu'à moi : non-interchangeable, le Moi est unique par la sujétion au Bien. La substitution qui est en deçà de toute conscience de soi, est néanmoins « *[m]a* substitution. C'est en tant que *mienne* que la substitution au prochain se produit. [...] l'absolu est mon affaire. Personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous¹⁴¹. » Ainsi, l'élection telle que l'entend Levinas est avant tout un principe d'individuation du sujet.

L'ordre du Bien ne donne donc lieu à aucune généralisation : non seulement le *soi-même* du sujet est-il unique et incomparable¹⁴², mais dans la bonté, le sujet ne pourrait s'en tenir non plus à l'universel ou à la certitude d'une vérité objective. La responsabilité est réponse avant d'être connaissance, l'extériorité d'Autrui est proximité et « non pas vérité sur la proximité ; non pas la certitude *sur* la présence d'Autrui, mais responsabilité pour lui [...] sans certitude¹⁴³. » Nous retrouvons ici l'équivoque de « l'énigme », l'ambiguïté du « peut-être » et l'incertitude face à l'effacement du passage de la transcendance – y a-t-il quelqu'un ? Il y a quelqu'un seulement dans la mesure où il me concerne, autant

¹³⁹ AE, p. 157.

¹⁴⁰ AE, p. 163 *sq.*

¹⁴¹ AE, p. 161-162.

¹⁴² Cf. AE, p. 163 : « [I]e *soi* dans l'être c'est exactement le "ne pas pouvoir se dérober" à une assignation qui ne vise aucune généralité. Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison ».

¹⁴³ AE, p. 154.

qu'il me regarde¹⁴⁴. Le sacrifice est sans connaissance de cause, sans intention, donné sans fond, voilà la radicalité risquée de la substitution : la relation avec autrui « ne peut être transcendante que comme vie dangereuse, comme un beau risque à courir. Ces mots prennent leurs sens fort, quand, au lieu de désigner seulement les défauts en certitude, ils expriment la gratuité du sacrifice¹⁴⁵. » Cependant – Levinas le précise dans une note en bas de la même page – le « beau risque » ne va pas de soi et l'élection, disions-nous, n'a rien de forcé. La passivité de l'élection instaure un lien entre le Moi et le Bien, mais il n'est pas question ici d'un rapport de cause et d'effet. Le Moi « est au carrefour » ; l'ambiguïté ouvre au vacillement d'un sujet qui à chaque instant pourrait basculer vers l'une ou l'autre possibilité de l'être-pour-soi ou de l'être-pour-l'autre¹⁴⁶. Quelle que soit la position du Moi, cette possibilité même – la possibilité de quitter « l'objectivisme »¹⁴⁷ – désigne l'être propre du Moi, la subjectivation du sujet. Levinas souligne à la fois l'ambiguïté et la gravité de l'appel qu'elle comporte : quitter « l'ordre objectif peut se faire tout autant vers la responsabilité par delà la liberté que vers la liberté, sans responsabilité, du jeu. Le Moi est au carrefour. Mais quitter l'ordre objectif, aller en soi vers le privatissime du sacrifice et de la mort, entrer sur le sol subjectif, cela ne se fait pas par caprice, mais ne se peut que sous le poids de toutes les responsabilités¹⁴⁸. »

Toujours contracté dans une passivité radicale¹⁴⁹, le lien de prédilection postulé entre le Bien et le sujet est un « lien anarchique », affirme Levinas. Lien noué antérieur à tout principe, que ce soit celui de la volonté ou d'une quelconque nature humaine, le lien au Bien va vers l'extériorité, il « relie à un dehors¹⁵⁰ ».

¹⁴⁴ Cf. *supra*, chap. III.3 et 4.

¹⁴⁵ AE, p. 154.

¹⁴⁶ Rappelons sur ce point les descriptions développées en *Totalité et Infini*, d'une subjectivité oscillant sur la limite mouvante entre égoïsme et responsabilité : voir *supra*, chap. II (cf. somme).

¹⁴⁷ Tel que Levinas le définit ici, « l'objectivisme » dans la philosophie du sujet consiste « à mesurer et à contrôler le Moi par ce qui est objectivement constatable ».

¹⁴⁸ AE, p. 154, note 24.

¹⁴⁹ – contraction dont tout consentement volontaire ne serait qu'un écho, une réplique. Voir « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 85 : « Le saisissement par le bien, la passivité du "subir le bien" est une contraction plus profonde que celle que demande le mouvement des lèvres imitant cette contraction, quand elles articulent le *oui* ».

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

Car, nous le savons déjà, l'extériorité hors l'être, ce qui est au delà de l'être, c'est le Bien. Cette maxime platonicienne dont Levinas se réclame explicitement tout au long de son œuvre¹⁵¹, sera pour lui l'énoncé d'une transcendance absolue et fournira la légitimité philosophique d'une pensée de l'au-delà, une pensée de l'éclatement des limites de l'être – légitimation avancée comme pour anticiper toute accusation d'un « tournant théologique ». La métaphysique grecque, souligne Levinas, « conçoit le Bien comme séparé de la totalité de l'essence et, par là, entrevoit-elle [...] une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà » ; et « [l]a place du Bien au-dessus de toute essence, est l'enseignement le plus profond – l'enseignement définitif – non pas de la théologie, mais de la philosophie¹⁵². » Une des rares exceptions dans une tradition philosophique dont Levinas déplore par ailleurs « l'allergie » de l'altérité, cet enseignement nous instruit : c'est la bonté du Bien qui nous renvoie à la transcendance radicale.

Partant, c'est par le sujet, qui dans une passivité absolue et avant d'être est soumis à l'ordre de la bonté, que la logique de l'être sera brisée : « dominé par le Bien¹⁵³ », la subjectivité sera la possibilité de l'ex-ception de l'« autre que l'être », la possibilité d'un « arrachement à l'essence¹⁵⁴ ». C'est par la sujétion au Bien qu'est suscitée dans le sujet la rupture qui fait sortir de l'être : rupture cruciale pour l'humain, car l'être dans le sens de Levinas – la violence de la connaissance totalisante ou de la persévérance d'être dans la lutte de tous contre tous, l'être impersonnel et neutre de l'*il y a* – est profondément incompatible avec le Bien, nous l'avons vu¹⁵⁵. Non pas soumise au concept ni au déroulement de l'histoire, irréductible, « la bonté est *autre* que l'être », et « [r]amener le bien à

¹⁵¹ Parmi les multiples références antérieures à *Autrement qu'être*, voir par exemple EE, l'Avant-propos ; TI, p. 106, p. 241, et la préface à l'édition allemande de 1987. Voir aussi *supra*, chap. I.2 ; chap. II.4 et 5 ; chap. III.1.

¹⁵² TI, p. 105 et p. 106. Voir aussi AE, p. 23: « L'au-delà de l'être ou l'*autre de l'être* ou l'*autrement qu'être* – ici situé dans la diachronie, ici énoncé comme infini – a été reconnu comme Bien par Platon. »

¹⁵³ « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 85.

¹⁵⁴ Cf. AE, p. 9.

¹⁵⁵ Sur l'opposition entre l'ordre de l'être et l'ordre du Bien, voir *supra*, chap. III.1. Voir aussi le beau travail de Jean-Marc Narbonne qui fait ressortir la radicalisation originale de la tradition (neo-)platonicienne qu'opère Levinas quand il développe cette opposition. Voir Jean-Marc Narbonne : *Levinas et l'héritage grec*, Paris : Vrin et Québec : PUL, 2004.

l'être – à ses calculs et à son histoire – c'est annuler la bonté¹⁵⁶. » Sujet de constitution an-archique, antérieur à tout principe, la subjectivité ouvre la possibilité d'un retournement de l'être par l'autrement qu'être de la substitution : la condition du sujet « confère un sens à l'être lui-même et accueille sa gravité : c'est comme reposant sur un Soi, *supportant* tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et l'essence en événement. Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout¹⁵⁷. » C'est en une responsabilité infinie, absolue et sans mesure que se passe l'ex-ception de la subjectivité où l'essence de l'être est percée de l'intérieur, transformé dans un Moi « au carrefour », dont le subir devient l'être-pour-l'autre de l'expiation¹⁵⁸.

La passivité du sujet dans la substitution prend ici le sens élargi du seul lieu – ou du non-lieu – de la bonté même du Bien, de l'au-delà de l'être de la transcendance. Quand dans la passivité se produit un lien à la transcendance absolue, ce lien n'est noué, ni par penchant psychologique, ni par nécessité biologique, mais par l'appel à la Bonté dans « la fraternité humaine » de la proximité. La passivité, c'est ce surplus du Bien qui emplit le Soi et qui entraîne l'arrachement à l'ordre de l'être : la passivité « inconvertible en présent », souligne Levinas, « n'est pas un simple *effet* d'un Bien [...] : c'est dans cette passivité qu'*est* le Bien, lui qui, à proprement parler n'a pas à *être* et n'*est* pas, si ce n'est pas par bonté. La passivité est l'être, de l'*au-delà de l'être*, du Bien, [...] la passivité est le lieu – ou plus exactement le non-lieu – du Bien, son exception à la règle de l'être¹⁵⁹ ». La transcendance du Bien n'a d'autre lieu que la substitution de la responsabilité – ainsi la passivité de la substitution est le point de rupture où fait irruption la différence de la transcendance dans la réalité humaine. Par la diachronie de l'antériorité immémoriale du Bien « avant l'être » à la fois la séparation et la distance sont maintenues entre le sujet et le Bien, et une relation est établie par le lien unique d'élection à la responsabilité. D'où la

¹⁵⁶ AE, p. 22.

¹⁵⁷ AE, p. 147.

¹⁵⁸ Cf. AE, p. 152 : « Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même », et AE, p. 161 : « Toute la souffrance et la cruauté de l'essence pèse sur un point qui la supporte et l'expie. »

¹⁵⁹ « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 86.

« différence dans la non-indifférence », dans l'expression chère à Levinas : « différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés. Mais aussi non-indifférence dans cette différence. Le Bien assignant le sujet [...] à s'approcher de l'autre, à s'approcher du prochain¹⁶⁰. »

Par l'assignation du Moi par le Bien, c'est par « la différence de la non-indifférence », par la différence de la transcendance, qu'est constitué le « psychisme » du sujet, le plus profond de la subjectivité qui par la substitution est irrévocablement hétéronome. L'unicité du moi, c'est « l'autre dans le même, psychisme », « le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi¹⁶¹ ». Nous l'avons souligné : c'est l'autre qui me libère, je lui dois tout. Car si c'est bien par le sujet que se produit la rupture où se transcende l'être, c'est la proximité d'autrui, s'imposant à la fois dans la vulnérabilité de sa misère et dans l'absolu de son altérité, qui arrache le sujet hors de soi et hors des modalités de l'être : dans la bonté « s'impose autrui tout autrement que la réalité du réel : il s'impose parce qu'il est autre, parce que cette altérité m'incombe de toute une charge d'indigence et de faiblesse¹⁶². » Par la substitution où le Soi est défait de son identité de Moi, c'est la bonté qui « donne à la subjectivité sa signification irréductible¹⁶³ », mais c'est l'altérité de l'autre qui fait du sujet l'humble lieu de passage de cet événement qui ouvre à l'Infini – événement qui est l'avènement du sujet à son humanité. Voilà, la signification ultime de la bonté du Bien dans la passivité.

Dans les descriptions levinassiennes de la responsabilité, largement commentées, il est particulièrement significatif pour notre propos que le Bien auquel la responsabilité est soumise, soit décrit en termes de Quelqu'un de personnel qui m'aime et qui agit, qui lui-même m'incline vers autrui par la trace de l'*Illéité* et m'ouvre vers l'Infini, dans une relation de séparation et de distance qui, précisément, donne à penser Dieu. Ainsi, l'assignation du Bien à moi est « relation qui “survit” à la “mort de Dieu”. [...] Que, dans sa bonté, le Bien décline le désir qu'il suscite en l'inclinant vers la responsabilité pour le prochain,

¹⁶⁰ AE, p. 157.

¹⁶¹ AE, respectivement p. 163 et p. 86.

¹⁶² AE, p. 22.

¹⁶³ *Ibid.*

cela préserve la *différence* dans la non-indifférence du Bien qui m'élit avant que je ne l'accueille ; cela préserve son *illéité*¹⁶⁴ ». Dans la relation de l'élection, la différence de la transcendance est maintenue par l'arrachement même aux modalités de l'être dans « l'autrement qu'être » qui se joue au niveau de la subjectivité. Ne se montrant que comme énigme ou trace, l'*illéité* de l'Infini ou du Bien – la passivité de la responsabilité – seraient les manières ou les « façons » de Dieu dans l'être. Dans cette relation qui défie tout discours funéraire sur Dieu, le Soi est « la bonté originelle de la création¹⁶⁵ », affirme Levinas. La passivité absolue de la bonté ne peut être que passivité de créature, appelé au Bien avant d'être. L'impossible charge de « supporter l'univers » reçoit la marque de la transcendance divine, car charge au delà de toute possibilité mondaine : être responsable « au-delà de sa liberté, ce n'est, certes, pas demeurer un pur résultat du monde. *Supporter l'univers – charge écrasante, mais inconfort divin*¹⁶⁶. » La source non-thématisable de l'appel à la responsabilité, à la passivité an-archique de la substitution – c'est dire ; la source de l'appel au Bien – se réfère donc à l'idée de la création et de la transcendance divine, mais elle ne se nomme que par « abus de langage » : les descriptions du visage, de l'*Illéité*, de l'énigme et de la trace, restent hors concept et hors présence ou présentification. Ces descriptions « demeurent descriptions du non-thématisable – de l'an-archique », soutient Levinas – néanmoins elles accèdent au langage : le langage « peut cependant en parler fût-ce par abus et ainsi il confirme l'impossibilité pour l'an-archique de se constituer en souveraineté¹⁶⁷ ». C'est ainsi, par abus de langage, que pourrait se nommer Dieu : l'obéissance au Bien est obéissance à une valeur qui échappe au dichotomies de l'être, valeur qui n'a pas de « anti-valeur ». Cette valeur unique, pré-originel, an-archique, d'un temps hors d'atteinte, se fait trace dans le langage :

¹⁶⁴ AE, p. 158.

¹⁶⁵ AE, p. 156. Rappelons aussi les énoncés de TI : « Qu'il puisse y avoir un plus que l'être ou un au-dessus de l'être, se traduit dans l'idée de création » (p. 241) ; « Un Bien par-delà l'Être [...] voilà qui annonce un concept rigoureux de la création » (p. 325).

¹⁶⁶ AE, p. 157 (en italiques dans le texte).

¹⁶⁷ AE, p. 148, note 19. Cf. sur ce point *supra*, chap.III.5 : l'interruption de la domination potentielle et menaçante de l'an-archique se fait par l'arrivé du tiers, nécessitant l'entrée dans le Dire, la philosophie et la justice. Voir aussi l'explicitation de cette nécessité, aussi bien pratique que formelle, dans l'étude de Jacques Rolland : « De l'anarchie ou Grace à Dieu » en *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000.

elle est valeur qui « pour ne pas se laisser thématiser, pour ne pas commencer, est plus antique que le principe [...]. Valeur qui, par abus de langage, se nomme. Valeur qui se nomme Dieu¹⁶⁸. » Dans nos lectures jusqu'ici, voilà le plus proche où nous parvenons de la formulation d'une qualité de Dieu, d'une identification ou d'un Nom de Dieu : le Bien.

* *
*

Dans ce chapitre, sous le fil conducteur de la responsabilité an-archique, nous nous sommes attardés avant tout auprès de l'implication de la relation sociale sur la subjectivation du sujet. Le mot clef s'est avéré être la passivité, une passivité elle aussi « an-archique », sans principe et sans fondement nulle part, pas même dans la subjectivité dont elle conditionne la constitution antérieurement à la conscience de soi et avant d'être ; passivité qui pointe dans les premiers formulations de la relation sociale dont le nœud est l'altérité qui s'y impose ; passivité d'un sujet exposé dans la sensibilité de sa corporéité même où autrui se glisse comme une blessure ; passivité qui dans la substitution, l'ultime de la socialité, me vient absolument du dehors, du temps immémorial de la création. Dans cette passivité d'élection arrive le Bien, autre que l'être. La radicale défection de l'identité du Moi qui se passe dans ce mouvement passif de la responsabilité, dans la réponse à un appel d'inconnu, est simultanément la naissance paradoxale du sujet à son humanité. À travers le plus intime du psychisme d'un sujet concerné et impliqué, l'être est percé par la différence de la transcendance, ou en termes levinasiens ; par la différence de la non-indifférence.

Par l'ex-ception de la subjectivité où l'essence de l'être est transformé dans un Moi dont le subir devient l'être-pour-l'autre de l'expiation, le hors l'être touche l'être comme arrachement et rupture. Par la subjectivité ainsi hétéronome,

¹⁶⁸ « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 87.

la transcendance absolue affecte l'immanence, et Dieu pourrait – éventuellement – « venir à l'idée ». C'est également la passivité du sujet qui insinue les traces de Dieu dans les développements que l'on a vu : la responsabilité illimitée et impossible à endosser est inscrite dans la création comme « façon de l'Infini » ; la passivité est extériorité absolue au cœur du sujet, rappelant sa créaturalité antérieure à l'origine ; le Soi est appelé au Bien avant d'être. La source de l'appel au Bien se réfère à l'idée de la création et de la transcendance divine, mais elle n'accède au langage que par « abus » : par l'abus de langage également, la valeur du Bien « se nomme Dieu ». C'est toujours dans la relation sociale que Dieu se rencontre, mais la socialité est ici avant tout explorée telle qu'elle éveille le sujet : l'attention concentrée sur l'appel d'autrui cède sa place à l'attention portée sur la réponse du Moi. Il y a comme un retournement de l'élaboration de la trace de Dieu dans le Visage à celle de la trace de Dieu en le Moi. C'est cette trace au plus profond du sujet que nous voulons scruter dans le prochain chapitre.

Chapitre V :

TRACE DANS LA SAINTETÉ DU SUJET

« Dans toutes ces réflexions se profile le valoir de la sainteté comme le bouleversement le plus profond de l'être et de la pensée à travers l'avènement de l'homme¹ » – c'est ce que proclame Levinas dans un entretien, après avoir résumé les points forts de sa pensée. Nous avons vu dans le chapitre précédent que « l'avènement de l'homme », la percée de l'humain dans l'être, arrive par la passivité de la substitution. L'enjeu de la socialité est pour le sujet la défection de son identité même de Moi dans la responsabilité infinie pour l'autre, dans la soumission au Bien qui par abus de langage « se nomme Dieu ». Par ce sujet radicalement hétéronome, mis hors de soi dans un dépassement de l'être vers le Bien, s'ouvre la relation à l'altérité absolue de la transcendance. Suite aux interprétations des textes qui élaborent « la trace » dans le Visage d'autrui comme trace de Dieu², nous avons fait remarquer qu'il y a comme un glissement dans les textes levinassiens, un déplacement de l'attention portée à la trace de Dieu dans le Visage, vers l'attention portée à la trace de Dieu en moi. Si le Visage de l'autre dans la proximité est « trace irréprésentable, façon de l'Infini », le sujet élu, quant à lui, garde « la trace de l'élection » ; sa réponse est « trace de “cause errante” », en

¹ « L'Autre, Utopie et Justice », entretien avec la revue *Autrement* nr. 102, nov. 1988, repris in EN, pp. 253-264 ; cit. p. 258.

² Voir *supra*, particulièrement chap. III.

moi inscrite³ » et la « trace ‘anarchique’ de Dieu » marque la passivité – la trace indique l'impossibilité même « d'échapper à Dieu », impossibilité qui « gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue »⁴. Dans l'approche « s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini⁵ », et cela aussi bien en moi que dans le visage d'autrui – la trace marque jusqu'au tréfonds du sujet lui-même. La trace est donc indiquée comme ayant une double modalité, à la fois dans le Visage d'autrui et dans le Soi du Moi dépouillé. Par cette double modalité de la trace se pense une double affectation de l'immanence par une transcendance absolue et séparée. Partant, pour approfondir l'idée de Dieu dans cette philosophie et la possibilité de son expression, il importe de reprendre la notion de la trace telle qu'elle s'insinue au cœur de la subjectivation du sujet. Comment penser cette trace – la trace de l'*Illéité*, de l'Infini, du Bien ou de Dieu peut-être – telle qu'elle s'inscrit au plus intime du Moi ? Comment penser la relation qui s'instaure par elle ? Il s'agit de la modalité de la trace telle qu'elle marque le sujet dans ce que Levinas appelle sa « sainteté ».

Dans ce qui suit, nous allons relever quelques notions dont use Levinas pour approfondir et prolonger cette recherche où, encore une fois, le « problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble⁶. » Les questions de l'ipséité du sujet et de l'avènement de l'humain y rejoignent la question de l'advenue possible d'une relation au Transcendant. Or, tout d'abord, comment penser cette sainteté du sujet ?

V.1. Éventualité pure et sainte

Le vocable de « la sainteté » est encore un de ces vocables levinassiens qui peuvent surprendre dans un exposé philosophique : tiré d'un registre religieux, il

³ AE, p. 192.

⁴ Voir respectivement AE, p. 149 ; HAH, p. 87 ; AE, p. 150, note 21 ; AE, p. 165.

⁵ AE, p. 149.

⁶ AE, p. 20.

sert avant tout à élucider la possibilité de l'humain. La sainteté dans toutes ces facettes nous renvoie de nouveau à la dimension de l'événementialité, à l'ambiguïté de ce qui se passe et du passage – et, dans le cas de la sainteté du sujet, à l'« éventualité pure et sainte » du « se-vouer-à-l'autre⁷ ».

Le sens premier de la sainteté et le point de départ de Levinas, c'est le sens de ce mot dans la tradition judaïque, où la sainteté implique la séparation, la pureté de la transcendance absolue de Dieu séparé du Monde – ce qui chez Levinas veut dire aussi épuré et séparé de l'*être*. Par la séparation, la sainteté de Dieu – « c'est-à-dire sa transcendance » – s'absout de la présence et de l'intelligibilité intentionnelle, elle n'entre pas « en corrélation⁸ ». Le mot 'sainteté' s'applique également à l'Infini, tel qu'il, comme séparé, s'écarte de l'être et du connaître⁹. Et le Bien est saint, tel qu'il, comme séparé, « ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation »¹⁰. En tant qu'altérité absolue, le Visage d'autrui est saint : « [l]'homme en tant qu'autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint – visage¹¹. » La prolifération des lieux de l'unique sainteté, on le voit, se fait toujours dans le sens de la pureté de la séparation. Nous avons vu déjà cette insistance sur la séparation dans nos commentaires sur la séparation du sujet telle qu'elle est explicitée dans *Totalité et Infini* : dans un premier mouvement, la séparation produit l'identification d'un sujet « athée », qui par la jouissance surgit dans l'être comme l'ipséité du Moi, autonome et indépendant. Par cette séparation se creuse l'intériorité du sujet, condition de l'ouverture à l'altérité et à l'infinition de l'idée de l'Infini. Dans un deuxième mouvement, dans la rencontre avec l'altérité du Visage et par la responsabilité qu'elle déclenche, s'instaure une relation de séparation entre le Même et l'Autre, un lien de « religion »¹².

Si la séparation est formulée comme structure à la fois de l'« athéisme » et de la « religion », c'est que chez Levinas, la séparation est la distinction décisive du

⁷ EN, p. 11.

⁸ DSS, p. 89, EDE, p. 204.

⁹ Voir AE, p. 206.

¹⁰ AE, p. 13.

¹¹ TI, p. 267.

¹² Voir *supra*, chap. II.3 et II.4.

saint et du sacré. La séparation sauvegarde contre la participation aux forces mythiques et la séduction des phénomènes sensibles, contre l'ensorcellement du sacré et sa violence subtile¹³ : « [se] rapporter à l'absolu en athée, c'est accueillir l'absolu épuré de la violence du sacré. Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté – c'est-à-dire sa séparation – l'infini ne brûle pas les yeux qui se portent vers lui¹⁴. » Et plus : comme il faut pouvoir distinguer le sacré du saint pour que ce dernier ait lieu, la séparation « athée » devient la condition de ce que le monde soit « désensorcellé » du sacré et qu'ainsi la sainteté puisse y passer¹⁵. « Je me suis toujours demandé » dit Levinas, « si la sainteté, c'est-à-dire la séparation ou la pureté [...] peut séjourner dans un monde qui ne serait pas désacralisé. Je me suis demandé – et c'est là le vrai problème – si le monde est assez désacralisé pour accueillir une telle pureté¹⁶. »

Or, nous le savons, « il y a eu dans l'histoire des justes et des saints¹⁷ », la sainteté séjourne en effet dans le monde : séparée, transcendance pure et absolue, elle est accueillie dans le sujet vidé de soi, elle se rencontre avant tout dans la bonté de l'humain, c'est ce que soutient Levinas dans ses écrits de maturité¹⁸. Dans l'*Autrement qu'être*, Levinas précise même que la sainteté y est sa préoccupation principale : la sainteté est ce que l'étude « essaie de dégager, pour comprendre, à partir de la suprême abstraction et du suprême concret du visage de l'autre [...] cette acuité qui continue à marquer la sobre description des sciences humaines, pour rendre compte de l'impossible indifférence à l'égard de

¹³ Voir sur ce sujet les commentaires en DSS, particulièrement la section « Désacralisation et désensorcellement : Le sacré et le saint », pp. 88 *sq.* Voir aussi la conférence « Une religion d'adultes » de 1957, publiée dans DL, pp. 24-42 ; voir notamment p. 28 *sq.*

¹⁴ TI, p. 49.

¹⁵ Pour une élucidation de la fonction et du sens de l'« athéisme » chez Levinas, voir *supra*, chap. II.3.

¹⁶ DSS, p. 89.

¹⁷ EN, p. 133.

¹⁸ Catherine Chalier fait remarquer que le vocable « sainteté » n'apparaît que tardivement dans l'œuvre de Levinas, au moins de façon « insistante et grave ». Elle suggère que le mot de « sainteté » vient se substituer au mot « éthique » parce que ce dernier serait « devenu trop galvaudé et confus ». Voir C. Chalier : *La trace de l'Infini*, Paris : Cerf, 2002 ; p. 204.

l'humain¹⁹ ». Dans la proximité d'autrui, la sainteté arrive par la subjectivité s'imposant, non pas comme liberté, mais comme *alienus*, autre, dépossédé de soi ; par « son altérité par rapport à laquelle, dans une responsabilité irrécusable, je me pose déposé de ma souveraineté²⁰. » Si la sainteté – tout autant que la trace – déploie cette double modalité, de (se) passer à la fois dans le Visage d'autrui et dans un Moi dépouillé, c'est que dans la proximité, la subjectivité elle-même est constituée comme altérité²¹. C'est l'hétéronomie de « l'autre-dans-le-même », la séparation du sujet, non seulement de l'autre et de l'être, mais de soi-même, qui lui ouvre l'éventualité de la sainteté. Autrement dit, c'est par l'altération qu'effectue la substitution que la sainteté arrive au sujet – quand surgit une préoccupation de l'autre allant jusqu'à la possibilité de mourir à sa place, quand l'indifférence est rompue et « l'en-soi de l'être persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice²² ». C'est dans cette possibilité de sortie de soi que s'ouvre l'« autrement qu'être » de la sainteté²³.

L'interprétation de la notion de sainteté dans les écrits philosophiques de Levinas, quoique provenant du judaïsme, a donc une portée universelle : son apport philosophique est d'élucider l'enjeu de l'humanité de l'homme, de l'humain en tant qu'humain. L'enseignement de la sainteté dans sa « plénitude conceptuelle », soutient Levinas, éclairera « le sens ultime de la créature et le rôle échu à l'humanité de l'homme » qui est le noyau de l'intrigue où « l'obstination fondamentale de l'étant à être, la priorité du *conatus essendi*, se met en question

¹⁹ AE, p. 76. Nous connaissons aussi à ce sujet la confidence relatée par Jacques Derrida. Levinas lui dit : « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint. » J. Derrida : *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris : Galilée, 1997 ; p. 15.

²⁰ AE, p. 76.

²¹ Cf. *supra*, chap. IV.4.

²² EN, p. 11.

²³ Il est peut être superflu de le dire, mais par souci d'éviter toute interprétation hâtive et de préjugée, soulignons-le : la sainteté telle qu'elle est explicitée ici, n'a évidemment rien à voir avec un état de perfection ou avec une volonté acharnée d'accéder à un comportement exemplaire. La sainteté est affaire d'obéissance, non de puissance. Notre analyse de la passivité du sujet (voir *supra*, chap. IV.3.) vaut autant pour la sainteté que pour la substitution.

dans l'amour du prochain et de l'étranger²⁴ ». La survenue d'un sujet se dépassant pour l'autre dans le « se-vouer-à-l'autre » est l'événement qui ouvre l'ordre de l'humain dans l'ordre de l'être. C'est là, soutient Levinas, « que, à proprement parler, l'humain commence, pur éventualité, mais d'emblée éventualité pure et sainte²⁵. »

La sainteté, donc, est la percée de l'humain dans le monde. C'est dire encore que la sainteté du sujet, c'est la bonté du Bien, décrite, nous l'avons vu, comme le sens ultime de la passivité de la substitution, événement qui à la fois sera l'avènement du sujet à son humanité, l'intrigue fondamentale de la relation à autrui et ouverture à l'Infini où se noue le lien à la transcendance absolue²⁶. Le sujet fait l'exception à l'être car obéissant au Bien au delà de l'être, lui-même dit « saint » par Levinas. Le Bien me saisit et m'élit ; le se-vouer-à-l'autre qui ouvre l'ordre du Bien est la façon de la sainteté qui *meut* le sujet. Ce mouvoir, cette réponse gratuite à l'appel à la bonté face à la souffrance d'autrui, quoique ne prenant nullement source dans la volonté du sujet, n'est pourtant pas possible « sans la pensée d'une connivence profonde du psychisme humain avec le bien », fait remarquer très justement Catherine Chalier²⁷. La foncière non-indifférence du sujet, le fait que l'appel d'autrui le touche, indique sa soumission à un ordre de bonté. L'obéissance au Bien est ici conçue comme constitutive de l'homme, et la possibilité de la sainteté comme toujours déjà inscrite au cœur du sujet : l'obligation à la responsabilité « situe une "intériorité" précédant liberté et non-liberté [...] obéissance à une valeur unique sans anti-valeur, à laquelle il est impossible d'échapper, mais qui, "apparentée" au sujet, n'est ni choisie ni non-choisie et où le sujet est élu gardant la trace de l'élection²⁸. » La trace de l'élection, nous le savons, indique la trace de la création, et la sainteté du sujet, la marque de la créature. La possibilité de sainteté est ainsi inscrite en « l'en-soi » du Moi depuis le temps immémorial : dans « la passivité pré-originale de l'élu », la

²⁴ Avant-propos, AHN, p. 14.

²⁵ EN, p. 10.

²⁶ Voir *supra*, chap. IV.5.

²⁷ Catherine Chalier : *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris: Albin Michel, 1993; p. 139 *sq.*

²⁸ « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH; p. 87.

subjectivité est « comme une obéissance à un ordre s’accomplissant avant que l’ordre ne se fasse entendre²⁹ ». On le voit, en effet la pensée de la sainteté éclaire l’enjeu de l’humanité de l’homme, tel que l’expose Levinas ; elle est implicite dans les élaborations de la réponse de la passivité an-archique et de la substitution du sujet, telles que nous les avons commenté dans le chapitre précédent. L’hétéronomie du sujet constitué comme « l’Autre-dans-le-Même », ouvrant sur « l’autrement qu’être » de la transcendance absolue, accomplit la séparation de la sainteté d’un sujet « d’ores et déjà identifié du dehors³⁰. »

Nous avons posé la question ; comment un Dieu absolument séparé, absolument transcendant peut-Il affecter l’immanence ? Par un autre versant, c’est la question de la relation entre Dieu et l’homme ; comment concevoir ce rapport, étant donné que Dieu ne se rencontre que parmi les hommes ? Une première réponse est formulée dans les développements sur la trace et sur l’*Illéité* : Dieu sauvegarde sa transcendance tout en passant dans le monde, d’une part en ce que, par son retrait de la trace même qu’il laisse dans le Visage, il détourne le Moi vers autrui, et, d’autre part, en ce que l’ambiguïté du passage de l’*Illéité* dans la trace exige quelqu’un qui répond à son appel pour s’accomplir. Et nous le voyons ; c’est cette relation de respons-abilité que désigne la sainteté du sujet. L’élection du sujet par le Bien est relation à un Dieu séparé, se retirant aussitôt qu’il appelle ; relation de sainteté où le passage de Dieu dans le monde s’accomplit par l’alliance « pré-originale » de l’homme avec le Bien, poussant le Moi jusqu’au se-vider-de-soi pour l’autrui. Levinas a donc raison de dire que, dans toutes ses réflexions, la sainteté se dessine comme « le bouleversement le plus profond de l’être et de la pensée à travers l’avènement de l’homme³¹. » Il y a bien un toucher, une affectation de l’immanence par la transcendance, et c’est par le sujet qu’elle se passe.

Dans ce retournement de l’être par la sainteté, le sujet – faisant exception à l’essence de l’être dans la passivité de la substitution, mis hors de soi dans un dépassement de l’être vers le Bien – est donc un sujet vidé de sa substance de soi.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ AE, p. 135.

³¹ « L’Autre, l’Utopie et Justice » (1988), in EN, p. 258.

Reprenons notre question : quelle relation à Dieu – si relation il y a – se déploie par cette *kénose* ? Levinas lui-même fait un rapprochement entre les notions de sainteté et de kénose. Soulignant le « dessin de l'esprit » dont l'homme est le noyau et que la sainteté servira à éclairer, à savoir ladite intrigue où « la priorité du *conatus essendi*, se met en question dans l'amour du prochain et de l'étranger », il ajoute que c'est pour « permettre d'entrevoir ce dessin dans la spiritualité juive » que son étude « Judaïsme et Kénose » est inclut dans *À l'heure des nations*³². Nous reviendrons à cette étude. Pour le moment, constatons simplement que pour Levinas, c'est bien de la *kénose* qu'il s'agit dans l'intrigue de la sainteté.

V. 2. Une double kénose

La notion de la kénose – du grec *κενοσις*, du verbe *κενοῶ* ; vider – a en effet été au centre d'une longue réflexion sur la relation entre Dieu et l'homme. Formulée de manière emblématique dans l'épître de saint Paul aux Philippiens, la notion est d'origine chrétienne et au fondement de la théologie chrétienne : Dieu descend parmi les hommes dans le Christ qui, dans l'évidement de soi, renonce à sa condition divine et s'anéantit dans un don infini pour rouvrir la relation entre Dieu et l'homme qui s'est détourné de Lui³³. Le dépouillement du Christ dans son

³² Avant-propos, AHN, cit. p. 14. Remarquons aussi que l'étude en question apparaît dans la partie du recueil titré « Pensée et sainteté ».

³³ Citons le texte dans son intégralité, descente (humilité) et élévation (gloire) incluses : « ⁵Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus : ⁶Lui étant dans la forme de Dieu / n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu / ⁷mais il s'est dépouillé / prenant la forme d'esclave. / Devenant semblable aux hommes / et reconnu à son aspect comme un homme / ⁸il s'est abaissé / devenant obéissant jusqu'à la mort / à la mort sur la croix. ⁹C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé / et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom / ¹⁰afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse / dans le ciel sur la terre et sous la terre / ¹¹et que toute langue proclame que le Seigneur c'est Jésus Christ / à la gloire de Dieu le Père. (Phil. 2, 5-11, trad. *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris : Cerf, 1998.) Les versets centraux sont traduits ainsi dans la TOB : « ⁶ lui, qui est de conditions divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. ⁷ Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, par son aspect, il était reconnu comme un homme ; ⁸ il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. » (*Traduction œcuménique de la Bible*, Paris : Cerf, 1976.) Dans la nouvelle traduction de Bayard, le texte est rendu comme suit : « Lui-même forme de Dieu / n'a pas pourchassé / l'égalité avec Dieu // lui-même s'est vidé / a pris

humanité est le déploiement de l'humilité d'un Dieu se faisant chair pour partager le sort des humains. La kénose a donc une dimension à la fois ontologique et éthique : d'une part, il y a une transformation profonde du monde par l'abaissement de Dieu se vidant de lui-même dans l'évènement de la kénose christique ; d'autre part, l'évidement du Christ est un évènement de sacrifice et d'expiation pour tous, un se-vider par compassion pour les hommes.

Dans la tradition théologique chrétienne, ce don de Dieu trouve sa contrepartie, pour ainsi dire, dans la possibilité du don de l'homme de soi-même. La théologie néo-testamentaire de la kénose a été prolongée par toute une théologie de l'homme se vidant de soi pour recevoir Dieu, par une tradition mystique où se manifeste une expérience de transformation de soi à la ressemblance du Christ et un évidement de sa volonté propre dans l'abandon totale à la volonté de Dieu³⁴. Nous retrouvons alors dans cette tradition la dimension à la fois ontologique et éthique de la kénose : c'est dans un désir d'union à Dieu que l'homme cherche l'identification au Christ, union qui ne peut qu'être don et perte de soi pour « le monde ». Parmi maintes exemples dans la tradition chrétienne, appuyons-nous sur la tradition carmélitaine où nous retrouvons le témoignage de la tradition mystique chez un saint Jean de la Croix, chez une sainte Thérèse d'Avila, ou, plus proche de nos jours, chez Edith Stein. Edith Stein donne une caractéristique à la fois centrale et simple de l'expérience mystique dans la formulation suivante : « le Présent nous touche au plus intime de notre être. Ce toucher est, à proprement parler, *l'expérience de Dieu*. Il forme le

forme d'esclave / est devenu copie humaine // reconnu comme tel / à sa figure humaine / et pareil aux hommes // lui très bas, très soumis / jusqu'à l'extrême mort / mort en croix » (*la bible nouvelle traduction*, Paris : Bayard, 2001.)

³⁴ Dans la troisième partie de notre travail, nous reviendrons à la question de la théologie mystique dans sa dimension plus spécifiquement *épistémologique*, souvent traité sous le nom de « théologie négative » comme une « kénose du discours » (Derrida). Ici, il s'agit d'abord des formulations du courant plus vaste d'*expérience* mystique telle qu'elle est caractérisée par exemple dans l'étude classique de William James, datant de 1902 ; *The Varieties of Religious Experience* : « l'expérience mystique » ou « la conscience mystique » y est caractérisée comme une expérience religieuse particulièrement intense qui est la base et le noyau de toute vie religieuse personnelle. Il s'agit de la dimension *relationnelle* d'une vie religieuse, et de ce que Anthony J. Steinbock nomme « *the verticality of religious experience* » dans « *the inter-Personal nature* » de sa donation. Voir A. J. Steinbock : *Phenomenology and Mysticism*, Bloomington : Indiana University Press, 2007 ; Introduction. Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer aussi à notre livre *Den troende tanke – studier i Edith Steins forfatterskap*, Oslo : Emilia, 2014. Voir en particulier chapitre IV, pp. 79-108.

noyau de l'expérience mystique, de la rencontre de Dieu dans une relation de personne à personne³⁵. » Dans cette rencontre, le mystique se tient « devant la Face de Dieu [...] pour être dans le cœur de l'Église l'amour qui vivifie tout ³⁶».

La dualité dans la pensée de la kénose – le mouvement kénotique de Dieu qui se reflète dans la réponse kénotique de l'homme – est relevée dans la philosophie contemporaine. Cette notion, qui est originellement d'usage avant tout théologique, y est reprise pour chercher des nouvelles manières de décrire la relation de l'homme avec la transcendance et des nouvelles manières de parler de Dieu après « les rumeurs de Sa mort ». Dans des réflexions aux nuances diversifiées, l'emploi du terme de la kénose semble avoir une intention commune dans la critique des discours de la modernité quant à sa compréhension aussi bien de Dieu que du sujet humain. Bien connu est l'essai de Gianni Vattimo d'analyser la fin de la métaphysique et la sécularisation d'une modernité tardive comme une processus kénotique au cœur du christianisme même, processus qui, dans une historicité radicale, réalise la vérité de l'incarnation de Dieu, libérée des caractéristiques de la métaphysiques de la présence et de fondement ultime³⁷. Chez Jacques Derrida également, la notion de kénose joue un rôle décisif dans l'articulation de la relation complexe entre l'homme et le Transcendant dans une modernité crépusculaire : la kénose est l'événement de la *différance* – de la distance *et* de la proximité, de la transcendance *et* de l'immanence. La notion de la kénose est centrale dans ses élaborations sur la théologie négative comme une « kénose du discours »³⁸, mais elle est aussi implicite dans les réflexions sur le « messianique sans messianisme » et sur les notions relationnelles de la prière, du sacrifice et de l'hospitalité³⁹. Le versant relationnel de la kénose indique un deuxième point focal dans la thématique de la kénose en philosophie

³⁵ Edith Stein : *Les voies de la connaissance de Dieu* (1941), Genève: Ad Solem, 2003 ; p. 53 sq.

³⁶ Edith Stein : « La prière de l'Église » (1936), in *Source cachée*, Genève / Paris : Ad Solem / Cerf, 2011 ; p. 73.

³⁷ Voir par exemple G. Vattimo : *Credere di credere*, Milano : Garzanti Editore, 1996, et aussi G.Vattimo : *After Christianity*, trad. Luca d'Isanto, Columbia University Press, 2002.

³⁸ Voir J. Derrida : *Sauf le Nom*, Paris : Galilée, 1993. Voir aussi Derrida : « Comment ne pas parler : Dénégations » in *Psyché*, Paris : Galilée, 1987 ; pp. 535-595.

³⁹ Voir par exemple J. Derrida : *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993.

contemporaine, à savoir celui de l'identité du sujet humain. Comme le fait remarquer Michel Dupuis, curieusement, « un certain anti-humanisme moderne et une théologie de la kénose se trouvent d'accord pour développer un nouveau concept d'identité »⁴⁰. La réflexion sur la paradoxale identité christique a suscité, soutient-il, une « fécondité philosophique du concept théologique de la kénose, qui rejoint le cœur même des interrogations contemporaines sur l'identité »⁴¹.

La pensée de la kénose chez Levinas comporte les éléments mentionnés ci-dessus⁴² : explorant la relation entre l'homme et le Transcendant dans la dynamique d'une double kénose, elle élabore tout d'abord l'idée de la désubstantiation de l'identité du sujet dans ce mouvement⁴³. Le vocable de la kénose n'apparaît dans son œuvre que peu de fois, et jamais avant le début des années quatre-vingts⁴⁴ : l'exploration de la signification et la « valeur philosophique » de cette notion est pourtant ouverte par l'article « Un Dieu-Homme ? » de 1968 déjà⁴⁵. Dans cet article, le terme même de 'kénose' n'est pas

⁴⁰ M. Dupuis, R. Gély, B. Lobet : « Les figures lévinassiennes de la kénose » in N. Frogneux et F. Mies (éd) : *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris / Namur : Cerf / Presses Universitaires de Namur, 1998, pp. 357-365 ; cit. p. 363.

⁴¹ *Ibid*, p. 365.

⁴² Pour une analyse comparative de la pensée de Vattimo, de Derrida et de Levinas sur le sujet de la kénose, voir Marie L. Baird : « Whose kenosis ? An analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's self-emptying and the secularization of the West », *The Heythrop Journal*, vol. 48, nr.3, 2007, pp. 423-437.

⁴³ Signalons quelques commentaires importants sur le sujet de la kénose chez Levinas : nous avons déjà mentionné l'article de M. Dupuis et al., qui se concentre sur la question d'identité – la structure kénotique de l'identité, soutiennent-ils, correspond à la structure éthique de l'identité dans la philosophie lévinassienne ; voir M. Dupuis et al., *op.cit.* 1998. Voir aussi l'article de Marc Faessler, inscrivant la thématique dans un contexte plus large de traditions religieuses : M. Faessler : « Kénose » in D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.) : *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris : InPress 2007, pp. 143-153. La 'kénose' est explorée également comme un des points de son article « Dieu, autrement » in C. Chaliel et M. Abensour (éd.) : *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 411-420. À l'Université de Théologie Protestante à Kampen, la thématique a été travaillé par Renée van Riessen : *Man as a place of God : Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht : Springer, 2007 ; voir en particulier le chap. 6.

⁴⁴ À notre connaissance, la notion de la kénose apparaît pour la première fois dans le texte « De l'éthique à l'exégèse », publié en *Les Nouveaux Cahiers*, nr. 82 / 1982 et repris dans AHN, pp. 127-131 (voir AHN, p. 129). Ensuite, la kénose est thématiquée explicitement dans la discussion suivant la conférence « Transcendance et Intelligibilité » en 1983 (voir TrI, pp. 55-57, pp. 59-61, p. 66), et d'une manière plus ample dans l'article « Judaïsme et kénose » de 1985, repris en AHN, pp. 133-151.

⁴⁵ L'article reproduit une conférence publiée en 1968 sous le titre « Qui est Jésus-Christ ? », repris sous le titre « Un Dieu-Homme ? » dans EN, pp. 69-76. Il est tout à fait significatif que l'article ait été publié la même année où parut l'article sur « La substitution ».

employé, mais la réflexion porte sur deux significations que suggère « la notion d'Homme-Dieu », notion qui dans la tradition chrétienne comporte le mystère de la kénose précisément. La première signification retenue par Levinas concerne l'idée d'une humiliation, d'une descente de la part de Dieu ; la deuxième concerne l'idée d'une expiation pour les autres, « c'est-à-dire une substitution »⁴⁶. L'impact philosophique des deux idées sera surtout le bouleversement de l'ordre du monde et de la connaissance représentationnelle qu'elles impliquent, car « le Dieu se manifestant dans le monde par son alliance avec ce qui s'exclut du monde, peut-Il, dans sa démesure, devenir un *présent* dans le temps du monde ?⁴⁷ » L'idée de l'humilité de Dieu ouvre à une nouvelle pensée de la relation avec la transcendance, et l'idée de la substitution est « indispensable à la compréhension de la subjectivité », soutient Levinas⁴⁸. Les propos sont approfondis dans l'article par la suite, d'une part par la thématique de l'ambiguïté de la transcendance, du passé immémorial, et de la trace de l'*Illéité*, notions dont nous avons commenté le développement chez Levinas dans les années précédant la publication de l'article en question ; d'autre part par la thématique de la défection de l'identité du sujet dans la passivité absolue du « pour-l'autre », du se-vider-de-soi-même, dont nous avons vu l'élaboration en *Autrement qu'être*. Et, en effet, c'est ce dernier ouvrage qui apparaît comme le plus complet exposé de ce que peut signifier la kénose dans la pensée levinassienne.

Toujours d'une manière oblique – le vocable de la kénose n'y est pas utilisé – *Autrement qu'être* expose ce qu'il semble tout à fait approprié d'appeler un sujet *kénotique* – ou au moins « quelque chose qui s'en approche », comme le propose Levinas lui-même en commentant un texte judaïque⁴⁹. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent : il s'agit d'un sujet vidé de sa substance en se substituant à autrui dans le sacrifice et l'expiation, un sujet qui est « astreint à se dé-prendre de soi [...] à se dé-posséder jusqu'à se perdre » dans « une récurrence où l'expulsion

⁴⁶ « Un Dieu-Homme ? » (1968), in EN, p. 70.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁹ La remarque est de Levinas dans un échange avec Jean Borel : « Est-ce la kénose ? C'est là, je pense en tout cas, quelque chose qui s'en approche ! » Voir TrI, p. 60.

de soi hors soi est sa substitution à l'autre – ce qui signifierait proprement le Soi se vidant de lui-même⁵⁰ ». Et Levinas ne fait qu'affiner ces interprétations dans les ouvrages qui suivent, dans une quête constante, semble-t-il, d'une expression possible de ce « secret de la subjectivité⁵¹ » tel qu'il se déploie dans la socialité lors du surgissement de l'humain, au delà du concept et du connaissable⁵². Or, nous avons souligné le double aspect de la kénose : aussi bien dans sa tradition d'origine que dans son transfert en philosophie, la kénose est entendue comme à la fois le mouvement kénotique du Transcendant et la réponse kénotique de l'homme, et partant comme une relation. Chez Levinas également, la kénose signifie, non seulement une atteinte portée à l'identité du sujet dans sa dépossession de soi, mais un mouvement du Transcendant appelant la réponse ; il s'agit non seulement de la kénose du Moi, mais aussi de la kénose de Dieu. L'idée de la kénose n'est donc pas épuisée par les descriptions du seul sujet kénotique, elle porte encore sur la relation de ce sujet à l'Infini, au Bien – à Dieu. La dimension relationnelle de la kénose peut être élucidée davantage en regardant les quelques endroits où Levinas explicite l'affinité de la tradition juive à cette notion. Terme tiré d'un registre religieux encore, Levinas examine son sens philosophique dans la mesure où la notion de la kénose peut ouvrir et enrichir les descriptions d'une intrigue universelle de l'humain.

⁵⁰ AE, p. 141.

⁵¹ « Un Dieu-Homme ? » (1968), in EN, p. 74.

⁵² Voir par exemple ces passages de l'article très dense de « Dieu et la Philosophie », *Le Nouveau Commerce*, 1975, nr. 30-31, pp. 97-128, repris dans DVI, pp. 93-127 : poser la subjectivité dans la responsabilité, dit Levinas, « c'est entrevoir en elle une passivité jamais assez passive de consommation pour autrui », ce qui signifie une récurrence du réveil « que l'on peut décrire comme le frisson de l'incarnation par laquelle le donner prend un sens [...]. Mais ainsi position déjà dé-posée de son royaume d'identité et de substance, déjà en dette, “pour l'autre”, jusqu'à la substitution à l'autre, altérant l'immanence du sujet dans les tréfonds de son identité ; sujet irremplaçable pour la responsabilité qui l'y assigne et retrouvant là une identité nouvelle. [...] Ainsi la proximité n'est jamais assez proche ; moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même » (p. 119-120).

V. 3. Le Dieu qui souffre de ma souffrance

Les textes talmudiques attestent que « la conjonction en Dieu de la descente et de l'élévation est inséparable⁵³ », soutient Levinas, et la lecture attentive de l'Ancien Testament rend évident que, bien que l'incarnation du Christ soit étrangère à la spiritualité juive, « la Kénose ou l'humilité d'un Dieu consentant à descendre jusqu'aux conditions serviles de l'humain » a aussi « sa pleine signification dans la sensibilité religieuse juive⁵⁴ ». Dans le texte levinassien qui met en lumière le plus explicitement l'affinité à la kénose dans le judaïsme⁵⁵, les points accentués sont l'humilité d'un Dieu qui « descend » en s'associant au monde, mais cela seulement par l'entremise de la conduite de l'homme : l'« élévation » ou la grandeur de Dieu se fait dans sa subordination à l'humain. Par ce mouvement de descente et d'élévation, la relation au Transcendant se produit en ce que Dieu se donne au fond de ma souffrance pour tous.

Dans les textes bibliques, exemplifie Levinas, les termes « évoquant la Majesté et la Hauteur divines sont souvent suivis ou précédés de ceux qui décrivent un Dieu se penchant sur la misère humaine ou *habitant* cette misère⁵⁶. » La kénose signifie l'humilité d'un Dieu qui descend des « hauteurs célestes » pour s'associer, non seulement « au monde », mais à ce qu'il y a de plus éloigné de Lui, de plus répugnant, de plus souffrant dans ce monde : la kénose est l'humilité d'un Dieu qui renonce à sa toute-puissance en faveur de l'homme. Renoncement de puissance, la kénose de Dieu est aussi l'abdication de tout éclat : « [l]a grandeur de l'humilité est aussi dans l'humiliation de la grandeur. Sublime Kénose d'un Dieu qui accepte la contestation de sa sainteté dans un monde incapable de s'en tenir à la lumière de sa Révélation⁵⁷. »

⁵³ « Judaïsme et kénose », *Archivio de filosofia*, nr. 2-3, 1985, in AHN, pp. 133-151 ; p. 134.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁵ Il s'agit de l'article déjà cité ; « Judaïsme et kénose », (1985), in AHN, pp. 133-151.

⁵⁶ « Judaïsme et kénose » (1985), in AHN, p. 133. Levinas prend ici comme exemple les psaumes 147 et 113.

⁵⁷ « Judaïsme et kénose » (1985), in AHN, p. 137.

Levinas s'appuie sur l'enseignement de rabbi Haïm de Volozin quand il relève « l'évidence » de l'idée de la kénose dans la tradition judaïque⁵⁸. Un point nodal qu'il souligne chez le rabbi est sa réflexion sur l'humilité de Dieu comme une forme d'impuissance : Dieu est dépendant de l'humain pour s'associer au monde. Ce Dieu « qui assure, sur le mode de création continue, l'existence, la lumière, la force et la sainteté du monde », ne peut assurer l'être ou l'état du monde sauf par un certain comportement humain, ou autrement dit, la kénose de Dieu implique qu'Il livre le monde à la responsabilité de l'homme – il y a comme une « subordination dans une certaine mesure du Divin à la volonté humaine. Kénose dans ce *sub*⁵⁹. » Tout dépend alors de l'homme pour « l'être, l'élévation et la sainteté » du monde ; ses actes touche jusqu'au déroulement de l'univers : l'homme « répond de l'univers ! L'homme répond des autres⁶⁰. » Nous retrouvons les deux faces de la kénose : d'une part, la kénose d'un Dieu qui s'abaisse en renonçant à sa « grandeur », qui s'efface et abandonne sa puissance, un Dieu qui « ne règne que par l'entremise d'un ordre éthique, là où un être répond d'un autre⁶¹ » ; d'autre part, la kénose d'un Moi se vidant de soi en réponse à cet appel, d'un être qui se laisse prendre par la responsabilité qui lui est ordonnée – car,

⁵⁸ Le livre *Nefesh Hahaïm* (Vilna, 1824) du rabbin lituanien Haïm de Volozin (1759-1821) fut pour Levinas, reconnu-il, une inspiration de longue date. Quand la traduction de ce livre parut en français (*L'âme de la vie*, trad. Benjamin Gross, Éditions Verdier, 1986), Levinas en écrit la préface (pp. 7-12). Il fait une présentation plus détaillée de l'ouvrage dans l'article « "À l'image de Dieu", d'après rabbi Haïm Voloziner », *Mélanges* au professeur Herman Heering de Leyde, 1978, repris dans ADV, pp.182-200. Au sujet de cette inspiration et pour une lecture comparée des deux auteurs, nous renvoyons à l'article de Catherine Chalier : « L'âme de la vie. Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozin » in C. Chalier et M. Abensour, (dir.) : *Levinas, Cahier de l'Herne*, (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 387-398. Voir aussi l'étude de Dan Arbib qui identifie le concept de kénose comme un des trois points principaux de la lecture de Haïm de Volozin que fait Levinas : cf. Dan Arbib : « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? » in D. Cohen-Levinas, (dir.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann, 2011, pp. 123-146.

⁵⁹ « Judaïsme et kénose » (1985), in AHN, p. 141.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁶¹ *Ibid.*, p. 145. Levinas touche à cette idée en AE également, dans un passage où il soutient que « le Règne de Dieu », qui doit être pensé hors l'être comme le Règne du Bien, ne peut être pensé qu'à partir de la subjectivité et de l'appel à la responsabilité : la « notion biblique du Règne de Dieu – Règne d'un Dieu non thématizable – d'un Dieu non-contemporain c'est-à-dire non-présent – ne doit pas être pensée comme une image ontique d'une certaine "époque" de l'"Histoire de l'Être", comme une modalité de l'essence. C'est, au contraire, l'essence qui est déjà *Eon* du Règne. Il faut remonter de l'Eon au Règne de Dieu qui signifie sous les espèces de la subjectivité, [...] sous les espèces de la proximité du prochain et du devoir d'une dette impayable ». (AE, p. 67.) Voir aussi ci-dessous, le paragraphe V.4., sur l'interprétation lévinassienne du messianisme.

commente Levinas, « [p]lus importante que la toute-puissance de Dieu est la subordination de cette puissance au consentement éthique de l'homme. Et c'est là aussi l'une des significations primordiales de la Kénose⁶². » Toujours est-il que la kénose de Dieu, son abaissement, va plus loin encore que la simple abdication de sa puissance : Dieu s'efface, non seulement en cédant l'être du monde à la responsabilité de l'homme, mais en descendant jusqu'au fond de la souffrance humaine, « habitant » sa détresse. Puisant encore dans le texte de rabbi Haïm de Volozin, Levinas approfondi ce point dans des commentaires sur la conception de la prière que comporte le *Nefesh Hahaïm* : Levinas nomme ici, non seulement un apport philosophique, mais explicitement une « théologie de la souffrance » qu'il rapproche de la notion de kénose⁶³.

Selon le rabbi, explique Levinas, la vraie prière ne consiste pas à demander quelque chose ou à prier pour soi : la prière n'est pas une demande, mais une offrande, « un déversement de l'âme. » Pourtant, dans la souffrance, l'homme peut prier pour soi parce que Dieu est déjà là avec lui : « la souffrance du particulier est toujours souffrance de Dieu qui, selon le psaume 91,15, "est avec lui dans la détresse"⁶⁴. » Parce que Dieu habite la souffrance de l'homme, parce qu'Il est toujours, avant toute demande, déjà associé à la misère de l'homme, prier pour soi dans la souffrance, c'est s'offrir à Dieu pour soulager sa souffrance à Lui : « dans la mesure où la souffrance de chacun est déjà la grande souffrance de Dieu qui souffre pour lui, pour cette souffrance qui, "mienne", est déjà sienne, divine, le moi qui souffre peut prier et, dès lors, il peut prier pour soi : il prie pour soi-même en vue de faire cesser la souffrance de Dieu qui souffre dans la souffrance du moi⁶⁵. » Le sens de la vraie prière porte alors sur la kénose en ce que Dieu s'abaisse et souffre pour le monde dans la souffrance du moi, et en ce

⁶² « Judaïsme et kénose » (1985), in AHN, p. 145.

⁶³ Les commentaires en question paraissent dans deux textes déjà mentionnés, à savoir la discussion suivant la conférence « Transcendance et intelligibilité » (voir TrI, p. 58sq) et l'article « Judaïsme et kénose » (voir AHN, p. 147 et p. 149sq). Quoique par ailleurs Levinas garde toutes ses réserves quant aux traditions mystiques comme voie de relation à Dieu, on note ici un certain consentement à leurs contributions possibles, en ce que l'ouvrage *Nefesh Hahaïm* s'inspire de la mystique de la kabbale à laquelle le rabbin Haïm de Volozin adhéra.

⁶⁴ TrI, p. 58.

⁶⁵ « Judaïsme et kénose » (1985), in AHN, p. 149.

que le moi s'offre dans le déversement de la prière pour soulager cette souffrance de Dieu : « voilà le verset sur la kénose, telle que l'annonce le judaïsme : l'humilité de Dieu dans son association à la misère des misérables ! Et on peut, sans doute, inverser les termes de cette théologie de la souffrance et entendre Dieu à partir de la souffrance qui, dans la mienne, Lui vient. On peut dire que Celui qui souffre dans ma souffrance [...] c'est Dieu⁶⁶. » La kénose, on le voit, se refuse à toute univocité.

Nous suivions jusque-là son exégèse de *Nefesh Hahaim* de rabbi Haïm de Volozin ; retournons maintenant aux textes philosophiques de Levinas. La relation décrite ci-dessus est insinuée dans une note significative de *l'Autrement qu'être* qu'il convient de regarder en détail⁶⁷. Levinas y formule d'abord un résumé succinct de la pensée de la souffrance passive de la substitution, avant de conclure, d'une manière surprenante encore, en introduisant l'idée de la kénose de Dieu au cœur de la kénose du sujet lui-même. La substitution, nous l'avons vu, implique un souffrir pour l'autre jusqu'au dépouillement de soi. Le degré de responsabilité de plus qui m'est demandé, est aussi un degré de souffrance de plus : dans le « tourbillon » de la souffrance humaine, le « Moi – c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances – et de toutes les fautes. » Souffrance d'un Moi otage – otage, tout d'abord, de la responsabilité qui parle dans ma « préhistoire » et qui m'ordonne jusqu'aux malfaisances de mes persécuteurs. Cette souffrance, n'ayant son origine ni dans mes propres fautes ni dans mes mérites, est donc une souffrance sans cause, un pur subir par et pour l'autre, une souffrance de pure gratuité car de pure passivité : « [c]e n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement compterait ici. Cet élément de "pure brûlure", pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en "souffrance assumée" où s'annulerait le "pour-l'autre" de la sensibilité, c'est à dire son *sens* même. » Souffrance « pour rien » – ou « anarchique » – et en ce sens sacrifice expiatoire pour tous les autres (ou pour

⁶⁶ TrI, p. 59.

⁶⁷ AE, p. 150, note 21.

l'univers), la souffrance n'a de sens que comme *mienne pour autrui*⁶⁸, et encore seulement si comprise en fonction de la passivité absolue du sujet. Mais voilà que Levinas conclue cette même note en proposant que, au delà de la passivité et de la gratuité pour l'autre qui confèrent à la souffrance son seul sens, ou plutôt ; dans la passivité même, figure la souffrance de Dieu : « il faut apercevoir dans le caractère anarchique de la souffrance – et avant toute réflexion – une souffrance de la souffrance, une souffrance “à cause” de ce que ma souffrance a de pitoyable, qui est une souffrance “pour Dieu” qui souffre de ma souffrance. Trace “anarchique” de Dieu dans la passivité⁶⁹. » Kénose de Dieu dans la kénose du sujet, mais comme trace seulement – la double kénose se déploie selon la logique de l'« intrigue à trois⁷⁰ ». Toujours déjà retiré, *Il* me tourne vers l'autre dont la souffrance m'appelle à me donner sans mesurer ma propre souffrance – trace de Dieu dans cette souffrance de passivité immémoriale où « un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu⁷¹. » Dans l'expression philosophique, l'humilité de la descente de Dieu, sa kénose, se dessine dans les descriptions de l'ambiguïté du passage du Transcendant qui se retire aussitôt qu'il s'approche, qui s'efface au moment même qu'il intervient ; ambiguïté qui ne permet aucune certitude et qui partant ne pose aucune contrainte – l'humilité d'un Dieu ne s'imposant jamais en aucune manière.

⁶⁸ Dans ses nombreuses réflexions sur la souffrance, Levinas souligne donc que la souffrance *en elle-même* n'est pas expiatoire : elle l'est seulement comme mouvement de pour-l'autre, comme réponse et responsabilité. Il développe ce point dans un article de 1984 intitulé « La souffrance inutile » : la souffrance inutile est celle de l'autre homme, souffrance qui n'a aucun sens, tandis que ma souffrance pour l'autre a du sens – le seul sens possible de la souffrance. Le seul sens de la souffrance réside dans la réponse à l'appel qu'elle émette, dans la responsabilité qu'elle éveille dans l'inter-humain : « juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi*, impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre. » Cf. E. Levinas : « La souffrance inutile » in Jacques Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr. 3. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 329-338 ; cit. p. 332. Voir aussi « Un Dieu Homme ? » (1968), in EN, p. 76.

⁶⁹ AE, p. 150, note 21.

⁷⁰ Voir *supra*, chap. III.3 et 4.

⁷¹ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 216. Voir encore *supra* chap. III.3.

Le Dieu qui souffre de ma souffrance est Celui qui m'appelle, non pas à lui, mais à la bonté, me posant la question qui pour Levinas, nous le savons, est au cœur de la responsabilité : qu'a tu fait de ton frère ? La relation à Dieu dans la souffrance – relation au Séparé, à l'Absent – réside en cette question. Relation à un Dieu se retirant, donc, mais néanmoins *vie de Dieu* en moi. La descente de Dieu qui supporte toute la souffrance de l'humanité et qui doit être soulagé par les prières des hommes qui souffrent : « est-ce là la kénose ? », demande Levinas – et il continue en disant non seulement que c'est là quelque chose qui au moins s'approche de la kénose, mais aussi que c'est là que la vie de Dieu vient à nous : « [m]a formule de “De Dieu qui vient à l'idée” exprime la vie de Dieu. Descente de Dieu ! En allemand c'est encore mieux : “Wenn Gott fällt uns ein” (quand Dieu nous tombe sous le sens)⁷². » Dieu vient à l'idée comme l'intelligibilité du sens et comme vie à vivre, comme appel à obéir : l'équivoque de la kénose instaure la relation à Dieu comme trace dans la souffrance de l'autre, dans le Visage d'autrui, et comme trace dans ma souffrance pour l'autre, dans la sainteté du sujet. Nous avons vu que la passivité de la substitution est entendue comme le lieu même où se passe la bonté du Bien : la trace dans la passivité du soi est obéissance à une bonté absolue, et la séparation de la sainteté devient dans le sujet séparation de soi dans cette obéissance, dans ce connivence avec le Bien. La trace de Dieu en moi est cette impossibilité de s'abstraire de ce que demande la proximité d'autrui, impossibilité inscrite dans la passivité du don, de l'expiation et du sacrifice : « l'impossibilité d'échapper à Dieu [...] gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue. Passivité qui n'est pas seulement la possibilité de la mort dans l'être, la possibilité de l'impossibilité ; mais impossibilité antérieur à cette possibilité, impossibilité de se dérober, susceptibilité absolue, gravité sans frivolité aucune, naissance d'un sens dans l'obtusité de l'être, d'un “pouvoir mourir” soumis au sacrifice⁷³. » La charge que je ne peux pas esquiver, ce n'est pas, comme chez Heidegger, d'assumer ma mort à moi, de continuellement m'approprier la possibilité de l'impossibilité de la mort toujours mienne ; c'est, avant le souci de ma propre vie ou de ma propre mort, de répondre de la

⁷² TrI, p. 60.

⁷³ AE, p. 165.

possibilité de la mort d'autrui : voilà, sens et naissance de l'humain, qui ouvre une sortie de l'être, qui ouvre à l'Infini. Je m'approche de l'Infini, dit Levinas, « dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde ; je ne m'oublie qu'en rompant la simultanéité indéphasable de la représentation, en existant au delà de ma mort. Je m'approche de l'Infini en me sacrifiant. Le sacrifice est la norme et le critère de l'approche⁷⁴. » Les idées tant de la sainteté que de la souffrance expiatoire de la double kénose, tant du soi-se-vidant que de Dieu-se-vidant, portent ainsi sur l'unicité d'un Moi élu par le Bien avant d'être, sur l'avènement de l'humanité du sujet dans la trace de l'*Illeité*. Autrement dit, les implications philosophiques de ce lien entre transcendance et kénose, de cette « théologie de la souffrance », se trouvèrent toujours dans l'élucidation de la subjectivation du sujet en sa relation à la transcendance absolue.

V. 4. L'apogée dans l'Être

La notion d'un « sujet messianique » – l'élection de l'unique, de l'innocent qui supporte la souffrance de tous – résume dans l'interprétation levinasienne la pensée de la subjectivation du sujet telle que nous l'avons parcouru jusqu'ici : l'unicité d'un Moi soumis au Bien dans la passivité de la substitution, appelé à une responsabilité infinie, c'est l'unicité de l'élu. Cet « incessant événement de substitution, le fait pour l'être de se vider de *son* être », où le Moi « est celui qui avant toute décision, est élu pour porter toute la responsabilité du Monde » ; cet événement de l'ipséité du sujet qui rompt l'immanence de l'être, décrit l'événement messianique : « [l]e messianisme, c'est cet apogée dans l'Être – renversement de l'être “persévérant dans son être” – qui commence en moi⁷⁵. » Le Messie, l'élu, c'est Moi.

Dans un « *supporter* pur », l'ipséité du sujet est « ipséité de pure élection⁷⁶. » L'élection, nous l'avons vu, est élection à la responsabilité : je suis élu par le

⁷⁴ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 215.

⁷⁵ « Un Dieu Homme ? » (1968), in EN, p.76.

⁷⁶ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 113.

Bien, et la réponse de la responsabilité est la situation humaine où le sens de la notion d'élection peut être reconnu⁷⁷. La responsabilité est exclusivement *mienne*, exclusivité qui contribue au sens même d'élection : le fait que « dans la responsabilité pour autrui, le moi – déjà soi, déjà obsédé par le prochain – soit unique et irremplaçable, cela confirme son élection⁷⁸. » Tout comme la bonté du Bien, la responsabilité est absolue, sans possibilité de réserve ou de diminution aucune, c'est pourquoi elle doit être pensée comme passivité provenant d'une élection antérieur à ma volonté : elle doit « avoir le sens d'une *bonté malgré elle* [...]. Bonté toujours plus ancienne que le choix : le Bien a toujours déjà élu et requis l'unique⁷⁹. » Pour que la bonté soit sans restriction, elle doit s'emparer du sujet, non seulement antérieur à tout choix, mais aussi antérieur à toute conscience de soi, faute de quoi la bonté risquerait d'être annulée par une délibération préméditée – car « si l'Un pouvait se distinguer de la Bonté qui le tient, l'Un pourrait prendre position à l'égard de sa bonté, se savoir bon et, ainsi, perdre sa bonté⁸⁰. » C'est dire que le sujet, élu par une élection qu'il ne peut assumer, est tenu par une bonté qui le singularise antérieur à son identité de Moi. L'ipséité du sujet est « hors concept », car à la fois la singularisation du soi fait du sujet l'unique dans son genre, et elle se passe en deçà de la conscience – l'ipséité est partant « un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu⁸¹. » L'élection – du temps immémorial de la passivité de la créature qui se fait passivité d'expiation – assigne donc à l'ipséité son unicité : le sujet est celui qui « est appelé sans dérobage possible à être quelqu'un⁸² » – quelqu'un dont l'ipséité contient l'appel, également, à être Messie.

La « sensibilité messianique », soutient le philosophe, est « inséparable de la conscience d'une élection » qui, à son tour, « est peut-être, en fin de compte, la

⁷⁷ Voir *supra*, chap. IV.5., et aussi AE, p. 157.

⁷⁸ AE, p. 158.

⁷⁹ AE, p. 73.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ AE, p. 163.

⁸² AE, p. 67.

subjectivité même du sujet⁸³». L'interprétation levinassienne du messianisme s'éloigne de toute pensée d'une époque messianique historique à venir : le messianique est ancré dans l'instant toujours présent de la réponse du sujet à l'appel d'autrui. Le messianisme « ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle⁸⁴ ». C'est par là que la pensée messianique chez Levinas est avant tout une pensée de l'ipséité, pensée de l'individuation originaire mais an-archique du Moi dans la substitution, laquelle ne peut qu'être « mon affaire » uniquement – car *qui*, insiste-t-il, « prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit "Moi"⁸⁵ ? » C'est précisément le fait de prendre sur soi la souffrance et la faute de tous – persécuté et otage – qui singularise le Moi et l'accuse ou le frappe comme *soi*. L'ipséité est défini par ce fait à la fois d'être exposé et de ne pas pouvoir se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres ; c'est ce fait qui « pose le soi-même du Moi⁸⁶ ». En ce sens, le messianisme peut être interprété comme une vocation personnelle et universelle pour tous les hommes : « [t]outes les personnes sont Messie⁸⁷. »

Aussi le messianisme chez Levinas, est-ce la pensée du psychisme humain, la pensée du plus profond du sujet qui par la substitution est foncièrement hétéronome : la substitution interrompt l'ordre de l'être et ouvre à l'Infini, et c'est ainsi que le messianisme, dans la formulation de Catherine Chalier, sera « cet événement intérieur qui creuse l'espace de la transcendance en soi pour que l'histoire profane en soit éclairée et qu'elle accède à la sainteté⁸⁸. » Or, nous soulignons cependant que, s'il s'agit ici dans un certain sens d'un « événement intérieur », l'intériorité en question n'est pas sans ambiguïté : l'enjeu capital de l'ipséité, nous l'avons déjà dit, c'est l'expulsion du soi de son chez-soi ; c'est la

⁸³ DL, p. 138.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁶ « Un Dieu Homme ? » (1968), in EN, p. 76.

⁸⁷ « Qui est Messie ? » (1960-61), in DL, p. 129.

⁸⁸ C. Chalier : « L'utopie messianique » in Ricoeur, Mosès, Chalier, Petitdemange, Faessler : *Répondre d'Autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel: la Baconnière, 1989, pp. 53-69 ; cit. p. 54.

naissance d'un soi hétéronome, d'un sujet qui par l'affectation de l'autre sera tout identifié du *dehors* précisément. L'impératif d'autrui me déplace hors de moi, hors de mon centre en moi-même : le psychisme « signifie la revendication du Même par l'Autre [...] Dénucléation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le Même, fission du noyau “mystérieux” de l' "intérieurité" du sujet par cette assignation à réponse [...] *malgré moi*⁸⁹ ». Dans la kénose de la substitution, c'est l'intériorité même du sujet qui se déchire : rompu, brisé et assujéti à l'altérité d'autrui, le soi s'abandonne dans un mouvement infini vers l'Autre.

Par conséquent, l'espace de la transcendance qui se creuse en soi par la sensibilité messianique provient tout entier de l'altérité absolue de l'autre, de l'extériorité hors l'être qui s'ouvre dans la socialité, une « [s]ocialité qui, par opposition à tout savoir et à toute immanence – est *relation avec l'autre comme tel* et non pas avec l'autre, pure partie du monde⁹⁰ », de cette extériorité qui s'ouvre dans la passivité de la substitution du sujet également, là où l'espace de la transcendance prend chair en moi. Le messianisme comme l'apogée dans l'Être n'est que cet événement de transgression et de rupture, autre qu'être, dans le dépassement de soi et de sa persévérance à être – événement qui ne peut se passer qu'« entre nous », dans la relation entre moi et l'autre. L'avènement du Messie peut donc être décrit comme l'unicité exceptionnelle du moi dans la passivité de la passion pour autrui, comme « cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se déprendre, de se vider de son être, de se mettre “à l'envers”, et, si on peut dire, le fait “autrement qu'être”⁹¹. »

Nous n'allons pas ici poursuivre les réflexions levinassiennes sur le messianisme en soi, réflexions développées principalement dans ses essais sur le judaïsme⁹². Mais résumons ces propos en interrogeant sur leur portée philosophique – car il y en a, postule Levinas en élucidant la méthode de ses commentaires des textes talmudiques : en aucune façon, dit-il, « nous n'entendons

⁸⁹ AE, p. 180.

⁹⁰ TrI, p. 27.

⁹¹ AE, p. 149.

⁹² Nous en trouvons les élaborations les plus complètes dans *Difficile Liberté* : voir la partie « Textes Messianiques » (1960-61), pp. 89-139 : « Qui est Messie ? », pp. 124-131 et « Messianisme et Universalité », pp. 131-139.

exclure de la lecture de nos textes la signification religieuse qui guide la lecture du croyant naïf ou mystique ni celle qu'en tirerait un théologien. Nous partons toutefois de l'idée que cette signification n'est pas seulement transposable en un langage philosophique, mais se réfère à des problèmes philosophiques⁹³. » Quels problèmes philosophiques seront donc en cause en ce discours ? Nous l'avons vu déjà : les questions adressées sont avant tout celle de la subjectivité, celle de la relation à l'altérité transcendante et celle de l'humain en tant qu'humain. Nous reconnaissons dans le discours évoqué les préoccupations centrales de la philosophie levinassienne entendue comme philosophie transcendantale, cherchant à penser les conditions de possibilité, non seulement de la subjectivation du sujet, mais de l'avènement de son humanité, de son éveil à une bonté infini et autre qu'être. En dernier instance, il s'agit de l'éventualité du Bien dans le monde, de l'affection de l'immanence par l'autre que l'être.

Résumons encore en précisant : quand Levinas explore l'advenue possible du Bien, les notions de la *sainteté*, de la *kénose* et du *messianisme* sont intimement liées principalement en ce que elles expriment différentes faces d'un même événement de rupture dont la substitution sera le nœud central. Séparé de soi dans l'hétéronomie du « pour l'autre », l'ipséité du sujet se creuse dans un mouvement de dépossession, de désubstantiation et d'évidement de soi dans la relation à autrui, ouvrant ainsi une relation de sainteté dont la gratuité totale bouleverse l'ordre de l'être. La responsabilité imputée au sujet dans cette relation est sa structure première : frappé par l'altérité, la responsabilité « an-archique » est son principe d'individuation.

L'individuation du sujet se fait partant dans une relation à la transcendance : l'élection du moi instaure une relation unique d'appel et de réponse dont la kénose sera l'apogée. Relation à l'Infini autre que l'être, elle se passe dans la passivité, indiquant mon émergence comme moi dans un temps antérieur à moi et par conséquent sans commencement en moi. L'ipséité messianique du sujet se creuse par cette élection d'émergence originaire comme don et sacrifice. Et voilà que Dieu vient à l'idée – car comment penser une telle bonté sans que l'immanence se

⁹³ *Ibid.*, p. 101.

déchire, sans l'éclat d'une transcendance d'au delà du raisonnable ? La substitution est l'événement où Dieu s'associe au monde dans la façon d'une responsabilité infini, autre que l'ordre du monde : « [d]ans l'idée de l'Infini et qui pour autant est l'idée de Dieu, se produit précisément l'affection du fini par l'infini⁹⁴ ». La transcendance absolue et séparée affecte l'immanence dans un mouvement kénotique qui – toujours par abus de langage peut-être – nous laisse penser Dieu : la « venue ou la descente ou la contraction de l'infini dans une pensée finie nomme en tous cas un événement qui décrit le sens de ce qu'on désigne par Dieu⁹⁵ ». Et Levinas insiste sur ce lien entre Dieu et la responsabilité comme le lien même entre moi et la transcendance, relation à la troisième personne de l'*Illéité* qui ne se contracte que dans la proximité de l'autre. Voir le visage, dit Levinas, ce n'est pas une perception, mais une obligation ; c'est, dit-il dans un entretien, « aussitôt le rapport de responsabilité et par conséquent la parole de Dieu. C'est en effet un écart par rapport à la logique aristotélicienne. *On est trois quand on est deux*. Quand je dis cela, il ne faut pas le comprendre en termes de substance mais en termes de philosophie classique. Cette place de troisième est unique. Dieu est présent. C'est déjà à lui qu'on répond⁹⁶. » Non pas, souligne le philosophe, qu'il soit « contre la logique » – simplement, il faut chercher « de petits prolongements » qui « supposent la présence de la collectivité humaine⁹⁷. » Pour penser Dieu, il faut passer d'une logique du savoir conceptuel à une logique de la relation sociale ; c'est-à-dire, à une logique de la relation à l'altérité – il faut passer au surcroît de la socialité ou à l'« [a]mour comme opération logique !⁹⁸ »

L'élection, derechef, est élection à la passivité du « me voici » dans la responsabilité an-archique : au fond du sujet gîte la trace de l'élection et la relation à Dieu se passe dans cette trace. L'unicité même du sujet décrit comme

⁹⁴ TrI, p. 26.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁶ Michaël de Saint-Cheron : *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*, Paris : Le livre de Poche, 2006 ; p. 45. Nous soulignons. Rappelons ici la notion de l'« intrigue à trois » que nous avons analysée en chap. III.3. ; intrigue où « un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu ».

⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁸ « De l'Unicité », *Archivio di Filosofia*, nr. 1-3, 1986, in EN, p. 209-217 ; cf. p. 214-215.

un sujet messianique se produit par l'appel sans mesure : l'identité « suscitée ainsi de derrière l'identification, est une identité de pure élection. L'élection traverse le concept du moi pour m'assigner moi par la démesure d'autrui⁹⁹ ». Le sens de l'unicité, c'est la réponse 'messianique' du « me voici » précisément ; l'unicité de soi, c'est « l'unicité de l'assigné », c'est « le fait même de porter la faute d'autrui »¹⁰⁰. Le soi ne tient son unicité – ou son élection – que de l'autre, puisque « l'unicité exceptionnelle du moi » sera « l'événement incessant de substitution »¹⁰¹. Or, pourrait-on demander, comment concevoir, comment entendre du tout la possibilité – ou le fait – que l'homme mettra la vie d'autrui devant sa propre vie ? Ou – étonnement premier – pourquoi, finalement, y a-t-il de la bonté et non pas seulement du mal ? La question qui sous-tend et toujours guette la recherche lévinassienne est celle de la possibilité, en ce monde, de la bonté du Bien¹⁰². Les interrogations sur la sainteté se résument ainsi chez Levinas en la question de l'humanité même de l'homme : le messianisme comme pensée de l'ipséité décrit le plus intime d'un sujet éveillé à son humanité d'obéissance au Bien, rompant avec l'être.

V. 5. Trace de grâce : du singulier au multiple

Nous l'avons souligné : la subjectivité du sujet tel qu'il est exploré par Levinas est, en somme, une subjectivité de part en part hétéronome. Séparé, vidé

⁹⁹ AE, p. 185.

¹⁰⁰ AE, p. 133, p. 143.

¹⁰¹ « Langage et proximité », 1967, in EDH, p. 234.

¹⁰² Cf. cette communication privée avec Levinas dont Jean Greisch fait le récit : « J'entends encore, comme si c'était aujourd'hui, Levinas me faire part de son étonnement que des penseurs aient pu s'imaginer que l'étonnement devant le fait que quelque chose soit, plutôt que rien, était le point de départ radical de la métaphysique. Puis il ajoutait qu'à ses yeux le fait que sur une terre aussi cruelle que la nôtre quelque chose comme le miracle de la bonté ait pu apparaître, était infiniment plus digne d'étonnement. » Greisch, ensuite, souligne la signification centrale de cette réflexion : « je me disais [...] que c'était probablement ces paroles-là qui résumaient le mieux l'intuition directrice de la pensée lévinassienne, inséparablement phénoménologique, éthique et métaphysique. » Voir Jean Greisch : « Heidegger et Levinas. Interprètes de la facticité », in E. Levinas / Jean-Luc Marion : *Positivité et transcendance*, Paris : PUF, 2000, pp. 181-207 ; cit. p. 206-207.

de sa substance de soi et constitué comme altérité dans la passivité du mouvement kénotique de la substitution, élu par la bonté du Bien qui s'empare de lui et le singularise, l'unicité de l'ipséité se produit dans la réponse à l'appel, dans la rupture de l'immanence qui se passe par le se-donner, le se-substituer à autrui. La subjectivation du sujet se fait ainsi en deçà de l'autonomie de la raison, de la liberté et de la volonté, antérieur à toute origine en soi : l'humanité même de l'homme n'a d'autre fondement que cette susceptibilité pré-originale à la bonté dans une responsabilité imputée, dans l'éventualité de se-vouer-à-l'autre. La pensée de l'humain chez Levinas se déploie en conséquence à l'encontre de toute philosophie de la substance et de sa réification potentielle de l'homme, à l'encontre de toute pensée des structures universelles et impersonnelles de l'humain. Ce n'est pas une quelconque « nature humaine », une essence invariable reliant les hommes dans l'universalité du genre, qui confère à l'homme sa spécificité en le valorisant comme libre origine de toute valeur : c'est transcendant tout genre qu'une subjectivité « an-archique », sans fondement, est reliée à l'autre homme dans la responsabilité où l'unicité du moi répond de l'unicité d'autrui. Penser la personne humaine, c'est penser la singularité d'un moi qui est touché par la singularité d'autrui, l'« unique au monde » lui aussi. Unicités, non pas dans l'isolation des monades, mais dans une responsabilité qui est relation – même si relation paradoxale de séparation, « lien de religion ».

Si fondement il y a dans cette pensée, ce ne sera que l'*ordre* qui « touche le moi dans son individualité d'étant », tel que Levinas l'esquisse dans la préface à l'édition allemande de *Totalité et Infini* de 1987. Cependant, nous le savons, cette trace de l'*Illéité* de l'Infini en moi n'a rien d'une structure causale, ni ne s'énonce dans une corrélation dialogale : l'ordre ne s'entend que dans la réponse comme « [p]ure trace de “cause errante”, en moi inscrite¹⁰³. » Il s'agit d'un moi ordonné à « une unicité d'élu, dans la responsabilité irrécusable qui est [...] amour qui rattache à l'aimé, c'est-à-dire à l'“unique au monde”. » Alors s'instaure la relation

¹⁰³ AE, p. 192. L'Infini, précise Levinas ici, m'ordonne le prochain comme visage par un ordre « qui n'a pas été la *cause* de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue ; ordre que je trouve dans ma réponse même, dont il témoigne. Cette façon pour l'ordre de venir « je ne sais d'où », ce *venir* qui n'est pas *souvenir* [...] nous l'avons appelé *illéité* » (AE, p. 191).

« d'unicité à unicité » ; une relation qui est « transcendance [...] en dehors de toute parenté préalable et de toute synthèse *à priori* [...] Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous¹⁰⁴ ». Or, cette « socialité utopique » commande la possibilité de l'humain, non seulement dans la relation « d'unicité à unicité » de moi à autrui, non seulement dans la relation social asymétrique et irréversible de la proximité, mais jusque dans la socialité de la multiplicité de l'inter-humain, jusque dans l'étendue de l'universalité réciproque et réversible de l'ordre de la justice. Nous ne pouvons pas, en effet, clore cette partie sur la socialité, avec tout ce qu'elle implique d'une pensée de l'humain, sans rappeler encore la thématique du passage allant de la proximité de l'unique à la vie sociétale avec tous – c'est-à-dire qu'il faut rappeler encore la thématique du « tiers », déjà commentée au terme de la première partie de notre travail¹⁰⁵.

L'entrée du tiers – et avec lui le questionnement sur l'égalité et sur l'universalité de la justice ; avec lui, énumère Levinas, « la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect [...] l'*essence* comme synchronie : *ensemble-dans-un-lieu*¹⁰⁶ » – cette entrée du tiers se fait dès l'arrivée du Visage, nous l'avons vu plus haut. L'égalité demandée par la justice remonte toujours à l'asymétrie du face-à-face, car ce n'est qu'à travers le visage qu'apparaît le tiers. En conséquence, par l'épiphanie du visage s'instaure non seulement la responsabilité dans la relation d'unicité à unicité, mais la fraternité humaine elle-même : l'obsession de la justice pour tous pointe déjà dans l'obsession infinie de ma responsabilité pour le prochain ; la responsabilité pour l'autre est aussi responsabilité pour le tiers¹⁰⁷. Dans le tissu complexe des relations sociales de tertialité, il y a une perméabilité entre la bonté et la justice où elles s'annoncent simultanément – simultanément finement décrite par Jacques Rolland comme une « asymétrie qui est toujours déjà corrigée, de telle sorte que

¹⁰⁴ TI, p. III.

¹⁰⁵ Pour compléter ce qui suit, nous renvoyons donc à ce commentaire ; voir *supra*, chap. III.5.

¹⁰⁶ AE, p. 200.

¹⁰⁷ Cf. AE, p. 20.

le sujet est déjà ”comme les autres”¹⁰⁸ », ou encore comme « l’espace de l’asymétrie *effacé* » au profit de la justice¹⁰⁹. Toujours déjà là, dans un mouvement incessant, cet espace se déploie comme l’inter-humain, mais en *supposant* toutefois la subjectivité comme ouverture emphatique à autrui ; c’est-à-dire, en supposant d’emblée l’intrigue de « l’asymétrie *non corrigée par la relation avec le tiers.* » Partant la subjectivité an-archique est impliquée par la justice, comme « ce qui ne peut entrer dans son ordre ni dans son temps¹¹⁰ ».

La subjectivité est ainsi le pivot de l’affectation de l’être par la transcendance: le moi est « au carrefour¹¹¹ », un carrefour où s’ouvre la possibilité, non seulement de l’être-pour-soi ou de l’être-pour-l’autre, mais aussi de la transition éventuelle de l’unique à tous, de la proximité à la communauté, de la substitution à la justice – c’est par le Moi s’abdiquant en Soi que l’humain s’inscrit dans l’être et que partant l’être aura du sens. Cette « [e]xtraordinaire ambiguïté du Moi : à la fois le point même où l’être et l’effort en vue d’être, se crispent en un *soi-même* [...], et le point où est possible l’étrange abolition ou suspension de cette urgence d’exister et une abnégation dans le souci pour les “affaires” d’autrui¹¹² », marque l’intrigue de la socialité où, dans la concrétude de la rencontre, l’être serait percé par l’altérité de l’autre. L’entrelacement entre l’ordre de la proximité et l’ordre de la justice avec toutes leurs implications – entrelacement accentué par Levinas dans les célèbres pages sur la question du tiers dans *Autrement qu’être* – est toujours souligné : les analyses qui tendent à montrer la préséance de « l’unique », n’est en aucune façon, insiste le philosophe, « une méconnaissance du politique¹¹³. » Face au tiers, c’est toujours la « socialité originelle » et le « droit originel » d’autrui qui conduisent à l’État libéral, et c’est la référence au visage qui « préserve l’éthique de cet État » : la justice suppose l’asymétrie non-corrigée de la relation d’unicité à unicité comme une instance correctrice continue. Mais aussi la

¹⁰⁸ Jacques Rolland : *Parcours de l’autrement*, Paris : PUF, 2000 ; cf. p. 111.

¹⁰⁹ Jacques Rolland : « Subjectivité et an-archie », in J. Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr. 3, Lagrasse : Verdier 1984, pp. 176-193 ; cf. p. 191.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Cf. AE, p. 154. Voir aussi *supra*, chap. IV.5.

¹¹² « De l’Unicité » (1986), in EN, p. 213.

¹¹³ *Ibid.*, p. 215.

relation de proximité fait appel à la correction et « s’efface » au profit de la justice pour tous : « [l]’amour du prochain et son droit originel d’unique et d’incomparable dont j’ai à répondre, en viennent, eux-mêmes, à en appeler à la Raison capable de comparer les incomparables, à une sagesse de l’amour¹¹⁴. » Ces mouvements correcteurs, simultanément d’asymétrie supposée et d’asymétrie effacée, sont les conditions d’une société qui soit humaine¹¹⁵.

C’est dire, plus loin, qu’une société juste ne serait possible que par l’ouverture à la transcendance « hors l’ordre », par la rupture qui fait sortir de l’être clos sur lui-même. Et, d’après Levinas, en effet, quand le sujet s’engage dans les relations de réciprocité, quand il entre « en corrélation », ce n’est que par référence à la transcendance de l’*illéité* – et « grâce à Dieu » seulement – que s’effectue cette transition de l’unicité à l’universel, de la proximité à la société : « “Grâce à Dieu” je suis autrui pour les autres. Dieu n’est pas “en cause” comme un prétendu interlocuteur : la corrélation réciproque me rattache à l’autre homme dans la trace de la transcendance, dans l’*illéité*. Le “passage” de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide où à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société¹¹⁶. » Remarquons qu’il ne s’agit aucunement ici d’une ingérence de la part de Dieu qui en quelque sorte serait la cause d’une conversion sociale : Dieu n’est toujours pas « interlocuteur », il n’entre pas dans la présence de l’être – il s’agit de son passage, d’un événement qui se passe ; il s’agit d’un passage qui, de plus, ne se passe que comme la trace

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 215-216.

¹¹⁵ Poursuivre ici les débats autour des dimensions (théologico-)politiques dans l’œuvre de Levinas – ou de leur absence – nous éloignerait trop du foyer central de notre interrogation. À titre d’exemple, faisons référence d’une part à Jacques Rolland encore, qui soutient que, malgré les élaborations sur l’entrée du tiers et l’exigence de la justice, Levinas serait un penseur « rigoureusement a-politique » pour qui la politique n’est pas véritablement une question (J. Rolland : « Pas de conseils pour le tyran », *Revue Philosophique de Louvain*, 2002, vol. 100/1-2, pp. 32-64 ; cf. pp. 40-44) ; position contestée, d’autre part, par Francis Guibal qui soutient que les réflexions sur la fonction correctrice de la proximité montrent précisément que la justice ne peut que rester ouverte à l’interpellation de l’altérité des uniques et qu’ainsi se déploie un investissement de cette pensée dans l’espace politique de la socialité (F. Guibal : *La gloire en exil*, Paris : Cerf, 2004 ; cf. pp. 96-99). Voir également à ce sujet l’analyse que fait Derrida dans « Le mot d’accueil » publié in J. Derrida : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris : Galilée, 1997.

¹¹⁶ AE, p. 201-202. Voir *supra*, chap. III.5. pour la double protection inhérente dans cette « grâce ».

de l'*Illéité*, trace dans laquelle je suis rattaché à l'autre comme aux autres¹¹⁷. C'est donc cela aussi, la trace qui gît en moi : trace de l'*Illéité* me retournant non seulement vers l'altérité de l'autre, mais vers cette autre altérité qui est celle du tiers qui vient adoucir la brûlure de l'Infini de la responsabilité ; trace de grâce qui me fait entrer en société avec tous. Ainsi naît la question. Ainsi naît la philosophie.

La philosophie, elle aussi, est alors sujet d'un appel dans la pensée de Levinas : elle est appelée à s'engager dans une « sagesse de l'amour » qui ne cesse de rappeler l'impératif de l'altérité, de la différence, de la non-indifférence, de la voix d'autrui. La relation au tiers, et la correction de l'asymétrie de la proximité qu'elle provoque, implique un « arrêt où se trahit ma relation anarchique à l'illéité, mais où elle se traduit devant nous¹¹⁸. » Traduction d'importance primordiale, nous le savons, mais non pas ultime : dans l'universalité du logos, tout se dit, et dans ce Dit, souligne Levinas encore, « tout se traduit devant nous, même ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie et appelée à réduire¹¹⁹. » L'appel à la philosophie, c'est de continuellement rouvrir au *Dire* ce *Dit* du savoir thématissant, de la représentation du présent. Car, bien que la pensée philosophique se déploie nécessairement dans le rassemblement de l'être, elle ne naît que par l'irruption de l'altérité hors l'être ; bien qu'« appelée à la pensée par la justice », c'est toujours « la dia-chronie de la différence » que la philosophie synchronise dans un Dit¹²⁰. Cette différence, on le

¹¹⁷ Nous sommes encore confrontés à l'ambiguïté de la *tertialité* décrite par Levinas : la troisième personne de l'*Illéité* de l'Infini signifie « selon une “tertialité” différente de celle du troisième homme, du tiers [...] par lequel commence la justice » (AE, p. 191). Avec Stéphane Mosès, on peut formuler ainsi la différence des deux « tertialités » : la tertialité comme rapport *vertical* du Moi avec la transcendance vs la tertialité comme dimension *horizontale*, ouvrant la relation du Je à tous les autres (voir S. Mosès : « Autour de la question du tiers » in D. Cohen-Levinas et B. Clement (ed.) : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 235-244 ; cf. p. 241.) Mais aussi, c'est dans la trace de l'*Illéité* que je suis rattaché à l'autre dans « la corrélation réciproque » : c'est donc par la troisième personne de l'*Illéité* que se déploie la relation sociale telle qu'elle s'étende à la société juste, élargissement occasionné précisément par l'entrée du tiers, « troisième homme ». Car, dit Levinas, dans « les façons indirectes de l'illéité, dans la provocation anarchique qui m'ordonne à l'autre, s'impose la voie qui mène à la thématisation et à une prise de conscience » (AE, p. 19 sq).

¹¹⁸ AE, p. 201.

¹¹⁹ AE, p. 206.

¹²⁰ *Ibid.*

sait maintenant, c'est la non-indifférence de la responsabilité an-archique : ainsi la philosophie « reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre ». Autrement dit, la philosophie est appelée à se raviser sur le bien de l'autre, à rester « sagesse de l'amour au service de l'amour¹²¹. » Levinas nous rappelle que la pensée philosophique repose toujours sur des expériences pré-philosophiques dont elle vit¹²² : la réponse de l'appel adressé à la philosophie est un travail incessant pour ouvrir le Dit au Dire pour que la signifiante primordiale de l'expérience pré-philosophique de l'appel de l'autre homme, de la proximité où l'Infini passe, ne soit pas obliérée. S'ouvre ici toute la thématique de la dernière partie de notre travail, et nous la poursuivrons dans les prochains chapitres.

* *
*

Telles que nous les avons déjà résumées ci-dessus, les descriptions de la sainteté du sujet ne font que renforcer et approfondir les propositions sur la subjectivation que nous avons commentées dans le chapitre précédent : la sainteté du sujet désigne la relation de responsabilité où la subjectivité se constitue comme *alienus*, hétéronome et séparée, dans la passivité de la substitution pour autrui. La notion de « sujet messianique » résume ainsi dans l'interprétation levinassienne la pensée de l'ipséité du sujet en termes de l'unicité de l'*élu* : la subjectivation est l'avènement de l'unique responsable, celui qui porte la souffrance de tout et de tous, sans cause ni raison. C'est l'événement messianique ainsi compris qui interrompt l'ordre de l'être et ouvre à la transcendance, à l'Infini. La relation de sainteté, dont la gratuité du don et du sacrifice bouleverse l'ordre du monde, fait l'avènement de l'humanité de l'homme dans ce monde : elle désigne l'événement de la bonté du Bien, toujours déjà inscrite comme

¹²¹ AE, p. 206-207.

¹²² Voir par exemple EI, p. 14.

possibilité au cœur du sujet. L'élection du moi instaure une relation d'appel et de réponse dont une double *kénose* est l'apogée ; la kénose de Dieu au cœur de la kénose du sujet. Dans la passivité de la substitution, de l'expiation et du sacrifice du Moi élu – ou, en d'autres termes, dans la sainteté d'un sujet messianique – vibre la souffrance de Dieu comme trace dans ma souffrance pour autrui.

L'événement de rupture de la substitution, l'événement où le hors-l'être de la transcendance perce l'immanence, se passe ainsi dans un mouvement kénotique qui fait penser Dieu. Au plus intime du sujet, au creux de la passivité, gîte la trace de l'élection, et la relation à Dieu se passe dans cette trace. Le plurivoque même de la notion de la trace – son inscription à la fois dans le Visage d'autrui et dans la sainteté du sujet – exclut d'emblée toute possibilité d'une intimité-à-deux avec Dieu seul. L'affirmation de Levinas demeure : Dieu ne se rencontre que dans l'inter-humain, dans l'« intrigue à trois ». On est toujours « trois quand on est deux », et cela dans plusieurs sens : le Visage n'est proche que dans la trace de l'*Illéité* de l'Infini, qui, lui, ne s'approche que dans le Visage où se manifeste aussi le tiers. C'est ce mouvement complexe de tertialité qui intervient dans l'éveil à l'humanité de l'humain dans la proximité comme dans la société. La « socialité utopique » d'une relation à l'autre en deçà de la communauté du genre, commande la possibilité de l'humain à l'échelle de la société d'égaux : la trace de l'*Illéité* qui gîte en moi est celle-là même qui plus loin traduit l'obsession de la responsabilité pour l'unique à celle de la justice pour tous – traduction qu'il s'agit néanmoins de continuellement défaire, on va le voir dans les chapitres qui suivent.

Bilan

Pour explorer les enjeux de la socialité dans la philosophie levinassienne, la question de la subjectivité s'est avérée être au centre de ce qu'il a fallu examiner dans cette deuxième partie de notre travail. Nous avons demandé comment une transcendance absolument séparée pourrait affecter l'immanence de l'être : la subjectivation du sujet surgit en effet comme l'exception dans l'être, comme le moment où la transcendance y ferait rupture. Un sujet qui dans la passivité de sa corporéité même s'ouvre à la proximité d'autrui et à l'appel à la responsabilité qu'elle implique, qui dans le mouvement de la substitution pour autrui met la vie de l'autre avant sa propre vie, ce sujet réalise la bonté du Bien – ou en d'autres termes : ce sujet incarne l'humanité de l'humain dans le monde. Dans la pensée de ce sujet hétéronome, non seulement l'altérité du Visage s'empare du sujet, mais le sujet est constitué par l'altérité qui le déplace, le dépossède, et le subjectivise comme autre que soi. L'appel du Bien ne s'entend dans l'être que dans cette réponse de toute passivité, brisant la logique de l'être même. Quand Levinas approfondit ces propositions en employant des notions du registre religieux – en l'occurrence celle de la sainteté, de la kénose, de l'élection, du messianisme – ce n'est pas pour avancer des positions théologiques, mais pour examiner la portée philosophique des notions en question¹. Ouvrir ainsi la « pensée grecque » à

¹ Nous souscrivons ici aux formulations de Dan Arbib qui, en thématissant l'inspiration de Haïm de Volozin sur la pensée de Levinas, soutient : « il y a un écart entre faire entendre une voix non philosophique (“ce que le grec ne pouvait pas penser”) et donner directement la parole à la tradition juive. Cette différence n'est ni subtile ni paradoxale : elle est massive. L'enjeu de la phénoménologie levinassienne est de dé-théologiser les catégories juives et de les rendre à leur

l'inspiration d'une autre tradition, d'une autre souche de pensée, permet de creuser, enrichir et élargir le sens possible du discours philosophique sur l'ipséité et sa relation à l'altérité.

La relation à l'altérité, nous l'avons vu, est proposée comme une relation « kénotique » : c'est donc encore sur le versant des termes religieux, que Levinas trouve les figures qui pourront élucider la relation à la transcendance. La sainteté comme relation de respons-abilité, comme le Moi se vidant de soi pour autrui, s'accomplit dans une relation où le mouvement kénotique de Dieu serait au cœur de la réponse kénotique de l'homme, où Dieu se verse au cœur de la souffrance humaine comme « [t]race "anarchique" de Dieu dans la passivité². » Trace seulement : la kénose de Dieu se passe selon la logique de l'intrigue à trois où le // absolu me retourne vers l'autre – vers l'autre que lui – dans l'ambiguïté du Transcendant se retirant aussitôt qu'il s'approche, m'appelant non pas à lui, mais à la bonté. L'appel du Bien ne s'entend que dans la réponse, dans l'obédience où le sujet « est élu gardant la trace de l'élection³ », dans la réponse où l'ordre du Visage ne s'entend que comme « [p]ure trace de "cause errante", en moi inscrite⁴. » Par cette trace, dans la substitution, dans l'évidement du sujet exposé au Visage d'autrui, se fait une sortie de soi qui ne peut s'entendre que comme relation transcendante et qui pour Levinas ouvre à penser Dieu. La « descente de Dieu », l'effacement kénotique de Dieu dans ma substitution pour l'autre, implique que ma relation à la transcendance absolue se passe dans la concrétude de la rencontre – dans l'immanence, tout près de moi, dans la proximité où la réponse à autrui ouvre à l'Infini de l'*Illéité*, à l'Infini du Bien, à l'Infini de Dieu.

Au moment de *Totalité et Infini*, nous l'avons soutenu plus haut, l'idée de l'Infini approfondit avant tout la catégorie de la sortie, la rupture de la totalité par la transcendance absolue de l'autre : la question de Dieu n'y est pas encore sujet de réflexion explicite, et il ne serait pas justifié alors de dire que le terme 'Infini' y

signification immédiatement et premièrement phénoménologique. » Cf. Dan Arbib : « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? » in D. Cohen-Levinas, (dir.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann ; p. 133.

² AE, p. 150, note 21.

³ « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, p. 87.

⁴ AE, p. 192.

est synonyme du terme ‘Dieu’⁵. Nous avons souligné aussi qu’au moment où le terme d’*Illéité* est introduit dans l’œuvre, il ne doit non plus être compris comme le nom philosophique de Dieu, comme s’il s’agissait tout simplement d’une traduction directe. L’*illéité* n’exprime pas Dieu lui-même, toujours Autre et « autre autrement », mais la trace seulement de l’Infini dans le Visage – autrement dit, le mouvement de son retrait, son absence⁶. Or, dans les écrits plus tardifs, où le vocable même de ‘Dieu’ est employé plus fréquemment, plus directement et, dirait-on, avec plus de hardiesse, nous trouvons des formulations qui pourrai en effet paraître établir une synonymie entre ‘l’Infini’ et ‘Dieu’, et plus loin encore entre ‘l’*Illéité*’, ‘le Bien’ et ‘Dieu’⁷. Reprenons donc la question : comment faudrait-il comprendre ce réseau terminologique ? Les termes de l’Infini, de l’*Illéité* et du Bien, sont-ils autant de noms revenant à Dieu⁸ ?

L’*infini*, il faut le maintenir, est l’Absolu absent. Sans rien énoncer sur Dieu lui-même, l’idée de l’Infini désigne pourtant les « façons » de Dieu : la manière d’une transcendance absolue qui déborde la conscience et me fait penser au delà de toute pensée possible, me fait donner au delà de tout don possible, ouvre l’événement de Dieu dans le monde. La concrétisation – quoique non-phénoménale – de l’idée de l’Infini, nous le savons, c’est le Visage : l’idée de l’Infini, autrement dit, ce n’est que dans la proximité d’autrui qu’elle se passe. Le mouvement transcendant de l’idée de l’Infini dans la socialité suggère la seule évocation de Dieu et la seule relation à lui possible. C’est cet « infinition » de

⁵ Voir *supra*, l’introduction au chap. II.

⁶ Voir *supra*, chap. III.4.

⁷ Nous l’entendons par exemple dans des propos comme les suivants : « [d]ans l’idée de l’Infini et qui pour autant est l’idée de Dieu » (TrI, p. 26) ; « [l]’idée-de-l’Infini-en-moi ou ma relation à Dieu » (DVI, p. 10).

⁸ Jacques Rolland, dans ses analyses de l’anarchique et le tiers dans la pensée levinassienne, semble affirmer la synonymie entre Dieu, l’Infini et le Bien : en pensant le tiers-exclu, dit-il, il s’agit de « penser le Tiers par excellence, Troisième Personne *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* à qui convient le titre d’Infini et finalement le nom de Dieu » ; « le nom de Dieu est venu se mêler au discours, dans son nom propre comme dans son titre philosophique [...] d’Infini », et l’anarchique « a une affinité particulière avec l’Infini qui se nomme Dieu et auquel convient aussi le nom de Bien⁸. » (J. Rolland : « De l’anarchie ou grâce à Dieu » in *Parcours de l’autrement*, Paris : PUF, 2000 ; p. 211.) Quant au tiers-exclu, Stéphane Mosès, de son côté, est claire : le « *Ille* n’est pas Dieu ; il renvoie plutôt à l’idée de l’Infini » ; l’*Illéité* désignerait « la non-présence absolue de l’Infini, son retrait sans retour⁸ ». (S. Mosès : « Autour de la question du tiers » in D. Cohen-Levinas et B. Clement (ed.) : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007 ; p. 241.)

l'Infini dans la proximité, m'ordonnant à une responsabilité antérieure à toute présence, que Levinas appelle l'*Illéité*⁹ : la responsabilité telle que nous l'avons commentée comme « an-archique », il faut la comprendre, dit Levinas, comme « l'autorité même de l'Absolu, “trop grand” pour la mesure ou la finitude de la présence, de la manifestation, de l'ordre et de l'être, et qui, par conséquent, ni être, ni non-être, est le “tiers exclu” de l'au-delà de l'être et du non-être, troisième personne que nous avons appelé “illéité” et que dit peut-être aussi le mot Dieu. [...] autorité qui m'ordonne le prochain comme visage¹⁰. » L'événement de Dieu dans le monde est donc désigné d'une manière plus précise par le vocable de l'*Illéité* : le « *Ille* » est la troisième personne à qui on ne s'adresse jamais directement, il est celui qui n'est jamais présent. Ni être, ni non-être, ce « tiers exclus » évoque l'absence absolue de l'Absolu qui néanmoins laisse la trace de son retrait en me retournant vers l'autrui. Le « *Ille* », il faut donc le maintenir aussi, n'est pas le nom philosophique de Dieu : l'*Illéité* est le mouvement même de l'Infini absent, la manière dans laquelle une transcendance absolue touche l'immanence. Ainsi, l'*Illéité* désigne l'affectation du fini par l'infini, et c'est par le sujet que cette affectation se passe.

Nous avons souligné la double modalité de la trace, inscrite, non seulement dans le Visage d'autrui, mais aussi au plus intime du sujet. Le Visage en tant que Visage, est inséparable de la trace de l'*Illéité*¹¹. Toutefois, la trace de l'Infini est ambiguë : elle se « dessine et s'efface dans le visage¹² » ; elle « se montre

⁹ Dans le déploiement des pensées de l'Infini et de l'illéité, il y a lieu de supposer encore l'inspiration du rabbi Haïm de Volozin : on peut en fait y voir une parallèle aux distinctions faites dans le *Nefesh Hahaïm* entre Dieu qui dans le Tétragramme signifie au delà de tout ce que l'homme puisse nommer ; *En-Sof*, Dieu « de son propre côté », et Dieu dans la perspective humaine ; *Elohim*, Dieu « de notre côté ». Ainsi est « donc infini, à proprement parler, [...] non pas l'absolu de Dieu que rien ne peut déterminer, mais *le penser à l'Absolu n'atteignant pas l'Absolu* ». Le texte du Rabbi, propose Levinas plus loin, « suggère un commencement qui ne va pas à une fin, il trace comme une relation sans corrélat. » Voir « “À l'image de Dieu” d'après Rabbi Haïm Voloziner » (1978), in ADV, pp. 182-200 ; cf. p. 195 sq. et cit. p. 198.

¹⁰ « Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » in E. Castelli : *L'analyse du langage théologique*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, pp. 155-167, repris in ADV, pp. 143-157 ; cit. p. 157.

¹¹ Cf. « L'énigme et phénomène », in EDH, p. 216 : « Le visage ne peut apparaître comme visage – comme proximité interrompant la série – que s'il vient énigmatiquement à partir de l'Infini et de son passé immémorial. »

¹² AE, p. 15.

énigmatiquement, comme une lumière clignotante¹³ » ; elle ne passe que dans l'ambiguïté du « peut-être » et ne s'entende que par celui qui se laisse toucher, qui répond à son appel – elle ne s'exprime que par le Soi d'un Moi dépouillé et abandonné. Ce n'est rien d'autre que nous avons exploré en cette deuxième partie qui s'achève : l'énoncé « de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu », dit Levinas, « bénéficie d'une ambiguïté ou d'une énigme qui est non pas le fait d'une inattention, d'un relâchement de pensée, mais d'une extrême proximité du prochain, où se passe l'Infini lequel n'entre pas comme être dans un thème pour s'y donner et ainsi démentir son au-delà. Sa transcendance – extériorité plus extérieur, plus autre que toute extériorité de l'être – ne *se passe* que par le sujet qui la confesse ou la conteste¹⁴. » L'ambiguïté de l'énoncé du « nom de Dieu » le fait dépendre de cette situation humaine où le sujet entend – ou non – l'ordre à lui adressé, où, dans la respons-abilité, dans la susceptibilité au Bien, la trace de l'Infini s'inscrit en moi comme trace d'élection et de sainteté. C'est ainsi que – « peut-être » – le mot même de 'Dieu' dit l'*Illéité* qui, hors les dichotomies de l'être et du non-être, déborde la pensée, la présence et la manifestation et fait rupture dans la socialité : dans l'« intrigue humaine nouée en proximité », par la « signification de l'Infini dans la responsabilité », l'*Illéité* « fait prononcer le nom Dieu¹⁵ ».

Cependant, prononcer le nom « Dieu » ne se fait que par un « abus du langage », nous l'avons entendu aussi – abus pourtant primordial : cherchant à tracer l'indicible, Levinas est toujours soucieux d'esquiver tout « mystique » de submersion, de participation ou de fusion affective, et encore plus, toute domination sacrale de la « brûlure » de l'Infini. Ainsi les descriptions du « non-thématisable – de l'an-archique » accèdent au langage, fût-ce par abus, pour confirmer « l'impossibilité pour l'an-archique de se constituer en souveraineté¹⁶ ». Pour que l'an-archique ne se constitue pas en souveraineté – pour que la sainteté

¹³ AE, p. 115, note 31.

¹⁴ AE, p. 199.

¹⁵ AE, p. 206.

¹⁶ Voir AE, p. 148, note 19 : « l'emprise du langage sur l'anarchique n'est pas une maîtrise – sans cela encore l'anarchie serait subordonnée à l'*arché* de la conscience. Cette emprise est lutte et douleur de l'expression. »

éblouissante et subversive ni n'aveugle ni n'abîme le sujet – il faut que le nom de Dieu puisse entrer dans le langage, quand bien même par abus. Comment cela ? Quel serait cet « abus » et qu'est-ce qu'y se dit ?

L'« abus » en question paraît peut-être évident – car comment penser Dieu sans expérimenter la défaillance de cette pensée même ? Or, si dire et penser Dieu semble impossible, son idée dérange pourtant le monde, tel que le montre la constance même de la question de Dieu toujours posée, les efforts incessants qui cherchent à l'exprimer, ou simplement à le chercher. Comment donc entendre ce dérangement, cette recherche – ce bouleversement qui serait peut-être l'advenue même de l'homme à son humanité ? On le sait, ce n'est pas dans des analyses des religions positives que se déploient ces interrogations chez Levinas : c'est le sens même de ce « mot extraordinaire » qui est en jeu – comment signifierait-il dans la vie vécue par les humains, sous quelles circonstances phénoménologiques ? Dieu ne serait peut-être « qu'un mot¹⁷ » – mais quelle serait sa signification alors, puisque dans la philosophie levinassienne il se trouve exclu du savoir et de la connaissance, ainsi que de la thématization et de l'intentionnalité, et ensuite encore de l'ontologie ; de la présence, de la représentation, de l'être. C'est tout l'enjeu de l'« an-archique » de la réponse du sujet dans la proximité d'autrui *tel qu'il accède au langage* qui s'ouvre ici – enjeu qui serait aussi celui de toute parole sur Dieu en philosophie : dans quel discours pourrait se dire cet indicible ? C'est le questionnement que nous poursuivons dans la troisième et dernière partie de notre travail. Dans les questions qui y sont évoquées se profilent encore l'entrelacement des trois foyers thématiques que nous avons proposé comme porteur de la recherche levinassienne sur la pensée de la transcendance et, plus loin, sur le penser à Dieu. La question de la sortie, nous l'avons vu, on ne l'a en fait jamais quittée au cours de ces chapitres pourtant focalisés sur la socialité ; aussi la socialité comme foyer où se déploie l'idée de Dieu sera en fin des comptes renvoyée aux défis du langage : c'est bien la sortie qui se fait par l'ultime de la socialité, par la sainteté du sujet dans la substitution – et pourtant, cette sortie peut-elle vraiment « réussir », peut-elle jamais s'accomplir ? N'est-elle pas

¹⁷ Levinas, 1967 : « Langage et proximité », en DEH, p. 236.

précisément un mouvement toujours à refaire, une mobilité inscrite dans la signifiante même – un Dire toujours à redire, un Dit toujours à dédire ? Tournons-nous vers ces questions où se dessine la troisième modalité de la notion de la trace dans la philosophie de Levinas.

TROISIÈME PARTIE

LA SIGNIFIANCE : L'« ABSENCE QUI ENCORE DÉRANGE »

Introduction

Il s'agit de penser une transcendance qui, malgré son altérité absolue, signifie. Comment une telle transcendance peut-elle entrer dans le langage, comment peut-elle se dire sans être « contaminé » par l'être dont le langage forcément formule son expression¹ ? Demander comment une transcendance absolument séparée, hors l'être et hors connaître, peut bien signifier, c'est l'autre face de la question de savoir comment une telle transcendance peut affecter l'immanence – ou, dans le vocabulaire de Levinas, comment l'Infini peut affecter le fini.

On se heurte inévitablement ici à la pensée d'une absence qui paradoxalement doit affecter et se dire dans la présence. Mais il s'agit d'une absence « qui pourtant dérange » : nous avons déjà vu le dérangement qu'elle provoque dans l'approche d'autrui qui déplace le sujet. Les notions par lesquelles Levinas pense la signifiance récapitulent les acquises que nous avons commentées jusqu'ici, mais en portant une attention particulière au sens profond du langage. La question de la signifiance nous a en effet accompagnée tout au long du trajet parcouru : c'est bien de la signifiance qu'il s'agit dans la recherche menée pour élucider le sens d'une sortie de l'être brisant la totalité, dans la quête du sens de la socialité et l'enjeu de la proximité. Il y a notamment eu une recherche du sens de la signifiance par un travail incessant sur le langage lui-même. À travers ce travail apparaît la signifiance première et originaire, telle que la pense Levinas, comme

¹ Nous reconnaissons dans cette question une des interrogations de fond de la critique derridienne toujours reprise, critique désormais classique.

inséparable de la notion de la trace. Autrement dit : dans cette troisième partie de notre travail, tout est déjà dit et tout est à reprendre.

En focalisant la trace telle qu'elle marque, non seulement le visage d'autrui mais aussi le plus intime du sujet, nous avons déjà suggéré la densité de cette notion dans la pensée levinassienne. Se déployant ainsi selon des modalités plurivoques, dans le mouvement d'altérité faisant appel au Moi et dans le mouvement kénotique de la substitution, la trace d'un au delà et d'un autre que l'être s'inscrit et se fait entendre dans le langage. La sortie de la totalité et les enjeux de la socialité s'entrelacent ici avec une signifiante originaire qui ouvre à penser Dieu.

À partir de *l'Autrement qu'être*, ouvrage d'une expression et d'une pensée acquises, la recherche du sens du mot 'Dieu' pénètre davantage l'écriture levinassienne. Son importance, on le sait, est signalée dès la note préliminaire de ce livre, ouvrage qui s'achève néanmoins en soulignant qu'il ne cherche pas pour autant « à restaurer aucun concept ruiné² ». Elle est ensuite indiquée par le titre même du recueil d'articles datant des années 1973 à 1981 ; *De Dieu qui vient à l'idée*. Or, l'idée de Dieu ne se fait toujours pas *thème* dans ces textes, elle n'est pas soumise à une interrogation systématique. C'est plutôt comme si le nom de Dieu se fraie un chemin de l'intérieur de la logique de l'écriture elle-même, d'où il percerait le texte pour aussitôt être effacé. L'ambiguïté, qui chez Levinas est inséparable de toute affirmation de la transcendance, se fait mouvement dans le travail textuel, attestant tout d'abord les efforts continuels faits pour décrire le passage hors l'être, poussant jusqu'à la limite l'expression pour « penser la possibilité d'un arrachement de l'essence ». C'est dans l'ambiguïté aussi que l'absence peut déranger sans se transformer en présence, dans un dérangement de rupture et d'effraction.

Dans les deux chapitres qui suivent, privilégiant *Autrement qu'être* et les textes de la maturité, nous allons explorer ces propositions où Levinas tente à résoudre les défis qui se posent quand on cherche à dire l'indicible. À Dieu, soutient Levinas, la catégorie de l'être ne s'applique pas. Comment alors *dire* un

² AE, p. 233.

Dieu qui partant s'absout de l'ordre de la présence, de la représentation et du concept ? Dans la relation entre le hors langage et le langage, entre le Dire et le Dit, se dessine à nouveau l'ambiguïté du mouvement de la trace comme ouverture vers la possibilité pour l'Infini de s'énoncer dans la parole humaine (chap. VI). L'introduction des notions de « prophétisme » et du témoignage du « me voici » indiquent l'attache de ce « premier dire » à une altérité transcendante, autre encore qu'autrui (chap. VII). Ainsi se prononce le mot Dieu.

Chapitre VI :

DIRE L'INDICIBLE

Cette transcendance radicale et absolue que cherche à formuler Levinas – comment se laisserait-elle exprimer, comment pourrait-elle se *dire* ? Pour penser la transcendance dans le sens du philosophe, c'est à un langage qui ouvre une possibilité de sens dépassant l'horizon de la thématization ontologique qu'il faut pouvoir faire appel. La sortie hors l'être exigée par une pensée de la transcendance serait également la condition pour penser Dieu : à Dieu, la catégorie de l'être ne s'applique pas. Au moment de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'importance – et la précarité même – de la possibilité humaine d'« *entendre un Dieu non contaminé par l'être* » est signalée dans le célèbre mot d'ordre dès l'ouverture du livre¹. Plus tard, la question est posée dans l'avant-propos du recueil d'articles qui pour la première fois dans l'œuvre philosophique de Levinas vise directement la question de Dieu² : est-il possible de parler de Dieu sans le ramener à l'immanence de l'être, « sans porter atteinte à l'absoluité que son mot semble signifier³ » ? Il s'agit d'une recherche sur la possibilité « d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant ». L'arrière-fond de cette

¹ AE, note préliminaire, p.X. En italiques dans le texte.

² E. Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris: Vrin, 2. éd. aug. 1986.

³ DVI, p. 8.

recherche fut, bien entendu, le climat des décennies de la « mort de dieu » et de la « fin de la métaphysique » : comment penser Dieu dans un dépassement de l'ontothéologie ? Comment, en effet, *dire* un Dieu qui transgresse l'ordre de l'être et de la présence, la représentation et le concept ? Voire un Dieu qui s'est montré absent quand frappa la Catastrophe ?

Il s'agit donc du langage, ou peut être encore plus du *hors langage* : comment dire l'indicible ? Le hors langage qui se fait trace dans le langage – voilà, la signifiante originaire dans la pensée levinassienne. Ce sera dans une telle signifiante que Dieu pourra venir à l'idée – hors langage, mais dans une « concrétude phénoménologique », concrétude qui tranche pourtant paradoxalement sur toute phénoménalité. Dans le présent chapitre, nous allons examiner de plus près l'interrogation sur les possibilités, chez Levinas, d'une expression de l'indicible, d'un langage qui soit marqué par le *hors langage* de la transcendance. D'emblée, l'interrogation touche forcément à la question de la limite de la pensée et de la possibilité de la philosophie elle-même de penser sa propre limite. Quel sens, ensuite, pourrait prendre une signifiante primaire et originelle d'avant les catégories universelles du langage ? Et comment cette signifiante d'un « Dire pur » – signifiante de la relation de surenchère de la responsabilité – pourrait-elle se manifester dans le discours sans y être annihilée par la conceptualité du Dit ? En examinant les rapports mêmes entre les deux dimensions de signification du Dire et du Dit, nous verrons que c'est la notion de la *trace* encore, qui rendra possible une signifiante dépassant les dichotomies de l'immanence et de la transcendance – signifiante qui ouvre au passage de l'Infini dans l'énoncé de l'humain.

VI. 1. Penser la limite

Pour penser la transcendance dans le sens de Levinas, nous l'avons dit, c'est à un langage ouvrant vers un au-delà ou un en deçà de l'être qu'il faut pouvoir faire appel. Partant s'ouvre la recherche d'une philosophie qui doit penser sa propre limite et qui, en cherchant la possibilité du sensé au delà de l'horizon du

représentable, doit s'interroger sur sa propre pratique – inaugurant par la suite une pratique de l'*excès*, diront les uns⁴. La question de la limite nous indique toute une tradition philosophique que l'on dirait tangente au travail de Levinas.

Penser la limite de la pensée même, voilà ce que serait une pensée de Dieu s'il y en a – et n'est-ce pas la théologie qui a toujours osé cette provocation ? Nous connaissons pourtant la critique que Levinas dirige contre la théologie et son langage : critique qui doit se lire dans le sens de la critique continue de ce que Levinas appelle l'« ontologisme ⁵ » et de l'idolâtrie de la thématization conceptuelle ; critique, en somme, de la tradition ontologique, prédominante en philosophie occidentale. Tout au long de son histoire, soutient Levinas, la théologie a accepté une « vassalité⁶ » vis-à-vis de la philosophie : servante docile, la théologie est demeurée « foncièrement ontologique⁷ », et est restée « pensée de l'Identité et de l'Être ». Loin d'être innocente, cette pensée aurait contribué à une perte de sens profond aussi bien du divin que de l'humain ; elle « fut mortelle au Dieu et à l'homme de la Bible ou à leurs homonymes⁸ ». La théologie rationnelle, suggère donc Levinas, aurait elle-même amené le nihilisme de l'absence de Dieu et de l'anti-humanisme modern.

Depuis ses premiers écrits, nous l'avons vu, Levinas réfute l'idée que la question de Dieu soit adéquatement posée en appliquant à lui la catégorie de

⁴ Parmi les commentateurs qui ont souligné ce mouvement, signalons Etienne Feron qui dans son travail sur la philosophie levinassienne s'interroge précisément sur la possibilité d'un discours qui serait habilité à dire la transcendance. Feron formule ainsi les questions centrales qui se posent : « le discours philosophique peut-il énoncer philosophiquement le sens de son dépassement et de sa propre interruption ? La philosophie est-elle en mesure de penser sa propre limite *comme limite* ? La limite *comme telle* accuse-t-elle simplement la finitude de la pensée ou bien ouvre-t-elle la possibilité pour le discours philosophique d'insinuer un sens par-delà le thématizable ? » Voir E. Feron : *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992 ; pp. 121-122. Mentionnons aussi le travail de François-David Sebbah qui explore la pratique de la limite en phénoménologie française contemporaine comme « un mouvement d'*excession* », comme l'excès qui fait éclater la méthode phénoménologique même, nous y reviendrons. Voir F.-D. Sebbah : *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2001 ; pp. 22sq.

⁵ Cf. *supra*, chap. I.

⁶ E. Levinas : « Dieu et la philosophie », *Le Nouveau Commerce*, cahiers 30-31, 1975, reprint in DVI, pp. 93-127 ; cit. p. 94.

⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁸ E. Levinas : « Herméneutique et au delà », dans *Herméneutique et philosophie de la religion*, Paris : Aubier, 1977, reprint in DVI, pp. 158-172 ; cit. p. 168.

l'être, qu'elle puisse se formuler en termes d'un Dieu-Étant ou en termes de son existence⁹ – réfutation qui sera soutenue, clarifiée et renforcée au fur et à mesure que l'œuvre s'élabore. Rappelons brièvement les points centraux de cette critique. Le premier reproche que fait Levinas à la pensée ontologique, c'est qu'elle succombe à une totalisation par laquelle la séparation, la distance de l'altérité, incontournable à toute pensée de Dieu, serait anéanti : la « théologie traite imprudemment en termes d'ontologie l'idée du rapport entre Dieu et la créature. Elle suppose le privilège logique de la totalité, adéquate à l'être¹⁰. » Ensuite, penser Dieu à l'intérieur de l'être – comme fondement et *causa sui*, comme principe de raison suffisante – amènerait une série de défauts logiques dont le principal consiste en une argumentation circulaire : Dieu ne peut pas faire partie de ce qu'il crée, il ne peut se trouver à l'intérieur de ce dont il est supposé être la cause – par conséquent il faut penser Dieu comme indépendant et libre vis-à-vis de l'être¹¹. La circularité d'une pensée prenant comme point de départ un Dieu-Étant, cherche à montrer Levinas, apparaît non seulement dans les conceptions du Dieu-Créateur, mais aussi dans les déductions des attributs de Dieu¹². Finalement, le langage théologique soumis à la pensée du fondement et du commencement aurait, maintient Levinas, « détruit la situation religieuse de la transcendance¹³ », car, par la totalisation d'une pensée ontologique, la pensée néglige – voire supprime – l'altérité de l'autre. Autrement dit, l'ontologie abolit la situation sociale. Or, on le sait, c'est précisément par l'appel éthique de la relation sociale que la rencontre de Dieu peut se passer, qu'arrive une « situation religieuse » où la rencontre de l'autre ouvre à un surplus qui dépasse toute connaissance, qu'elle soit théologique ou philosophique. Levinas ne conteste pas l'importance de la réflexion théologique, proclame-t-il – seulement, avant les réflexions sur le divin,

⁹ Cf. DE, p. 122 et p. 125 *sq.*

¹⁰ TI, p. 325.

¹¹ Cf. par exemple DE, p. 121-122 : « il est absurde de postuler parmi les conditions de l'être celles d'une œuvre qui le suppose déjà constitué. »

¹² Cf. par exemple AE, p. 124, note 36 : « Tout le problème consiste précisément à se demander si Dieu se pense comme l'être ou comme au-delà. Même si par la ruse du langage la divinité du Dieu s'énonce, il faudra aussitôt ajouter à l'être que désigne la divinité l'adverbe suprêmement. Or, la suprématie du suprême n'est pensée dans l'être qu'à partir de Dieu. »

¹³ AE, p. 155, note 25.

il y a l'humanité de l'humain : la théologie « vient après l'entrevision de la sainteté qui est première¹⁴. » La signifiante que cherche à cerner Levinas, c'est une signifiante de la transcendance qui serait indépendante et primaire par rapport à l'immanence de l'être. Il faut se demander, propose-t-il, « si, par-delà l'intelligibilité et le rationalisme de l'identité, de la conscience, du présent et de l'être – par-delà l'intelligibilité de l'immanence – ne s'entendent pas la signifiante, la rationalité et le rationalisme de la transcendance, si par-delà l'être ne se montrerait pas un sens dont la priorité traduite en langage ontologique se dira *préalable* à l'être¹⁵. » Et – on l'aura compris – ce ne serait pas la théologie rationnelle qui nous fournirait ce sens.

Mais la théologie – ou *les* théologies – est une tradition complexe : on s'étonnerait peut être davantage du refus que répéta souvent Levinas, de toute parenté avec la tradition appelée « théologie négative ». Comme l'accentue Jean Greisch, « “Au-delà de l'être” (*epekeina tès ousias*) est, de Platon jusqu'à aujourd'hui, le mot de passe de la théologie négative¹⁶ » – et nous savons que Levinas affirme tout au long de son œuvre son affinité avec la tradition (néo-) platonicienne, tradition qui donc joue fortement dans le développement de la théologie dite 'négative'. Et, en effet, on voit chez Plotin déjà, et dans le néo-platonisme après lui, ce que Pierre Aubenque suggère comme le premier dépassement de l'ontologie métaphysique¹⁷. On trouve chez Plotin l'insistance sur la séparation et la distance entre l'Un et l'Être, et sur le cheminement d'une négation systématique comme voie de la connaissance qui mène à penser l'au-delà de l'être et du langage. Cette *via negativa* va vers la contemplation de l'Un indicible où l'intelligence même se tait dans la passivité.

Chez Denys l'Aréopagite, dont les traités *Des noms divins* et de *La théologie mystique* auront été les déterminants les plus décisifs de la tradition de la théologie négative, nous trouvons la voie de négation intégrée comme un des trois

¹⁴ DVI, p. 6. L'intrigue nouée dans la responsabilité étant le seul lieu du passage de Dieu, ce sera elle qu'il faudrait entendre aussi pour élucider les circonstances susceptibles à donner au mot Dieu une signification.

¹⁵ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 96.

¹⁶ Jean Greisch: *Du 'non-autre' au 'tout autre'*, Paris : PUF, 2012 ; p. 361.

¹⁷ Voir sur ce point nos commentaires ci-dessus, chap. III.1.

moments qui constitue la pratique d'une théologie *mystique* précisément¹⁸. La négation n'y est nullement une position qui serait choisie ou favorisée au détriment de l'affirmation : elle n'a comme fonction que d'ouvrir vers l'éminence de la transcendance, dépassant les dichotomies. Denys le souligne : l'« Origine de tout ce qui apparaît et de tout ce qui disparaît est au-delà de toute négation et de toute affirmation » et elle « ne se manifeste qu'à ceux qui vont au-delà des contraires¹⁹ ». La voie négative, comme la voie affirmative, n'est qu'un moment dans le processus vers la contemplation mystique qui, sans parole ni raisonnement, aspire à une forme d'expérience au delà des concepts et des images. « Puissions-nous », supplie Denys, « entrer dans cet obscur et lumineux silence et par un regard non arrêté, une non-saisie, puissions-nous contempler ce qui est avant et au-delà de toute vision et de toute connaissance²⁰. » Nous passerions par cette entrée à un autre registre de sens que celui du vrai ou du faux, de l'affirmation ou de la négation : le Désiré est « l'au-delà de Tout ».

Dans la postérité de Denys, la théologie mystique a continué d'explorer la possibilité de penser une transcendance inconnaissable et indicible au delà de l'être – de penser la limite de la pensée même et partant la limite de la philosophie. Elle a alimenté toute une tradition de dépassement à la fois pratique et logique : d'abord, la tradition nous dote d'abondants témoignages d'un dépassement de soi dans l'expérience mystique de l'abandon à Dieu, au-delà aussi bien des sentiments que du savoir, se déployant dans cet « obscur et lumineux silence » dont parle Denys²¹. Il s'agit aussi d'un dépassement de la logique formelle du langage : penser la transcendance exige sur le plan de la logique linguistique un mouvement qui défie l'onto-logique en abandonnant le principe de

¹⁸ Qu'il s'agit ici d'une voie tripartite a été bien documenté et démontré entre autres par Jean-Luc Marion dans son article « Au nom ou comment le taire », intégré comme le chapitre VI dans J.-L. Marion : *De surcroît*, Paris : PUF, 2001. Voir aussi son étude sur Denys l'Aréopagite dans J.-L. Marion : *L'Idole et la distance*, Paris : Grasset, 1977, §13–§16. Marion défend la formule de « théologie mystique » plutôt que celle de « théologie négative », en montrant que ce dernière fut ignorée des auteurs jusqu'au temps modernes (voir *op.cit.* 2001, p. 157).

¹⁹ *La théologie mystique*, chap. I. Nous citons Denys d'après la traduction fait par Jean-Yves Leloup à partir de la *Patrologie grecque*, tome 3, pp. 997-1048 : Jean-Yves Leloup : *Un obscur et lumineux silence*, Paris : Albin Michel, 2013 ; cit. p. 16 et p. 17.

²⁰ *La théologie mystique*, chap. II, in Jean-Yves Leloup, *op.cit.* ; p. 19.

²¹ Cf. nos commentaires sur la tradition mystique *supra*, chap. V.2.

non-contradiction, ainsi ouvrant au *tertium non datur*, à l'autre de l'être et du non-être²². Le langage prédicatif doit alors cesser en faveur d'un performatif où « l'obscur et lumineux silence » éclate en langage hymno-logique. Dans ce processus se déploie une pensée qui se surpasse elle-même, qui se transcende – ou, pourrait-on dire avec Levinas ; une pensée qui « pense plus qu'elle ne pense »²³. Penser la limite, c'est penser la limite de la pensée même, non en s'y soumettant, mais en la déplaçant.

VI. 2. La positivité de surenchère

Étant donné les points de jonction apparemment nombreux – l'inspiration (neo-)platonicienne, la recherche d'un dépassement de l'ontologie et de la connaissance conceptuelle, le mouvement au delà des dichotomies vers un langage non-prédicatif –, quelles sont donc les objections qu'adresse Levinas à cette tradition de la théologie négative, subversive des limites elle aussi ?

Tout d'abord, avance Levinas, la négation ne sort nullement de la logique de la dialectique entre le Même et l'Autre, logique de l'onto-théo-logie et de l'ontique : la négation « s'appuie à la positivité, la rejoint dans l'identité de l'identique et du non-identique²⁴. » La « positivité » signifie chez Levinas la présence de l'être qui se pose comme *monde* : le monde « est la positivité

²² Cf. *La théologie mystique*, chap. V, en Jean-Yves Leloup, *op.cit.*, p.27 : l'Origine « n'est ni être ni non-être » ; d'elle on ne peut « absolument rien affirmer, ni rien nier. En affirmant ou en niant des réalités qui lui sont inférieures, nous ne saurions ni affirmer ni nier quoi que ce soit la concernant puisque c'est au-delà de toute affirmation et de toute négation qu'elle demeure. Source unique et parfaite de tout ce qui est, vit et respire, infiniment libre avant et au-delà de Tout. »

²³ Des discussions systématiques sur la théologie négative se sont multipliées dans la philosophie contemporaine, et nous nous bornons ici à signaler deux travaux collectifs qui incluent nombre de contributions centrales : à l'Université catholique d'Utrecht il y a eu un travail important se matérialisant dans le livre de Ilse N. Bulhof et Laurens ten Kate (ed.): *Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology*, New York : Fordham University Press, 2000. Ensuite, la théologie négative fut aussi le thème du « Colloque Castelli » en 2002, dont les actes fut publiés sous la direction du regretté M. Olivetti : Marco M. Olivetti (dir.): *Théologie négative. Actes du Colloque E. Castelli*, Padova : CEDAM, 2002.

²⁴ E. Levinas : « Philosophie et positivité », dans *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, t.1, Les Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, repris in *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la Phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris : PUF, 2000, pp. 19-34 ; cit. p. 25.

même²⁵ », en accord avec la conscience comme identification et représentation de la vérité. Cependant, il y a bien une positivité dans la rencontre de la transcendance, mais une positivité qui à la fois se passe dans l'être et y fait rupture, brisant l'identification et la présence : la transcendance qui dérange ainsi l'immanence, nous l'avons vu, s'y signale comme trace – plus précisément, comme trace de l'*Illéité* de l'Infini qui me tourne vers autrui dans la positivité de la responsabilité. L'Infini hors l'être signifie autrement que la théologie négative en se faisant positivité dans la signifiance hétéronome de l'Autre-dans-le Même. Le sens qui fait ainsi l'exception *dans* et *de* l'être, l'exceptionnel de cette façon de se signaler, affirme Levinas, « consiste à m'ordonner vers le visage de l'autre. Par cet ordre qui est une ordination, la non-présence de l'Infini n'est pas une figure de la théologie négative. Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité²⁶ » – positivité de la trace qui, ajoute Levinas plus loin, « nous conduira à la notion de la substitution²⁷ ».

En posant ce que Dieu n'est pas, la théologie négative ne ferait pas droit non plus à la positivité de la transcendance comme source d'intelligibilité, ce qui pour Levinas serait point décisif : la relation à l'altérité signifie dans une « dialogue » qui « n'est pas sans entendement, qui n'est pas insensé et où se tient une intelligibilité autre que celle de l'identité et de la présence de l'être : l'intelligibilité étrange de l'*Autre-dans-le-Même*²⁸. » La proximité du prochain et la substitution qu'elle déclenche, malgré les préfixes négatifs d'in-finition de l'infini, se signale, non à travers des négations, mais comme une positivité de surplus : le « *in* de l'Infini n'est pas une simple négation, mais temps et humanité²⁹. » Dans la relation avec autrui, la négation de la présence et de la

²⁵ E. Levinas : « Trois notes sur la positivité et la transcendance », dans *Mélanges André Neher*, Adrien-Maisonneuve, 1975, repris in *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la Phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris : PUF, 2000, pp. 9-17 ; cf. p. 9, p. 12.

²⁶ AE, p. 14.

²⁷ AE, p. 115, note 31 : « Dans l'espace comme vide qui n'est pas néant mais qui est comme la nuit, se montre énigmatiquement, comme une lumière clignotante, cette trace de l'infini, sans que l'intrigue nouvelle en reste à la théologie négative – sa positivité nous conduira à la notion de la substitution. »

²⁸ « Trois notes sur la positivité et la transcendance » (1975), in PT, p. 16.

²⁹ Cf. E. Levinas : « De la déficience sans souci au sens nouveau », dans *Concilium* 113, 1976, repris en DVI, pp. 77-89 ; cit. p. 88.

représentation se détourne de l'in-différence négative ; elle « trouve dans la “positivité” de la proximité, de la responsabilité et de la substitution une différence par rapport aux propositions de la théologie négative³⁰. » C'est que, quant à l'idée de l'Infini, il ne s'agit non pas de penser moins, mais de penser plus : il s'agit pour penser la transcendance de penser le Bien au delà de l'être, c'est dire qu'il s'agit d'une pensée qui ne peut pas rester dans un formalisme abstrait, mais qui doit se déployer dans le surplus de la concrétude de la rencontre avec autrui, touchant l'être humain.

Levinas décrit la méthode de son procédé en termes d'« emphase » et de « hyperbole »³¹ – car penser plus et faire voir le plus dans le moins, cela exige une nouvelle manière d'élaborer et de justifier les notions qui se frayent un chemin jusqu'au texte : « dans ma manière de procéder qui part de l'humain et de l'approche de l'humain [...] il y a une autre manière de justification d'une idée par l'autre : passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase. Voici qu'une idée nouvelle – nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère³². » Prenant comme exemple les notions clefs de son travail, et de manière surprenante peut-être, Levinas se réclame d'une nouvelle « voie d'éminence » : « – Je traite, vous le voyez, de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. C'est en tout cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot “hyperbole” : il y a des hyperboles où les notions se transmutent. [...] L'exaspération comme méthode de philosophie³³ ! » Sur cette « voie d'éminence », la positivité de la transcendance, bien évidemment, ne pourrait pas trouver lieu à l'intérieur de la « geste » de l'être : la voie d'éminence n'a ici rien de cataphatique. Voie pourtant non-apophatique également : la positivité de la transcendance passe dans l'être, bien

³⁰ AE, p. 193.

³¹ Il en donne l'esquisse dans un entretien avec des philosophes hollandais réunis à Leyde en mai 1975. L'entretien fut plus tard publié sous le titre de « Questions et Réponses » dans DVI, pp. 128-157.

³² « Questions et Réponses » (1975), in DVI, p. 141 *sq.*

³³ *Ibid.*, p. 142.

que dans l'exception de l'Un-pour-l'Autre de la subjectivité répondant au Visage – autrement dit ; dans l'exception de l'éthique. Le langage éthique, soutient Levinas, « me semble plus proche du langage adéquat ». L'éthique, soutient-il encore, ne vient pas de l'extérieur se superposer à l'ontologie : elle est au cœur même de l'être. L'éthique « n'est pas du tout une couche qui vient recouvrir l'ontologie, mais ce qui est en quelque façon plus ontologique que l'ontologie, une emphase de l'ontologie³⁴. » Par l'appel qu'elle émet, appel qui met le sujet en question, la positivité du Visage ouvre à la signifiante de la transcendance comme voie vers Dieu : la question serait « le mode même de la relation avec l'Autre, avec le non-contenable, avec l'Infini. Avec Dieu. La question [...] serait, de par la demande ou la prière qu'elle porte – de par l'émerveillement où elle s'ouvre – relation-à-Dieu, l'insomnie originaire du penser³⁵. » Dans l'éveil, dans l'immédiateté de la réponse de la passivité, contrairement à la théologie mystique, il n'y a aucun cheminement déductif, aucun processus ni progrès : dès lors qu'il y a l'autre, il y a rupture de l'être.

En somme, les réserves que prend Levinas vis-à-vis de la théologie négative semblent tenir à sa préoccupation du monde de l'humain : la *via negativa* risque de propager une fuite vers un « arrière-monde » qui ne soit ni à la hauteur de la concrétude de la rencontre, ni impliqué dans la responsabilité pour le prochain. La positivité qui dérange l'identification de la présence, par contre, sera la positivité du sujet soumis à autrui dans la substitution, positivité d'intelligibilité et positivité du surplus de la relation sociale. Plutôt que la voie de la négation, Levinas propose une méthodologie de la surenchère : la voie de l'emphase et de l'hyperbole.

Toutefois, la question se pose : la « troisième voie » de Denys, ne serait-elle pas une voie de surenchère elle aussi ? La théologie mystique classique se

³⁴ *Ibid.*, p. 143. Rappelons encore ce que nous avons fait ressortir plusieurs fois, notamment que l'éthique dans le sens de Levinas ne se réduit pas à une philosophie de la morale, mais se rapporte à la structure même de la subjectivité et de son être-dans-le-monde : « le terme "expérience morale" » souligne Levinas, « j'essaie de l'éviter ; expérience morale, cela suppose un sujet qui est là, qui avant tout *est* et qui, à un certain moment, fait une expérience morale, alors que c'est dans la manière dont il est là, dont il vit, qu'il y a cette éthique ; ou plus exactement : le dés-inter-essement dé-fait son *esse*. L'éthique signifie cela. » (DVI, p. 144.)

³⁵ E. Levinas : « La pensée de l'être et la question de l'Autre », dans *Critique*, Paris : Minuit, 1978, repris in DVI, pp. 173-188 ; cit. p. 186.

déploie, nous l'avons dit, dans une voie tripartite d'affirmation, de négation et de contemplation hymnologique. Théologie non pas « négative » mais « mystique », elle est *et positive et négative* et *ni positive ni négative* ; c'est tout le mouvement de cette théologie de dépasser les dichotomies de la prédication. L'apophase n'y est pas une position mais un moment situé, n'ayant comme fonction que d'ouvrir vers la Hauteur, vers une « sagesse de l'amour ». Levinas ne se rapporte pas à cette triplicité mais s'arrête au moment de la négation, entendue comme prédication négative : la voie qui ouvre une relation à la transcendance, souligne-t-il, est intelligibilité « dont l'insolite ne se réduit pas à une théologie négative. La transcendance de l'Infini n'est pas récupérée dans les propositions fussent-elles négatives³⁶. » Or, la théologie mystique elle non plus ne prétend pas « récupérer » la transcendance dans des propositions. Si l'on se rapporte à la voie tripartite, la parenté entre Levinas et la tradition de la théologie mystique s'avère peut-être plus proche que ce que lui-même a considéré. Cherchant la sortie d'un langage prédicative et représentationnel, le philosophe passe à un langage que nous pourrions effectivement qualifier de performatif. Dans son article de 1951 déjà – « L'ontologie est-elle fondamentale³⁷ ? » – Levinas formula le vocatif à l'instar de la prière comme l'essence du langage : la relation avec autrui déborde la compréhension, et son expression institue la socialité antérieurement à toute identification conceptuelle ; l'autre n'est pas nommé, il est tout d'abord adressé et salué. La relation avec autrui, affirme Levinas, est un lien qui « ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension ». Ce lien, poursuit-il, « nous l'appelons *religion*. L'essence du discours est prière. Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif : ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé³⁸. » La prière dépasse le langage prédicatif en ce qu'elle ne nomme ni ne désigne quelqu'un ou quelque chose : elle est parole agissante, toute ouverture à celui qui est adressé.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951) in EN, pp. 13-24.

³⁸ *Ibid.*, p. 20.

C'est comme une prière finalement que s'énonce le « me voici » si central dans *Autrement qu'être* : un Dire pur, se reportant uniquement à l'appel qui le touche et qui le déplace. La « troisième voie » qui dit Dieu dans la recherche levinassienne – la voie d'« un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi³⁹ », voie exempte aussi bien de la représentation conceptuelle que de la participation fusionnelle – est ainsi la voie de l'éthique⁴⁰. Proposer que la prière soit à l'origine du langage, c'est proposer qu'un langage performatif constitue sa signifiante originelle et primaire – nous y reviendrons. Examinons d'abord le sens de cette première signifiante telle que la formule Levinas.

VI. 3. Signifiante et langage

La transcendance de Dieu, soutient Levinas, « ne peut ni se dire ni se penser, en termes de l'être, élément de la philosophie, derrière lequel la philosophie ne voit que nuit. Mais la rupture entre l'intelligibilité philosophique et l'au-delà de l'être [...] n'exclut pas Dieu de la signifiante⁴¹ ». Bien que la transcendance de Dieu doive se penser hors toute connotation ontologique, cela ne repousse pas sa pensée au domaine nébuleux du non-sens. Comment donc entendre cette signifiante de Dieu ? En suivant Levinas, il faudrait chercher la possibilité d'une signifiante « an-archique » mais primaire. Quelle est cette signifiante qu'explore Levinas emphatiquement comme « la signifiante même » ou « la signifiante même du sens », ou encore « la signifiante même de la signification » ?

Puisque Levinas cherche à élucider la possibilité d'une signifiante du *hors* et de l'*autre* que l'être, le défi semble aussi grand qu'évident : comment penser une telle signifiante ? Une signifiante qui serait soustraite au concept, à la représentation et à l'intentionnalité, et qui serait partant autre que le savoir ? Ou

³⁹ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 96.

⁴⁰ En ceci, il y a une différence réelle par rapport au discours de Denys. Mais encore, nous avons fait remarquer que dans la tradition mystique, la kénose du sujet – le s'unir-à-Dieu-en-se-vidant-de-soi et de sa volonté propre – a le plus souvent été conçu comme un abandon de soi *pour le monde* précisément, pour tous les hommes. Voir *supra*, chap. V.2.

⁴¹ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 125.

bien, pour poser la question autrement : comment le hors langage peut-il s'inscrire dans le langage ? Car dans la recherche levinassienne d'élucider une transcendance absolue et un appel originaire, le hors l'être – et partant le hors langage – se fait entendre à travers une expression langagière sensée et rationnelle. Dans le travail philosophique tel que le met en œuvre Levinas, nous ne nous trouvons nullement dans d'une option wittgensteinienne où nous serions exhortés à nous taire sur ce dont nous pouvons rien dire⁴². C'est dans un processus à l'intérieur du langage même, et comme sa signifiante première, que se cherche ce qui ne se laisse pas enfermer dans un énoncé mais qui pourtant ne devrait pas être réduit au silence. Le langage dans cette philosophie – et cela dans l'élaboration de ses notions comme dans la méthode de son écriture même – est continuellement fissuré par une expression qui l'ouvre à l'autre que la logique ontologique : la situation où la transcendance fait rupture « se décrit et se dit ; mais en faisant attention à l'expression, en dé-disant ce qu'on dit », souligne Levinas ; « [...] Il faut prendre des précautions – ce qui est probablement difficile. Mais il ne faut pas se taire. Nous ne sommes pas devant un mystère ineffable⁴³. » Le langage est soumis à cette équivoque où son énoncé ne sera jamais complet, où il y aura toujours un surplus de sens non-dit qui se glisse dans le discours : « [I]' "autrement dit" signifie un peu que tout langage est encore insinuation et comporte toujours une réduction de ce qui vient d'être affirmé [...] à cause d'une part d'ineffable dans le *dit*, laquelle, dans un langage qui se tord sur soi, se communique tout de même⁴⁴. » C'est seulement à partir du questionnement sur cette part d'ineffable dans le langage que peut s'insinuer le sens du mot 'Dieu' comme un mot signifiant, on va le voir. Cet ineffable, qui ne doit donc pas rester incommunicable, désigne « la signifiante même de la signification », et son premier lieu est le Visage d'autrui.

Dès l'article de 1951, où fut émise la « première contestation du primat de l'ontologie », nous trouvons cet énoncé programmatique : « [à] la compréhension,

⁴² Cf. Ludwig Wittgenstein : *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Suhrkamp Verlag, 1963 ; § 7, p. 115 : « *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.* »

⁴³ « Questions et réponses » (1975), DVI, p. 157.

⁴⁴ TrI, p. 44.

à la signification saisie à partir de l'horizon, nous opposons la signifiante du visage⁴⁵. » Nous nous souvenons que dans cet article la rencontre avec autrui est caractérisée comme une relation d'interlocuteurs, antérieure et irréductible à la compréhension : dans le face-à-face du discours, la singularité – la nudité – du Visage ne se laisse pas soumettre à l'universel du concept, il « signifie autrement »⁴⁶. Le visage n'est ni médié, ni médiateur ; il signifie par lui-même avons-nous entendu à plusieurs reprises, ainsi en *Totalité et Infini* : « [l]e fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification *par rapport* à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède le *Sinngebung*⁴⁷ ». Le langage est intrinsèquement relation avec autrui et la signifiante première est une parole vivante de communication : par-delà sa forme plastique, la singularité du Visage de l'Autre, signifiante unique sans autre référence que lui-même, est « une présence vivante, il est expression. [...] Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours⁴⁸. »

Dans *Totalité et Infini*, l'expression signifiante de l'Autre dans le discours est événement de transcendance – révélation d'altérité, d'extériorité – et c'est par elle qu'advient la signifiante originelle. Le discours lui-même est « une relation originelle avec l'être extérieur. [...] Il est la production de sens⁴⁹. » La relation entre interlocuteurs présumés par le langage n'est pas définie tout d'abord par un système universel de signes, mais par une parole qui nous confronte à la singularité de la personne : le langage n'est pas structuré par les relations entre signifiants et signifiés, mais par l'interpellation de l'autre, par le vocatif. La relation avec Autrui « se coule dans la relation du langage », affirme Levinas – elle se déploie dans une relation de langage où l'altérité de la transcendance est sauvegardée, où l'Autre n'est pas ramené au Même, où la singularité n'est pas soumise à l'universel : l'invoqué « n'est pas ce que je comprends : *il n'est pas*

⁴⁵ E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), in EN ; cit. p. 23-24.

⁴⁶ *Ibid.* Voir *supra*, chap. I.5.

⁴⁷ TI, p. 292.

⁴⁸ TI, p. 61.

⁴⁹ *Ibid.* Cf. aussi TI, p. 293 : « L'extériorité est la signifiante même ».

sous catégorie. Il est celui à qui je parle – il n’a qu’une référence à soi⁵⁰ ». Dans cette relation entre singuliers, dans « le monde qu’instaure le langage », s’ouvre une universalité autre que celle des structures formelles de la connaissance conceptuelle, à savoir l’universalité du *donner* : le langage « est universel parce qu’il est le passage même de l’individuel au général, parce qu’il offre des choses miennes à autrui », et le monde dans le discours « est ce que je donne – le communicable, le pensé, l’universel⁵¹. » C’est ainsi que le langage surgisse de l’obligation de la situation sociale et que le sens même des mots soit commandé par l’événement éthique de la socialité : le sens, « c’est le visage d’autrui et tout recours au mot se place déjà à l’intérieur du face à face originel du langage. [...] l’essence du langage est la relation avec Autrui⁵². »

La rencontre d’autrui, bien qu’elle se passe dans l’asymétrie et la distance de la séparation, dans une « relation sans relation », une « relation de religion⁵³ », implique néanmoins une *relation* : relation de proximité, telle que la dessine Levinas au moment d’*Autrement qu’être*. Et c’est tout d’abord dans cette relation que s’entend la signifiante originelle, quand le sujet s’approche d’autrui dans la responsabilité du mouvement kénétique de la substitution – mouvement dont la rupture, nous l’avons vu, fait briser la logique de l’immanence de l’être et du connaître objectif et nous fait passer à un autre registre de sens. La proximité – ou l’*un-pour-l’autre* – est « la signifiante même de la signification⁵⁴ ». C’est-à-dire que la signifiante originelle se passe « entre nous » ; non pas dans le seul Visage, mais dans l’intrigue qui se noue entre le Visage et le sujet responsable. La subjectivité du sujet approchant, affirme Levinas, est « une prise dans la fraternité. Cette prise dans la fraternité qu’est la proximité, nous l’appelons *signifiante*. Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement le soi) qui, au lieu de se représenter la signification en elle, signifie en se signifiant⁵⁵. » La « signifiante

⁵⁰ TI, p. 65.

⁵¹ TI, p. 74.

⁵² TI, p. 227.

⁵³ Voir *supra*, chap. II. 4.

⁵⁴ Cf. AE, p. 107, p. 126, p. 224, e. a.

⁵⁵ AE, p. 104.

même de la signification » ne se laisse donc pas penser hors de la relation sociale où elle est immédiate et irréductible, antérieur à tout savoir représentationnel ou thématissant : elle est l'événement de la proximité, de la concrétude de la rencontre.

La « signifiante même du sens », résume Levinas dans un article tardif, est une signifiante où « la référence est à sa source dans toute la concrétude de l'un-pour-l'autre de la fraternité humaine⁵⁶. » Il s'agit d'un sens qui ne se définit ni par la structure logique de la langue référentielle, ni par une présence intuitive ou fusionnelle : il s'agit, dit-il, « d'une sémantique de la proximité, de la socialité que ne ramène pas à l'ontologie, qui n'est pas fondée dans l'expérience de l'être et où la signifiante ne se définit pas formellement, mais par la relation éthique à l'autre homme en guise de responsabilité pour lui⁵⁷. » La signifiante originelle, exempte de la logique fondationnelle de l'être corrélatif au savoir, obéit à la logique de l'altérité de l'appel hors l'être de la bonté. Nous avons vu la logique de ce mouvement dans les chapitres précédents : logique de passivité, étrangère à toute maîtrise et antérieure à la connaissance. Mais on pourrait se demander à nouveau : comment cette signifiante, l'expression de l'altérité du Visage et l'excès de la dépossession kénotique du sujet – comment cette signifiante originelle, immédiate et irréductible, se retrouverait-elle dans un discours de langage formel, dans une expression linguistique ? Comment *dire* cette signifiante – comment est-il possible de tracer son sens, sans en dernier ressort l'exprimer par la logique thématissante de l'apparaître de l'être ?

Une telle possibilité paradoxale, Levinas la précise comme suit : « [t]out dépend de la possibilité de vibrer à une signifiante qui ne se synchronise pas avec le discours qui la capte, et qui ne se range pas dans son ordre : tout dépend de la possibilité d'une signification qui signifierait dans un dérangement irréductible⁵⁸. » Nous reconnaissons ici, bien entendu, la particularité de la « signification exceptionnelle » de la trace. Le dérangement de la trace, nous

⁵⁶ E. Levinas: « De la signifiante du sens » in Kearney et O'Leary (ed.) : *Heidegger et la question de Dieu* (1980), Paris: Grasset 2000, pp. 259-268 ; cit. p. 262.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ E. Levinas : « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 205.

l'avons déjà dépisté dans nos commentaires plus haut⁵⁹. Reprenons maintenant plus particulièrement la question de savoir comment ce dérangement, comment cette irruption de l'absence d'un temps révolu, pourrait toucher le discours, le langage. La particularité de la signifiante de la trace, nous l'avons entendu, c'est qu'elle signifie dans une signifiante où « l'Autre ne se convertit pas au Même » : par le mouvement oscillant entre intervention et retrait, la trace passe dans un registre de sens antérieur au *Sinngebung* de la visée intentionnelle. Partant, sa signification n'est pas constituée dans l'identification du *τοδε τι*. C'est dire que la signifiante de la trace fait exception à la présence ontologique de la représentation, qu'elle n'est incluse dans aucun horizon : voilà précisément ce qui la distingue du signe. Si la trace ne se plie pas à la logique de la connaissance, si elle ne se transforme pas aussitôt en signe, c'est qu'elle « signifie au delà de l'être⁶⁰ » – elle est signifiante en deçà des dichotomies ontologiques et du dualisme entre immanence et transcendance.

N'ayant pas elle-même fonction de signe, la trace sera pourtant intrinsèquement liée au langage constitué de signes : par son émission dans une parole vivante d'interlocuteurs, le signe a toujours une fonction communicative qui sera un dédoublement de la trace de celui qui l'a laissé. Tout signe, dit Levinas, « est, dans ce sens, trace. [...] La signifiante de trace double la signification du signe émis en vue de la communication. Le signe se tient dans cette trace⁶¹ ». La trace de celui qui a laissé le signe marque la signifiante d'une parole concrète de proximité des personnes où la signifiante de la transcendance se ferait place dans le discours. Car s'il n'y avait pas eu des interlocuteurs, s'il n'y avait pas eu « *approche et contact* du prochain », il n'y aurait pas eu de langage : la proximité, soutient Levinas, est « le secret de la naissance de la pensée elle-même et de l'énoncé verbal qui la porte⁶² ». Avant de transmettre un contenu quelconque, la parole est adressée à quelqu'un par quelqu'un. Toute thématization

⁵⁹ Voir *supra*, surtout les chap. III et V, pour nos commentaires sur la notion de la trace telle qu'elle est élaborée par Levinas dans les articles de 1963, de 1965, et ensuite en AE.

⁶⁰ E. Levinas : « La trace de l'Autre » (1963), in DEH, p. 198.

⁶¹ *Ibid.*, p. 200.

⁶² E. Levinas : « Langage et Proximité » (1967), in DEH, p. 235.

présuppose cette fonction communicative du langage, et partant la relation d'unique à unique : « [q]uel que soit le message transmis par le discours, le parler est contact. Il faut donc admettre dans le discours une relation avec une singularité placée hors du thème du discours et qui, par le discours, n'est pas thématifiée, mais est approchée⁶³. » La signifiante première est un *Dire*, soutient Levinas : parole de proximité, le parler est pour l'autre.

VI. 4. Parole de proximité

La signification possible qu'ouvre l'introduction de la notion de la trace – la possibilité de « vibrer à une signifiante qui ne se synchronise pas avec le discours qui la capte » –, Levinas en continue l'exploration par le binôme bien connu du *Dire* et du *Dit*, dont les premières ébauches furent données dans ces articles importants des années soixante⁶⁴. Les premiers jets font ressortir la relation avec une singularité, avec l'unicité échappant à l'universel et par là signifiant autrement : son expression est un *Dire* dont le sens immédiat passe outre l'activité intentionnelle de la conscience, sans pour autant provenir du non-conscient, de l'inconscient ou de l'irrationnelle. L'immédiateté du sens de la singularité d'Autrui, soutient Levinas, « est la proximité ab-sédante du prochain, brûlant l'étape de la conscience », mais « la signifiante du singulier [...] pour ne pas se référer à l'universalité, n'exprime pas pour autant je ne sais quelle essence irrationnelle⁶⁵. » Le sujet qui entre en contact avec autrui, entre en contact avec « une singularité absolue et comme telle irréprésentable », avec une singularité qui « est *par elle-même signifiante*⁶⁶ » ; voilà, la signifiante du premier *Dire*, le *Dire* originel. Expression immédiate, elle précède l'identification de l'apparaître et ne transmet aucun savoir : elle ne dit que le contact lui-même, et ainsi, comme

⁶³ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁴ Il s'agit des deux articles cités ci-dessus ; « Énigme et phénomène », E. Levinas, *op.cit.* 1965, et surtout « Langage et Proximité », E. Levinas, *op.cit.* 1967.

⁶⁵ « Langage et Proximité » (1967), in DEH, p. 229.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 225. En italiques dans le texte.

« Dire du contact », elle est « signe donné de l'un à l'autre sur la proximité par la proximité⁶⁷. » Communication supposée dans toute langue jusqu'à la fonction thématique et logique de celle-ci, ce Dire appelle, avant tout autre proposition, le fait non-conditionné de la fraternité humaine même : il tranche sur les conditions du contexte culturel et historique, il est antérieur à toute constitution de système de signes, et, demeurant ainsi transcendant, il est « l'essence même du langage d'avant la langue⁶⁸. » Mais encore peut-on se demander : de quelle manière ce non-thématisable, an-archique et ineffable, comment ce « langage originel », serait-il un *langage* ? La question est élucidée davantage lorsque les analyses entamées en « Langage et proximité » sont prolongées dans les développements du couplet de Dire-Dit en *Autrement qu'être* – ouvrage qui selon Etienne Feron est d'un bout à l'autre structuré par ce binôme même⁶⁹.

Le Dire est la signifiante première de la proximité, et la proximité signifie la possibilité du donner sans mesure de la substitution, dont la structure est « l'un-pour-l'autre ». En *Autrement qu'être*, le Dire est non seulement adresse et invocation, mais l'exposition passive de soi à autrui. Le Dire y est formulé comme l'expression pure de cette relation de surenchère que nous avons tracé dans les chapitres précédents : l'expression de l'appel du Visage vulnérable et de la réponse d'un sujet dépossédé, l'expression de la passivité de l'exposition à l'autre et le se-vider-soi-même de la substitution, l'expression de tout ce qui se résume en

⁶⁷ *Ibid.*, p. 231. Dans un article de 1953, « Liberté et commandement », Levinas, sans employer la terminologie du *Dire-Dit*, explore déjà la rencontre avec le visage comme expression directe et immédiate dont le sens, à la différence de celui du signe et du symbole, n'est pas absorbé par le système des relations intentionnelles : l'expression est un parler qui ne se ramène pas au savoir. Le visage, affirme Levinas, « a un sens, non pas par ses relations, mais à partir de lui-même, et c'est cela, l'*expression*. » ; « L'expression ne parle pas de quelqu'un, n'est pas renseignement sur une co-existence [...] l'expression invite à parler à quelqu'un. » – « L'expression n'est pas moins directe que l'intuition, mais plus directe. C'est le rapport direct par excellence. » E. Levinas : *Liberté et commandement*, Paris : Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1994, p. 49, p. 50, p. 51.

⁶⁸ « Langage et Proximité » (1967), in DEH, pp. 231-232.

⁶⁹ Cf. Etienne Feron, *op. cit.* 1992 ; voir par exemple p. 118 *sq.*, p. 163 *sq.* Dans ce travail important, Feron propose que la question du langage serait la problématique centrale et du fond de toute la philosophie levinassienne, et sa lecture de Levinas semble étayer rigoureusement cette thèse. Une objection nous semble pourtant se poser : bien évident, il y a un travail incessant du langage dans l'œuvre de Levinas, mais est-ce pour autant le langage *en tant que tel* qui sera la question et la problématique du fond ? Ou est-ce que ce travail – aussi bien *dans* le langage que *sur* le langage – se fait plutôt en vu de ce qui dépasse le langage en ouvrant une autre dimension de sens ?

le mouvement de la relation comme responsabilité pour autrui. Car, précisément, le « dire originel ou pré-originel [...] noue une intrigue de responsabilité⁷⁰. » Déjà le « tu ne tueras point » écrit dans le Visage de l'autre exprime la première parole de cette intrigue. Le sujet, ensuite, affecté au plus intérieur de sa sensibilité, est exposé à autrui dans la passivité extrême et sans réserve de l'offrande, dans un arrachement à soi où il est « sacrifié plutôt que se sacrifiant⁷¹ ». Le Dire est le donner même de ce sujet exposé et passivement vidé de soi. Soulignant la passivité du sujet dans le Dire, Levinas ne manque pas ici encore de se distancier de Heidegger : cette passivité « n'est pas la passivité d'un "langage qui parle" sans sujet ("Die sprache spricht"). C'est un *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même⁷². » Le sens du Dire originel sera cette donation prenant chair dans la sensibilité du sujet : « [l]a subjectivité de chair et de sang dans la matière – la signifiance de la sensibilité, l'un-pour-l'autre lui-même – est signifiance pré-originelle donatrice de tout sens car donatrice⁷³ ». Le sens du don dans la passivité du s'offrir signifie antérieur à toute donation de sens qui établit ensuite le langage.

Le Dire signifie donc comme « suprême passivité » de l'exposition à Autrui : la relation au prochain s'accomplit dans le Dire, puisque « *dire, c'est répondre d'autrui*⁷⁴ », soutient Levinas. Réponse passive et immédiate, ne provenant d'aucun commencement dans la réflexion ou dans la conscience de soi, Levinas la définit comme *sincérité*. La responsabilité pour Autrui est « [f]ranchise, sincérité, véracité du Dire », elle est Dire se découvrant « sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s'offrant jusqu'à la souffrance – ainsi, toute signe, se signifiant⁷⁵. » Le Dire s'accomplissant dans la sincérité assure que le donner du sujet ne soit pas repris en un retournement sur soi, que la passivité ne s'inverse pas en activité, que le sujet alors « signifie sans réserve », sans reprendre l'initiative qui soumettrait

⁷⁰ AE, p. 6.

⁷¹ AE, p. 64.

⁷² AE, p. 70.

⁷³ AE, p. 99.

⁷⁴ AE, p. 60.

⁷⁵ AE, p. 18.

l'Autre à la maîtrise du Même. Définir le Dire comme sincérité indique l'inconditionné du don. Don gratuit, antérieur à toute parole définitoire où « sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale [...] s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités⁷⁶ », le Dire de la sincérité est toute ouverture : don sans réserve et sans limites, il ne dit rien de spécifique, rien de délimité – il est « apparemment un “parler pour ne rien dire”, un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe⁷⁷ ». Ainsi, ni identification, ni jugement, ni médiation, le Dire est « langage avant le langage », langage qui signifie sans contenu : un Dire de l'unique en son genre, exempte de l'universalité du logos, son sens ne se laisse pas réduire à une connaissance. Aussi, la passivité de l'exposition est Dire en deçà de toute conception de l'autre : Autrui « m'arrache la parole avant de m'apparaître⁷⁸. » Antérieure au système du langage formel de la thématization, la signification de l'exposition relève d'un autre registre d'intelligibilité : dans la passivité de la sensibilité, le sens du Dire revient au primat de l'affectation par l'autre, à un « pur “pour Autrui”⁷⁹ », à un « Dire pure » qui dans l'approche du prochain consiste à « lui “bailler signifiante” ». Dans ce « Dire sans Dit » il s'agit non pas de donner des signes, mais de se donner : le sujet du Dire « ne donne pas signe, il se fait signe⁸⁰ ».

Signification sans contenu, le Dire est indépendant de la manifestation : par la signifiante des singularités absolues et immédiates, signifiante passivement reçue antérieure au processus de *Sinngebung*, se fait chez Levinas un renversement du système de l'intentionnalité. La signification de la subjectivité dans la passivité du « pour-l'autre » de l'exposition, ne provient pas d'un mouvement spontané et libre émanant du sujet, elle est tout entière réponse à l'appel de l'autre, précédant toute activité de ma part : la responsabilité pour Autrui « à rebours de l'intentionnalité et du vouloir que l'intentionnalité n'arrive pas à dissimuler – signifie non point le dévoilement d'un donné et sa réception ou sa perception, mais l'exposition de moi

⁷⁶ AE, p. 183.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ AE, p. 98.

⁷⁹ AE, p. 78.

⁸⁰ AE, p. 61, p. 63.

à autrui, préalable à toute décision. Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même⁸¹ ». À l'approche d'autrui, en deçà de la dichotomie de la liberté ou la non-liberté, il m'affecte antérieur à toute intention : la signifiance d'un impératif m'ordonne avant que je ne me reprenne, avant que je ne vienne à la raison. Ainsi sans but ni visée, la signification de la responsabilité est « une signification où le *pour* de l'un-pour-l'autre en dehors de toute corrélation et de toute finalité est un *pour* de gratuité totale⁸² ». Le primat de l'intentionnalité théorique comme lieu du sensé – intentionnalité représentative, universelle et fondateur –, perd ici son droit en faveur d'un Dire du donner, immédiat et non réfléchi, qui ne peut que s'énoncer en première personne singulière. L'ouverture sans réserve à la responsabilité suscitée par Autrui fait, en somme, éclater l'horizon corrélationnel de la thématization et signifie partant hors le domaine de l'ontologie.

Il y aurait donc une signifiance qui ne remonte pas à ce qui se montre. Il y aurait une « sémantique de la proximité » qui déborde l'être et y fait rupture en le dérangent par l'appel qu'elle émet à être pour l'autre : « la proximité est la signifiance même de la signification, l'instauration même de l'un-pour-l'autre, l'instauration du sens que toute signification thématized reflète dans l'être⁸³. » Antérieur à la conceptualisation et la présence, le Dire sera présupposé par toute parole communicative jusqu'à l'expression linguistique même : en instaurant l'un-pour-l'autre, le Dire – pure expression – instaure le sens du langage, et cela « en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition⁸⁴ ». C'est ainsi que le *Dit* – la structure de ce qui se montre, le langage de l'apparaître de l'être et de la vérité – sera alimenté par la parole vive d'un Dire dont il dépend. Le langage trouve l'origine de son sens dans l'exposition et l'adresse de l'un-pour-l'autre, forme initiale de la relation, structure du Dire lui-même qui « marque tout usage de la parole » par sa trace⁸⁵. La parole de la relation éthique, la signifiance de la

⁸¹ AE, p. 180. Voir aussi p. 61 *sq.*

⁸² AE, p. 123.

⁸³ AE, p. 107.

⁸⁴ AE, p. 61.

⁸⁵ AE, p. 182, note 6.

fission de la substantialité du Moi dans la substitution, précède tout énoncé formé par un système linguistique : « on n'entre dans la langue comme système de signes qu'à partir d'une langue déjà parlée qui ne peut consister à son tour en un système de signes. Le système où les significations se thématissent est déjà issu de la signification, comme l'un-pour-l'autre de l'approche et de la sincérité⁸⁶. » Or, la question qui se pose à l'évidence ici concerne les rapports mêmes entre ces deux dimensions de signification. Entre le sens immédiat et sensible du Dire de la proximité et le Dit formel d'une thématisation, entre le Dire signifiant en deçà de l'identification et le Dit figé dans le système des signes, comment peut-il y avoir une relation où l'un ne sera pas exclu par l'autre ? Plus précisément : le Dire primaire et non-thématisant peut-il être traduit en le Dit de la manifestation sans en être aboli, sans s'effacer dans l'ineffable, dans l'indicible pur ? Levinas évoque lui-même le défi : le problème, dit-il, consiste à « se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchique, le non-originel comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si un an-archéologie est possible) – et si cette trahison peut se réduire⁸⁷ ». Comment, si jamais, cette traduction au prix d'une trahison serait-elle possible ?

VI. 5. Traduction et trahison

Comment, donc, le *Dire* peut-il se montrer dans un *Dit*, puisque son propre est précisément d'échapper à la monstration, de précéder la thématisation ? Nous l'avons vu, le *Dire* de l'exposition à l'Autre va « plus loin » que le Dit, va « vers l'au delà » de l'ontologie, et aucune manifestation de l'être ne pourrait englober sa signifiance : le Dire du sujet est une « interruption ontologique⁸⁸ ». Par la conceptualité du *Dit*, par contre, se thématise la vérité de l'être : « [d]ans le Dit se

⁸⁶ AE, p. 183, note 9.

⁸⁷ AE, p. 8.

⁸⁸ « Idéologie et idéalisme », in *Démythisation et idéologie*, Rome : Aubier 1973, reprint in DVI, pp. 17-33 ; cit. p. 25.

trouve le lieu de naissance de l'ontologie⁸⁹. » Le Dire, visiblement, ne pourrait qu'être « trahi » en s'énonçant dans un Dit. Néanmoins, la traduction de cet indicible dans les structures du langage, la manifestation du Dire dans le Dit, sera selon Levinas indispensable, et cela à cause de la gravité même de l'appel en jeu. Rappelons le mouvement qui se tend ici dans l'oscillation entre l'être et l'autre que l'être.

La traduction, en effet, trahit le Dire : énoncée dans des propositions, la signifiante originelle, an-archique et non-substantielle du Dire est subordonnée au Dit, soumise au « système linguistique et à l'ontologie » ; l'indicible épouse les formes de la logique formelle où le Dire « s'absorbe » dans le Dit⁹⁰. Or, entré dans le Dit, trahit en se manifestant, aussitôt le Dire s'échappe. Le Dire, dépassant et excédant le Dit, ne peut se figer en lui. Débordant le Dit, s'exposant à l'autrui, il va vers l'autre que l'être : « [d]errière tout énoncé de l'être comme être, le Dire déborde l'être même qu'il thématise pour l'énoncer à Autrui ; c'est l'être qui dans le mot – premier ou dernier – se comprend mais c'est *au delà* de l'être thématisé ou totalisé que va le dernier Dire⁹¹. » Le Dire, qui ne peut s'installer dans la thématisation de la conceptualité sans risque d'en être annihilé, hésite ainsi entre affirmation et rétraction du Dit, dans un mouvement qu'il faut continuellement chercher à remonter. Levinas refuse les opposés des ou-bien ou-bien : à la fois, le Dire exige le Dit, et le Dit renvoie au Dire. Il faut que le Dire soit exprimé dans le Dit qui l'absorbe, mais la philosophie est appelée à faire l'effort pour passer de ce Dit vers le Dire qui le déborde. La critique philosophique consiste à faire entendre ce « Dire pur » par une pratique que Levinas décrit comme une *réduction* du Dit au Dire⁹². Le Dire doit « subir l'emprise de l'être » dans la traduction qui trahit, mais la réduction du Dit rouvre vers le Dire en « desserrant cette emprise de

⁸⁹ AE, p.55.

⁹⁰ AE, p. 7-8, p. 47.

⁹¹ AE, p. 21.

⁹² Pour une argumentation qui montre comment le sens de la notion de la 'réduction' chez Levinas se distingue aussi bien d'une pensée platonicienne sur le monde des idées que d'une dialectique transcendantale kantienne, voir Jacques Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000 ; pp. 189-191. Même la « parenthèse » de l'*ἐποχή* de Husserl fera ici défaut. La réduction commence dans les structures ontologiques, affirme clairement Levinas, mais se déploie dans un mouvement de rupture qui, plus qu'une mise entre parenthèse, sera une *interruption* de l'essence de l'être. (cf. AE, p. 56-57.)

l'être⁹³ ». L'emprise, remarquons-le, peut être « desserrée », non pas effacée. Nous ne nous mouvons pas ici vers le monde muet de l'ineffable ou du supra-réel – il faut à la fois réduire et garder le Dit : l'« effort du philosophe, et sa position contre nature, consistent, tout en montrant l'en-deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration ; et à garder, malgré la réduction, sous les espèces de l'ambiguïté – [...] l'écho du *Dit* réduit⁹⁴. » De quelle ambiguïté s'agit-il ici, quelle ambiguïté nous permettra d'effectuer ce mouvement complexe? C'est de nouveau l'« énigme » dans le sens levinassien, et l'équivoque du mouvement de la trace qu'il faut évoquer pour rendre compte de ce dépassement des opposés.

Revenons un instant à l'article de 1965, où sont formulées les premières propositions sur l'« énigme » dans les écrits de Levinas : l'énigme « s'étend aussi loin que le phénomène qui porte la trace du *dire* qui s'est déjà retiré du *dit*⁹⁵. » Levinas soutient dans cet article le statut singulier du Dire qui ne vient pas modifier un Dit déjà énoncé : au contraire, c'est le Dire qui, comme rupture des significations du Dit, lui dote d'une duplicité de sens en vu de laquelle le Dire est originaire et le Dit vient toujours après pour l'interpréter : « [l]'expression – le dire – ne vient pas s'ajouter aux significations "visibles" dans la clarté du phénomène, pour les modifier et pour les brouiller [...] les significations *dites* offrent prise au *dire* qui les "dérange", comme des écrits attendant interprétation⁹⁶. » Le Dire ne vient au langage que dans la presque imperceptible insinuation, exigeant une écoute éveillée et assidue pour être entendue avant qu'elle ne se perde à nouveau dans le Dit. Le Dire est « la discrétion d'une proposition inouïe, d'une insinuation, aussitôt réduite à néant [...] – mais que peut entendre une oreille à l'affût, collée à la porte du langage, laquelle se ferme, de par les significations dont elle est faite, sur ces propres ouvertures⁹⁷ ». Cette écoute, on le sait, implique la susceptibilité du sujet de s'ouvrir à l'assignation de

⁹³ AE, p. 56.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, pp. 203-216 ; cit. p. 211. Cf. nos commentaires *supra*, chap. III.2.

⁹⁶ *Ibid.*, p.212.

⁹⁷ *Ibid.*

l'autre, de répondre à un appel infini, et en ce sens l'Énigme du Dire n'est pas seulement une condition déstabilisant le langage, mais une irruption qui dans l'être ouvre vers l'autre de l'être : « la subjectivité est le partenaire de l'Énigme et de la transcendance qui dérange l'Être⁹⁸. » On voit donc dans cet article déjà s'esquisser les traits principaux de l'Énigme qu'implique la réduction du Dit au Dire.

La réduction, en effet, n'est possible que par la trace, soutient le philosophe en *Autrement qu'être* : le « Dire sans Dit » ne se fait entendre que dans l'ambiguïté de l'Énigme qui s'inscrit en le Dit lui-même comme trace d'une altérité toujours déjà retirée. L'intrigue du Dire « imprime sa trace à la thématization elle-même⁹⁹ », sans pour autant subir la maîtrise de la représentation et du *logos*. La traduction trahissant le Dire an-archique du sujet exposé, ne peut ni le contenir, ni l'abolir : « [l']intrigue du Dire où gît le *qui* ou l'Un, se laisse surprendre dans la trace qu'en garde le Dit ; et c'est ainsi que la Réduction est possible. Le Dit absorbant le Dire ne devient pas son maître [...] Le Dire signifie sans s'arrêter au Dit, ne part pas d'un Moi, ne se ramène pas au dévoilement dans une conscience¹⁰⁰. » Par le mouvement qu'effectue la signifiante du Dire, par son passage sans fondement ni commencement, la réduction ouvre à une transcendance qui – à la manière de l'*Illéité* – oscille entre présence et absence, et qui n'est accessible que dans sa trace. C'est ainsi que le Dire à la fois demeure au delà du Dit et signifie dans le Dit, qu'il signifie autrement qu'être tout en s'inscrivant dans l'être : « le Dire par son pouvoir d'équivocation – c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret – échappe à l'épos de essence qui l'englobe et signifie au delà selon une signification qui hésite entre cet au delà et le retour à l'épos de l'essence. Équivoque ou énigme – pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance¹⁰¹. » Cette équivoque que détient le Dire rappelle l'humilité d'une transcendance qui se fait proche sans

⁹⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁹⁹ AE, p. 59.

¹⁰⁰ AE, p. 62, note 34.

¹⁰¹ AE, p.11.

éclat et sans force de persuasion : ce n'est que dans le dérangement et « en inquiétant le présent¹⁰² » qu'elle se fait entendre.

Voilà que l'indicible, le non-thématisable, ce qui ne se laisse ni identifier ni représenter, néanmoins se laisse énoncer, bien que par un « abus du langage » ; voilà que l'indicible fait écho dans une traduction qui trahit, mais qui pourtant n'annihile pas, qui absorbe, mais qui pourtant n'abolit pas : « [l]e Dire indicible se prête au Dit, à l'indiscrétion ancillaire du langage abusif qui divulgue ou profane l'indicible, mais se laisse réduire, sans effacer l'indicible dans l'ambiguïté ou dans l'énigme du transcendant où l'esprit essoufflé retient un écho qui s'éloigne¹⁰³. » C'est l'ambiguïté de la trace, signifiant toute la pudeur du retrait de la transcendance et la réticence de son intervention, qui permettrait cette écoute inouïe, cette « indiscrétion à l'égard de l'indicible¹⁰⁴ ». Par le Dire, l'indicible s'inscrit comme trace dans la langue, et la trahison de la traduction est le prix à payer pour que l'énoncé d'un non-dit puisse résonner dans la manifestation de l'apparaître.

L'on pourrait encore demander, non seulement comment mais pourquoi ce prix et cet abus – pourquoi l'indicible doit-il se montrer ? Pourquoi la manifestation est-elle nécessaire et le langage indispensable ? La nécessité, Levinas l'affirme fermement : « est-il nécessaire et est-il possible que le Dire d'en deçà se thématise, c'est-à-dire se manifeste, qu'il entre dans une proposition et dans un livre ? Cela est nécessaire. La responsabilité pour autrui, c'est précisément un Dire d'avant tout Dit¹⁰⁵. » C'est donc en tant que parole de responsabilité que le Dire exige le Dit, d'abord pour que l'exposition à l'autre et son appelle soit rendu visible et audible, et, par conséquent, pour qu'en l'être soit inscrite la signifiance de l'altérité du don, de l'*autrement* de la réponse illimitée. En se manifestant, la responsabilité – Dire d'avant tout Dit, autre que l'être –

¹⁰² Cf. AE, p. 127 : « Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'arch de la conscience, [...] nous l'avons appelée trace. »

¹⁰³ AE, p. 57.

¹⁰⁴ AE, p. 8 : « *Autrement qu'être* qui dès le début est recherché ici et dès sa traduction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le dire qui l'énonce. [...] Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie. »

¹⁰⁵ AE, p. 56.

touche l'être même et le modifie : dans le sacrifice sans réserve de l'élection, « dans la sincérité, dans la franchise, dans la véracité de ce Dire – dans la découverte de la souffrance – l'être s'altère¹⁰⁶. » Il est donc de la plus grande importance que la traduction se fasse, que le Dire marque le Dit, qu'il entre dans la thématization et le logos de l'être pour l'ouvrir à l'au delà de l'être de la bonté et au possible éveil de l'humain. C'est, autrement dit, la gratuité de la substitution, « miracle de l'éthique d'avant la lumière », qui doit se manifester : « il faut que ce Dire étonnant se fasse jour de par la gravité même des questions qui l'assaillent. Il doit [...] se laisser voir, subir l'emprise de l'être. Emprise que l'éthique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige¹⁰⁷. » Ainsi, c'est la réponse même de la proximité qui demande que le Dire an-archique entre dans le Dit de la vérité et de la connaissance, et cela comme condition de leur sens même.

Pour que le sens s'inscrive dans l'être, il faut, après la réduction, que le Dire aussi se dédise ; il faut, à partir du Dire de la substitution, remonter encore à l'ordre du Dit de la thématization, l'ordre « de la pensée, de la justice et de l'être¹⁰⁸ ». L'interrogation sur la justice, et la « naissance de la question » qui fait démarrer la construction de l'ordre du *logos*, de la synchronisation et du savoir, nous l'avons commenté plus haut¹⁰⁹ : c'est l'entrée du tiers qui exige la traduction du Dire de la responsabilité en le Dit de la justice, qui exige que la responsabilité d'autrui s'étende jusqu'à la justice pour tous. Mais ce n'est qu'à partir du Dire que l'ordre de la justice lui-même prend sens : « à partir de la subjectivité du Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice¹¹⁰. » Ce Dire qui réclame justice – et qui partant nous introduit à une tension entre l'être et son interruption – ce Dire de l'infini responsabilité envers autrui, signale la source non-thématisable et an-archique de l'appel au Bien qui ne se nomme que par *abus*, mais qui se *nomme*. Si l'indicible doit se dire, c'est pour

¹⁰⁶ AE, p. 18.

¹⁰⁷ AE, p. 56.

¹⁰⁸ AE, p. 24.

¹⁰⁹ Voir *supra*, chap. III.5. et chap.V.5. Dans AE, voir en particulier les pages 200-207.

¹¹⁰ AE, p. 58.

que soit énoncé l'utopique bonté de l'humanité de l'humain – ce qui revient peut être à un Dire qui témoigne de l'Infini.

VI. 6. Signifiante de l'humain, Dire de l'Infini

Nous avons suivi les descriptions levinassiennes d'une signifiante à la fois « an-archique » et originelle, une signifiante antérieure au savoir, soustraite au concept, ouvrant un sens autre que l'être – mais qui nécessairement doit se traduire en langage de l'être. Cette recherche sur le Dire du sujet, en s'opposant aux théories d'un sujet identifié comme autonome et libre agent, rejette un certain humanisme qui aurait fait faillite, selon Levinas : « le fiasco de l'humain qui nous paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identique, de l'Activité et de l'être – et ne fût-ce que comme leur remise en question –, ne suggère-t-il pas, par cette remise en question même, une autre signifiante : un autre sens et une autre façon de signifier¹¹¹ ? » L'autre façon de signifier, nous le savons maintenant, c'est l'intelligibilité de la singularité, de la proximité où se noue l'intrigue entre le Visage et le sujet responsable, prise de la fraternité humaine. L'expression du donner de la responsabilité ouvre un registre de sens qui fait rupture dans la logique de l'identité. La signifiante du « Dire sans Dit » de la proximité, déplace le sujet dans l'hétéronomie de « l'un-pour-l'autre » de la substitution dont la passivité donne lieu à la bonté même du Bien, fissurant l'être : « [l]e sens de l'approche est bonté – sans savoir, ni aveuglement – d'au-delà de l'essence. La bonté se montrera certes dans l'ontologie, métamorphosée en essence – et à réduire – mais l'essence ne peut la contenir¹¹². » Antérieur à tout langage onto-logique, l'autre façon de signifier s'exprime dans la surenchère du donner, dans la sensibilité du sujet appelé par autrui : la susceptibilité d'être touché par cet appel signifie chez Levinas, nous le savons aussi, la possibilité même de l'humanité de l'humain.

¹¹¹ « De la déficience sans souci » (1976), in DVI, p. 86.

¹¹² AE, p. 175.

La tâche immense « de se libérer de la parole et de la logique de l'être » est entreprise pour « s'éduquer à la parole et à la logique du visage¹¹³ », propose Silvano Petrosino. L'urgence de la tâche, c'est qu'avant la liberté, il y a l'Autre. Nous avons entendu Levinas insister : il faut comprendre l'être à partir de l'autre que l'être – ce qui voudrait dire : à partir de la bonté du Bien telle qu'elle fait irruption dans la réponse kénotique d'un sujet susceptible d'entendre l'appel d'autrui. Or, l'élection par le Bien ne s'entend que dans l'ambiguïté de l'Énigme, dans la trace de l'*Illéité* de l'Infini. Dans la proximité, l'Infini se passe. Sa trace – « fuyante s'effaçant et réapparaissant » – s'inscrit dans le Dit comme l'ambiguïté de l'appel à la responsabilité, comme possibilité de l'humain – possibilité toute ouverte, où à l'indéfinition de la tâche correspond l'« infinition » de l'Infini dont la trace clignote comme « un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté : responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'Infini dans la responsabilité¹¹⁴. » C'est précisément par la réponse d'un Dire sans condition en un sujet éveillé à entendre cet appel de toute discrétion, cette parole inouïe d'insinuation, qu'est inversée la logique de l'être : la trace de l'Infini signifie dans l'ambiguïté de l'ordre « m'ordonnant le prochain qui m'obsède pour qui et devant qui je répons de par *mon moi* en qui l'être s'invertit en substitution, en la possibilité même du don¹¹⁵ ». Puisque la rupture de l'être ne se fait que dans la bonté du Dire de la substitution, et que ce Dire ne s'énonce que dans la trace de l'*Illéité* se retirant, Levinas peut nommer ce Dire qui ouvre une brèche dans l'être « le Dire de l'Infini en moi¹¹⁶ ».

La réduction levinassienne nous fait ainsi accéder à une signifiante autre que l'être mais qui dote l'être de sens. Dire d'avant le savoir, le Dire de l'Infini laisse une trace d'altérité dans la connaissance. Le passage de l'Infini dans le Dire de la proximité qui transperce le connaître de l'être signifie de cette manière un mouvement subversif et véritablement an-archique, rupture de toute essence. Et,

¹¹³ Silvano Petrosino : « D'un livre à l'autre. Totalité et Infini – Autrement qu'être » in Jacques Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas*, Cahiers de la Nuit Surveillée nr.3, Lagrasse : Verdier 1984, pp. 194-210 ; cit. p. 204.

¹¹⁴ AE, p. 206.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ AE, p.196.

semble dire Levinas, c'est précisément en cela que le Dire – hors l'être et hors l'univocité de son effort d'être – fait penser Dieu : l'ambiguïté de l'*Illéité* déborde « et la connaissance et l'énigme par laquelle, dans la connaissance, l'Infini laisse une trace. Son écart du thème, son anachorèse, sa sainteté – est non pas sa façon “d'effectuer son être” [...] mais sa gloire, toute autre par rapport à l'être et au connaître. Elle fait prononcer le mot Dieu¹¹⁷ ». Et pourtant – aussitôt prononcé, c'est comme si Levinas retire de nouveau ce mot singulier, comme s'il n'avait pas été prononcé mais simplement insinué, hâtivement et en passant. Levinas d'emblée le problématise : « Dieu – nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale – entre-t-il sans gêne – dans le vocatif ? » Non pas sans gêne, manifestement : l'Infini ne vient au langage que par le processus équivoque et sinueux de la remontée à partir d'un Dit vers le Dire qui l'aurait ébranlé, effraction de transcendance par laquelle seulement pourrait venir à l'idée le mot de Dieu. Autant la trahison de l'indicible dans un Dit soit nécessaire, autant le dédire du Dit est-il exigé pour ouvrir vers ce nom unique à la source de toute signifiante. Le Dieu qui ne se thématise nullement, « n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire¹¹⁸ ». Faire entendre ce Dire d'avant le Dit, voilà donc le défi que lance Levinas à la philosophie.

La philosophie est un Dit, elle est comme telle « appelée à la pensée par la justice¹¹⁹ » à l'entrée du tiers¹²⁰. Mais elle est également appelée à remonter de son Dit au Dire qui l'alimente ; elle est « appelée à penser l'ambivalence¹²¹ ». Puisque la réduction du Dit au Dire est possible, l'indicible se dit, mais dans un dit toujours à réduire de nouveau : voilà toute la tâche d'une philosophie critique

¹¹⁷ AE, p. 206.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Voir nos commentaires *supra*, chap. III. 5. et chap.V.5. sur l'entrée du tiers à l'arrivée duquel se produit la « naissance latente de la question dans la responsabilité » et le passage de la proximité de l'unique à l'universalité de la justice – passage ici réfléchi avec une attention particulière au langage alimenté par la subversion du Dire.

¹²¹ AE, p. 206.

et éveillée¹²². Bien que le Dit philosophique soit forcément un *logos* thématissant, un Dire correcteur peut venir fracturer ce discours : « [l]e dit du langage dit toujours l'être. Mais l'instant d'une énigme le langage rompt avec ses conditions comme dans le dire sceptique et dit une signification d'avant l'événement, un avant-l'être¹²³. » Si la tâche est grande, l'urgence l'est encore plus. L'urgence de faire entendre le Dire dans le Dit – bien que traduit, donc trahit et en besoin d'être réduit – c'est l'urgence de faire résonner une parole énonçant l'humanité de l'humain, témoignage de l'Infini. En suggérant que la tâche même de la philosophie serait « l'indiscrétion à l'égard de l'indicible », Levinas invite à une pratique philosophique qui sera à la fois une critique sceptique du déjà-dit, un dépassement de l'enclos du savoir et de la connaissance, et une ouverture vers l'autrement qu'être, vers le non-thématisable de l'au-delà de la langue – vers un hors langage qui ne sera pas submergé dans les profondeurs de l'ineffable mais qui doit se dire en s'inscrivant dans les structures logiques d'un discours thématissant et identificatoire.

Dans *Autrement qu'être*, c'est comme si ce défi impossible se matérialisait, pour ainsi dire, dans l'écriture même de Levinas : non seulement par la nouveauté de son lexique, mais par le stylistique des coupures, des interruptions et des reprises fréquentes, le Dire inscrit dans la langue comme trace semble s'inscrire dans le texte comme une « lutte et douleur d'expression¹²⁴ » qui ne s'installerait jamais dans une maîtrise accomplie. On connaît la volonté qu'exprima Levinas d'éviter un « langage ontologique »¹²⁵. Dans la tentative de l'abandonner, il met en œuvre une pratique d'écriture, un certain style que Guy Petitdemange a pu

¹²² Car – faut-il le souligner encore ? – le discours de Levinas se veut, « contre vent et marais », pleinement philosophique. Cf. par exemple AE, p. 198 : « Le discours même que nous tenions en ce moment sur la signification [...] discours qui se veut philosophie », et p. 228, traitant du « langage philosophique réduisant le Dit au Dire ».

¹²³ AE, p. 149, note 20.

¹²⁴ Cf. AE, p. 148, note 19 : « Mais l'emprise du langage sur l'anarchique n'est pas une maîtrise – sans cela encore l'anarchie serait subordonnée à l'*arché* de la conscience. Cette emprise est lutte et douleur de l'expression. »

¹²⁵ Cf. la préface de 1987 à l'édition allemande de *Totalité et Infini* : « *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* évite déjà le langage ontologique – ou, plus exactement, éidétique – auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie. » (E. Levinas : *Totalité et Infini* (1961), Paris: Kluwer Livre de Poche, 1990.)

caractériser comme suit : « bien que plié aux nécessités d'un style, Levinas semble se faire libre à l'égard de toute forme consacrée du langage. Il invente, répète, puise dans le déjà connu, reprend ses exploitations. Des notes abondantes retouchent un texte qu'on dirait sans fin¹²⁶. » Jacques Rolland, de son côté, fait observer l'intense « frémissement » de l'écriture de l'*Autrement qu'être* où le langage « tisserait une "équivoque indémaillable" (AE 215) ou, plus précisément, tisserait l'intrigue du Dire-et-du-Dit comme cette indémaillable équivoque¹²⁷. »

La réduction levinassienne, nous l'avons vu, ouvre à une dualité dans le langage, un continuel entrelacs du Dire et du Dit qui exige un double mouvement dans le texte même : à la recherche de l'au-delà et de l'autrement que l'être qui doivent pourtant pouvoir se dire dans les structures d'un Dit, la dé-structuration qu'effectue la réduction au Dire entraîne aussitôt une re-structuration pour que l'écho du Dire résonne dans ce Dit. Le langage du Dit est donc, affirme le texte, ce qui « en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – *essence* de l'être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – cet *en dehors de l'être*, cette *ex-ception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être¹²⁸. » Cette écriture au présent – apparemment en contradiction avec le Dire de ce qui ne serait jamais présent et ne l'a jamais été, un Dire toujours hétérogène au discours, mais qui fait « comme si » – cette écriture au présent témoigne à sa façon de l'inscription de l'Autre dans le langage du Même¹²⁹, inscription qui ferait souffler le Bien qui l'anime.

¹²⁶ Guy Petitemange : « Éthique et transcendance » (1976), in D. Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas*, Paris: Bayard 2006, pp. 107-137 ; cit. p.112.

¹²⁷ Jacques Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000 ; p. 197.

¹²⁸ AE, p. 7.

¹²⁹ Cf. sur ce point le très beau commentaire sur le *style* et sur la singularité de l'écriture levinassien dans l'article de Jacques Derrida : « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » in François Laruelle (éd) : *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: Surfaces / Jean-Michel Place, 1980, pp. 21-60. Voir par exemple les pp. 27 sq.

* *
*

Comment se dit l'indicible ? Dans ce chapitre, nous avons vu que Levinas, touchant à la problématique de la limite d'un discours prédicatif, introduit à la possibilité paradoxale d'une signifiante hors langage, lequel néanmoins doit pouvoir s'exprimer dans le langage ; d'un Dire de la singularité, soustraite à l'horizon intentionnel de l'apparaître, qui doit s'inscrire dans les structures logiques d'un discours thématique et identificatoire. Le Dire qui de cette manière doit se « traduire », c'est l'expression de l'exposition du sujet dans le donner illimité du mouvement kénotique de la substitution. La signifiante qui se noue dans cette intrigue entre le Visage et le sujet responsable, établit ce que Levinas appelle une « sémantique de la proximité » dont la signifiante première est « l'un-pour-l'autre ». Ce Dire originaire, formule du donner même de la responsabilité, instaure le sens du langage.

Or, la signifiante originaire, autre que la conceptualité de l'être, ne peut pas être enfermée dans un énoncé de signification onto-logique : pour l'entendre il faut en quelque sorte défaire la traduction, il faut remonter du Dit vers le Dire qui l'anime. Cette « réduction » du Dit au Dire ouvre un mouvement d'oscillation entre l'être et l'autre que l'être, un mouvement qui – à la manière de l'*Illéité* – vibre entre présence et absence, entre intervention et retrait. Entre une traduction qui trahit et une réduction qui dédit le Dit, le Dire ne signifie dans le langage du Dit que comme trace. C'est donc par l'énigme et l'équivoque du mouvement de la trace qu'il serait possible à la fois de réduire et de garder le Dit – donc qu'il serait possible pour l'indicible de se dire.

La formule de l'« un-pour-l'autre » indique la gravité de l'enjeu : l'indicible doit se dire pour que l'humanité de l'humain puisse passer dans le monde. Le Dire ne vient au langage que dans une insinuation qui ne s'impose par aucune force, serait-ce la force des meilleurs arguments : inouïe, il ne s'entend que par un sujet susceptible d'être touché et de s'ouvrir à l'assignation d'autrui. Le Dire du sujet

dans la proximité est un « Dire pur » de bonté, différent de la logique de l'être. Et, nous le savons, ce n'est que dans l'ambiguïté de l'Énigme, dans la trace de l'*Illéité* de l'Infini que l'élection à la bonté du Bien s'entend. Et plus : dans le Dire de la proximité où l'Infini se passe, l'ambiguïté de l'*Illéité* « fait prononcer le mot Dieu », avons-nous entendu. C'est tout l'impact de ce « prononcer » que nous allons tenter d'apprécier dans notre prochain et dernier chapitre.

Chapitre VII :

TRACE DANS LE DIRE PROPHÉTIQUE

Le « premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu. » Ainsi se termine l'article de 1967 introduisant la thématique du *Dire* dans le corpus levinassien¹. Ce premier dire qui « dit le dire lui-même », en quel sens Levinas propose-t-il que « c'est Dieu » ? Le Dire, tel que nous l'avons commenté dans le chapitre précédent, est tout d'abord le Dire pur de l'un-pour-l'autre de la substitution, le Dire de la signifiante originelle de l'exposition à autrui, de l'événement éthique de la proximité. L'introduction de la notion de « prophétisme » dans le lexique levinassien accentue l'attache du Dire premier et « pré-originaire » à une transcendance *autre* encore qu'autrui : c'est l'appel d'un passé immémorial et « absolument révolu » qui résonne dans la réponse du Dire.

La pensée du dire prophétique est un point culminant de la philosophie levinassienne. Quand nous avons suggéré que le témoignage prophétique rassemble en soi les modalités de la *trace de Dieu* que nous n'avons cessé de chercher dans cette œuvre, c'est que dans le dire du « me voici » s'énonce à la fois l'appel du Visage et la réponse du sujet : l'assignation à l'autre ne s'entend que dans ma propre voix. Il y a une performativité qu'effectue le « me voici » dans le témoignage : l'Infini entre au langage dans la passivité extrême de l'exposition du sujet – mais toujours dans l'ambiguïté d'une trace, dépendant du mouvement du

¹ « Langage et proximité » (1967), in DEH, p. 236.

dédire d'un Dit, n'advenant que dans « un rythme d'alternance de dit en dédit et de dédit en dédit². » L'ambiguïté de l'Énigme ne permet aucune certitude ni aucune maîtrise.

Dans les réflexions sur le dire prophétique sont récapitulées toutes les analyses de l'enjeu de la proximité, mais avec l'attention portée plus précisément sur cette modalité particulière de signifiante qu'est le témoignage³. C'est par elle que nous abordons le chapitre qui suit. Nous verrons, ensuite, comment la reprise par Levinas de la pensée de l'idée de l'Infini permet de scruter encore le débordement de sens qui se déploie dans la situation de la proximité où le sujet est retourné vers autrui – retournement qui, même sans l'énoncer, prononce le mot Dieu, allons-nous voir après. Finalement, nous tâchons de faire le point sur la signifiante singulière de la trace, avant de nous poser quelques questions quant à la possibilité d'une relation à Dieu dans cette pensée – ou s'agit-il plutôt d'une relation de l'homme à son humanité ?

VII. 1. Témoignage de l'Infini

Le « Dire pur » tel que nous l'avons commenté – le Dire sans réserve de la sincérité, de la passivité de la substitution – est le Dire de l'inspiration prophétique dans l'exposé levinassien : son énoncé effectuant est le « me voici »⁴.

² « Dieu et la philosophie » (1975), dans DVI, p. 127.

³ Pour les débats sur la notion du témoignage, voir les actes du Colloque Castelli où fut publié aussi l'intervention de E. Levinas : « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage » in Enrico Castelli (éd.) : *Le Témoignage*, Paris : Aubier-Montaigne, 1972, pp. 101-110.

⁴ Quand Levinas introduit la notion de *prophétisme*, elle résonne de toute une tradition biblique où le « me voici » est parole de réponse à l'appel de Dieu. Pour un exposé historique et systématique du prophétisme vétérotestamentaire, voir par exemple Pierre Gibert : « Le prophétisme biblique » dans André Vauchez (éd.) : *Prophètes et prophétisme*, Paris : Seuil, 2012 ; pp. 23-59. Notons cependant que le prophétisme comme phénomène ne se borne pas à la tradition judéo-chrétienne : nous le retrouvons dans la plupart des religions historiques, ainsi que dans l'antiquité grecque et, en variantes sécularisées, dans la modernité occidentale. Dans l'usage que Levinas fait de cette notion, bien qu'il écarte plusieurs des compréhensions habituelles, nous pouvons néanmoins reconnaître les quatre caractéristiques principales qui définissent le prophétisme selon J. Filliozat, telles que résumées par Etienne Feron : le prophète agit par pure obéissance, sa vocation est strictement personnelle, elle comporte un aspect d'aliénation et son message s'adresse à une communauté précise ou à tout l'humanité. Voir E. Feron : *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992 ; p. 153.

Le Dire du « me voici » est témoignage, et comme tel une modalité particulière de signifiance : singulière, immédiate et irréductible, sans thème ni contenu, il rompt la logique de l'être et échappe à l'objectivation représentationnelle⁵. La notion de témoignage, s'articulant avec celles de prophétisme et de gloire, récapitule toutes les analyses de la subjectivité, la signifiance et le langage qui ont été menées jusqu'ici⁶. L'inspiration prophétique ne s'exprime ni par « le don des belles paroles, [ni par] des chants⁷ » : elle signifie comme la passivité extrême de l'exposition à autrui – le Dire de l'inspiration, le « me voici », effectue cette exposition même. Comme dire sans autre contenu que l'offrande de soi, ne disant rien sinon l'effectuation d'un ordre, le « me voici » est non pas prédicatif, mais performatif. Dire d'un sujet mis hors de soi par autrui, il témoigne de l'Infini dans l'ambiguïté d'une parole à la fois reçue et donnée. Voyons comment.

La notion de « prophétisme » dans les écrits philosophiques de Levinas est intimement lié à la pensée d'un sujet hétéronome, à la « [r]evendication du Même par l'Autre au cœur de moi-même⁸ ». Toutes les descriptions de la subjectivation d'un sujet foncièrement hétéronome que nous avons vu dans l'*Autrement qu'être*, sont finalement reliées à la modalité de signifiance du témoignage où l'Infini se passe : dans la passivité de l'intériorité, déjà précédée par l'élection à répondre comme l'unique, le sujet est arraché à tout commencement en soi et de son identité autonome du Même ; revendiqué par l'Autre, le sujet s'altéré « dans le

⁵ Cf. AE, p. 186 : Le témoignage est « structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation ».

⁶ Cf. le propos de Paul Ricœur qui affirme que chez Levinas : « le statut épistémique du discours tenu dans l'ouvrage entier [est] en jeu dans la notion de témoignage ». Voir « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », in Ricœur et al. : *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel : la Balconnière, 1989, pp. 17-40 ; cit. p. 35.

⁷ AE, p. 181.

⁸ AE, p. 180. L'insistance sur l'*hétéronomie* dans la compréhension du prophétisme, Levinas y revient à plusieurs reprises. Voir par exemple « Questions et réponses » in DVI, p. 152 : « Quand j'introduit la notion du prophétisme, je ne m'intéresse pas à son côté oracle. Je la trouve philosophiquement intéressante en tant qu'elle signifie l'hétéronomie – et le traumatisme – de l'inspiration par laquelle je définis l'esprit contre toutes les conceptions immanentistes. » Voir aussi AE, p. 190 : « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique. »

tréfonds de son identité⁹ » ; l'intériorité du sujet s'ouvre, transpercée par une altérité absolue qui fait naître le sujet comme « l'autre-dans-le même ». Cette signifiance de la proximité – où signifie ainsi an-archiquement un sujet qui se dépasse, qui malgré soi est mu hors soi – témoigne de l'Infini : elle est la «naissance latente du sujet [...] dans le sans fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. Dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini¹⁰ ».

Levinas décrit l'in-spiration prophétique comme le psychisme du sujet, comme « le pneuma même de la psyché¹¹ » – un psychisme sans aucun fondement originaire, que ce soit dans le 'je' de l'aperception transcendantale ou dans l'égo de la conscience intentionnelle. L'intériorité, soutient Levinas dans l'article « Humanisme et an-archie¹² », c'est le fait que « *dans l'être* le commencement est précédé », que « quelque chose a déjà passé “par-dessus la tête” du présent, n'a pas traversé le cordon de la conscience et se laisse pas récupérer¹³ ». Plutôt que d'un « *quelque chose* », ajoute-t-il, il s'agit ici « d'une passivité inassumable, qui ne se *nomme* pas ou qui ne se nomme que par abus de langage, pro-nom de la subjectivité¹⁴. » Ce qui ne peut se nommer ou thématiser, c'est ce qui ne peut que s'effectuer, à savoir la réponse à l'appel d'autrui : « l'incommunicable de l'intériorité qui ne saurait tenir dans un Dit – c'est une responsabilité¹⁵ ».

Dans l'inspiration du psychisme, l'intériorité du sujet « éclate en Dire », il n'est plus « un lieu secret quelque part en moi¹⁶ ». L'intériorité est, pour ainsi dire, non plus intérieure, mais toute versée à l'extérieur, retournée par l'Infini qui m'appelle par ma propre voix dans la proximité d'autrui. Ainsi c'est l'extériorité de l'Infini qui témoigne au tréfonds de mon intériorité de moi : l'« extériorité de

⁹ AE, p. 180.

¹⁰ AE, p. 178.

¹¹ AE, p. 180.

¹² « Humanisme et an-archie » (1968), in HAH, pp. 73-83.

¹³ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶ AE, p. 187. Cf. aussi « Herméneutique et au delà » (1977) in DVI, p. 166 : « Pourquoi y a-t-il dire ? C'est la première fissure visible dans le psychisme de la satisfaction. »

l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité dans la sincérité du témoignage », l'« infiniment extérieur se fait [...] voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui¹⁷ ». Levinas emploie le terme 'gloire' pour désigner cette fissuration du sujet dont l'intériorité éclate en Dire à l'approche de l'Infini, impossible à contenir. La gloire de l'Infini se passe dans la passivité du sujet, dans le sans fin de la responsabilité signifiant dans la sincérité du Dire : la gloire « n'est que l'autre face de la passivité du sujet [...] se substituant à l'autre¹⁸ » et l'infini « n'a donc de gloire que par la subjectivité¹⁹ ». Dans la sincérité, le moi sort de son « quant à soi » : par l'extra-version de l'intériorité « je suis témoignage – ou trace, ou gloire – de l'Infini²⁰ ». Il n'y a de témoignage « que de l'Infini »²¹ – et c'est dans le Dire du sujet qu'il s'entend.

Me venant d'un temps immémorial, l'inspiration est ordonnance auquel j'obéis sans même l'avoir entendue, c'est-à-dire en deçà de toute représentation ou thématization. L'ordre ne s'inscrit donc pas dans la présence, ni dans une relation à ce qui se montre, ni dans une relation de cause et d'effet. Ce dont je témoigne, ce que j'exprime par mon propre Dire, c'est un ordre « qui n'a pas été la *cause* de ma réponse²² », un ordre qui « *n'a jamais été représenté*, car il ne s'est jamais présenté – pas même dans le passé venant en souvenir – au point que c'est moi qui dis seulement – et après coup – cette inouïe obligation²³. » Dans la diachronie du « Dire pur » du témoignage, l'appel ne signifie que comme trace dans mon Dire même. L'ordre « ne se montre pas à moi, sinon [...] par la trace d'un retrait qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présent que dans ma propre voix, déjà obéissante – dur présent de l'offrande et du don²⁴. » Ce n'est donc pas de moi qu'émane cette parole, elle me vient à mon insu mais pourtant mienne : comme un appel « que je trouve dans ma réponse même », comme un ordre qui

¹⁷ AE, p. 187.

¹⁸ AE, p. 184.

¹⁹ AE, p. 188.

²⁰ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 122.

²¹ AE, p. 186.

²² AE, p. 190.

²³ AE, p. 189.

²⁴ AE, p. 179.

« me commande par ma bouche²⁵ ». L'ordre est donc à la fois *reçu* et *issu* par moi : ce qui m'a été insufflé « à mon insu », j'en suis aussi auteur. La performativité du Dire prophétique de l'inspiration, se fait en ce que la transcendance de l'Infini touche le langage par mes propres mots. C'est cette ambiguïté dans le sujet – l'ambivalence où l'hétéronomie de la passivité de l'affection se retourne en l'autonomie de l'énoncé de la réponse – c'est cette ambiguïté qui fait du sujet « l'exception dans l'être » précisément, et qui rend possible le témoignage du Dire prophétique, témoignage par lequel la transcendance fait irruption dans l'immanence : « ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'Infini se passe », et la trace de l'Infini « est cette ambiguïté dans le sujet, tour à tour commencement et truchement, ambivalence diachronique que l'éthique rend possible²⁶. »

Le témoignage – mon obéissance à un ordre qui ne s'entend que dans ma réponse même – signifie donc dans l'ambiguïté d'un sujet ainsi à la fois hétéronome et autonome, dans une alternance de sens qui, ne se fixant dans aucun Dit, signifie selon la modalité de l'Énigme. Dans le mouvement de l'*Illéité*, formulé ici comme mouvement de « détachement de l'Infini par rapport à la pensée qui cherche à le thématiser et au langage qui essaie de la tenir dans le Dit²⁷ », le témoignage fait signe au-delà de toute immanence : c'est « dans le prophétisme que l'Infini échappe à l'objectivation de la thématisation et du dialogue et signifie comme *illéité*, à la troisième personne²⁸ ». La « gloire » de l'Illéité, autre que l'être, la gloire de l'Infini qui résonne dans ma propre parole ne se manifeste dans la phénoménalité que dans l'ambiguïté d'un clignotement de sens qui s'efface aussitôt qu'il se montre : « [l]a transcendance se doit

²⁵ AE, p. 191, p. 187.

²⁶ AE, p. 189. Nous avons déjà plusieurs fois rencontré cette ambiguïté d'un sujet à la fois hétéronome et autonome. Nous avons vu que l'appel de la bonté du Bien ne s'impose pas à moi : face à ce « beau risque à courir » aucune certitude me force à répondre. Par suite, le Moi, pivot de l'affection de l'être par la transcendance, « est au carrefour », non seulement vacillant entre l'être-pour-soi et l'être-pour-l'autre (*supra*, chap. IV.5.), mais oscillant aussi entre la substitution de la proximité et la justice de la communauté sociétale (*supra*, chap. V.5.). Cette ambiguïté entre l'hétéronomie et l'autonomie de la subjectivité, nous la retrouvons ici dans le témoignage prophétique.

²⁷ AE, p.188.

²⁸ AE, p. 191.

d'interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu'on en écoute le message²⁹. » L'Infini doit donc se retirer avant même qu'il se présente, et ainsi la signifiante de l'*Illéité* fait rupture dans l'unification de l'être : c'est « de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'Infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler³⁰ ». Le retrait de l'*Illéité* – sa séparation, sa sainteté – par lequel il laisse sa trace, c'est la gloire de l'Infini, « toute autre par rapport à l'être et au connaître » ; trace ou gloire qui « fait prononcer le mot Dieu³¹ ». Or, nous l'avons vu, l'événement qu'opère l'*Illéité*, c'est le détournement du sujet vers autrui : « cette façon pour l'Infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autre – nous l'avons désignée par le terme d'"Illéité"³² ». L'*illéité* de l'Infini signifie donc en nous renvoyant au surplus de sens de la socialité.

VII. 2. Le surplus de sens

Le Dire de la proximité signifie dans un débordement de sens que le langage ne peut contenir, mais qui néanmoins y signifie comme éveil, inquiétude et dérangement – c'est ce que nous avons montré dans le chapitre précédent. C'est à « l'idée de l'Infini » que se rattache le mouvement tendu entre le Dire et le Dit qui ouvre à un surplus de sens dans l'être et à un désir retournant le sujet vers autrui, suscitant le « me voici ».

Dans les premières réflexions sur l'idée de l'Infini dans les écrits de Levinas³³, c'est précisément ce surplus de sens, le fait de penser au-delà de toute intention possible, qui est formulé comme le propre de la relation qu'entretient le Moi avec l'idée de l'Infini : « [e]n pensant l'infini – le moi d'emblée *pense plus qu'il ne*

²⁹ AE, p. 194.

³⁰ AE, p. 206

³¹ *Ibid.*

³² « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 113sq.

³³ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, pp.165-178. Voir notre commentaire *supra*, chap. I.6.

*pense*³⁴. » D'emblée, l'idée de l'Infini est présentée comme me venant dans le rapport social, face à la résistance éthique du Visage dont le *logos* est « Tu ne tueras point³⁵ » – commandement qui, précisément, ouvre ma relation à l'Infini. Cette sortie de l'intentionnalité³⁶ ne nous renvoie à aucun enclos subjectif, non point aux « jeux internes de l'âme » : le rapport éthique est relation à l'extériorité, langage et sens, idée de l'Infini qui est « plus *cognitive* que la connaissance elle-même³⁷ ». La passivité du sujet dans cette relation s'exprime en ce que l'idée de l'Infini est « mis en moi » – mis en moi, mais comme ordre auquel moi, j'obéis.

Presque vingt ans plus tard, Levinas formule ce surplus de sens comme l'affectation même du fini par l'Infini : « [l]e "In" de l'In-fini, c'est à la fois la négation et l'affection du Fini – le non et le *dans* – [...] l'idée de l'Infini en nous de Descartes³⁸. » Quand Levinas reprend les réflexions sur l'idée de l'Infini dans l'article « Dieu et la philosophie » – article qui d'une manière extrêmement dense résume sa pensée – c'est, plus précisément, en soulignant que c'est par la subjectivité que l'affectation se passe : « [l]e *in* de l'Infini désigne la profondeur de l'affection dont est affectée la subjectivité par cette "mise" de l'Infini en elle³⁹ ». L'intrigue du sens qui se noue dans l'idée de l'Infini – intrigue qui permet de penser la transcendance comme relation⁴⁰ – s'exprime en ce que le « in » de l'In-fini signifie « *l'idée de l'Infini*, c'est-à-dire l'Infini en moi⁴¹. ». C'est toujours comme « mise en moi » que cette idée m'affecte, indiquant par là la passivité de la conscience : le « *in* de l'infini, n'est pas un *non* quelconque : sa

³⁴ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in DEH, p. 172.

³⁵ *Ibid.*, p. 173.

³⁶ Ou, comme Levinas le formule à ce moment de son travail ; cette intentionnalité qui « ne se compare à aucune autre : elle vise ce qu'elle ne peut embrasser et dans ce sens, précisément, l'Infini. » (*Ibid.*, p. 172.)

³⁷ *Ibid.*, p. 174.

³⁸ « Questions et réponses » (1975/1977), in DVI, p. 150. Voir aussi, plus tard encore, ces propos d'une conférence de 1983 : « Dans l'idée de l'Infini et qui pour autant est l'idée de Dieu, se produit précisément l'affection du fini par l'infini, par-delà la simple négation de l'un par l'autre [...]. Affection qu'il faudrait décrire autrement qu'un apparaître, autrement qu'une participation à un contenu, qu'une compréhension. Affection irréversible du fini par l'infini. » TrI, p. 26.

³⁹ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

négarion, c'est la subjectivité du sujet de derrière l'intentionnalité⁴². » La signifiance d'une pensée non-intentionnelle ne peut que renvoyer à un temps autre que celui de la manifestation et de l'apparaître ; à un « passé immémorial », tel qu'aime le désigner Levinas ; un passé dont on ne peut pas tracer l'origine. L'idée-de-l'Infini-en-moi, c'est « une idée signifiant d'une signifiance antérieure à la présence, à toute présence, antérieur à toute origine dans la conscience et ainsi an-archique accessible dans sa trace⁴³ ».

Le surplus de sens de la socialité s'insinue ainsi antérieur à la représentation. Éveillé par autrui, ma relation à l'autre est « comme la passivité d'un traumatisme⁴⁴ », antérieur à tout agir – c'est dans ma passivité toute ouverte à ce passé absolu d'où, on l'a vu, vient l'ordre auquel j'obéis, que se passe la transcendance qui me réfère à l'Infini : « [q]uelque chose de déjà conclu apparaît dans ma relation avec autrui. C'est la que je me heurte à l'immémorial. Un immémorial qui n'est pas représentable ; la règne une véritable diachronie, une transcendance se passe. Pas une transcendance qui devient immanente. Toutes les transcendances deviennent immanentes dès que reste possible le saut par-dessus l'abîme, serait-ce le saut de la représentation⁴⁵. »

Bien plus qu'une simple négation, l'idée de l'Infini indique donc une affectation positive : dans « la subjectivité en tant qu'idée de l'Infini », l'idée de l'Infini « est une "véritable idée" et non pas seulement ce que je conçois "par la négation de ce qui est fini"⁴⁶. » C'est par le volet de cette positivité que Levinas reprend la notion de Désir, si centrale dans *Totalité et Infini* : l'affectation du fini par l'Infini est un subir de passivité du sujet où « sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité » ; une passion « où se reconnaît le Désir, où le "plus dans le moins" éveille [...] une pensée vouée à penser plus qu'elle ne pense⁴⁷. »

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁵ « Questions et réponses » (1975/1977), in DVI, p. 153.

⁴⁶ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 106, note 5.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 110-111.

L'affectation creuse un désir qui s'ouvre sur l'Infini : un désir « sans fin, d'au-delà de l'Être : dés-*interressement*, transcendance – désir du Bien⁴⁸. »

Comment se fait-il qu'un désir se dirige vers la transcendance et non pas vers la jouissance, voire la concupiscence, « l'*interressement* et l'immanence⁴⁹ » ? Nous le savons maintenant, c'est par les notions d'*Illéité*, d'Énigme et de trace⁵⁰, notions pas encore élaborées au moment de l'article de 1957 ni au moment de *Totalité et Infini*, que Levinas explicite ce mouvement où le besoin de la jouissance est fracturé par le désir de l'Infini, et où le désir de la transcendance de l'Infini, ensuite, est retourné en désir d'autrui : « pour que le Désir au-delà de l'être, ou la transcendance, ne soit pas une absorption dans l'immanence qui ainsi ferait son retour, il faut que le Désirable [...] m'ordonne à ce qui est le non-désirable, à l'indésirable par excellence, à autrui. Le renvoi à autrui est éveil, éveil à la proximité, laquelle est responsabilité pour le prochain, jusqu'à la substitution à lui⁵¹. » Nous reconnaissons ce que désigne le terme d'*Illéité* : le retournement du sujet jusqu'au don sans limite de soi. Mouvement d'« irrectitude » qui, en cherchant le Bien le trouve dans la surenchère de la bonté, ce mouvement ne peut que passer par autrui : « [l]a bonté du Bien [...] incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écarter du Bien et l'orienter vers autrui et ainsi seulement vers le Bien. Irrectitude allant plus haut que la rectitude. Intangible, le Désirable [...] reste troisième personne : Il au fond du Tu. Il est Bien en un sens éminent très précis que voici : Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté⁵² ».

C'est cette affectation par une signifiante excédant la manifestation qui se dit dans le « me voici » de la responsabilité, témoignant de l'Infini. Car nonobstant que l'Infini signifie « précisément l'en-deçà de sa manifestation [...] le sens ne se mesurant pas par la possibilité ou l'impossibilité de la vérité de l'être », sa signification « devait, d'une manière ou d'une autre – et ne serait-ce que par sa

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁰ Nous rappelons nos commentaires à ce sujet *supra*, chap. III.

⁵¹ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 113.

⁵² *Ibid.*, p. 114.

trace – se montrer dans les énigmes du dire⁵³. » Par l'*Illéité*, troisième personne jamais présent, le surplus de sens de la socialité se réfère à un au delà, à l'autre que l'être, ne se montrant dans l'immanence que comme trace, dans une logique qui aboutit à ce que, dans l'extrême de la relation sociale, dans la substitution, c'est l'Infini lui-même qui témoigne en moi. Le Dire prophétique, c'est « le Dire de l'Infini en moi⁵⁴ », la gloire de l'Infini. Le Dire prophétique, ainsi appartenant « à la gloire même dont il témoigne⁵⁵ », s'énonce dans ce détournement de l'Infini vers autrui qui précisément instaure le surplus de sens dans l'être : retournement « à partir du visage d'autrui où, au sein même du phénomène dans sa lumière, signifie un *surplus* de signifiance qu'on pourrait désigner comme gloire⁵⁶. »

Ce retournement – est-ce Dieu qui le provoque en moi ? Ou l'Infini ? Ou l'Illéité ? Nous avons soutenu plus haut que le terme de l'Infini n'est pas un autre nom pour Dieu, de même que le terme d'Illéité n'est pas une simple traduction philosophique du nom 'Dieu'⁵⁷. Peut-on encore soutenir ces propositions ? Oui et non. Dans *Autrement qu'être*, et davantage encore dans les articles de *De Dieu qui vient à l'idée*, les vocables d'Illéité, d'Infini et de Dieu semblent, en effet, être synonymes les uns des autres. Ainsi est-il dit que « l'idée-de-l'Infini-en-moi – ou ma relation à Dieu – me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme⁵⁸ » ; que ma pensée de l'Infini est une façon d'être voué, une dévotion qui « est détournée – par un Dieu “qui aime l'étranger” plutôt qu'il se montre – vers l'autre homme dont j'ai à répondre⁵⁹ » ; que la « façon pour l'Infini, ou pour Dieu, de renvoyer [...] à la proximité non désirable des autres – nous l'avons désignée par le terme d'“Illéité”⁶⁰ ». Or, ce qu'il faudrait souligner dans ces exemples, c'est le mouvement, la mobilité qui s'y exprime : il n'y est question de rien de substantiel. Par le complexe jeu terminologique entre l'Infini, Dieu et l'Illéité,

⁵³ *Ibid.*, p. 110-111.

⁵⁴ AE, p. 196.

⁵⁵ AE, p. 191.

⁵⁶ « Notes sur le sens » (1979), in DVI, p. 264.

⁵⁷ Voir *supra*, bilan de la 2^e partie.

⁵⁸ Avant-propos, DVI, p. 11.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁰ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 113sq.

Levinas scrute les possibilités de penser un Dieu absent et jamais présent – un Dieu ni être, ni concept – qui pourtant signifie. La transcendance absolue de l’Infini qui déborde la compréhension se produit comme « infinition » de l’idée de l’Infini en moi ; cette *Illéité* de l’Infini qui se retire laisse sa trace, signifiant énigmatiquement dans le Visage et dans le retournement du sujet ; dans le Dire prophétique se cristallise cette affectation du fini par l’Infini en ce que le témoignage est la modalité même selon laquelle l’Infini *se passe*. C’est bien à Dieu que se réfère l’*illéité* et l’Infini, mais toujours sans rien énoncer sur Dieu lui-même : les notions décrivent les « façons » de Dieu, l’événementalité de Dieu dans le monde. La situation sociale, telle que l’interprète Levinas, est « la concrétude phénoménologique » qui fait penser un Dieu hors présence, la situation où « le mot Dieu vient sur le bout de la langue⁶¹. » Le retrait de l’*Illéité*, nous l’avons entendu, c’est « sa gloire » : elle « fait prononcer le mot Dieu⁶² ».

VII. 3. Le mot Dieu

Par le « me voici » du témoignage, Dieu entre dans le langage. Dans le témoignage, Dieu n’est ni nommé ni thématé – et pourtant il peut venir à la pensée précisément dans ce Dire appelé à être dit et dédit : l’ambiguïté du mot Dieu signifie par son retrait, gardant son absence, ne se manifestant dans la proximité de la socialité que comme trace.

Le témoignage, on l’a vu, est sans thème ni apparaître. Ce – ou Celui – dont on témoigne, ne s’énonce que par la parole du témoin, il n’est donc pas présent « en personne ». La parole du témoignage indique un envoi, mais non pas *qui* envoie : « ”Me voici, au nom de Dieu”, sans me référer directement à sa présence. “Me voici” tout court!⁶³ » Par le témoignage, Dieu est attesté dans le monde tout en échappant à la conceptualisation, au savoir et à l’être – aucun mot identifiant le désigne, aucun discours ne le thématise, et pourtant Il signifie dans cet envoi, dans

⁶¹ Avant-propos, DVI, p. 7, p. 13.

⁶² AE, p. 206.

⁶³ AE, p. 190.

cet appel, dans ce Dire : « [d]e la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent. Elle ne s'énonce en aucune façon : "je crois en Dieu". Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être⁶⁴. » La trace du retrait de ce Dieu absout de la présence se signale dans le retournement du sujet vers autrui, retournement dont témoigne dans le langage la sincérité du Dire : signe « donné à l'autre de cette signification même, le "me voici" me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même⁶⁵. » La disponibilité entière du « me voici », antérieure à tout agir, est parole où résonne l'Infini, où se produit son « infinition » et où se manifeste sa « gloire »⁶⁶. La « situation originaire » de l'un-pour-l'autre de la socialité nous donne à penser le mot Dieu comme le surplus même de sens, inouï, toujours plus et toujours nouveau : « origine concrète ou situation originaire où l'Infini se met en moi, où l'idée de l'Infini commande l'esprit et le mot Dieu vient sur le bout de la langue. Inspiration et ainsi l'événement prophétique de la relation au nouveau⁶⁷. » Sans s'y référer directement, c'est après tout le mot Dieu que le témoignage ferait éventuellement venir à l'idée.

Mot qui se *dit*, le mot Dieu est cependant « mot extra-ordinaire » et « Dit unique en son genre »⁶⁸, il ne se plie pas aux règles habituelles de la langue prédicative : il n'est ni nom propre, ni nom commun, il dépasse les dichotomies logiques de l'être et du néant et du tiers exclu. Bien que trahit par la thématization, il quitte aussitôt l'ordre du Dit, venant « se mêler aux mots » mais absent, refusant les limites de la présence : dans l'ordre du Dit cet « énoncé abusif aussitôt

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Avec Jaques Rolland, nous pouvons distinguer méthodologiquement les deux termes d'« infinition » et de « gloire » – termes qui pourtant « à strictement parler [...] sont synonymes dans l'œuvre » : l'« infinition », propose Rolland, désigne la « production » de l'infini, tandis que la « gloire » signifie « sa manifestation ». Voir J. Rolland : *Parcours de l'autrement*, Paris : PUF, 2000, p. 107.

⁶⁷ Avant-propos, DVI, p. 13.

⁶⁸ AE, p. 193.

s'interdit. Les limites du présent où s'est trahi l'infini – démesuré pour l'envergure de l'unité de l'aperception transcendante et non assemblable en *présent* et qui se refuse au recueillement – ces limites éclatent⁶⁹. » Véritablement excédence de sens, signifiante singulière et irréductible, le mot Dieu est : « le seul qui n'éteigne ni absorbe son Dire, mais qui ne peut rester que simple mot⁷⁰. » Entrant dans le langage sans s'y conformer, l'é-normité de ce mot fait irruption dans le langage aussitôt qu'énoncé, investissant l'être par la trace de cette éclatement: « [b]ouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité ; la gloire de l'Infini s'enfermant dans un mot s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant, investissant l'être dans la copule même par laquelle il recevait (et reçoit en ce moment même où cette aventure sémantique est thématifiée ici) des attributs⁷¹. » Aventure sémantique dont le surplus de sens déborde jusqu'au témoignage du « me voici » même, permettant sa performativité : témoignant de la gloire de l'Infini, le « me voici » ne cesse de manifester son infinité.

Comme énoncé de ce qu'un énoncé ne peut contenir, le mot Dieu est équivoque, véhiculant l'incertitude d'un « peut-être » : « [l]'énoncé de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu – ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. Il bénéficie d'une ambiguïté ou d'une énigme [...] où se passe l'Infini⁷² ». L'ambiguïté, on le sait, caractérise l'an-archique, ce qui ne se soumet à aucun principe ou fondement, ce qui se soustrait à la présence : l'Infini – ou le mot Dieu –, signifiant ni phénomène ni thème mais l'au-delà de l'être, « n'est peut-être qu'un mot ; mais ce "peut-être" appartient à une ambiguïté où l'anarchie de l'Infini résiste à l'univocité d'un originaire ou d'un principe ; à une ambiguïté ou à une ambivalence et à une inversion qui s'énonce précisément dans le mot Dieu – l'apax du vocabulaire⁷³ ». Dans cette incertitude ambiguë où s'inverse le sens de l'identification du donné, nous retrouvons l'ambivalence du sujet,

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² AE, p. 199.

⁷³ *Ibid.*

oscillant entre hétéronomie et autonomie : le mot Dieu est « aveu du ”plus fort” que moi en moi et du ”moins que rien”, d’un rien qu’un mot abusif, un au delà du thème dans une pensée qui ne pense pas encore ou qui pense plus qu’elle ne pense⁷⁴. » Au sujet d’affirmer ou de dénier, de penser plus ou de penser moins : la transcendance de l’Infini « – extériorité plus extérieur, plus autre que toute extériorité de l’être – ne *se passe* que par le sujet qui la confesse ou la conteste⁷⁵. »

Rien n’impose ou nous force donc à reconnaître Dieu dans le Dire de la proximité. Dans l’ambiguïté, nous reconnaissons le retrait de l’*Illéité* de l’Infini. C’est sous la modalité de la troisième personne de l’*Illéité* que le surplus de sens de l’Infini déborde dans l’être tout en se retirant de l’être, toujours séparé, se signalant dans un clignotement de sens qui ne se dit que dans le « Dire pur » du sujet. Parole qui, bien qu’elle trahisse ce qu’elle traduit, garde cependant dans son énoncé « la trace de l’excession de la transcendance⁷⁶ ». Par le mouvement d’un dédire du déjà dit, par la réduction de la traduction qui trahit, cette trace pourra – peut être – s’entendre. Par l’appel à la réduction, la conclusion énigmatique de l’article « Langage et proximité » prend tout son sens⁷⁷ : le Dire porte témoignage de ce qui à tout moment fait éclater son dire même en tant que déjà dit, rompant toute possibilité de rassemblement dans l’identification de l’être. Le Dire atteste que « [q]uelqu’un échappa au thème » ; il va inlassablement au delà de son propre énoncé ; il « dépasse ses propres forces et sa propre raison. » Le Dire est la « transcendance première qui brise le Logos », le sens originaire qui conditionne tout sens – et c’est ainsi que le premier Dire signifie « Dieu », mot singulier entre tous.

Le mot Dieu dans l’exposé lévinassien est transcendance fracturant le langage. Toute transcendance n’est pas la transcendance absolue de Dieu – mais

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ AE, p. 193.

⁷⁷ « Langage et proximité » (1967), in DEH, p. 236 : « le dire en se disant, rompt à tout moment la définition de ce qu’il dit et fait éclater la totalité qu’il embrasse. Qu’il fasse de cet éclat même son thème et reconstitue ainsi sa trame inusable, et voilà que par son parler même, il interrompt sa totalité. Quelqu’un échappa au thème. [...] Ce premier dire n’est certes qu’un mot. Mais c’est Dieu. »

dire Dieu, en revanche, c'est dire une transcendance absolue. La transcendance que cherche à penser Levinas – radicale, absolument séparée et retiré, néanmoins affectant l'immanence, y signifiant – me vient dans l'altérité du Visage comme l'éclat d'extériorité et s'insinue par la subjectivité exposée et substituée à autrui dans la réponse de la responsabilité : la transcendance se passe, partant, dans la relation sociale, seul événement qui fait prononcer le mot Dieu sincèrement et sans « fausse note »⁷⁸. Ne fonctionnant nullement comme principe et fondement, la transcendance n'est pas tout d'abord énoncé, elle ne peut qu'être attesté dans l'intrigue de la proximité, plus précisément dans le Dire prophétique, dans le « me voici » du sujet : ce « “dehors” éthique ne peut avoir autre “lieu” – de passage – que le “dedans” même d'un être que sa survenue inquiète et perturbe⁷⁹. » Au risque de schématiser à l'outrance, on pourrait dire que les trois modalités de la trace que nous avons identifiées déploient trois modalités du passage de la transcendance : la transcendance de l'autre dans le Visage, la transcendance de soi dans la substitution, la transcendance de la signifiante du sens dans le Dire pur de la « sincérité ». Transcendance fracturant le langage, elle l'ouvre à l'au-delà de la thématization de l'intentionnalité.

L'éclatement de la pensée que provoque l'idée de Dieu « renverse peut-être – avant la lettre – la validité universelle et le caractère originel de l'intentionnalité⁸⁰ », suggère Levinas. Faire droit à la transcendance exige une autre manière de penser que celle du *Sinngebung* d'un sujet transcendantal. Nous l'avons vu : la recherche levinassienne est constamment portée vers une sortie de la corrélation noético-noématique. La mise en question des notions husserliennes de l'intentionnalité et de la subjectivité constituante, vise à libérer un sens qui n'est pas de l'ordre de la manifestation et une transcendance qui ne se laisse pas reconduire à l'immanence⁸¹ ; un sens antérieur à l'identification, une

⁷⁸ Cf. AE, p. 155, note 25: « la thématization perd l'anarchie qui, seule peut l'accréditer. Le langage sur Dieu sonne faux ou se fait mythique, c'est-à-dire ne peut jamais être pris à la lettre. »

⁷⁹ La formulation est de Francis Guibal dans *La gloire en exil*, Paris : Cerf, 2004 ; p. 140.

⁸⁰ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 105.

⁸¹ Pour une analyse de la lecture levinassienne de Husserl, voir Jaques Colette : « Levinas et la phénoménologie husserlienne » in J. Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr.3. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 19-35.

signifiante ni fondée ni constituée par l'activité de la conscience du sujet ; une signifiante, donc, de la *passivité*. La proximité d'autrui et la substitution de « l'Un-pour-l'autre » constituent une seule et même fracture de l'intentionnalité : d'abord, le Visage n'est pas réductible à l'apparence de sa plasticité ou à une manifestation sensible, partant il ne peut être objet d'aucune intuition : le Visage est « absolument autre », éclat de la transcendance⁸². Ensuite, l'affectation de l'immanence par la transcendance passe par l'exception d'une subjectivité affectée antérieure à toute activité intentionnelle, en deçà de toute visée thématique.

C'est la structure de l'idée de l'Infini – idée irréductible au savoir – qui permet de penser « l'absolu sans que cet absolu soit atteint comme une fin⁸³ ». La structure de sans-mesure de la relation éthique à autrui, la structure de la responsabilité, est, de par son immensurabilité même, « l'infinition » de l'infini et la concrétisation phénoménologique de son idée. Dans cette relation seulement – dans la « relation sans relation », la « relation de religion »⁸⁴ – prend sens le mot Dieu : « [l]e visage est seul à traduire la transcendance. Non pas à fournir la preuve de l'existence de Dieu, mais la circonstance incontournable de la signification de ce mot, de son premier énoncé. De la première oraison, de la première liturgie. Transcendance inséparable des *circonstances* éthiques de la responsabilité pour autrui où se pense la pensée de l'inégal, qui n'est plus dans l'imperturbable corrélation de la noèse et du noème, qui n'est plus la pensée du Même⁸⁵. » Par la relation de responsabilité qu'il m'ordonne, la proximité d'autrui fait penser Dieu : pensée visant le non-visible, le « penser à-Dieu », comme

⁸² Voir *supra*, chap. II.1. et II.4. Voir aussi sur ce point l'analyse de Dominique Pradelle dans son article « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique », in D. Cohen-Levinas et B. Clément (dir.) : *Levinas et le territoire de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 73-98. Le prochain, soutient Pradelle, est transcendant « non au sens husserlien de la transcendance réelle, qui définit le statut ontologique commun à tout objet non inclus dans le flux des vécus de la conscience, mais au sens d'une *transcendance intentionnelle*, qui signifie qu'il est par principe non intuitionnable, non reconductible à l'évidence » (p. 79). Par l'accroissement infini de son impératif, la structure de la responsabilité apparaît « comme l'antithèse de celle qui caractérise le remplissement intuitif » (p. 80).

⁸³ Avant-propos, DVI, p. 10.

⁸⁴ Voir *supra* chap. II. 4.

⁸⁵ « De la signifiante du sens » in Kearney, R. et O'Leary J.S. (dir.) : *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : Grasset & Fasquelle, 1980. Rééd. Paris : PUF, 2009 (éd. citée) ; p. 264.

préfère l'exprimer Levinas après *Autrement qu'être*, est une pensée qui, comme l'idée de l'Infini, est sans fin et sans commencement et qui me vient d'un « profond jadis »⁸⁶. C'est ainsi tranchant sur toute phénoménalité que l'idée de Dieu fait éclater la pensée : « l'idée de Dieu dépasse toute capacité ; sa “réalité objective” de cogitatum, fait éclater la “réalité formelle” de la cogitation⁸⁷. » C'est dire que la pensée de Dieu ne se construit pas sur le mode d'un savoir. Autrement dit encore, la pensée « à Dieu » dépasse l'ordre ontologique : quant à Dieu, nous sommes « hors de l'ordre où l'on passe de l'idée à l'être. L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déjà Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différent de tout contenu⁸⁸. »

S'ouvre ici toute l'exigence d'une signifiante *autre*, une signifiante du non-phénoménal, de l'autre que l'être et le connaître, bref ; de cette transcendance absolue dont Levinas n'a cessé de chercher un langage. Une telle signifiante, soutient-il, peut être dépistée par le travail philosophique même : « La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie [...]. Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage.⁸⁹ ». Tâchons maintenant de faire le point sur cette signifiante singulière de la trace.

⁸⁶ Cf. « Notes sur le sens » (1979), in DVI, p. 250 : « Dieu invisible qu'aucune relation ne saurait rejoindre parce qu'il n'est terme d'aucune relation, fût-elle intentionnalité, parce que précisément, il n'est pas terme, mais Infini. Infini auquel je suis voué par une pensée non-intentionnelle ».

⁸⁷ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 105.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁹ AE, p. 155.

VII. 4. Signifiante de trace

Hors identification et sans contenu, hors l'être et connaître – « hors tout », pour reprendre le titre parlant d'un article de Jean-Luc Nancy⁹⁰ : ce *hors phénoménalité*, comment, encore une fois, le penser ? La question de la phénoménalité de Dieu, c'est l'autre face de notre question initiale, la question de savoir comment une transcendance absolument séparée pourrait affecter l'immanence et y signifier. Nous avons vu comment « le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence [...] vont ensemble⁹¹ », ainsi que les « circonstances phénoménologique » qui pourront faire venir Dieu à la pensée : nous avons vu comment l'affectation du fini par l'infini se passe dans la situation de la proximité. Dans le Dire du témoignage, dans le Dire prophétique du « me voici », cette affectation – ni apparaître ni participation ; ni ontologie ni foi – s'énonce comme révélation dont « l'“épiphane” vient dans le Dire de celui qui la reçoit⁹² ». Parole performante, elle s'insinue comme signifiante du sens et intelligibilité première. Par le témoignage, la gloire de l'Infini, « tout autre que l'être et le connaître⁹³ », se manifeste dans la phénoménalité : « au sein même du phénomène, dans sa lumière même, signifie un surplus de signifiante qu'on pourrait désigner comme gloire⁹⁴. » La parole prophétique, signifiante du non-phénoménale dans la phénoménalité, est la manière de la présence-absence de Dieu, nous advenant que comme trace.

Nous avons proposé dans notre « Introduction générale » que le témoignage prophétique rassemble en soi les trois modalités de la *trace de Dieu* qui sont au centre de notre recherche : la trace à la fois dans le Visage d'autrui et dans la sainteté du sujet, signifie dans le langage par la parole prophétique – l'appel et la

⁹⁰ Jean-Luc Nancy : « Hors tout » in D. Cohen-Levinas et B. Clement : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: PUF, 2007 ; pp.383-392.

⁹¹ AE, p. 20.

⁹² AE, p. 190.

⁹³ AE, p. 206.

⁹⁴ « Philosophie et transcendance » in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris : PUF, 1989. Reprit dans AT, pp. 27-56 ; cit. p. 47.

réponse sont inséparables dans le « me voici ». Quand nous avons commenté les premières élaborations faites par Levinas de la notion de la trace⁹⁵, nous avons souligné la thématique d'absence-présence qu'elle annonce : défaisant la bipolarité de l'immanence et de la transcendance, sans représenter ni faire apparaître, la trace est la marque d'un passage irrévocable. Ce dépassement vers le hors l'être caractérise la modalité de l'*Énigme* : la trace, se retirant au moment même qu'elle se pose, s'effaçant au moment même qu'elle intervient, signifie dans l'*ambiguïté* de cette mobilité de retrait hors présence, dans le dérangement, seulement, par l'altérité. La notion de l'*Illéité* permet de penser la relation à l'absence comme relation à Quelqu'un : échappant aussi bien à l'objectivation qu'à l'impersonnalité d'un neutre, l'illéité signifie dans l'ordre personnel de la troisième personne, se fait proximité dans le Visage et m'oblige : le Visage de l'autre dans la proximité « est trace irréprésentable, façon de l'Infini⁹⁶. » Or, nous avons relevé également comment cette « façon de l'Infini » marque le tréfonds du sujet⁹⁷ : la « non-phénoménalité de l'ordre qui, par de-là la représentation, m'affecte à mon insu “se glissant en moi comme un voleur” – nous l'avons appelé *illéité*⁹⁸ ». À partir de *Autrement qu'être* surtout, Levinas élabore comment, dans le soi d'une passivité absolue, la trace gîte en moi comme impossibilité « d'échapper à Dieu » et ma réponse même est trace en moi inscrite⁹⁹. La façon de l'infini, plus précisément, implique le sujet dans l'intrigue de la proximité où le désir du Moi est détourné de la transcendance – ou de Dieu – vers le prochain¹⁰⁰. La trace, mouvement de pur passage, ne s'installe ainsi nulle part, ni dans le Visage ni dans le sujet : c'est dans l'intrigue de la proximité qu'elle se passe, « entre nous », et ainsi dans la relation du langage.

Quand l'attention dans cette troisième partie de notre travail s'est portée plus explicitement sur *la signifiante*, nous avons vu que le Dire dans la formulation

⁹⁵ Voir *supra*, chap. III ; pour notre propos ici, voir en particulier les paragraphes 2 à 4.

⁹⁶ AE, p. 149.

⁹⁷ Voir *supra*, chap. V.

⁹⁸ AE, p. 191.

⁹⁹ Cf. AE, p. 149 ; p. 150, note 2 ; p. 192.

¹⁰⁰ Cf. DMT, p. 257 : « Cette façon qu'a l'Infini de renvoyer, au sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable, est désigné par le terme Illéité. »

levinassienne – Dire premier, originel et « pur » – lui aussi signifie dans le langage selon la modalité de la trace. Plus précisément, seul l'équivoque du mouvement de la trace peut rendre compte du dépassement des opposés du Dire et du Dit : le Dit garde la trace du Dire qui s'y inscrit comme une altérité toujours déjà retirée, ainsi exigeant la réduction du Dit au Dire, toujours à reprendre. La réduction ouvre à une transcendance qui – à la manière de l'*Illéité* – n'est accessible que dans la trace qui s'inscrit comme ambiguïté dans le langage même. Dans l'oscillation d'un sujet à la fois hétéronome et autonome, obéissant à un ordre qui ne s'entend que dans la réponse, l'appel signifie comme trace de l'Infini dans le Dire du témoignage, dans l'extrême de la relation sociale où l'Infini lui-même témoigne en moi. La parole prophétique du « me voici » se *dit* dans le langage, mais comme *dire* singulière : parole de sincérité, c'est-à-dire parole d'épanchement de soi¹⁰¹, de disponibilité pour l'autre sans réserve et sans retour, elle est à la fois signification et acte, elle va au delà de l'opposition entre le théorique et le pratique¹⁰², instaurant un sens antérieur au *logos* et impliquant la personne tout entière. Dans le dire prophétique, Dieu signifie, non pas dans un discours religieux qui le nomme, mais dans un discours « qui le dit à un autre titre que la dénomination ou l'évocation¹⁰³. »

Par la notion dense et plurivoque de la trace se pense une absence qui cependant perturbe la présence, une non-phénoménalité qui cependant fait irruption dans la phénoménalité, un hors langage qui fait naître la signifiante même du sens. Il s'agit donc de penser une absence : or, pourrait-on objecter, une telle pensée, ne se déploierait-elle pas seulement comme un jeu de mot ? Comment penser et parler de quelque chose qui n'est pas une chose puisque jamais présente, jamais un apparaître dans le monde ? Comment, sauf pour dire *rien* ? Or, la trace n'est précisément pas un rien : la trace, passage plutôt que

¹⁰¹ « L'ouverture du moi exposé à l'autre, c'est l'éclatement ou la mise à l'envers de l'intériorité. La sincérité est le nom de cette extra-version. » (DVI, p. 121.)

¹⁰² Indiquons la parallèle au projet formulé dans le préface de *Totalité et Infini* : « L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre », et : « au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons de l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. » (TI, p. 15.)

¹⁰³ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 104.

présence, nous confronte à l'absence de quelqu'un qui l'a laissé, quelqu'un qui n'est pas là, qui n'apparaît pas. La trace ne renvoie pas à ce qui est simplement inexistant – au contraire : l'absence de celui qui a laissé une trace se fait pressante, quoique de manière ambiguë, à peine perceptible. Il n'y a donc rien d'absurde à penser la relation à une absence : la trace de l'absence nous affect et ainsi est-elle bien une intervention dans le monde¹⁰⁴. Levinas formule cette affectation comme le dérangement par l'ambiguïté propre à l'énigme¹⁰⁵. Nous avons reconnu cette ambiguïté dans l'ordre émis par le Visage, perceptible que par un moi altéré ; dans le sujet oscillant « au carrefour » entre l'être et l'autre ; dans le jeu tendu entre le Dire et un Dit continuellement ébranlé par le dédire. En fait, l'absence – c'est dire le hors l'être et le hors présent – ne pourrait signifier que dans un mouvement d'*effraction* de la présence. Une signifiance de dérangement, d'ambiguïté, d'insinuation – voilà, l'*autre* mode de manifestation qu'effectue la trace : cette « façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*ἀρχή* de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace¹⁰⁶. »

La question de la possibilité de penser l'absence, correspond à la question de la possibilité de penser l'altérité d'une transcendance absolue : comment peut-on en philosophie parler d'une telle transcendance, voire parler de Dieu ? Dans la philosophie de Levinas, c'est l'événement du passage de la trace dans la « concrétude phénoménologique » de la relation humaine qui permet cette pensée et cette parole. Ce sont les circonstances de la situation sociale qui seuls nous permettent d'entendre le mot Dieu comme « un mot signifiant », et cela irréductible à tel ou tel concept particulier de Dieu. Dans la fraternité humaine, dans cet « événement ordinaire et quotidien » qu'est la proximité de l'autre

¹⁰⁴ Nous renvoyons sur ce point aux réflexions de Bernhard Waldenfels qui commente l'ambiguïté de la trace et de l'absence d'une manière éclairante. On ne peut pas dire, conclut-il, que « *der, der nur eine Spur hinterläßt, für uns einfach nicht existiert. Das Gegenteil ist der Fall: seine Abwesenheit macht sich deutlich bemerkbar. Eine Beziehung zu einer Abwesenheit, die sich nicht in Präsenz verwandeln läßt, ist offenbar sehr wohl denkbar; und es ist durchaus nicht absurd, von ihr zu sprechen.* » B. Waldenfels : *Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 1987, Taschenbuch 2010 ; p. 247.

¹⁰⁵ Voir « Énigme et phénomène » (1965), in DEH, p. 208.

¹⁰⁶ AE, p. 127.

homme, Dieu signifie. Dans l'ambiguïté de ce dérangement bouleversant, Dieu se laisse entendre. L'ambiguïté est « le régime » de la transcendance de l'Infini, la condition de possibilité pour qu'elle puisse échapper à l'objectivation et à la monstration, à l'installation dans un lieu. L'incertitude de l'ambiguïté est inhérente à la transcendance et la permet de toucher l'immanence sans s'y figer : « [à] la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi *être-au-monde* – il faut l'ambiguïté : clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale¹⁰⁷. » C'est par l'ambiguïté encore que le dire prophétique « appartient à la gloire de l'Infini¹⁰⁸ », autre que l'être : le mot Dieu vient à l'idée dans la réponse de la proximité où tout m'incombe mais rien ne me force, où c'est moi, uniquement, qui peut témoigner. Dans le Dire prophétique, Dieu signifie – et encore : l'ambiguïté va jusqu'au point où cette signification elle-même vaciller entre sens et non-sens, où la transcendance absolue de Dieu se soumet au risque d'être occulté et reniée. L'altérité radicale de ce Dieu est son impuissance : « transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a*¹⁰⁹ », rien n'impose sa reconnaissance, sinon cet ébranlement tout gratuit qui éveille, qui appelle, qui inspire la bonté¹¹⁰.

L'effort de Levinas consiste à penser Dieu sans que les conditions de sa donation soient dictées ou commandées par « l'hégémonie » de l'être ou de l'activité intentionnelle – ce souci est au cœur de la « phénoménologie de Dieu » qu'inaugure Levinas¹¹¹. Commentant cette « phénoménalité de Dieu¹¹² », Jérôme

¹⁰⁷ AE, p. 194.

¹⁰⁸ AE, p. 194.

¹⁰⁹ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 115.

¹¹⁰ C'est ainsi que l'ambiguïté infranchissable où le sens du transcendant balance au bord du néant est racheté par l'obéissance du sujet : dans la proximité est inscrite « trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent, possiblement néant mais dont le surplus sur le néant pur – différence infinitésimale – est dans ma non-indifférence à l'égard du prochain où j'obéis comme à un ordre à moi adressé ». (AE, p. 116.)

¹¹¹ Emmanuel Housset désigne la contribution de la philosophie levinassienne comme une « phénoménologie de Dieu » quand il situe la pensée de Dieu chez Husserl : « il est possible », dit-il, « de dire que Husserl se situe historiquement entre l'idéalisme allemand [...] et la véritable phénoménologie de Dieu, qui commence avec Levinas, et qui consiste, dans la confiance comme méthode, à laisser être Dieu sans lui fixer *à priori* de condition de manifestation. » Voir Emmanuel Housset : *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris : Cerf, 2010 ; p. 11.

de Gramont souligne que l'exigence de l'exploration phénoménologique de Levinas c'est, en fait, de faire droit à « la chose même » de Dieu ; c'est d'explorer une possibilité phénoménologique qui entend « faire droit à l'excès de l'Idée de Dieu sur ce qu'il m'est possible de penser – c'est-à-dire qui entend faire droit à la chose-même (l'Idée d'infini comme transcendance absolue de Dieu, sans plus aucune mesure commune avec la transcendance de la conscience ou du monde), même si celle-ci doit excéder les “effectuations de ma conscience” (et le Dieu qui vient à l'Idée est précisément celui qui excède toutes mes idées)¹¹³. » Soucieux de trouver un langage qui pourrait exprimer l'événement d'un Dieu qui passe, qui affecte, mais qui – séparé – ne sera pas capté par l'ontologie ou par le langage, un Dieu surpassant tout entendement et tout savoir, Levinas est très claire : l'altérité de Dieu est autre que toute altérité. La trace, soutient-il, se réfère à une altérité autre encore qu'autrui et autre que l'obligation éthique envers lui. Nous avons relevé en introduction les formulations peut-être les plus directes quant à une prononciation positive sur Dieu dans le corpus philosophique levinassien, et il est temps de les reprendre : Dieu, soutient-il, « 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 au prochain, et différent de tout prochain¹¹⁴. »

La seule possibilité pour une altérité de ce point absolue de signifier, c'est son passage de trace : « [t]race d'un passé qui ne fut jamais présent – mais absence qui encore dérange¹¹⁵. » Le « mot exceptionnel » de Dieu exprime une « transcendance jusqu'à l'absence », mais, en effet, parler d'une transcendance simplement absent ne serait que parole vide. La pensée de la trace rend possible la signifiante d'un Dieu qui, toujours autre, toujours hors présence, néanmoins marque l'homme. Encore faudrait-il pouvoir deviner cette trace dans la phénoménalité et son sens dans le concret d'une vie – et c'est dans l'approche du

¹¹² La notion a été élaborée par Jean-Yves Lacoste dans son livre : *La phénoménologie de Dieu*, Paris : Cerf, 2008.

¹¹³ Jérôme de Gramont : « La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu », *Transversalités*, avril-juin 2014, nr. 130, pp. 135-149 ; cit. p. 147.

¹¹⁴ « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 115.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 115, note 16.

prochain qu'elle s'insinue, dans la proximité qu'elle dérange. Levinas le souligne : pour que « cette formule : transcendance jusqu'à l'absence, ne signifie pas la simple explicitation d'un mot ex-ceptionnel, il fallait restituer ce mot à la signification de tout l'intrigue éthique – à la comédie divine sans laquelle ce mot n'aurait pu surgir¹¹⁶. » C'est dans l'ambivalence de l'absence et de l'apparaître, de la transcendance et de l'immanence, que perce l'appel de l'autre : « dans l'ambiguïté du temple et du théâtre, mais où le rire vous reste dans la gorge à l'approche du prochain, c'est-à-dire de son visage ou de son délaissement¹¹⁷. » C'est ainsi que, bien que tranchant sur toute phénoménalité, le mot Dieu signifie dans le monde par le « me voici » prophétique, par ce prophétisme qui est « un cri de révolte éthique, témoignage de la responsabilité¹¹⁸. »

VII. 5. Relation et transcendance

L'absence-présence d'un Dieu qui ne se fait connaître que dans l'ambiguïté énigmatique de la trace indique une relation à Dieu aussi ambiguë : comment encore penser cette relation ? Et serait-ce la seule relation à lui possible ? Comment (re)connaître un Dieu absent qui pourtant nous est proche ?

La relation à Dieu dans cette pensée est une relation de séparation et d'obéissance à une absence qui nous dérange par sa trace. Relation austère, dirait-on – mais les « consolation », fait remarquer Levinas, est affaire des religions, non pas de la philosophie¹¹⁹. La notion de la trace telle que la pensa Levinas, permet de penser une transcendance radicale qui affecte l'immanence sans être « contaminé » par elle – et elle permet de penser Dieu philosophiquement. L'article « Le Nom de Dieu » s'achève sur l'affirmation d'une telle possibilité : il me reste, dit Levinas, « à montrer que la possibilité d'une transcendance

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁹ « Je ne crois pas que la philosophie puisse consoler. La consolation est une fonction tout à fait différente ; elle est religieuse. » (« Questions et réponses » (1975), in DVI, p. 137.)

demeurant absolue malgré la relation où elle entre par la révélation [...] peut être pensée philosophiquement, c'est-à-dire indépendamment de l'autorité de l'Écriture et de son exégèse¹²⁰. » Non pas que la transcendance absolue de Dieu peut être rendue présente dans une pensée thématique – même en philosophie cette possibilité sera exclue puisque Dieu est hors l'être et hors concept : « [l]es modalités de l'Absolu sont certes impensables. Elles ne peuvent être que recul et anachorèse quand la pensée s'y applique : un passer au-delà de tout passé « mémorable », diachronie totale, c'est-à-dire ne faisant plus structure avec la conscience¹²¹. » Dans le dire prophétique – révélation qui « se fait par celui qui la reçoit¹²² » – la trace de l'Infini renvoie à ce passé immémorial, le temps non-historique de l'extériorité et de l'absence de Dieu¹²³.

Nous avons vu que le temps diachronique qui ainsi fait rupture dans la présence de l'être, indique l'idée de la création¹²⁴. La pensée de la création souligne la relation à Dieu comme relation de séparation tout d'abord. Ainsi dans *Totalité et Infini* la création est engendrement d'un être séparé, et l'altérité absolument séparée est intimement liée à la temporalité¹²⁵ : la pensée du « profond jadis » est une manière de penser un venir-au-monde sans fondement, ni causalité, ni substantialité, ni rien qui provient de l'être – autrement dit ; un venir « an-archique » selon le lexique levinassien postérieur. La création ex-nihilo signifie l'événement an-archique par excellence¹²⁶. Dans *Autrement qu'être*

¹²⁰ « Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » in E. Castelli : *L'analyse du langage théologique*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, pp. 155-167, repris in ADV, pp. 143-157 ; cit. p. 155.

¹²¹ *Ibid.*, p. 156.

¹²² AE, p. 199.

¹²³ Sur la pensée de la temporalité chez Levinas, voir *supra*, surtout le chap. III.2.

¹²⁴ D'après ce que nous avons pu constater, la première mention de « la trace » chez Levinas se trouve dans un passage de *Totalité et Infini* se référant, précisément, à la création comme événement de séparation, comme rupture de la totalité : « c'est une multiplicité non unie en totalité qu'exprime l'idée de création ex-nihilo. [...] La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système. » (TI, p. 108.) « La trace » est mentionnée ici sans plus de commentaires. D'après Rodolphe Calin (communication orale), le vocable de la trace est employé une fois aussi dans les inédits de *Carnets de captivité*, mais nous n'avons pas réussi à retrouver cette occurrence.

¹²⁵ Voir *supra* chap. II.5.

¹²⁶ Cf. AE, p. 144-145. Cf. aussi *supra*, chap. IV.3.

l'élaboration de la pensée de la passivité et de la substitution renvoie au temps immémoriale de la création : d'ores et déjà identifié « du dehors¹²⁷ », le sujet conserve une trace de créature, trace d'élection qui instaure la différence au cœur du sujet¹²⁸.

La trace, autrement dit, renvoie à une transcendance « autre qu'autrui », antérieure même au Visage. Autrui, on le sait, signifie par lui-même, il n'est nullement image de Dieu : « le visage n'y fonctionne pas [dans la proximité] comme signe d'un Dieu caché que m'imposerait le prochain. Trace de lui-même, trace dans la trace d'un abandon, sans que jamais l'équivoque se lève¹²⁹ ». Se trouvant pourtant *dans* la trace du Dieu retiré, le Visage « traduit » la transcendance et ouvre la relation à une absence dont le commandement ne se dit que comme venant d'un passé absolue : « la trace du Dire, ce qui n'a jamais été présent, m'oblige, la responsabilité pour autrui, jamais assumée, me lie : un commandement jamais entendu est obéi. [...] Trace d'une relation avec l'*illéité* qu'aucune unité d'aperception n'embrasse, m'ordonnant la responsabilité. Relation – ou religion – excédant la psychologie de la foi et de la perte de la foi¹³⁰. » Ce renvoie au passé absolu est relation, non pas au sens d'une connaissance, mais parce qu'elle m'implique. La relation à Dieu ne passe que par cette implication : il n'y a « pas d'expérience de l'Infini qui n'est pas thématizable. Mais il peut y avoir relation avec Dieu, dans laquelle le prochain est un moment indispensable¹³¹. » La relation à Dieu est relation de tertialité : relation personnelle, mais relation à l'absence d'une troisième personne qui me tourne vers autrui.

C'est ainsi, propose donc Levinas, que Dieu peut être pensé en philosophie. Plus que de rechercher une relation à Dieu, il s'agit de scruter le sens de ce mot : comment Dieu se laisse-t-il penser, comment se phénoménalise-t-il ? Penser la trace dans sa façon tripartite, signifie penser la phénoménalisation de Dieu.

¹²⁷ Cf. AE, p. 135.

¹²⁸ Voir *supra*, chap. III.3-4.

¹²⁹ AE, p. 119.

¹³⁰ AE, p. 214.

¹³¹ DMT, p. 232.

Soucieux d'éviter les « sables mouvants » de l'expérience religieuse et le risque de se fourvoyer dans un spiritualisme individualiste, aussi bien que de dépasser l'onto-théologie et toute réification de Dieu ; cherchant d'énoncer Dieu « dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi¹³²», Levinas s'efforce de penser Dieu dans une « diachronie totale, c'est-à-dire ne faisant plus structure avec la conscience¹³³ ». Il cherche à penser l'antériorité « an-archique » qui libère Dieu de la logique de l'immanence, ce qui entraîne que *pour nous* Dieu ne s'entendra que dans l'assignation éthique : « Cette abstraction du pré-originaire que nous semblons construire nous est concrètement fournie par la responsabilité antérieure à tout engagement [...]. Ou plus simplement par la fraternité humaine. Une configuration de notions purement ontologiques vire ici en relations éthiques. [...] l'absolution de l'Ab-solu, l'effacement de Dieu, c'est positivement l'obligation de faire la paix du monde¹³⁴. »

On peut s'interroger, cependant, sur cette exclusivité de l'éthique de la proximité comme lieu de passage de la transcendance de Dieu dans la phénoménalité – on peut, en effet, demander : fait-elle droit à « la chose même » de Dieu ? Levinas peut être lu comme voulant restaurer la liberté de Dieu face aux conditions posées à sa donation : Dieu est libre d'être ou de ne pas être, libre de provenir de nulle part ; il est libre à se manifester ou à ne pas se manifester, libre à se donner dans une gratuité sans conditions. Dieu, partant, viendrait à l'idée comme « Dieu en tant que Dieu¹³⁵ », antérieur à toute exigence et toute demande, dans une parfaite gratuité d'abondance de donation divine. Ne pas poser des conditions à la donation de Dieu, est-ce-que cela ne voudrait pas dire également s'empêcher de poser la condition même de la relation éthique ? Dieu, ne pourrait-il pas venir à l'idée antérieurement même aux conditions de « la concrétude phénoménologique » de la rencontre d'autrui, exempt même de l'appel et de l'injonction de l'autre ? Une reconnaissance de Dieu, une relation à Dieu en tant

¹³² « Dieu et la philosophie » (1975), in DVI, p. 96.

¹³³ « Le Nom de Dieu » (1969), in ADV, p. 156.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ C'est l'intitulé du colloque tenu à l'Institut Catholique de Paris en janvier 2011 et dont est issu le livre du même nom : Philippe Capelle-Dumont (éd.): *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, Paris : Cerf, 2012.

que Dieu, ne pourrait-elle pas *excéder même l'obligation infinie de la proximité* ? La liberté absolue de Dieu pourrait être explorée comme une gratuité qui se manifeste au cœur même de l'humain et de ses conditions de possibilité : peut-être tout nous est donné, en abondance, gratuitement, et que c'est précisément la raison pourquoi nous pourrions entendre l'appel à une réponse de tout donner en toute gratuité.

Mais, on le sait, pour Levinas une telle formulation ne serait pas une option : la responsabilité ne repose sur aucune raison, sur aucun « pourquoi », puisque l'infinition de l'obligation va, précisément, à l'infini au delà de toute finitude¹³⁶. D'où encore une interrogation : même là où ce mot vient aux textes, est-ce véritablement la question de *Dieu* qu'explore Levinas ? On peut supposer que Levinas lui non plus n'envisagea de soumettre la donation de Dieu aux conditions quelles qu'elles soient, même celles de la proximité. Dans sa philosophie, c'est *l'homme* qui est soumis aux conditions de l'appel de l'altérité de l'autre homme ; c'est l'humanité de l'humain qui ne s'avère possible que par la trace de Dieu en nous. Nous avons fait remarquer la *discrétion* de Levinas quant à la question de Dieu dans ces textes philosophiques : bien que présente comme par évidence, en passant, la question de Dieu n'y fait pas *thème*. Aussi a-t-il fallu attendre la philosophie de la maturité avant que le mot Dieu vienne autrement bousculer les textes. Et là encore, les « circonstances phénoménologiques » de la question se ramènent toujours à la question du sens de l'humanité de l'homme. Penser Dieu pour Levinas semble tout d'abord revenir à penser l'humain : comment l'entendre et quel espoir pour l'humanité de l'humain ? Le Dire prophétique en donne la structure.

VII. 6. Grâce à Dieu

Dans les dialogues avec Philippe Nemo, Levinas affirme que l'universalité du prophétisme est « le fait fondamental de l'humanité de l'homme » : « [j]e pense le

¹³⁶ Il faut « Aimer la Thora plus que Dieu » ; cf. DL, pp. 201-206.

prophétisme comme un moment de la condition humaine elle-même. Assumer la responsabilité pour autrui est pour tout homme une manière de témoigner de la gloire de l'Infini¹³⁷ ». Nous avons vu ce qu'implique le témoignage dans la philosophie levinassienne : signifiante singulière et irréductible, le dire du « me voici » effectue la passivité extrême de l'exposition à autrui. Le moi qui sort ainsi de son « quant à soi » témoigne de l'Infini par son propre dire : l'ambiguïté de la position du sujet, oscillant entre hétéronomie et autonomie, laisse entendre le Dire d'une signifiante première dans le Dit de son énoncé même. Dans ce Dire se dessine la structure de l'humanité de l'humain et les conditions de son advenue « grâce à Dieu » : la passivité où tout est à recevoir, la susceptibilité au Bien où tout est à donner, la fraternité humaine où je suis autre comme les autres. Il s'agit des structures du surgissement de l'humain à l'approche de la nudité du Visage, dans la substitution du sujet et dans le dire résonnant dans le dit de la justice. Sans reprendre ici les analyses déjà menées plus haut, rappelons-les brièvement avant de conclure ce chapitre.

L'approche de l'altérité du Visage et l'appel de la vulnérabilité d'autrui font surgir « l'humain dans l'être » : c'est dans la passivité d'un sujet foncièrement hétéronome, « identifié du dehors », que l'exposition à autrui jusqu'à la substitution, jusqu'au videment de soi, fait naître le sujet à son humanité. Pure possibilité « malgré moi », je n'y suis pour rien ; je suis élu, j'ai tout reçu, grâce à Dieu¹³⁸. La passivité insinue que ma relation à Dieu est relation de créature : relation an-archique, sans commencement ni fond, où je ne suis moi-même ni mon maître ni ma propre origine. La relation à Dieu dans la passivité, dirait-on, est prière et obéissance, antérieure même au prochain. Dans l'évidement de soi, dans la kénose du sujet, se dessine la relation à un Dieu qui – séparé, absent – est pourtant proche de nous, qui vient « habiter » en nous et qui souffre dans nos souffrances¹³⁹. Ce n'est que la passivité du passé immémorial de la création qui, sans en être la cause ou l'origine, permet la contradiction de la kénose. L'humanité de l'humain, en somme, c'est la possibilité d'être infiniment

¹³⁷ EI, p. 111-112.

¹³⁸ Cf. *supra*, en particulier chap. IV.3 et 4.

¹³⁹ Cf. *supra*, en particulier chap. V.2 et 3.

responsable, responsable pour tout et pour tous. Possibilité évidemment impossible et qui, partant, ne peut pas être conçue comme une morale, mais qui prend le sens d'une métaphysique – pour ne pas dire d'une mystique – éthique.

Nullement œuvre de mes propres forces, je suis élu à la substitution comme l'unique : phénoménologiquement, la situation de la responsabilité décrit cette élection. Or, l'élection, nous l'avons dit, est soumise au Bien¹⁴⁰ : l'emprise de la bonté du Bien est le sens ultime de la passivité du sujet. La possibilité même de l'humain réside dans la sensibilité du sujet, dans sa susceptibilité d'être touché par l'appel d'autrui, susceptibilité qui n'est pensable qu'en pensant une connivence du sujet avec le Bien. Par la passivité du sujet dans la substitution, la bonté du Bien peut trouver lieu. C'est dire que le sujet naît à son humanité par l'irruption de l'extériorité, par la fracture de la transcendance dans l'immanence : la bonté signifie « une rupture avec l'être et son histoire¹⁴¹ ». On sait que, dans sa recherche de formuler un Dieu affranchit de l'être, Levinas s'est très tôt attaché à la formule de Platon proclamant que le Bien est au-delà de l'être. La notion du Bien est la notion la plus proche d'une dénomination de Dieu que nous avons trouvée dans notre lecture. Grâce à Dieu, une sortie de l'être vers le Bien nous est donnée. Et grâce au surgissement de l'humain dans l'être, à l'interruption de « l'impénitente persévérance de l'être dans son être » – interruption « qui se produit dans l'homme répondant de son prochain, lequel, autrui, lui est étranger¹⁴² » – les traces de Dieu viennent à l'idée. La relation à Dieu ne passe que par la réponse à l'appel du prochain.

La notion du Bien ne prend tout son sens que dans la relation entre les hommes – relation qui ne peut se limiter à la relation avec le seul prochain. Nous avons vu comment l'entrée du tiers fait naître « la question », la comparaison des incomparables, la conscience et la philosophie même : l'universalité qu'ouvre le tiers implique l'élargissement de la responsabilité de la proximité à l'échelle de la société. L'obsession de la justice pour tous pointe déjà dans l'obsession de ma

¹⁴⁰ Cf. *supra*, en particulier les chap. IV.5 et VI.6.

¹⁴¹ AE, p. 22.

¹⁴² DVI, préface à la 2^e édition 1986, p.5.

responsabilité immédiate pour le prochain¹⁴³. Les mouvements de correction réciproque qui s'effectuent entre la bonté et la justice sont les conditions d'une société véritablement humaine. Dans cette relation tendue se passe un retournement du sujet hétéronome à l'autonomie : l'obligation asymétrique de la proximité se meut en réciprocité d'égalité, et le sujet s'insère dans le champ social où, grâce à Dieu, « je suis autrui pour les autres » et mon « sort importe¹⁴⁴. » Nous retrouvons ce retournement, la tension oscillante d'un sujet à la fois ou tour à tour hétéronome et autonome, dans la traduction du Dire en Dit qu'exige la responsabilité, dans le témoignage où j'énonce la parole que moi-même j'ai reçu, où « le dire de l'Infini » se dit par ma propre voix. Le moi se trouve « au carrefour » entre transcendance et immanence pour que soit énoncé l'utopique bonté de l'humanité de l'humain dans l'être. Penser la diachronie de Dieu se concrétise donc, non seulement dans l'hétéronomie de la substitution, mais aussi dans l'autonomie de « la fraternité humaine » où « l'effacement de Dieu, c'est positivement l'obligation de faire la paix du monde¹⁴⁵. » L'universalité du prophétisme, du témoignage de l'Infini, c'est d'attester la transcendance absolue de Dieu et l'universalité de ses traces dans la vie des hommes.

Pensée de l'humain, donc – mais « grâce à Dieu ». Grâce, plus spécifiquement, aux traces d'un Dieu retiré qui néanmoins se fait proche de nous, et qui ouvre le sens profond de l'humain dans le point de rupture entre transcendance et immanence. Les traces de Dieu dans la nudité du Visage, dans la substitution du sujet et dans le dire de la justice, convergent toutes vers la bonté du Bien, autre et autrement que l'être : le « peu d'humanité qui orne la terre¹⁴⁶ » indique ainsi le passage de Dieu dans le monde. La relation à Dieu, nous l'avons souligné, est relation de tertialité : relation personnelle à une troisième personne absente, il me tourne vers le prochain. La tertialité dans la pensée de Levinas produit un mouvement complexe dont l'ambiguïté assure que l'altérité et la

¹⁴³ Cf. *supra*, en particulier chap. III.5 et chap. V. 5.

¹⁴⁴ AE, p. 204 *sq.*

¹⁴⁵ « Le Nom de Dieu » (1969), in ADV, p. 156.

¹⁴⁶ AE, p. 233.

multiplicité soient indemnes¹⁴⁷ : la tertialité se joue aussi bien dans le rapport vertical du Moi avec la transcendance que dans la dimension horizontale où s'ouvre la relation du Je à tous les autres. C'est le mouvement de la tertialité qui intervient ainsi dans l'éveil à l'humanité de l'humain dans la proximité comme dans la société. Le Dieu qui passe proche de nous, ne se passe que comme trace de la troisième personne de l'*Illéité*, trace dans laquelle je suis rattaché à l'autre comme aux autres.

Dans cette pensée de l'humain, il y a une véritable reformulation du sujet, et c'est la pensée de Dieu qui la fournit. Nous avons vu les propos de Levinas critiquant un certain humanisme¹⁴⁸, une conception de l'homme qui dans la modernité a été formulée exclusivement en termes d'autonomie et de liberté souveraine. Avant la liberté, dit au contraire Levinas, nous sommes déjà impliqués dans la socialité : la liberté nous est donnée dans la rencontre d'autrui et dans la dépossession de soi qu'elle provoque. C'est l'irruption de la transcendance qui effectue cette libération et cette sortie dont la signifiante fait résonner le sens profond de la vie humaine elle-même. L'homme n'est pas son propre créateur : il est d'ores et déjà façonné par l'extériorité, par une instance extérieure à lui-même. S'atteste ici que penser Dieu donne à penser l'humain autrement. Penser Dieu donne à penser l'homme d'une manière nouvelle – parallèlement ce sont les circonstances de la subjectivité de l'homme qui fait penser Dieu. Voilà un cercle herméneutique exemplaire : la pensée de Dieu altère notre compréhension de l'homme, et une description phénoménologique de la situation de l'homme fait penser Dieu. Et, en effet, puisqu'il s'agit de penser l'an-archique, il n'y a pas de premier terme fondateur. Toutefois, pourrait-on constater, dans la pensée de Levinas, la préséance va à l'humain.

Le retournement du Moi de l'Infini vers le prochain exprime « la subjectivité et l'unicité du sujet. » C'est l'assignation du Bien qui produit ainsi l'identité du Moi dans une relation qui laisse penser Dieu indépendamment de toute conceptualité et substantialité – qui dépasse donc la notion de Dieu de « l'ontothéologie » mais aussi celle de sa critique : « [d]u Bien à moi – assignation :

¹⁴⁷ Voir *supra*, en particulier la fin et la somme du chap. V.

¹⁴⁸ Voir *supra*, par exemple les chapitres V.5 et VI.6.

relation qui “survit” à la “mort de Dieu”¹⁴⁹. » Nous avons suggéré dans notre introduction générale que Levinas rejoint un courant de pensée de « *l’après* » : une pensée de l’après « la mort de Dieu », de l’après de « l’onto-théo-logie », de l’après la métaphysique – et, à un toute autre niveau de gravité, de l’après la Catastrophe, la Shoa. Dans ce climat de penser, la question de *sens* s’est fait pressante. La question emblématique, nous la connaissons : Dieu – où était-il lors d’Auschwitz ? La réponse de Levinas esquisse l’humilité d’un Dieu impuissant¹⁵⁰ qui ne s’impose par aucune force, qui n’a d’autre éclat que le témoignage du sujet par lequel il se fait proche des souffrances des hommes. Ce n’est que par l’homme que Dieu entre dans le monde : contre une « foi du charbonnier » qui démenti simplement « l’échec » d’un Dieu silencieux, il faut supporter l’ambiguïté et l’incertitude, le risque et le questionnement, il faut « une simplicité d’une complexité extrême et une enfance singulièrement mûre. C’est cela aussi le sens de la mort de Dieu. Ou de sa vie¹⁵¹. »

* *
*

Le témoignage du Dire prophétique tel que nous l’avons déjà résumé ci-dessus, fait résonner l’appel d’un passé immémorial dans la réponse de celui qui le reçoit. L’ambiguïté de la modalité particulière de la signifiante du témoignage – mon obéissance à un ordre qui ne s’entend que dans mon propre Dire – s’exprime par un sujet ainsi à la fois hétéronome et autonome, dans une alternance de sens qui, ne se fixant dans aucun Dit, rompt la logique de la présence et de la

¹⁴⁹ AE, p. 158.

¹⁵⁰ En ceci, les propositions de Levinas rejoint celles de Hans Jonas dans sa conférence publiée sous le titre : *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (1984), Paris : Payot & Rivages, 1994. Jonas élabore la pensée d’un Dieu *souffrant* (p. 23) et *soucieux* (p. 29) et qui, avant tout, ne peut pas être un Dieu *tout-puissant* (p. 30, p. 36) : « pendant toutes les années qu’à duré la furie d’Auschwitz, Dieu s’est tu » et « s’il n’est pas intervenu, ce n’est point qu’il ne le voulait pas, mais parce qu’il ne le pouvait pas » (p. 38).

¹⁵¹ AE, p. 121.

représentation. Témoignage de l'Infini, le surplus de sens qui se dit dans le « me voici » de la responsabilité est l'affectation même du fini par l'Infini. Dans ce Dire appelé à être dit et dédit, Dieu vient à l'idée dans l'ambiguïté de la trace de son retrait du mot même qui l'énonce, trace qui ne se manifeste que dans la proximité du prochain. Le mot Dieu, partant, est équivoque, toujours jumelé avec l'incertitude d'un « peut-être », jumelage incontournable pour la signifiante du non-phénoménale de la transcendance.

Lorsque nous avons fait le point sur la signifiante singulière de la trace, nous avons accentué le jeu d'absence-présence qu'elle permet. La seule possibilité pour une altérité autre encore qu'autrui, et autre que l'obligation envers lui, la seule possibilité pour une altérité à ce point absolue et une transcendance à ce point absolue de signifier dans l'immanence, c'est son passage de trace, présence du toujours absent. La relation de tertialité où un « Tu s'insère entre le Je et le Il absolu », le retournement du sujet de l'Infini vers autrui, donne la structure d'une pensée de la « phénoménalisation » de Dieu et sa signifiante.

On peut s'interroger, cependant, sur l'exclusivité de l'éthique de la proximité comme lieu de passage de la transcendance de Dieu dans la phénoménalité – à moins qu'il ne s'agisse ici avant tout d'une pensée de l'humain, d'une pensée de Dieu qui laisse penser l'humanité de l'humain à nouveau frais, dans toute sa nouveauté de mouvement anarchique au cœur de l'être.

Achevons cette troisième partie de notre thèse en nous interrogeant sur ce que les explorations de cette partie ont données quant à notre problématique principale.

Bilan

Nous sommes arrivés au moment où tout est déjà dit et où tout est à reprendre. Avec l'achèvement de la troisième partie de notre étude, nous entendons avoir étayé notre hypothèse initiale sur le caractère tripartite de la notion de la trace et avoir montré son importance primordiale pour creuser la possibilité de penser Dieu en philosophie dans la conception de Levinas. Nous avons soutenu en particulier, dans cette troisième partie de notre thèse, que la modalité à plusieurs facettes de la trace se cristallise dans le témoignage prophétique : l'appel du Visage et la réponse du sujet sont inséparables dans le Dire du « me voici » où se dessine la signifiante profonde aussi bien du langage que de la vie humaine.

Nous avons vu aussi que c'est le jeu ambigu du présence-absence rendu possible par la manière de signifier de l'Énigme, qui laisse résonner l'indicible de la transcendance : dans le va-et-vient entre le Dire et le Dit où s'effectue le dédit, dans une parole sceptique de questionnement incessant, s'insinue la trace de l'Infini. Le témoignage qui ne se donne que dans une parole reçue, fait prononcer le mot Dieu comme le « hapax du langage », comme l'exception à l'immanence de l'être se passant dans la parole d'un sujet obéissant à l'élection par le Bien. L'éclatement de cette parole – à la fois parole de transcendance et parole de l'humain – fait rupture dans la totalité de l'être et va au delà de sa corrélation avec le connaître. « Grâce à Dieu » qui se retire pour ne laisser que sa trace, la sortie se réalise, non pas comme une fuite vers un autre monde ou une existence supra-réelle, mais dans la concrétude de la socialité : la sortie advient par l'exposition au prochain et l'enfoncement dans la fraternité humaine. Ainsi se dessine l'effraction

de la transcendance, non seulement comme un mouvement vers le hors l'être, mais comme un retournement de l'être même où dès lors perce la signifiante profonde de l'altérité, et où Dieu confère à l'homme son humanité.

Nous avons commenté les particularités de l'écriture levinassienne en ses efforts pour éviter aussi bien un vocabulaire ontologique que tout psychologisme : pour décrire le passage vers le hors l'être de la transcendance il pousse son expression jusqu'à la limite. Ce mouvement de sortie, Levinas en précise le dilemme : « Et ne sommes-nous pas, en ce moment même, en train de barrer la sortie que toute notre essai tente, et d'encercler de toutes parts notre position ? Les mots exceptionnels par lesquels se dit la trace de la passée et l'extravagance de l'approche – Un, Dieu – se font termes, rentrent dans le vocabulaire et se mettent à la disposition des philologues au lieu de désarçonner le langage philosophique. Leurs explosions même se racontent¹. » Le défi de faire résonner « l'explosion » du hors-langage dans le langage touche à la question de la méthode possible pour élaborer une « phénoménologie de la transcendance ».

Nous avons vu que la « réduction » levinassienne du Dit au Dire implique une méthode « d'emphase » ou d'hyperbole. Levinas donne comme exemple la manière dont il passe de la responsabilité à la substitution : à partir de « l'humain et de l'approche de l'humain » les idées se justifient en passant « d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase. Voici qu'une idée nouvelle – nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère². » Cette méthode est conciliable avec la phénoménologie, soutient Levinas³. L'idée phénoménologique de la constitution est par contre rejetée comme possibilité pour

¹ AE, p. 215.

² « Questions et réponses » (1975), in DVI, p. 141-142. Voir aussi *supra*, chap. VI. 2.

³ La trace, puisqu'elle « signifie sans faire apparaître [...] n'appartient pas à la phénoménologie », affirme Levinas ; elle « l'interrompt ». (« La trace de l'autre » (1963) in DEH, p. 199.) Levinas se réclame pourtant toujours de la phénoménologie : « malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de réduction selon les règles exigées par Husserl, même si toute la méthodologie husserlienne n'est pas respectée ». (« Questions et réponses » (1975), in DVI, p. 139 *sq.* Voir aussi TrI, p. 27 *sq.*) La nouveauté husserlienne, fait-il remarquer, c'est de remonter « à partir de ce qui est pensée vers la plénitude de la pensée elle-même », une remontée où on découvre « des dimensions de sens chaque fois nouvelles³ ». Cette démarche ressemble à sa propre variante de la « réduction » et la méthode « d'emphase », suggère Levinas.

penser la transcendance⁴ : Dieu ne peut être soumis à des conditions quelles qu'elle soient, ni donc à aucune activité constitutionnelle. S. Strasser accentue cette affirmation en commentant que je ne peux ni admettre que Dieu soit le corrélat noématique de mes noèses, ni « que l'être pour moi de Dieu serait d'une façon ou d'une autre constitué par mes propres prestations constituantes », et il conclue que pour Levinas, il n'y a aucune phénoménalité de Dieu : « Peut-il y avoir un phénomène de Dieu ? Levinas y répond d'une façon catégorique : non. Il justifie cette négation de la façon la plus radicale : il n'y a pas de phénomène de Dieu pour la simple raison que *Dieu n'est pas un étant*⁵. »

Or, s'il ne peut pas y avoir un *phénomène* de Dieu, cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir une *phénoménologie* de Dieu, dans le sens d'une exploration de l'idée de Dieu, du penser à Dieu, de l'affectation de Dieu dans l'immanence. Autrement dit : il peut au moins y avoir une phénoménologie de l'éventualité des *traces de Dieu*. Car bien que tout ce qui se manifeste se donne, tout ce qui se donne ne se manifeste pas⁶. La question de la donation de Dieu dépasse la question des visées intentionnelles et la signification représentative pour aller vers cet autre registre de sens que Levinas ne cesse d'aborder, formulé de manière emblématique par la signification de « l'un-pour-l'autre ». La non-phénoménalité de Dieu n'exclut pas Dieu de l'intelligible, car le sens n'est pas délimité par la seule phénoménalité.

Plus que sur une *relation* possible à Dieu, nous l'avons noté, c'est sur la possibilité de la *signification* du mot Dieu que la philosophie de Levinas

⁴ Sur la lecture que fait Levinas de Husserl, voir l'article de Jaques Colette : « Levinas et la phénoménologie husserlienne », in *Cahiers de la Nuit Surveillée*, nr. 3 1984, pp. 19-35. La question de Dieu chez Husserl, Levinas ne s'y réfère pratiquement pas : il y a quelques commentaires éparses en DEH et qui ne sont pas vraiment développés. À notre connaissance, le seul commentaire évaluatif se trouve dans DEH où Levinas soutient que : « il est très difficile de prendre au sérieux les brèves indications sur Dieu que Husserl donne dans les *Idées* » (p. 48). Peut-être ce silence provient-il de ce que Husserl lui-même n'aborde la question de Dieu que sommairement comme le fait observer E. Housset : « il est nécessaire de reconnaître que le problème de Dieu n'est jamais abordé pour lui-même » et « le fondateur de la phénoménologie parle peu de Dieu ». Voir Emmanuel Housset : *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris : Cerf, 2010 ; p. 10 et p. 12. Voir aussi sur ce sujet Françoise Dastur : « Le "Dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », *Archives de Philosophie* 63, Paris : Beauchesne, 2000, pp. 195-204.

⁵ Stephan Strasser : « Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse », *Revue philosophique de Louvain*, 1978, tome 76, 4e série, nr. 31, pp. 328-324 ; cit. p. 332, p. 335.

⁶ L'expression est de J.-L. Marion, cité ici de mémoire.

s'interroge. Dans cette interrogation se dessine toutefois la relation à Dieu à plusieurs facettes. Tout d'abord la relation à Dieu est relation de séparation et de distance : relation de tertialité, elle est relation à la troisième personne de l'illéité qui me retourne vers autrui dans la trace du Dieu « qui a passé ». Relation à l'extériorité, elle est passivité absolue d'un sujet assujettis à l'altérité, un sujet déplacé et « définit du dehors ». Relation d'exposition et d'affectation, elle est la disponibilité d'un sujet touché dans son ipséité de soi. Relation kénotique, elle est videment de soi dans la substitution où Dieu souffre dans nos souffrances. Relation d'élection, elle est relation au Bien au delà de l'être. Relation de témoignage, l'Infini y passe dans le retournement du sujet de l'hétéronomie à l'autonomie. Relation de langage, elle et trace dans mon Dire qui réclame justice et, « grâce à Dieu », me retourne en membre de société.

Tous les versants de la relation à Dieu sont ainsi conçus dans les termes de l'infinie responsabilité pour autrui et pour « la paix du monde ». Le dérangement de la trace tripartite de son absence est le lieu du passage de Dieu dans l'immanence : le Dieu effacé et retiré laisse sa place au prochain. Pour Levinas, chercher comment le mot Dieu peut surgir et Dieu nous venir en pensée est inséparable de ce « dérangement » par autrui. La notion d'un Dieu retiré, effacé, ne dit rien de substantiel sur Dieu – cependant, elle formule ce mouvement qui caractérise la relation entre Dieu et l'homme. Ce n'est qu'à partir de l'humain que l'on peut dire Dieu. Mais c'est aussi à partir de la pensée de Dieu que l'on peut dire – ou redire – l'humain : la relation à Dieu est ce qui en moi ne vient pas de moi. De Dieu, hors l'être, il ne peut pas y avoir de propositions prédicatives ; pareillement, à Dieu, transcendance absolue d'un temps immémorial, il ne peut pas y avoir de relation directe. Quoi dire donc ? L'analyse de la phénoménalisation de Dieu par ses traces, telle que Levinas l'élabore dans toute sa complexité et ambiguïté, tente à répondre à l'exigence de la question.

Or, ci-dessus nous avons risqué la question suivante : l'exclusivité de l'éthique de la responsabilité comme lieu de passage de la transcendance de Dieu dans la phénoménalité, fait-elle droit à « la chose même » de Dieu ? Une relation à Dieu, n'excéderait-elle pas même l'obligation infinie de la proximité ? Si Dieu est Dieu – « autre qu'autrui » et d'altérité autre que « l'astreinte éthique au

prochain » – n'est il pas libre de se donner dans des manières illimitées ? On peut répondre par l'affirmative, toute en pensant la donation de Dieu dans un dépassement de « l'onto-théo-logie », c'est-à-dire tout en pensant un Dieu qui n'est pas *causa sui* et n'est ni être, ni concept, ni fondement. On peut donc admettre un élargissement de la pensée de la donation de Dieu au delà de la seule relation éthique, et en même temps récolter tous les fruits des développements levinassiens sur la séparation, le déplacement de soi et l'hétéronomie anarchique d'un sujet donné à soi par Dieu. Sortie donnée, si ce n'est dans une relation éthique, pourtant dans une *relation*, nous advenant par l'altérité de l'Autre, signifiant comme l'ébranlement du déjà-connu. Autrement dit : on peut envisager qu'en philosophie aussi – et non seulement dans un discours de la religion – la « concrétude phénoménologique » qu'explorerait une « phénoménologie de Dieu », aurait pour charge de décrire des variantes multiples d'une surabondance de donation, non-conditionnée et toujours illimitée, où le mot Dieu éventuellement prendrait sens. C'est, peut-on suggérer, ce qui caractérise des travaux divers de la phénoménologie postérieure que l'œuvre de Levinas a rendu possible. On y reviendra dans notre conclusion générale.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le « mantra » conducteur de cette étude qui s'achève a été formulé comme suit : il s'agit de penser une transcendance radicale ; une transcendance qui dans toute sa séparation absolue néanmoins affecte l'immanence ; une transcendance qui, malgré son altérité absolue, signifie. Dans sa philosophie, qu'on la nomme une « phénoménologie de la transcendance » (Feron), une « phénoménologie de l'Infini » (Greisch) ou une « phénoménologie de Dieu » (Housset), Levinas n'a cessé de chercher les possibilités d'une telle transcendance, présupposée de toute pensée de Dieu.

Dans notre thèse, nous avons effectué une relecture chronologique et systématique de la question de Dieu dans la philosophie levinassienne. Nous avons d'abord suivi l'émergence de la question de Dieu depuis les premières insinuations jusqu'aux textes parus entre *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être* (1^e partie) ; ensuite nous avons exploré le déploiement autrement accentué d'une pensée de Dieu jumelée à une reformulation du sujet, au centre de la deuxième œuvre maîtresse (2^e partie) ; enfin, nous avons relevé les points culminants de la recherche de la signifiante du mot Dieu tels qu'ils ont été approfondis et affirmés dans les œuvres de la maturité (3^e partie). En identifiant l'enchevêtrement des trois foyers thématiques qui s'entrelacent et se déploient à travers l'œuvre, nous avons pu dépister le mouvement tripartite de la notion de la « trace » comme étant le nœud qui porte la question de Dieu dans cette philosophie : la lecture a montré combien la trace dans son expression plurivoque – trace qui s'inscrit dans le

visage d'autrui, dans la passivité du sujet, dans le dire prophétique – pénètre la pensée de Levinas sur Dieu et sur l'homme inséparablement. Au cours de nos trois parties, nous avons continuellement fait le point des acquis, résumant les fruits de lecture dans nos conclusions des chapitres et des parties. En guise de conclusion générale, donc, nous relèverons ici quelques aspects de l'originalité de Levinas et de son influence sur la philosophie actuelle.

Quoique la question de Dieu ait été partiellement commentée et relevée dans la recherche sur l'œuvre philosophique de Levinas, nous avons fait remarquer dans notre introduction générale qu'elle a rarement été abordée systématiquement et de front. La densité de la notion de la trace, notamment, qui est au cœur de la pensée de Dieu chez Levinas, n'a jusqu'ici été qu'insuffisamment éclairée. Par une relecture systématique de l'expression de la question de Dieu à travers l'œuvre, en identifiant les trois foyers entrelacés où nous soutenons qu'elle se déploie et en élaborant les nuances différenciées du mouvement de la trace, nous espérons avoir mis en relief la complexité du travail levinassien à ce sujet. L'analyse de la phénoménalisation de Dieu par ses traces, telle que Levinas l'élabore, atteste de la grande originalité de cette philosophie dans sa manière novatrice de penser Dieu et, parallèlement, de repenser l'humanité de l'homme. Quant à sa pensée sur *Dieu*, c'est la pensée de son *événementialité* qui permet à Levinas de penser un Dieu « hors l'être », non-substantiel et sans fondement : en pensant la mobilité de la transcendance comme mouvement où fait irruption l'« an-archique », comme le dérangement par un advenu tout à fait imprévisible, il peut penser une transcendance qui touche l'immanence sans en être abolit. C'est précisément ce mouvement qui caractérise l'ambiguïté de l'absence-présence de la trace. Quant à sa pensée sur *l'humain*, c'est la pensée de la *passivité* surtout qui permet à Levinas de briser l'immanence du sujet et de dépasser le champ de l'immanence de la conscience : pensé dans la concrétude de sa singularité, le sujet est formulé comme hétéronome, de part en part donné à soi par l'extériorité, par l'Autre, par le « passé immémorial » de Dieu, antérieur à la liberté et à tout commencement en soi. C'est par cette donation de l'extérieur qu'est instauré le sens profond de la signifiante, le sens profond de l'humain. L'originalité de Levinas, nous pensons l'avoir montré, peut ainsi se lire à travers ce prisme où se

reflètent et se renvoient les mouvements de la sortie, de la socialité et de la signifiante, et qui ensemble font venir Dieu à l'idée.

L'articulation et la rencontre fructueuse entre la pensée juive et la pensée grecque fait aussi partie de l'originalité de la philosophie levinassienne. Tout en étant profondément imprégné par la tradition juive, Levinas travaille en tant que philosophe et reconnaît tous ses droits à la pensée grecque. Pour penser Dieu il faut passer par le « labeur philosophique ». On sait que Levinas refusa, non seulement que sa philosophie soit qualifiée comme une « théologie », mais jusqu'à être appelé lui-même un « philosophe juif ». Néanmoins, il était bien conscient d'apporter à la philosophie des idées de la tradition hébraïque, d'« énoncer en grec des principes que la Grèce ignorait¹ ». Pour Stéphane Moses, Levinas fait clairement partie des philosophes de la « modernité juive », cela à la suite de Rosenzweig dont l'influence sur Levinas fut, de son propre aveu, décisive². Moses qualifie les deux penseurs comme représentants d'une modernité juive « normative », en ce qu'ils font retour aux textes traditionnels et un contenu orthodoxe de la tradition juive, mais en le traduisant pour l'homme d'aujourd'hui, y relevant un sens universel avec sa rationalité spécifique³. Gérard Bensussan soutient que le refus de la part de Levinas d'être qualifié comme un « philosophe juif » ne provient d'aucun déni, mais d'une reconnaissance de l'artificial de la séparation entre deux philosophies. Levinas, suggère Bensussan, clôt une « séquence allemande-moderne » de la philosophie juive qui commence avec Moses Mendelssohn, et dont Buber, Rosenzweig et Levinas constituent la « révolution post-hégélienne », s'inscrivant dans une fracture juive d'avec la tradition philosophique de l'idéalisme⁴. La terminaison de ce « segment » est marquée par « les déconstructions de la métaphysique de la présence et de la subjectivité », une aventure de la pensée « où se brouille considérablement le

¹ ADV, p. 233-234.

² Sur cette influence, voir *supra*, chap. II.2.

³ Voir Stéphane Moses : *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris : Cerf, 2011 ; pp. 24-25.

⁴ Voir Gérard Bensussan : *Qu'est-ce que la philosophie juive ?* Paris : Desclée de Brouwer, 2003 ; p. 182, p. 187sq.

développement séparé de la philosophie juive et la philosophie ‘‘tout court’’⁵ ». Levinas peut donc sans collision être considéré à la fois comme un philosophe juif en un sens limité et précis, et comme un philosophe tout court. En tenant compte de ces analyses et d’autres, il semble clair que l’on peut élargir et approfondir la compréhension de la philosophie levinassienne en poursuivant les corollaires de ses idées dans la tradition et les textes talmudiques⁶. Mais on peut aussi – et c’est largement l’option que nous avons choisie – s’en tenir aux seules sources philosophiques, dans une lecture qui prend garde à l’universalité d’une transcendance non-confessionnelle. On peut donc accueillir « l’hébreu » dans « le grec » en se tenant au seul grec, sans perdre le sens profond de cette pensée qui se veut universelle, parlant de tout homme à tous les hommes.

L’importance de Levinas pour le retour de la question de Dieu en philosophie contemporaine ne peut guère être surestimée. Il ne semble pas exagéré de dire que son œuvre a représenté une ligne de partage : il a été un précurseur dans la reprise au sérieux du vocable « Dieu » dans le discours philosophique, ayant ainsi ouvert un climat de pensée où le religieux puisse de nouveau être soumis à la recherche et à la réflexion. Par son œuvre Levinas a marqué, directement ou indirectement, tous les débats ultérieurs sur la question de Dieu en philosophie. Remarquons aussi que ces évaluations concernent non seulement l’influence de Levinas sur la philosophie française, mais également son influence à l’échelle mondiale : son inspiration s’est fait valoir internationalement et dans des domaines divers⁷. Toutefois, c’est avant tout dans la phénoménologie française que son influence s’est imposée d’une manière incontournable, surtout en inspirant la fécondité phénoménologique sur la question de Dieu qu’on y constate depuis un demi-siècle. Sans forcément se trouver pleinement en accord avec lui, tout discours sur Dieu en philosophie passe désormais par l’œuvre de Levinas.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁶ C’est ce que fait admirablement Catherine Chalier dans ses ouvrages.

⁷ En nous permettant de passer par dessus les références, mentionnons ici les plusieurs contributions à la recherche levinassienne venant du monde anglo-américain, de l’Allemagne et des Pays-Bas, du Japon, de l’Amérique-Latine. Outre qu’en philosophie, ces contributions se déploient sur des domaines divers comme la théologie, la sociologie, la psychologie, les sciences littéraires, les formations des professionnels de la santé et sociale.

Dans l'essor actuel de la phénoménologie française, nombreuses sont donc les contributions qui s'inspirent de la philosophie de Levinas tout en la développant dans des directions nouvelles, voire divergentes. Nous avons mentionné dans le bilan de notre dernière partie que certaines d'entre elles sont caractérisées par l'exploration d'une « concrétude phénoménologique » au-delà de la seule extériorité éthique que propage Levinas, des variantes multiples de donation où le mot Dieu éventuellement prendrait sens. Un exemple d'inspiration et de divergence se trouve dans l'œuvre de Jean-Yves Lacoste, notamment dans sa « phénoménologie de la liturgie » où il explore la liturgie comme un des foyers possibles de « l'humanité de l'homme »⁸. La liturgie fait rupture dans l'immanence, mais elle n'est pas un lieu de relation immédiate au divin : l'homme vit séparé de Dieu, dans l'« athéisme » au sens levinassien. Le risque de ce que la liturgie mène à une fuite du monde et de la responsabilité se trouve par-là amoindri, fait remarquer Jean Greisch⁹. La relation entre la liturgie et l'éthique est relation d'appel et de réponse, constituant deux modalités complémentaires de la « vocation eschatologique » de l'homme. Le « nécessaire éthique et le surplus liturgique ne cessent de se répondre » et entretiennent une relation circulaire¹⁰ : « le cercle qui unit raison liturgique et raison éthique est le rythme fondamental de l'existence qui transgresse ses conditions natives et veut un accomplissement de l'humain que l'on ne peut déduire de notre facticité »¹¹. Dans cette même étude, Greisch relève également certains éléments de la pensée de Jean-Louis Chrétien. En se concentrant sur la « phénoménologie de la prière » que développe Chrétien et qui l'apparente à Levinas, Greisch souligne une différence capitale entre les deux philosophes : dans la prière, « Chrétien ne fait pas dépendre la naissance de l'âme de la mauvaise conscience¹². » Une inspiration levinassienne développée résonne encore quand Chrétien dresse la liste des « grand paradoxes » qui parsèment sa pensée, déclarant que leur traitement présuppose « une pensée de

⁸ Jean-Yves Lacoste: *Expérience et absolu*, Paris: PUF, 1994.

⁹ Jean Greisch : « Les nouveaux horizons de la phénoménologie » dans *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, tome II, Paris : Cerf, 2002 ; chap. V, pp. 241-372.

¹⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹¹ J.-Y. Lacoste, *op.cit.*, p. 93.

¹² Jean Greisch, *op. cit.*, p. 247.

l'excès de l'appel sur la réponse, et de nos façons d'exister selon lui¹³ ». Mentionnons, pour conclure, l'œuvre illustre de Jean-Luc Marion : tout en intégrant les acquis fondamentaux de Levinas et extrayant ses potentialités, la philosophie de Marion s'aventure dans des contrées jusque là inexplorées. Rejoignant Levinas dans la recherche d'un « Dieu sans l'être », ses notions propres de « phénomènes saturés » et de « contre-expérience » développent et explicitent autrement une voie de la transcendance. L'émergence de la subjectivité est pensée à partir d'une éthique, non tout d'abord de la responsabilité, mais de l'amour, étendant ainsi le sens de l'obligation levinassienne. La « phénoménologie du don », en somme, explore le surcroît de sens sur l'être et le concept dans une gamme plus vaste que la seule situation éthique face à Autrui, et ouvre la voie à des nouvelles formulations pour penser une phénoménalité du religieux¹⁴. Les exemples ici esquissés – ce survol d'une brièveté inadmissible – indiquent que l'inspiration de Levinas a permis de penser la donation de Dieu au-delà aussi de la structure éthique du sujet.

Et c'est ainsi que la grandeur d'un philosophe, son originalité, ne se mesure pas seulement à ses acquis, à ce qu'il a explicitement élaboré : elle réside autant dans la potentialité de ce que sa philosophie peut donner à penser par la suite – potentialité qui en ce qui concerne Levinas semble loin d'être épuisée. Toutes tentatives ultérieures de faire droit à la transcendance dans la phénoménologie auront leurs propres dettes envers Levinas. Les travaux à venir pourront puiser dans cette cruche de Sarepta pour diverger ou approuver, pour contester ou acclamer – mais pour scruter et réfléchir et philosopher avant tout. Pour notre part, nous envisageons qu'il y aurait des sujets prometteurs pour un travail à venir dans le questionnement sur la possibilité et le caractère d'une relation à Dieu ; dans l'interrogation sur le paradoxe d'une relation de séparation absolue où néanmoins est évoqué un Dieu proche de nous, un Dieu qui s'unit à nos

¹³ Jean-Louis Chrétien : *Le regard de l'amour*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000 ; p. 8. Cité dans J. Greisch, *op.cit.*, p. 265.

¹⁴ Pour les ouvrages majeurs de Jean-Luc Marion, voir la bibliographie d'« Autres ouvrages et articles » ci-dessus. Nous nous permettons sur ce point de renvoyer aussi à notre article ; M. Thomassen : « Jean-Luc Marion : Den ubetingede gave », *Kirke og Kultur*, nr. 3 / 2006, Oslo : Universitetsforlaget, 2006 ; pp. 451-459.

souffrances et, pourrait-on penser, peut-être aussi à nos joies ; une interrogation reflétant les paroles d'un vieux moine¹⁵ : « Ton amour a blessé mon âme – j'avance en Te chantant ».

¹⁵ Paroles attribuées à saint Jean Climaque.

BIBLIOGRAPHIES

BIBLIOGRAPHIE D'EMMANUEL LEVINAS

(œuvres cités ou consultés) :

LIVRES

(dans l'ordre chronologique de leur première parution) :

- *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930), Paris : Vrin, 6^e éd. 1989.
- *De l'évasion* (1935-36), Paris : Fata Morgana, 1982 ; Le Livre de Poche, 1998 (éd. citée).
- *De l'Existence à l'Existant* (1947), Paris : Vrin, 2^e éd. augmentée 1978 (1990, éd. citée).
- *Le temps et l'Autre* (1947), Paris : PUF / Fata Morgana, 1979 ; 3^e éd. 1989 (éd. citée).
- *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1949 ; 2^e éd. 1967 (1988, éd. citée).
- *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, 1963 ; Livre de Poche, 1995 (éd. citée).
- *Quatre lectures talmudiques*, Paris : Les éditions de Minuit, 1968 ; (2005, éd. citée).
- *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana 1972 ; Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, 1974.
- *Noms Propres*, Paris : Fata Morgana, 1976 ; Le Livre de poche, 1987 (éd. citée).
- *Du sacré au saint*, Paris : Les éditions de Minuit, 1977 (2003, éd. citée).
- *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin, 1982 ; 2.éd.aug. 1986 ; édition de poche, 1992 (éd. citée).
- *L'au-delà du verset*, Paris : Les éditions de Minuit, 1982 (2002, éd. citée).
- *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Fayard, 1982 ; Livre de Poche, 1990 (éd. citée).
- *Transcendance et intelligibilité* (1983), Genève: Labor et Fides, 1996.
- *Éthique comme philosophie première* (1984, 1992), Paris : Payot & Rivages, 1998.

- *Hors Sujet*, Paris : Fata Morgana, 1987.
- *À l'heure des nations*, Paris : Les éditions de Minuit, 1988.
- *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991.
- *Dieu, la Mort et le Temps* (cours de 1976-77), Paris: Grasset, 1993.
- *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, 1963 ; Livre de Poche, 1995 (éd. citée).
- *Les Imprévus de l'histoire*, Paris : Fata Morgana, 1994 (2007, éd. cité).
- *L'intrigue de l'infini*, Paris: Flammarion, 1994.
- *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 1994 (2008, éd. cité).
- *Altérité et transcendance*, Paris : Flammarion, 1995 ; Le Livre de Poche, 2006 (éd. cité).
- *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris : Les éditions de Minuit, 1996 (imp. 2005, éd. citée).
- *Positivité et transcendance* (textes de 1975-76), Paris : PUF, 2000.
- *Carnets de captivité et autres inédits*, Œuvres complètes, tome I, Paris : Grasset / IMEC, 2009.
- *Parole et silence et autres conférences inédites*, Œuvres complètes, t. II, Paris : Grasset / IMEC, 2011.

ARTICLES

(dans l'ordre chronologique de leur première parution) :

- « Sur les « Idéen » de M.E.Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mars-avril 1929, nr.3-4, pp. 230-265, reprint in IH, pp. 37-80.
- « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin 1932, nr.5-6, pp.395-431, reprint in DEH, pp. 53-76.
- « L'actualité de Maïmonide », *Paix et Droit*, avril 1935, nr.4, pp. 6-7, rééd. in C.Chalier et M. Abensour: *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : L'Herne, 2006 (éd.cité), pp. 142-144.
- « L'ontologie dans le temporel », conférence prononcée à la Sorbonne 1940, publiée in DEH, pp.77-89.
- « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1951, nr. 1, pp. 88-98, rééd in EN, pp. 13-24.
- « Liberté et Commandement », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1953, nr.3, pp. 264-272, rééd. in LC, pp. 33-47.
- « Le Moi et la Totalité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre 1954, nr. 4, pp. 353-373, rééd. in EN, pp. 25-52.
- « La Philosophie et l'idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet/septembre 1957, nr. 3, pp. 241-253, rééd. in DEH, pp. 165-178.
- « Entre deux mondes. (La voie de Franz Rosenzweig) », conférence prononcée au 2^e Colloque d'Intellectuels Juifs de langue Française le 27. sept. 1959, publiée in DL, pp. 253-281.

- « Textes Messianiques », 1960-61, publiés in DL, pp. 89-139.
- « Transcendance et hauteur », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1962, nr. 3, pp. 61-101, rééd. in LC, pp. 59-92, suivie par la Discussion, pp. 93-117.
- « La Trace de l'Autre », *Tijdschrift voor Filosofie*, septembre 1963, nr.3, pp. 605-623, rééd. in DEH , pp. 187-202.
- « La Signification et le Sens », *Revue de métaphysique et de morale*, avril - juin 1964, nr.2, pp. 125-156, rééd. in HAH, pp.17-70.
- « Énigme et phénomène », *Esprit*, juin 1965, nr.6, pp.1128-1140, rééd. in DEH, pp. 203-216.
- « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne », *Revue de théologie et de philosophie*, 1965, rééd. in HS, pp. 71-96.
- « Langage et proximité », in DEH, éd. 1965, pp. 217-236.
- « Qui est Jesus-Christ? », conférence publiée en 1968, Paris : Desclée et Brouwer, repris sous le titre « Un Dieu-Homme? » in EN, pp. 69-76.
- « La Substitution », *Revue Philosophique de Louvain*, août 1968, n° 91, pp 487-508.
- « Humanisme et an-archie », *Revue Internationale de Philosophie*, nr. 3-4, 1968, pp. 323-227, rééd. in HAH, pp 73-91.
- « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » in E. Castelli : *L'analyse du langage théologique*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, pp. 155-167, rééd. in ADV, pp. 143-157.
- « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage » in Enrico Castelli (éd.) : *Le Témoignage*, Paris : Aubier-Montaigne, 1972, pp. 101-110.
- « Idéologie et idéalisme », in *Démythisation et idéologie*, Rome : Aubier 1973, repris in DVI, pp. 17-33.
- « Trois notes sur la positivité et la transcendance », in *Mélanges André Neher*, Adrien-Maisonneuve, 1975, repris en *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la Phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris : PUF, 2000, pp. 9-17.
- « Dieu et la philosophie », *Le Nouveau Commerce*, 1975, nr. 30-31, pp. 97-128, rééd. in DVI, pp. 93-127.
- « Questions et Réponses », entretien à Leyde, mai 1975, publié in DVI, pp. 128-157.
- « Philosophie et positivité », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, t.1, Les Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, repris in *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la Phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris : PUF, 2000, pp. 19-34.
- « De la déficience sans souci au sens nouveau », *Concilium* 113, 1976, repris in DVI, pp. 77-89.
- « Herméneutique et au delà », dans *Herméneutique et philosophie de la religion*, Paris : Aubier, 1977, repris in DVI, pp. 158-172.
- « La pensée de l'être et la question de l'Autre », *Critique*, Paris : Minuit, 1978, repris in DVI, pp. 173-188.
- « 'À l'image de Dieu', d'après rabbi Haim Voloziner », *Mélanges au professeur Herman Heering*, Leyde, 1978, repris in ADV, pp.182-200.
- « De la signifiante du sens » in R.Kearney et J.S. O'Leary (ed.) 1980 :

- Heidegger et la question de Dieu*, (1980), Paris : Grasset, 2000, pp. 259-268.
- « De l'éthique à l'exégèse », *Les Nouveaux Cahiers*, nr. 82 / 1982, reprinted in AHN, pp. 127-131.
 - « La conscience non-intentionnelle », in *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, vol. 10, Berne, 1983, pp. 143-171. Reprinted in EN, pp. 141-151.
 - « La souffrance inutile » dans Jacques Rolland (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr. 3. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 329-338.
 - « Judaïsme et kénose », *Archivio de filosofia*, nr. 2-3, 1985, reprinted in AHN, pp. 133-151.
 - « De l'Unicité », *Archivio di Filosofia*, nr. 1-3, 1986, reprinted in EN, pp. 209-217.
 - « Mourir pour... », conférence prononcée au *Collège international de philosophie*, Paris, mars 1987, publié in EN, pp. 219-230.
 - « L'Autre, Utopie et Justice », entretien avec la revue *Autrement* nr. 102, 1988, reprinted in EN, pp. 253-264.
 - « Philosophie et transcendance », in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris : PUF, 1989, reprinted in AT, pp. 27-56.

LITTERATURE SECONDAIRE :

(citée ou consultée) :

OUVRAGES :

- Bloechl, Jeffrey (ed.) : *The Face of the Other and the Trace of God*, New York : Fordham U.Press, 2000.
- Brezis, David : *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris : Hermann, 2012.
- Calin, Rodolphe : *Levinas et l'exception du soi*, Paris : PUF, 2005.
- Casper, Bernhard : *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*. Paderborn : Schoeningh 2009.
- Chalier, Catherine : *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris: Albin Michel, 1993.
- Chalier, Catherine : *La trace de l'Infini*, Paris : Cerf, 2002.
- Chalier, C. et Abensour, M. (dir.) : *Levinas, Cahier de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006 (éd. cit.).
- Cohen-Levinas, D. : *Levinas*, Paris : Bayard, 2006.
- Cohen-Levinas, D. et Trogamo, S. (dir.) : *Levinas et les théologies*, Paris : In Press, Pardès nr.42, 2007.
- Cohen-Levinas, D. et Clément, B. (dir.) : *Levinas et les territoires de la Pensée*, Paris : PUF, 2007.
- Cohen-Levinas, D. (dir.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Hermann, 2011.
- Cohen-Levinas, D. (dir.) : *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris : Collège des Bernardins, 2011.
- Cohen-Levinas, D. et Schnell, A. (éd.) : *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris : Vrin, 2015.
- Ciocan, Cristian et Hansel, Georges : *Levinas concordance*, Dordrecht : Springer, 2005.
- Derrida, Jacques : *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris : Galilée, 1997.
- Dupuis, Michel (ed.) : *Levinas en contrastes*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1994.
- « Emmanuel Levinas », *Rue Descartes*, Paris: PUF, 1998.
- « Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion », *Cités*, 2006, nr.25, Paris : PUF.
- « Emmanuel Levinas », *Europe*, nov.-déc. 2011, 89^e année, n° 991-992.
- Faessler, Marc : *En découvrant la Transcendance avec Emmanuel Levinas*, Genève/Lausanne/Neuchâtel : Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 2005, nr. 22.
- Feron, Etienne : *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992.
- Franck, Didier : *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.
- Frandsen, Henrik Vase : *Emmanuel Levinas og kærlighetens visdom*, Odense : Universitetsforlag 2001.
- Frogneux, N. et Mies, F. (eds) : *Emmanuel Levinas et l'histoire*,

- Paris / Namur : Cerf / Presses Universitaires de Namur, 1998.
- Guibal, Francis : *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'E. Levinas*, Paris : Cerf, 2004.
- Guibal, Francis : *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, Paris : PUF, 2009.
- Hansel, Joëlle (dir.) : *Lévinas à Jérusalem*, Paris : Editions Klincksieck, 2007.
- Housset, E. et Calin, R. (dir.) : *Levinas : au-delà du visible*,
Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen nr.49, 2012.
- Kolstad, Bjørnstad, Aarnes (red.) : *I sporet av det uendelige*, Oslo : Aschehoug 1995.
- Kosky, J.L. : *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Laruelle, François (éd) : *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: Surfaces / Jean-Michel Place, 1980.
- Marion, Jean-Luc (éd) : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*,
Paris : PUF, 2000.
- Münster, A. : *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Lévinas*, Kimé, 1995
- Narbonne, Jean-Marc : *Levinas et l'héritage grec*, Paris : Vrin et Québec : PUL, 2004.
- Ricoeur, Mosès, Chalier, Petitdemange, Faessler : *Répondre d'Autrui*, Neuchâtel: la Baconnière, 1989.
- Riessen, Renée van : *Man as a place of God : Levinas' Hermeneutics of Kenosis*,
Dordrecht : Springer, 2007.
- Rolland, Jacques (éd) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr.3. Lagrasse : Verdier 1984.
- Rolland, Jacques : *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000.
- Saint-Cheron, Michaël de : *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*, Paris : Le livre de Poche, 2006.
- Sebbah, François-David: *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*,
Paris : PUF, 2001.
- Zielinski, Agata : *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris : PUF, 2004.

ARTICLES :

- Abensour, Miguel : « Le Mal élémental », postface à
E. Levinas : « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme »
(*Esprit* nr. 26, 1934) rééd. Paris : Édition Rivages, 1997, pp. 27-103.
- Abensour, Miguel : « L'extravagante hypothèse » in
Rue Descartes: *Emmanuel Levinas*, Paris: PUF, 1998, pp. 55-84.
- Abensour, Miguel : « Penser l'humain » in
« Emmanuel Levinas », *Europe*, nov.-déc. 2011, 89^e année, n° 991-992, pp. 21-48.
- Arbib, Dan : « ...un certain athéisme... » in
« Emmanuel Levinas », *Europe*, nov.-déc. 2011, 89^e année, n° 991-992, pp. 269-281.

- Arbib, Dan : « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? » in
D. Cohen-Levinas, (dir.) : *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*,
Paris : Hermann, 2011, pp. 123-146.
- Baird, Marie L. : « Whose kenosis ? An analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on
God's self-emptying and the secularization of the West »,
The Heythrop Journal, vol. 48, nr.3, 2007, pp. 423-437.
- Benoist, Jocelyn : « Le cogito lévinassien : Levinas et Descartes » in
J.-L. Marion (dir.) 2000 : *Positivité et transcendance*
suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. 105-122.
- Benoist, Jocelyn : « Qu'est-ce qui est donné ? » (1995) in
L'idée de phénoménologie, Paris : Beauchesne, 2001, pp. 45-79.
- Benoist, Jocelyn : « Quelque chose qui ne se voit pas mais qui parle » in D. Cohen-Levinas (ed.) :
Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas, Paris : Hermann, 2011, pp. 187-194.
- Bernier, Jean-François : « Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie
d'Emmanuel Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, tome 94, nr. 4, pp. 599-624.
- Bernet, Rudolf : « L'autre du temps » in J.-L. Marion (dir.) 2000 : *Positivité et transcendance*
suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. 143-163.
- Capelle-Dumont, Philippe : « L'infini, l'altération et le Dieu chez Emmanuel Levinas » in
D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd.) : *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*,
Paris : Vrin, 2015 ; pp. 61-72.
- Casper, Bernhard : « Illéité. Zu einem Schlüssel "begriff" im Werk von Emmanuel Levinas. »,
Philosophisches Jahrbuch Freiburg, 1984, vol. 91, pp. 273-288.
- Casper, Bernhard : « Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas. »,
Philosophisches Jahrbuch Freiburg, 1988, vol. 95, pp. 268-277.
- Chalier, Catherine : « L'utopie messianique » in Ricoeur, Mosès, Chalier, Petitemange, Faessler :
Répondre d'Autrui. Emmanuel Levinas, Neuchâtel: la Baconnière, 1989, pp. 53-69.
- Chalier, Catherine : « L'âme de la vie. Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozin » in
C. Chalier et M. Abensour (dir.) : *Levinas, Cahier de l'Herne*, (1991),
Paris : l'Herne, 2006, pp. 387-398.
- Cohen, Richard : « La non-in-différence dans la pensée de Levinas et de Rosenzweig » in
C. Chalier et M. Abensour : *Levinas, Cahiers de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 343-351.
- Colette, Jaques : « Levinas et la phénoménologie husserlienne », in Jacques Rolland (ed.) :
Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée nr.3. Lagrasse : Verdier, 1984.
- Courtine, Jean-François : « L'ontologie fondamentale de Levinas » in
D. Cohen-Levinas et B. Clement (dir.) : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*,
Paris : PUF, 2007, pp. 99-119.
- Derrida, Jacques : « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas »,
Revue de Métaphysique et de Morale, 1964, vol. 69, nr. 3, (partie I), pp. 322-354, et

- vol. 69, nr. 4, (partie II), pp. 425-473. Rééd. in Derrida 1967 : *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, chap. IV, pp. 117-228.
- Derrida, Jacques : « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » in François Laruelle (éd) : *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: Surfaces / Jean-Michel Place, 1980, pp. 21-60.
- Dupuis, M., Gély, R., Lobet, B. : « Les figures lévinasiennes de la kénose » in N. Frogneux et F. Mies (eds) : *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris / Namur : Cerf / Presses Universitaires de Namur, 1998, pp. 357-365.
- Faessler, Marc : « L'intrigue du Tout-Autre » in Rolland, J. (éd) : *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, nr.3, Lagrasse : Verdier, pp. 119-145.
- Faessler, Marc : « Dieu envisagé » in Ricœur et. al. : *Repondre d'Autrui*, Neuchâtel: la Baconnière, 1989, pp 95-113.
- Faessler, Marc : « Dieu, autrement » in C. Chalier et M. Abensour : *Levinas, Cahiers de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 411-420.
- Faessler, Marc : « L'anarchie de Dieu » in D. Cohen-Levinas et B. Clément : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 457-467.
- Faessler, Marc : « Kénose » in D. Cohen-Levinas et S.Trigano (dir.) : *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris : InPress 2007, pp. 143-153.
- Gaviria Alvarez, Olmedo : « L'idée de création chez Levinas : une archéologie du sens », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 72, nr. 15, 1974, pp. 509-538.
- Greisch, Jean : « Heidegger et Levinas. Interprètes de la facticité », in J.-L. Marion (dir.) 2000 : *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. pp. 181-207.
- Guibal, Francis : « "Grâce à Dieu" ? Dimensions de la responsabilité selon E. Levinas », in D. Cohen-Levinas : *Levinas*, Paris : Bayard, 2006, pp. 139-151.
- Guibal, Francis : « Dieu sans le savoir » in Cohen-Levinas, D. et Trogamo. S. (ed.) : *Levinas et les théologies*, Paris : In Press, Pardès nr. 42, 2007, pp. 45-66.
- Haar, Michel : « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme » in C. Chalier et M. Abensour : *Levinas, Cahiers de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 444-453.
- Marion, Jean-Luc : « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas. », in Rue Descartes : *Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, (1998) 2006, pp.11-25.
- Marion, Jean-Luc : « La science toujours recherchée et toujours manquante » in Narbonne et Langlois (ed.) : *La Métaphysique*, Paris : Vrin et Québec : Presses Universitaires de Laval, 1999, pp. 13-36.
- Marion, Jean-Luc : « La substitution et la sollicitude : comment Levinas reprit Heidegger » in D. Cohen-Levinas et B. Clément 2007 : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : PUF, pp.51-72.
- Marion, Jean-Luc : « D'où part Levinas ? », préface à Danielle Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris : Collège des Bernardins / Lethielleux, 2011, pp.9-12.
- Marion, Jean-Luc : « Les inédits de Levinas : la genèse d'une pensée », préface à

- E. Housset et R. Calin (dir.) : *Levinas : au-delà du visible*,
Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen nr.49, 2012, pp.9-12.
- Moati, Raoul : « Séparation et Transcendance dans Totalité et Infini » in
D. Cohen-Levinas (éd.) : *Lire Totalité et Infini d'E. Levinas*, Paris : Hermann 2011, pp. 41-57.
- Mosès, Stéphane : « Rosenzweig et Levinas : Au-delà de la guerre » in
Rue Descartes : *Emmanuel Levinas*, Paris : PUF (1998) 2006, pp. 85-98.
- Mosès, Stéphane : « Autour du question du tiers » in
D. Cohen-Levinas et B. Clément 2007 : *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*,
Paris : PUF, pp.235-244.
- Narbonne, Jean-Marc: « Dieu et la philosophie selon Levinas » in
L. Langlois et Y.-C. Zarka : *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris : PUF, 2006, pp. 329-349.
- Petitdemange, Guy : « Éthique et transcendance » (1976) in
D. Cohen-Levinas (dir.) : *Levinas*, Paris: Bayard 2006, pp. 107-137.
- Petitdemange, Guy : « L'un ou l'Autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Levinas » in
J. Rolland (éd.) : *E. Levinas. Cahiers de la Nuit Surveillée*, Lagrasse : Verdier 1984, pp. 37-49.
- Petitdemange, Guy : « Présentation », en « Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion »,
Cités, 2006, nr.25, Paris : PUF, pp. 9-12.
- Petrosino, Silvano : « D'un livre à l'autre. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* » in
Jacques Rolland (éd.) : *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr.3.
Lagrasse : Verdier 1984, pp. 194-210.
- Petrosino, Silvano : « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas » in A. Münster :
La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas, Kimé, 1995, pp. 97-107.
- Pradelle, Dominique : « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique », in D. Cohen-Levinas et
B. Clément (dir.) : *Levinas et le territoires de la pensée*, Paris : PUF, 2007, pp. 73-98.
- Ricœur, Paul : « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », in Ricœur et al :
Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas, Neuchatel : la Balconnière, 1989, pp. 17-40.
- Robberechts, Édouard : « Lévinas et la création dans Totalité et Infini » in
Joëlle Hansel (dir.), *Lévinas à Jérusalem*, Paris : Editions Klincksieck, 2007, pp. 125-141.
- Rolland, Jacques : « Sortir de l'être par une nouvelle voie», introduction à E. Levinas : *De l'évasion*,
Paris : Fata Morgana, 1982 ; Le Livre de Poche, 1998 (éd. citée), pp.9-88.
- Rolland, Jacques : « Subjectivité et an-archie », in J. Rolland (éd.) :
Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée nr. 3. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 176-193.
- Rolland, Jacques : « 'Divine comédie' : la question de Dieu chez Lévinas » in A. Münster :
La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Lévinas, KIME, 1995, pp.109-127.
- Rolland, Jacques : « Surenchère de l'éthique », préface à
E. Levinas : *Ethique comme philosophie première*, (1984), Paris : Payot & Rivages, 1998, pp. 11-63.
- Rolland, Jacques : « Un chemin de pensée. *Totalité et Infini – Autrement qu'être* », in
Rue Descartes : *Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, (1998) 2006, pp. 39-54.

- Rolland, Jacques : « Pas de conseils pour le tyran »,
Revue Philosophique de Louvain, 2002, vol. 100/1-2, pp. 32-64.
- Schlegel, Jean-Louis : « Levinas et Rosenzweig » in Jacques Rolland (éd) :
Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée nr.3. Lagrasse : Verdier 1984, pp. 50-70.
- Strasser, Stephan : « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas »,
Revue Philosophique de Louvain, 1977, Tome 75, nr. 25, pp. 101-125.
- Strasser, Stephan : « Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse », *Revue philosophique de Louvain*, 1978, tome 76, 4^e série, nr. 31, pp. 328-324.
- Taminiaux, Jacques : « La première réplique à l'ontologie fondamentale » in
 C. Chalier et M. Abensour : *Levinas, Cahiers de l'Herne* (1991), Paris : l'Herne, 2006, pp. 278-292.
- Thomassen, Magdalene : « Den Andre - Uendelighetens Ansikt : E. Levinas' transcendens-filosofi » in
 Kolstad, Bjørnstad, Aarnes (red.) : *I sporet av det uendelige*, Oslo : Aschehoug 1995, pp. 47-76.
- Thomassen, Magdalene : « Emmanuel Levinas : Fundamentaletikken » in
 Humanistisk Collegium, 3 årg. : *Den etiske vending*, Oslo: Aschehoug 2000, pp. 28-40.
- Waldenfels, Bernhard : « La responsabilité », in Jean-Luc Marion (éd.) :
Positivité et transcendance suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2000, pp. 259-283.
- Zarka, Yves-Charles : « S'évader », in « Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion »,
Cités, 2006, nr.25, Paris : PUF, pp.1-5.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES :

(cités ou consultés) :

- Aubenque, Pierre : *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris : PUF, 2009.
- Beauchamp, Paul : *Création et séparation* (1969), Paris : Cerf, 2005.
- Benoist, Jocelyn : *L'idée de phénoménologie*, Paris : Beauchesne, 2001.
- Bensussan, Gérard : *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003.
- Breton, Stanislas : « La querelle des dénominations (en marge d'un débat) » in
R.Kearney et J.S. O'Leary (dir.) : *Heidegger et la question de Dieu*,
Paris : Grasset & Fasquelle, 1980 ; rééd. Paris : PUF, 2009 (éd. cité), pp. 269-289.
- Bulhof, Ilse N. et ten Kate, Laurens (ed.): *Flight of the Gods*.
Philosophical perspectives on negative theology, New York : Fordham University Press, 2000.
- Capelle, Philippe : *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* (1998),
Paris : Cerf, nouv. éd. aug., 2001.
- Capelle, Philippe : *Finitude et mystère*, Paris : Cerf, 2005.
- Capelle, Philippe : « Les figures du retrait. Entre philosophie et mystique » in
P. Capelle (éd.) : *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris : Cerf, 2005.
- Capelle-Dumont, Philippe (dir.) : *Philosophie et Théologie. Anthologie*, (5 vol.) Paris : Cerf, 2009-2012.
- Capelle-Dumont, Philippe (éd.) : *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, Paris : Cerf, 2012.
- Capelle-Dumont, Philippe : *Finitude et mystère II*, Paris : Cerf, 2013.
- Castelli, Enrico (éd.) : *Le Témoignage*, Paris : Aubier-Montaigne, 1972.
- Chrétien, Jean-Louis : *Le regard de l'amour*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000.
- Chrétien, Jean-Louis : « Plotin en mouvement », *Archives de philosophie*, 2001/2 Tome 64, pp. 243-258.
- de Gramont, Jérôme : « La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu »,
Transversalités, avril-juin 2014, nr. 130, pp. 135-149.
- Dastur, Françoise : « Le "Dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger »,
Archives de Philosophie 63, Paris : Beauchesne, 2000, pp. 195-204.
- Derrida, Jacques : « Comment ne pas parler : Dénégations » in *Psyché*, Paris : Galilée, 1987, pp. 535-595.
- Derrida, Jacques : *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques : *Sauf le Nom*, Paris : Galilée, 1993.
- Gibert, Pierre : « Le prophétisme biblique » dans
André Vauchez (éd.) : *Prophètes et prophétisme*, Paris : Seuil, 2012, pp. 23-59.

- Gondek, Hans-Dieter et Tegelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011.
- Greisch, Jean : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, tome II, Paris : Cerf, 2002.
- Greisch, Jean : *Du 'non-autre' au 'tout autre'*, Paris : PUF, 2012.
- Housset, Emmanuel : *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris : Cerf, 2010.
- Janicaud, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: l'Éclat, 1990.
- Kearney, R. et O'Leary J.S. (dir.) : *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : Grasset & Fasquelle, 1980 ; rééd. Paris : PUF, 2009 (éd cité.)
- Lacoste, Jean-Yves : *Expérience et absolu*, Paris : PUF, 1994.
- Lacoste, Jean-Yves : *La phénoménalité de Dieu*, Paris : Cerf, 2008.
- Langlois, L. et Zarka, Y.-C. : *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris : PUF, 2006.
- Marion, Jean-Luc : *L'Idole et la distance*, Paris : Grasset, 1977.
- Marion, Jean-Luc : *Dieu sans l'être*, (Fayard 1982) Paris : PUF, (1991) 2013, 4^e éd.
- Marion, Jean-Luc : *Étant donné*, Paris : PUF, (1997) 2013, 4^e éd. corrigée et augmentée.
- Marion, Jean-Luc : *De surcroît*, Paris : PUF, 2001.
- Marion, Jean-Luc : « L'irréductible » in *Critique* nr.704-705, 2006, Paris : Seuil, pp.79-91.
- Marion, Jean-Luc : *Certitudes négatives*, Paris : Grasset, 2010.
- Marion, Jean-Luc : *Figures de Phénoménologie*, Paris : Vrin, 2012.
- Mosès, Stéphane : *Figures philosophiques de la modernité juive* (2006), Paris : Cerf, 2011.
- Narbonne, Jean-Marc et Langlois, Luc (éd.) : *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris : Vrin et Québec : PUL, 1999.
- Olivetti, Marco M. (dir.): *Théologie négative. Actes du Colloque E. Castelli*, Padova : CEDAM, 2002.
- Ricœur, Paul : *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.
- Romano, Claude : « L'événement et sa phénoménalité » in *L'aventure temporelle*, Paris: PUF, 2010.
- Stein, Edith : « La prière de l'Église » (1936), in *Source cachée*, Genève / Paris : Ad Solem / Cerf, 2011.
- Stein, Edith : *Les voies de la connaissance de Dieu* (1941), Genève: Ad Solem, 2003.
- Steinbock, Anthony J. : *Phenomenology and Mysticism*, Bloomington : Indiana University Press, 2007.
- Tilliette, Xavier : *Les philosophes lisent la Bible*, Paris : Cerf, 2001.
- Thomassen, Magdalene : « Det etiske subjekt : Selv'ets hermeneutikk hos Paul Ricoeur », *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, årgang 35, nr. 1 /2000, Oslo : Universitetsforlaget, 2000, pp. 1-22.
- Thomassen, Magdalene : *Vitenskap, kunnskap og praksis*, Oslo : Gyldendal, 2006.
- Thomassen, Magdalene : « Jean-Luc Marion : Den ubetingede gave », *Kirke og Kultur*, nr.3 / 2006, Oslo : Universitetsforlaget, 2006 ; pp. 451-459.
- Thomassen, Magdalene : *Den troende tanke. Studier i Edith Steins forfatterskap*, Oslo : Emilia 2014.
- Vattimo, Gianni : *Credere di credere*, Milano : Garzanti Editore, 1996
- Vattimo, Gianni : *After Christianity*, trad. Luca d'Isanto, Columbia University Press, 2002.

TEXTES CLASSIQUES DE RÉFÉRENCE :

- Augustin, saint : *Confessions*, tome I, trad. Pierre de Labriolle (1925), Paris : Les Belles Lettres, 2009.
- Bonaventure, saint : *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, texte latin-français, trad. Henry Duméry, 7^e éd., Paris : Vrin, 1994.
- Denys l'Aréopagite : *La théologie mystique*, in *Patrologie grecque*, tome 3, pp. 997-1048.
Trad. fr. par Jean-Yves Leloup : *Un obscur et lumineux silence*, Paris : Albin Michel, 2013.
- Descartes, René : « Meditatio III - De Deo, quod existat » (1641), in *Meditationes de Prima Philosophia, Œuvres de Descartes*, tome VII, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris : Léopold Cerf, 1904, pp. 34-52.
- Haim de Volozine : *L'âme de la vie* (1824), trad. fr. Benjamin Gross, Lagrasse : Verdier, 1986.
- Heidegger, Martin : *Sein und Zeit* (1927), Tübingen : Max Niemeyer, 1979.
- Heidegger, Martin : « Was ist Metaphysik? » (1929) in
GA 9. *Wegmarken* (1919–1961), Frankfurt am Main : Klostermann (1976), 3. ed. 2004, pp. 103-122.
Trad. française par M. Corbin : « Qu'est-ce que la métaphysique » (1968) in
Questions I, Paris : Gallimard, 1990, pp. 47-72.
- Heidegger, Martin : « Nietzsches Wort « Gott ist tot » » (1943), in
Holzwege, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1980, pp. 205-263.
Trad. française W. Brokmeier « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » » in
Chemins qui ne mènent nulle part, Paris : Gallimard 1962, pp. 253-322.
- Heidegger, Martin : « Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" » (1949) in
GA 9. *Wegmarken* (1919–1961), Frankfurt am Main : Klostermann (1976) 3. ed. 2004, pp. 365-383.
Trad. française par R. Munier : « Le retour au fondement de la métaphysique » (1968) in
Questions I, Paris : Gallimard, 1990, pp. 23-45.
- Heidegger, Martin : « Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik » (1957) in
Identität und Differenz, Tübingen: Neske, 9e ed. 1990, pp. 31-67.
Trad. française par A. Préau « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » (1968) in
Questions I, Paris : Gallimard, (1968) 1990, pp. 277-308.
- Husserl, Edmund : *Cartesianische Meditationen* (1929), Husserliana, band I,
La Haye : Martinus Nijhoff 1950 ; Hamburg. 3e éd., Felix Meiner, 1995.
trad. fr. par G. Pfeiffer et E. Levinas : *Méditations Cartésiennes*, Paris : Vrin, 1947
(éd. poche 1992, éd. cité.)
- Nietzsche, Friedrich : *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, bd.3,
München/Berlin/NewYork: de Gruyter, 1980.

- Platon : *La République*, in Platon Œuvres complètes tome VII,
texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris : Les Belles Lettres (1931) 2002.
- Plotin : *Ennéades*, Tome V, trad. Émile Bréhier 1931, Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- Rosenzweig, Franz : *Der Stern der Erlösung* (1921), Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (4th éd.).
Traduction française par A. Derczansky et J.-L. Schlegel : F. Rosenzweig : *L'étoile de la Rédemption*,
Paris : Seuil, 1982, 2^e édition 2003 (éd. citée).
- Wittgenstein, Ludwig : *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Suhrkamp Verlag, 1963.

Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas

Résumé

La thèse présente une relecture chronologique et systématique de la question de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas : elle se propose d'examiner le mouvement plurivoque et ambiguë de la « trace » par lequel se dessine le sens du mot 'Dieu' dans cette philosophie. En identifiant l'enchevêtrement de trois champs de recherche qui se déploient à travers l'œuvre – les foyers thématiques de la sortie, de la socialité et de la signifiante –, nous tentons de montrer qu'à travers eux se découvrent trois modalités de la notion de la « trace » qui pénètre la pensée de Levinas sur Dieu et sur l'homme inséparablement. Nous avons d'abord suivi l'émergence de la question de Dieu depuis les premières insinuations jusqu'aux textes parus entre *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être* (1^e partie) ; ensuite, nous avons exploré le déploiement autrement accentué d'une pensée de Dieu jumelée à une reformulation du sujet, au centre de la deuxième œuvre maîtresse (2^e partie) ; enfin, nous avons relevés les points culminants de la recherche de la signifiante du mot Dieu tels qu'ils ont été approfondis et affirmés dans les œuvres de la maturité (3^e partie). La complexité du travail de Levinas sur la question de Dieu en philosophie se lit dans la densité de la notion de la trace : inscrite (1) dans le visage d'autrui, (2) dans la passivité du sujet et (3) dans le dire prophétique, elle permet de penser Dieu comme l'absence-présence d'une transcendance radicale, transcendance qui dans toute sa séparation absolue néanmoins affecte l'immanence et s'incarne comme intelligibilité première.

Mots-clés : Emmanuel Levinas (1906-1995) ; altérité ; extériorité ; hétéronomie ; humanisme ; idée de Dieu ; métaphysique ; passivité ; phénoménologie ; philosophie ; signifiante ; sujet ; trace ; transcendance.

Traces of God in the philosophy of Emmanuel Levinas

Summary

The theses presents a chronological and systematic re-reading of the question of God in the philosophy of Emmanuel Levinas, and examines the ambiguous and equivocal movement of the "trace" through which is delineated the meaning of the word 'God' in this philosophy. By identifying three areas of research interweaving throughout his work – the three thematic clusters of 'exit', of 'sociality' and of 'significance' –, it is shown how three modalities of the notion of the "trace" are exposed through these areas: the "trace" in its equivocal formulation penetrates the thinking of Levinas on God and man inseparably. First we follow the emergence of the question of God from the first early suggestions through the texts appearing between *Totality and Infinity* and *Otherwise than being* (part 1); then we explore the more accentuate thinking on God in association with a reformulation of the subject, at the heart of Levinas' second major work (part 2); finally we drawn attention to the culminating points of the research on the meaning of the word 'God' as deepened and corroborated in Levinas' later works (part 3). The complexity of the work of Levinas on the question of God in philosophy may be read through the density of the notion of the trace: Inscribed in (1) the face of the other, (2) the passivity of the subject (3) the prophetic saying, it makes it possible to think God as the absence-presence of a radical transcendence, a transcendence that in all its absolute separation still affects immanence and incarnates itself as original intelligibility.

Keywords: Emmanuel Levinas (1906-1995); alterity; exteriority; heteronomy; humanism; idea of God; metaphysics; passivity; phenomenology; philosophy; significance; subjectivity; trace; transcendence.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie