

Éthique et religion chez Levinas

Autor(en): **Greef, J. de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1970)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380940>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTHIQUE ET RELIGION CHEZ LEVINAS

La philosophie de Levinas serait théologique en ce sens qu'« elle accepterait un ineffable, une expérience-limite dont tout langage (même la parole éthique) ne serait qu'une approximation »¹. Elle serait théologique également dans la mesure où elle invite à penser une récurrence initiale vers ce qu'elle ne peut en aucune façon re-présenter, vers une présence définitivement passée et réfractaire, que la parole ne peut même pas « re-tracer ». Pensée qui « renvoie à autre chose et son langage *ne dit pas tout* ; il y a plus que le langage, plus parlant que lui, un plus que l'expression et plus expressif qu'elle ; même si ce plus n'est rejoint (n'est « approché ») que par une in-connaissance (...), par l'échec ou par la faute, il est là, derrière la philosophie, arrière-monde et monde vrai, quand bien même on proclamerait qu'on n'en peut rien connaître ou rien savoir »². Elle serait théologique, finalement, parce que l'idée de l'infini est ce qui, oublié mais indévoilable, ne peut que se *révéler*.

Nous verrons brièvement en quelle mesure la pensée de Levinas se prête à pareille interprétation théologique, mais ce ne sera que pour récuser cette interprétation. Ceci nous semble important, car notre récusation va à l'encontre de la plupart des interprétations données jusqu'à maintenant de la pensée de notre auteur³.

* * *

¹ J. DELHOMME : *La Pensée interrogative*, p. 206. (La parenthèse est ajoutée par nous).

² *Id.*, p. 206. (souligné par l'auteur. La parenthèse est ajoutée par nous).

³ Cf. les articles de BREEK : *De Worsteling met God en met Mensen*, in *Tijdschrift voor Filozofie*, déc. 1967, p. 705-733. — DECLoux : *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, in *Nouvelle Revue théologique*, juillet-août 1964, p. 706-724. — KWANT : *De Verhouding van Mens tot Mens volgens Emmanuel Levinas*, in *Streven*, avril 1966, p. 609-621. — MARTIN : *Une Philosophie nouvelle devant l'Athéisme contemporain*, in *Revue diocésaine de Tournai*, N° 3, 1964, p. 226-241. — PLAT : *De Mens et de Oneindige Ander bij Emmanuel Levinas*, in *Tijdschrift voor Filozofie*, sept. 1964, p. 457-500. — VAN BUIJTENEN : *Emmanuel Levinas : Tussen Politiek en Eschatologie*, in *Bijdragen*, N° 2, 1967, p. 197-211.

Tout se passe comme si, dans *Totalité et Infini*, il y avait une absence de distinction, voulue ou non, entre autrui dans sa dimension de hauteur, et un Dieu transcendant ; comme s'il n'y avait pas de différence entre la révélation de l'infini par le visage dans la relation sociale, et l'infini d'un Dieu se révélant à l'humanité. Cette ambiguïté est manifeste dans l'interdiction du meurtre, où l'enseignement d'autrui et de Dieu coïncident. L'interdit ne peut en effet pas être considéré comme une formulation par la raison d'un impératif catégorique comme dans l'éthique de Kant, mais semble bel et bien être celui exprimé dans la Thora. Et Levinas ne va-t-il pas jusqu'à dire que le véritable rapport métaphysique est religion ? L'essence du langage, pure dans la parole éthique, serait religieuse. « La Métaphysique est l'essence de ce langage avec Dieu, elle mène au-dessus de l'être. »¹ Le Verbe est auprès de Dieu, il est séparation et visitation, sans jamais être, ou avoir été, présence. Il instaure la différence absolue. « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concepts ni à aucune totalité — relation sans relation — le terme de religion. »²

En fait, Levinas oppose à la sphère de la totalité — et, par conséquent à toute une conception de la pensée philosophique — le rapport avec l'infini se jouant comme *religion*. « La distance qui sépare bonheur et désir sépare politique et religion. (...) La différence entre « apparaître dans l'histoire » (sans droit à la parole) et apparaître à autrui tout en assistant à sa propre apparition — distingue mon être politique de mon être religieux. Dans mon être religieux, je suis *en vérité*. »³ Mais pourquoi l'Autre en tant qu'Autre est-il Autrui⁴ ? Ou plutôt, pourquoi Autrui avec majuscule ?

« Dieu est un en un sens l'*autre* par excellence, l'autre en tant qu'autre, l'absolument autre. (...) Par contre, le prochain, mon frère, l'homme, infiniment moins autre que l'absolument autre, est, en un certain sens, plus autre que Dieu. »⁵ Ce qui est pensé, c'est l'essence éthique de la socialité, et non l'essence de Dieu, ce qui est impossible. Cela ne signifie pas que l'on se trouverait en présence d'une « religion

¹ *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, p. 273. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

² *Id.*, p. 52.

³ *Id.*, p. 35 et 231 (souligné par l'auteur). La présence « en personne » dans la parole, de moi comme de l'autre, n'instaure pas une similitude entre autrui et moi : la parole se joue pour moi comme justification, et pour autrui, comme interpellation. Le fait que ce ne soit pas moi qui interpelle autrui, mais que l'autre soit « rencontré », est peut-être une concession à la pensée philosophique traditionnelle.

⁴ *Id.*, p. 42-43.

⁵ E. LEVINAS : *Envers Autrui*, p. 36 (Souligné par l'auteur). In *Quatre Lectures talmudiques*. Paris, Editions de Minuit, 1968.

sans Dieu », mais d'une « religion » sans théologie. « Notre rapport avec le Métaphysique est un comportement éthique et non pas théologique. »¹ « Le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. L'Infini se présente an-archiquement ; la thématization perd l'expérience qui seule peut l'accréditer. Le langage *sur* Dieu sonne faux ou se fait mythe. »²

Mais que signifie alors que la métaphysique et l'éthique soient religion ? Si nous appelons, comme Levinas semble le faire, *religion* le rapport avec l'absolument autre, la dimension religieuse serait certes constitutive de l'homme. Nous disons alors que l'éthique n'est pas religion sans Dieu mais sans théologie, de par son exigence pratique et sa mise en question de la démarche réflexive et thématizante. Encore faudrait-il voir si elle est vraiment une religion dont l'idée de Dieu ne puisse pas être absente... De toute façon, malgré les apparences qu'elle se donne, la pensée de Levinas ne diffère pas radicalement de la tradition occidentale dont le grand « accusé » est Hegel. « Dans mon être religieux je suis *en vérité* » : c'est dire que le Moi ne se réalise et ne s'accomplit que par son rapport avec l'altérité, ou en passant par le *détour médiatisant de l'Autre*. De sorte que ce qui est critiqué dans *Totalité et Infini* ne serait pas tant la démarche même du détour, que certaines modalités fondamentales et historiques de ce détour, qui ne peut être retour à l'origine ou accession à la fin. Le problème que continue sans cesse à poser la lecture de *Totalité et Infini* est de savoir si ce détour par l'autre n'est pas finalement, lui aussi, une certaine forme de retour au Moi, accédé à son « être en vérité ». Si on peut éventuellement dire que la médiation hégélienne ou même psychanalytique n'est pas retour à l'identité, la différence avec Levinas réside en ce que pour celui-ci, toute forme de langage ou d'expression est déclarée insuffisante pour accomplir la médiation. C'est pour cela aussi que l'éthique peut être une religion sans théologie. Le discours théologique est en effet inadmissible parce qu'impossible, à tel point que la pensée de Levinas n'est pas tant une théologie négative que cette « pensée aux accents kantien » dont parle Derrida³. Plutôt qu'une théologie négative, où l'hyperbole entre encore dans les vues de la logique, l'exigence éthique d'un comportement pratique répond à la dimension religieuse de l'existence. On peut reprendre ici la formule de Heschel, citée par Safran, et dire que la religion n'est pas une *théologie selon les hommes*, mais une *anthro-*

¹ *Totalité et Infini*, p. 50.

² E. LEVINAS : *La Substitution*, p. 503, note, in *Revue philosophique de Louvain*, août 1968.

³ J. DERRIDA : *Violence et Métaphysique*, p. 342, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3-4, 1964. (Repris in *L'Écriture et la Différence*).

pologie selon Dieu ¹. « Tout ce qui concerne l'Être, la véritable réalité de Dieu, de l'univers de l'homme, tout est question et demeure sans réponse, car Dieu se tait. (...) Toute question au sujet de Dieu reste sans réponse. Il est mystère. En revanche, toute question qui concerne l'action reçoit une réponse. Car ici Dieu parle. » ²

L'effort de Levinas « consiste à dégager de ce langage théologique des significations qui s'adressent à la raison (...) Il consiste d'abord à se méfier de tout ce qui (...) pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie ; il consiste à se soucier, devant chacune de ces apparentes informations sur l'au-delà, de ce que cette information peut signifier dans la vie de l'homme et pour sa vie. Nous savons depuis Maïmonide que tout ce qui se dit de Dieu dans le judaïsme *signifie* par la *praxis* humaine. (...) Le théologique reçoit ici une signification morale d'une remarquable universalité où se reconnaît la raison » ³.

Une réflexion sur l'expression « l'homme fait à l'image de Dieu », et plus particulièrement, autrui — l'autre que moi — comme image de Dieu, s'impose ici. Il apparaît alors que cette expression ne peut en aucun cas donner lieu à une conception *anthropomorphique de Dieu*, mais doit être lue en sens inverse, pour exprimer une conception *théomorphique d'autrui*. Et il est certain que pareille lecture, qui interdit toute pensée de Dieu comme passage à la limite, peut être faite de l'œuvre de Levinas. Dieu en effet « 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. (...) 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 trace de l'illégitimité » ⁴. L'invisibilité de Dieu appartient « à une approche qui ne se polarise pas en corrélation sujet-objet, mais se déploie comme drame à plusieurs personnages » ⁵ ; la religion n'est pas *cor-rélation* posée par l'*intel-ligence*, il s'agit d'un *lien* tout autre.

La hauteur et la sainteté d'autrui n'indiquent pas une confusion entre le Dieu absolu et autrui ; autrui est saint non parce qu'il serait numineux, mais parce qu'il est absolument *séparé* et, en ce sens, autre que moi. Cependant, tous les éléments ne sont-ils pas présents pour

¹ Cf. A. SAFRAN : *La Conception juive de l'Homme*, p. 193, in *Revue de théologie et de philosophie*, N° 4, 1965.

² *Id.*, p. 198.

³ *Envers Autrui*, p. 33 et 34.

⁴ E. LEVINAS : *La signification et le Sens*, p. 155, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1964.

⁵ E. LEVINAS : *Enigme et Phénomène*, p. 204, in *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, 2^e édition. Paris, Vrin, 1967.

que l'on puisse parler de confusion, de non-distinction et d'identité entre l'humain et le divin ? N'est-ce pas autrui qui enseigne la Loi et révèle mon indignité ? N'est-il pas saint parce que meilleur que moi ? On pourrait répondre qu'être meilleur signifie être un autre, et qu'« être meilleur ne signifie pas encore être entièrement bon, être parfait »¹. Ainsi, autrui ne serait pas Dieu, mais la seule voie, pour moi, vers l'altérité — la sainteté — de Dieu. En effet, la religion non seulement passe par la justice sociale, mais *est* justice sociale. Nous pouvons en venir ainsi à une lecture théomorphique d'autrui comme image de Dieu, tout en abandonnant radicalement la lecture inverse d'un Dieu anthropomorphique. La « parenté » entre Dieu et l'homme n'est pas ambiguïté ou équivoque, encore moins confusion. Nous parlerons plutôt, avec Néher, d'*ambivalence* : « L'homme ne peut pas échapper à son destin : il ne peut pas non plus, en quelque instant que ce soit, échapper à Dieu. C'est cette *ambivalence* de la situation humaine qu'il faut reconnaître tout d'abord et c'est sur cela qu'insiste la lecture juive de notre chapitre. »²

C'est également cette ambivalence qu'est parvenu le mieux à traduire Blanchot, dont la pensée n'est pas sans ressemblance avec celle de Levinas. « L'humanisme juif, au regard de l'humanisme grec, étonne par un souci des rapports humains si constant et si prépondérant que, même là où Dieu est nominalement présent, c'est encore de l'homme qu'il s'agit, de ce qu'il y a entre l'homme et l'homme, lorsque rien d'autre ne les rapproche et ne les sépare qu'eux-mêmes. (...) C'est à Dieu qu'il incombe d'exprimer la question humaine par excellence : Où est l'homme ? — comme s'il fallait en quelque sorte un Dieu pour que l'interrogation de l'homme puisse atteindre toute son altitude et son ampleur, mais un Dieu parlant un langage d'hommes, de sorte que c'est au langage qu'est remise la profondeur de la question qui nous concerne. Franz Rosenzweig, ce penseur juif si ignoré en France, s'interrogeant sur le caractère des commandements, fait cette remarque : « Je n'oserais présenter aucun commandement comme humain... Mais je ne puis pas non plus présenter autrement le caractère divin de toute la Thora d'une autre manière que le Rabbin Nobel : « Et Dieu apparut à Abraham ; celui-ci leva les yeux et vit trois hommes » (Cf. l'ouvrage d'Isaac Heinemann, adapté par Charles Tonati : *La Loi dans la Pensée juive*. (Collection Présences du Judaïsme, Albin Michel). (...) Jacob ne dit pas à Esaü : « Je viens de voir Dieu comme je te vois », mais : « Je te vois comme on voit Dieu », ce qui confirme que la merveille (la surprise privilégiée) est bien la présence

¹ A. SAFRAN, *La Conception juive de l'Homme*, p. 205.

² A. NEHER : *Caïn et Abel*, p. 34-35, in *La Conscience juive, Données et Débats*. Paris, PUF, 1962 (souligné par l'auteur).

humaine, cette Présence Autre qu'est autrui, non moins inaccessible, séparé et distant que l'Invisible lui-même »¹.

La parole de Jacob, loin d'écartier Dieu, ou de le réduire à autrui, affirme au contraire que le rapport avec l'altérité absolue ne peut que passer par le rapport avec autrui. C'est en étant juste en face d'autrui qu'on se rapporte justement — dans tous les sens du mot — à Dieu : de la seule manière possible, et de la manière la moins inauthentique. Affirmer que l'éthique constitue la dimension religieuse et l'existence véritable de l'homme, ce n'est donc pas, comme semble le suggérer Kwant², faire fi de la transcendance de Dieu. C'est au contraire prétendre que celle-ci ne se peut que par la transcendance d'autrui, ou que « le rapport avec Dieu ne se conçoit à aucun moment en dehors du rapport avec les hommes »³.

Nous voyons ainsi pourquoi, au lieu de réduire le religieux au social, Levinas prétend introduire dans le social une dimension religieuse. Et le concept — mais est-ce encore un concept ? — de justice sociale, entendu, comme le fait Levinas, dans une perspective religieuse, n'est peut-être que la formulation philosophique des thèmes bibliques de la « connaissance » et de l'« obéissance ». La véritable connaissance se joue au-delà du schème sujet-objet ou de la structure noético-noématique de la pensée théorétique. Elle est un comportement éthique qui est déjà obéissance et réponse à un commandement enseigné. Exister religieusement, c'est « connaître la volonté de Dieu, et non Sa nature »⁴ ; et sa volonté n'est connue qu'en la réalisant ; et elle ne peut être réalisée que dans les rapports interhumains. Chacun de ces moments est à tel point inséparable de tous les autres, que la justice sociale purement humaine *est* déjà religion, sans pour autant qu'elle doive s'inscrire dans un contexte théologique ou dans une religion historiquement instituée. « Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes. »⁵ « La relation éthique, impossible sans justice, ne prépare pas seulement à la vie religieuse, ne découle pas seulement de cette vie, mais est déjà cette vie même. (...) Les rapports interhumains, indépendants

¹ M. BLANCHOT : *Etre Juif*, p. 471 à 473, *passim*, in *Nouvelle Revue Française*, juin 1962. Certes, on ne voit pas Dieu. Mais le rapport avec autrui n'est pas rapport de vision ; autrui demeure invisible. L'éthique est une optique vers Dieu. Même si elle est également religion, elle n'est cependant pas optique *sur* Dieu. Elle n'est même pas optique sur autrui, car optique qui ne se joue plus dans la lumière du visible.

² R. C. KWANT : *De Verhouding van Mens tot Mens volgens Emmanuel Levinas*, p. 611.

³ E. LEVINAS : *La Laïcité et la Pensée d'Israël*, p. 49, in *La Laïcité*, Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spécialisées. Paris, PUF, 1960.

⁴ A. SAFRAN : *La Conception juive de l'Homme*, p. 202.

⁵ *Totalité et Infini*, p. 50.

de toute communion religieuse, au sens étroit du terme, constituent en quelque façon l'acte liturgique suprême, autonome par rapport à toutes les manifestations de piété rituelle. »¹

En fait, cette conception de l'altérité d'autrui comme image de Dieu, et l'unité des thèmes bibliques de l'enseignement et de l'obéissance comme justification éthique de la conscience, s'enracinent dans une même pensée de l'altérité comme *langage*. C'est au langage qu'il appartient d'effectuer la différence absolue et c'est autour du problème du langage qu'une réflexion sur l'expression « l'homme fait à l'image de Dieu » s'avère la plus féconde. Nous avons en effet dit que cette expression vire de suite en « autrui fait à l'image de Dieu ». Mais que signifie, ou qu'implique ce primat accordé à autrui et non à l'homme *überhaupt* ?

On ne peut pas dire que ce soient les problèmes classiques posés à la conscience du phénoménologue par l'*alter ego* qui sont à la base de la pensée de Levinas. La non-phénoménalité d'autrui, qui n'est posé qu'en creux ou postulé, réside certes dans son mode de donation inadéquat. Mais l'inadéquation d'autrui à la conscience ne rejoint pas, pour Levinas, la problématique, traditionnelle depuis Hegel, d'une autre conscience. D'emblée, elle revêt un caractère éthique pour se situer dans une perspective kantienne. D'emblée également, il apparaît qu'autrui, nouménal, n'est pas thématizable et que l'éthique se déploie dans une dimension autre que celle de la conscience théorétique. Autrui n'est pas, comme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, une étape que la conscience doit franchir pour accéder à la conscience de soi. Il est plutôt l'étape ultime qui en aucun moment ne peut être dépassée. Métaphysiquement antérieur à la conscience de soi, il est nécessaire à la vérité de celle-ci, et apparaît essentiellement comme mise en question du Moi.

Autrui apparaît donc comme la révélation d'une parole qui *interrompt* mon discours sur le monde ; parole avant tout discours, et qui *dérange* l'ordre du discours égologique. Pour Levinas, autrui ne fait pas problème à la conscience parce qu'il est une autre conscience, mais parce qu'il donne mauvaise conscience. Si à propos d'autrui, on ne peut tenir un discours sensé, si au contraire il se définit essentiellement comme interpellation dérangeant l'ordre établi, aucune *représentation* n'en est possible, malgré — ou à cause de — sa suprême *présence* « en première personne ». Il est l'abstraction même, droiture et rectitude, « *Geradheit* » sans plus, qui en appelle à la « *blosse Gerechtigkeit* ».

Mais comment, dès lors, passer d'une conception d'autrui comme abstraction pure, rectitude et droiture ne passant pas par la média-

¹ *La Laïcité et la Pensée d'Israël*, p. 49.

tion que comporte l'intentionnalité, à une médiation sur autrui comme image de Dieu, qui lui, est « l'abstraction inadmissible »¹ et n'a pas de visage ? Précisément à partir d'une réflexion sur le langage, ou sur le caractère dialogal de la rencontre de l'autre. En effet, un discours sur Dieu s'avère tout aussi impossible qu'un discours sur autrui². « Parler *de* Dieu » a cependant un sens, lorsque le génitif n'est pas objectif, et lorsqu'on affirme que le Dieu révélé est essentiellement parole adressée à l'homme. Parole qui est à la fois commandement, demande d'obéissance et interpellation morale de l'homme, pour que celui-ci accède à la justice (se justi-fie) et vive *en face de* l'altérité de l'absolu, c'est-à-dire en *confrontation* avec lui. En ce sens, la parole de Dieu est le *dérangement absolu*, la brisure de l'ordre de la raison ; elle est ce qui vient « à contre-temps »³ et ce qui exige une « mobilisation totale de soi »⁴. L'ordre du discours est brisé par une parole qui s'oppose absolument à l'ordre. Cette parole se produit pourtant elle aussi comme ordre. Mais l'ordre est compris différemment : non pas comme « ar-rangement », c'est-à-dire comme entrée dans une totalité définissante, dans un horizon ou un ensemble panoramique et ordonnant, *donnant ordre* ou instaurant la structure. Au contraire, l'ordre ici est ce qui rompt les rangs, pourrait-on dire, et non discours qui range. Ce commandement signifie concrètement l'interdiction du meurtre. Cette interdiction ne doit pas être comprise négativement, mais positivement, comme l'entrée et la visitation de la parole parmi nous ; littéralement, *inter-diction* instauratrice d'*inter-subjectivité* éthique dans la dimension de la parole. L'ordre comme interdiction est positivement commandement ; l'interdiction du meurtre est l'*obligation* du respect.

Le dérangement de la parole n'est pas un désordre résorbable mais *discordance* entre la parole et le discours, *écart* entre le Dire et le dit. Lorsque nous comprenons le visage comme visitation, comme *événement* de la discordance dérangeant la conscience, on peut se demander d'où lui vient cet écart. Ne doit-on pas dire alors qu'il lui vient d'« ailleurs », d'un ailleurs qui serait l'*origine*, et non le lieu, ou la manifestation de l'écart ? Origine de l'événement même de la dis-stance ou de l'éloignement entendu activement comme retrait, « différence archaïque », comme dirait Derrida.

Le visage est interruption, événement de la discordance qui creuse, dans l'ordre du langage, une distance entre le discours et la parole,

¹ E. LEVINAS : *Transcendance et Hauteur*, p. 110, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° 3, 1962, Séance du 27 janvier 1962.

² Cf. R. BULTMANN : *Glauben und Verstehen*, *Gesammelte Aufsätze*, B.I. Tübingen, 3^e éd., 1958, p. 26-37.

³ *La Substitution*, p. 496.

⁴ *Envers Autrui*, p. 38.

et dans l'ordre éthique, une distance entre moi et autrui. Il est *interruption* parce que la *dis-stance* est réfractaire au *dis-cours*, qui ne peut se saisir que comme « cours », c'est-à-dire comme mouvement. A l'origine, quelque chose est « posé » dans l'être, il y a une « stance », ou une hypostase première (à entendre au sens plotinien, et non dans le contexte des écrits de 1947 ¹). Mais dans ce cas, *le visage* comme tel *n'est pas cette « stance »* ; il est déjà *trace marquant la distance* déjà réelle entre la parole d'autrui comme présence du dire et du dit ², et la parole dans son antériorité à tout dire.

Dans la parole d'autrui, le dire et le dit coïncident. Si la précellence de la parole éthique sur le discours thématissant correspond à l'écart entre le dire et le dit, le visage, expression privilégiée de soi comme parole, serait le *dire du dire*, parole où le dire serait déjà dit tout en s'opposant encore aux significations du discours. En ce sens, il faudrait affirmer que la parole *comme telle*, « en soi », ou en elle-même, reste lointaine, non proférée par autrui, et l'hypostase de l'Un transcenderait encore l'interruption du discours par la parole d'autrui. Le *dire* dit par le visage n'est pas le dire en lui-même, tout comme « dire », ou thématiser le visage et l'éthique, ce n'est pas proférer une parole éthique, mais déjà sortir de la parole par un discours sur la parole. La parole, dans la mesure où elle est dite par autrui — et elle ne peut l'être que par cet étant privilégié — se sépare déjà — *diffère* déjà — du dire pur de la parole en soi.

Comme l'affirme Buber, lorsque l'homme dit Tu, l'Autre est présent. Mais le Tu n'est pas l'altérité principielle comme telle. « L'invisibilité de Dieu (...) se déploie comme drame ³ à plusieurs personnages. » ⁴ Le Tu, ou le Vous, ne sont pas le *Il* principiel, pure transcendance, dans laquelle la proximité s'enracine mais qu'elle n'épuise pas. Par la présence en personne dans son expression, le visage d'autrui comme identité du dire et du dit exprime la *proximité* de la parole ; quelqu'un devient mon prochain, au sens éthique du terme. Mais de même que la présence d'autrui signifie son altérité irréductible au Moi ou à toute chose du monde, la proximité s'instaurant par la parole est proximité du *lointain* ; autrui ne devient pas mon prochain, le prochain devient l'Autre. L'éloignement, ou l'écart de l'altérité — son passage et sa transcendance — ne sont

¹ Cf. E. LEVINAS : *De l'Existence à l'Existant*. Paris, Editions de la Revue Fontaine (repris par Vrin), 1947. — *Le Temps et l'Autre*, in *Le Choix, le Monde, l'Existence*, in *Cahiers du Collège philosophique*, Paris, Arthaud, 1947-48. L'idée d'une récurrence vers l'origine déjà passée se retrouve également chez A. Néher, cf. E. AMADO LEVY-VALENSI : *Le Temps dans la Vie morale*, p. 49-50. Paris, Vrin, 1968.

² Cf. Le thème de l'expression de soi comme présence du locuteur dans son expression.

³ C'est-à-dire action.

⁴ *Enigme et Phénomène*, p. 204 (déjà cité).

pas abolis dans la proximité et, en ce sens, ne sont pas *dits* par autrui. Il reste une parole, irréductible parole d'altérité, autre que celle d'autrui, qui ne peut être dite mais qui rend possible le dérangement extra-ordinaire de la conscience par autrui.

Ainsi donc, il n'y a pas seulement un écart entre le dire — parole du visage — et les significations dites du discours ; il n'y a pas seulement un écart entre la parole et le « dire du dire » entendu comme discours sur la parole ; il y aurait également une troisième différence, un écart entre le Dire comme principe, origine pure de l'altérité, et le visage comme *expression* de cette altérité, ou comme « dire du Dire », lieu et hauteur d'où la parole est dite plutôt qu'elle ne « se » dise.

Certes, dans le visage, le dire « se dit » comme interruption du discours ; il est dit comme *dire* et non comme contenu du dire. Le visage est ainsi le lieu où la parole *se révèle, mais où jamais elle ne devient présence*. La proximité instaurée par l'identité du dire et du dit, de l'exprimant et de l'exprimé dans le visage, est parole extraordinaire, mais *déjà dite*. De même que le visage ne se pouvait que comme sens et comme renvoi à un au-delà de la forme sensible, l'extraordinaire de la parole se définit à la fois comme référence négative à l'ordre, et par référence à une transcendance pure de la parole au-delà de tout présent et de toute proximité. Ceci permet dès lors de distinguer entre la *parole principielle*, « en soi », et la *parole événementielle*, venant du Dehors et du Lointain, mais instaurant déjà une proximité sur le mode éthique. L'*événement* est dérangement, discordance ; il est extra-ordinaire. Le *principe*, par contre, « en soi », refuse absolument de s'ex-poser, de s'ex-hiber, fût-ce dans la condition de non-visibilité du visage. Aussi faut-il dire non seulement que le discours sur la parole ne recouvre pas la distance entre discours et parole, mais encore, que la parole d'autrui ne franchit pas la distance existant entre autrui et l'absolument Autre, décrit par Levinas non comme subjectivité mais comme *illéité*.

Il nous semble que cette différence entre autrui et l'illéité marque la différence entre la notion de *visage* et celle de *trace*. L'altérité absolue est *extra-vagante* ; elle n'est pas seulement hors de l'ordre, elle est *hors d'autrui*. La parole extra-ordinaire d'autrui, parole non discursive et non résorbable dans mon discours, marque la distance entre autrui et moi. Mais elle marque également la distance entre autrui et Dieu ou l'illéité. Distance elle-même irrécupérée par autrui. Comment en effet comprendre la distinction entre le visage et la trace, sinon en disant que la trace est le visage, ou s'inscrit dans le visage, dans la mesure où celui-ci est *expression de l'altérité* absolue, de l'illéité toujours déjà passée, et non dans la mesure où il est *expression de soi*. Dans la mesure, par conséquent, où le visage n'est pas l'altérité absolue.

Que le visage devienne trace parce qu'il ne peut être expression de soi qu'à partir d'une récurrence plus originelle qu'il ne traduit pas mais déjà trahit ; que la notion d'illéité — à laquelle ni le vous, ni autrui, ni même le tiers ne correspondent — que cette notion s'impose à l'égoïté comme à l'ipséité, cela implique que visage et trace ne peuvent être identifiés sans plus. La notion d'illéité exprime une altérité autre que celle d'autrui, et oriente « manifestement » vers une perspective religieuse. A cause de cette récurrence originelle, ou de cette différence entre le visage comme expression de soi et comme trace de ce qu'il n'est pas et n'a jamais été, tout se passe comme si d'une perspective sociale on débouchait sur une perspective religieuse, ou comme si l'essence éthique du social finalement s'enracinait en Dieu.

« La trace n'est pas un mot de plus : elle est la proximité de Dieu dans le visage de mon prochain. »¹ Visage et trace ne peuvent donc en aucun cas être confondus : ils marquent la différence entre l'altérité de l'illéité, et celle de l'ipséité d'autrui, déjà en rapport avec moi, même si ce rapport n'est pas corrélation de la pensée mais accession à l'ordre pratique.

On peut se demander pourquoi ce passage de la parole d'autrui à l'absolu compris comme Dieu, et comment le justifier. N'est-ce pas là le passage à la limite inadmissible ? C'est de toute façon là que se séparent les chemins de Kant et de Levinas, car après avoir posé les limites de la raison théorique — capable de *penser*, mais non de *connaître* l'idée de Dieu ou d'y faire correspondre un objet ; après avoir affirmé le primat de l'éthique sur le comportement théorétique, voici que Levinas dépasse une morale du respect qui jusqu'à maintenant pouvait passer pour kantienne ; voici qu'il réfère explicitement à des textes non grecs et oriente le lecteur vers une pensée qui, même si elle ne se veut pas théologique, *est* religieuse. Car si une telle pensée « dépassait le cadre de *Totalité et Infini* »², elle ne dépasse plus celui des derniers écrits philosophiques de notre auteur. « On s'aperçoit de la nécessité où une méditation philosophique se trouve de recourir à des notions comme Infini ou comme Dieu. »³

Nous ne songerions en aucun moment à qualifier la pensée kantienne de religieuse ; malgré ses « nombreux accents kantien », nous ne pouvons cependant pas considérer l'œuvre de Levinas comme traduisant une expérience ou une morale *purement* humaines. (Le *pur* peut être entendu ici au sens kantien.)

Mais s'agit-il, chez Levinas, d'un passage à la limite, ou d'une transgression de la limite ? D'une part, nous définissons Dieu — ou

¹ E. LEVINAS : *Un Dieu homme ? in Qui est Jésus-Christ ?*, Recherches et Débats, p. 189. Desclée de Brouwer, 1968.

² Cf. *Totalité et Infini*, p. 261.

³ *La Signification et le Sens*, p. 148.

plutôt, nous renonçons à le définir — en disant qu'il est le Tout-Autre. D'autre part, la rencontre entre le Moi et l'absolument Autre qui se fait comme parole interpellante d'autrui et qui exige une justification pratique, doit être pensée à partir de la thématique de la Trace. C'est Dieu qui est défini comme parole καθ' αὐτό, n'exprimant que soi et s'adressant à l'homme ; si, par la suite, autrui apparaît comme celui qui me donne *l'idée* de l'altérité ou de l'infini, il faut le comprendre théomorphiquement, c'est-à-dire comme parole et interpellation *éthiques*. Cette inversion de la lecture permet d'envisager une purification de notre langage religieux. Définir Dieu comme amour, comme père, comme personne, comme juste ou bon, ne peut se comprendre éventuellement qu'après l'avoir défini au préalable comme *parole* interpellante. L'expérience, ou la rencontre de cette parole se fait, pour l'homme, dans l'intersubjectivité. C'est autrui qui nous fait découvrir l'expérience de l'amour, de la paternité ou de la « personnalité » et de la justice. Mais dire que ces expériences d'intersubjectivité, poussées à la limite, peuvent nous donner une connaissance, même analogique de Dieu parce qu'autrui, nous donnant ces expériences d'intersubjectivité, est lui-même parole interpellante, ce serait cela, opérer le passage à la limite inadmissible. Finalement, si tout discours religieux reste anthropomorphique, c'est peut-être parce que l'expression de la « parenté » entre Dieu et l'homme n'a pas donné lieu à cette lecture théomorphique d'autrui. Pareille lecture implique que l'homme — autrui comme moi — ne se définit pas comme langage, ζῶον λόγον ἔχον, mais comme ouverture à l'altérité d'une parole qui n'est pas humaine.

A la base de tout ceci réside évidemment une pensée de l'altérité qui pense *l'autre de moi comme autrui*, et *l'autre de l'homme comme Dieu* ; et certes, il est bon d'en rester à une pensée inadéquate de Dieu comme étant le Tout-Autre. Mais pourquoi autrui n'est-il pas l'altérité sans plus ? Pourquoi Levinas, faisant œuvre de philosophe, refuse-t-il une morale qui serait purement humaine ? Nous sommes renvoyés à une réflexion sur la sensibilité comme finitude. Le visage n'est pas objet sensible parmi d'autres objets. Il n'est in-fini que par son expression, c'est-à-dire par la non-sensibilité de sa parole. Parole qui s'incarne et pénètre certes dans le monde, qui dans ce sens *exprime l'infini*, mais *sans être l'infini comme tel*. Autrui me donne l'idée de l'infini, il exprime l'altérité, et en ce sens, il est autre que moi. Mais qu'en est-il de l'altérité comme telle ? Il faut dire qu'elle n'a pas de visage.

Comment passer du visage, comme expression de l'altérité absolue, à cette altérité trop autre que pour s'incarner vraiment ? Comment entendre la méta-phore d'autrui comme image de Dieu, pour remonter à l'Un déjà dispersé dans la socialité ?

Dans l'érotisme, l'expression éthique du visage s'émousse et se perd, pour s'empâter dans une matérialité non-signifiante¹. Ne peut-on pas « concevoir », ou « imaginer » — les termes sont impropres — un autre mouvement qui, au lieu d'être retombée *en deçà* du visage, serait renvoi au-delà du visage² ? Deux manières s'offrent en effet pour *nier* — autrement que dans le meurtre —, c'est-à-dire, pour *dépasser* le visage comme expression de l'infini. L'expression peut être niée en matérialisant le visage qui par là cesse d'exprimer pour devenir pure chair dans l'érotisme. Elle peut également être niée en dépassant la *sensibilité* du visage signifiant, pour « envisager » non plus l'expression de l'infini, mais pour se rapporter à l'infini comme tel. Formellement, ce mouvement serait l'exact opposé de celui de l'eros. Il faut dire alors que le visage n'est pas tant *parole* qu'*expression de la parole*, et que la pensée de Levinas n'est pas seulement une éthique *hétéronome*, mais est vraiment, et encore beaucoup plus que cela ne pouvait paraître dans *Totalité et Infini*, une pensée *hétérologique*.

Au-delà du visage, qui comme expression de l'altérité, apparaît et se montre, l'altérité et l'infini comme tels, le Verbe qui est auprès de Dieu et qui ne peut être entendu par Moi que grâce à Autrui, ne s'incarnent pas. Certes, dans *Totalité et Infini*, la présence de l'autre dans le visage est une présence « en personne », le propre du visage résidant précisément dans la coïncidence de l'exprimant, de l'expression et de l'exprimé. Peut-on, par conséquent, remonter au-delà du visage ? Rien ne le permet lors de la lecture de *Totalité et Infini* où, malgré sa sensibilité et malgré tout discours qui peut porter sur lui, autrui apparaît bel et bien comme l'altérité *absolue*. Rien, sauf une idée qui, à nos yeux, semblait fort critiquable dans *Totalité et Infini*, mais à laquelle les derniers écrits de Levinas apportent une ébauche de réponse. Nous voulons parler de l'idée de *révélation* de l'altérité, qui est sous-jacente dans l'ouvrage principal de Levinas, et qui est exprimée maintes fois³. « L'idée de l'infini *se révèle*, au sens fort du terme (...). *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation.* »⁴

Par contre, trois ans après la parution de *Totalité et Infini*, Levinas se demande « comment la venue d'Autrui, la visitation du visage, l'absolu — peuvent ne pas se convertir — et à aucun titre — en révélation »⁵. Semblablement, dans *Enigme et Phénomène*, le thème de

¹ Cf. notre article *Le Prochain et le Lointain*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, p. 490-518, n° 3, 1969.

² Il est fort significatif que le chapitre IV de *Totalité et Infini* s'intitule néanmoins *Au-delà du Visage*, et débouche sur les perspectives messianiques ou l'annonce des thèmes abordés prudemment dans les écrits ultérieurs.

³ Cf. *Totalité et Infini*, p. x, XIII, 33, 37, 39, 45, 50, 71, 171, 182 et *passim*.

⁴ *Id.*, p. 33 et 37 (souligné par l'auteur).

⁵ *La Signification et le Sens*, p. 145.

la *présence* absolue d'autrui dans le visage fait place au thème de la trace ne contenant et n'exprimant même pas l'*absence* absolue — thème déjà esquissé dans *La Signification et le Sens*. Dès lors, comment pouvons-nous interpréter la signifiante propre de la trace par rapport à celle du visage, ou le glissement de la thématique de la révélation vers celle de la trace qui ne révèle rien ?

Nous avons dit que renoncer à une conception anthropomorphique de Dieu, c'est renoncer à lui appliquer les attributs de conscience, personnalité, justice et amour. Ces expériences sont cependant privilégiées parce qu'elles se font dans et par la parole. Introduire par contre une lecture théomorphique d'autrui, c'est dire que l'homme *ne parle pas parce qu'il est visage, mais qu'il est visage parce qu'il parle*. Parole qui ne vient pas de lui — individu —, qu'il ne détient ni ne retient, mais parole d'altérité déjà retirée de lui au moment même où il apparaît. Ainsi, l'homme serait image de Dieu, non parce que Dieu s'est retiré *en* lui, mais *de* lui. Si dans *Totalité et Infini* autrui *révèle* l'infini en s'exprimant, il faut cependant dire que l'altérité comme telle ne se révèle pas, ou n'est pas révélée. Autrui ne peut qu'indiquer la béance du vide de l'absence. « Indication accusant la retraite de l'indiqué, au lieu d'une référence qui le rejoint. »¹ La relation du visage, présence absolue et rectitude, 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* »². « La relation qui va du visage à l'Absent, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation. »³

Comment dès lors concilier ce qui est dit dans *Totalité et Infini* à propos d'une *révélation* de l'infini par le visage, avec l'idée d'une transcendance qui se refuse à toute contemporanéité, en deçà et au delà des schèmes de la présence-absence ? Pour une fois, la pensée de Heidegger peut sembler un guide. En effet, l'« Ouvert » — la clairière — de la *Lichtung* se joue en deçà de l'ombre et de la lumière qu'elle rend possibles. Levinas ne donne-t-il pas son accord à cette pensée de Heidegger, lorsqu'il affirme : « L'idée que la transcendance du transcendant réside dans son extrême humilité, humilité telle qu'elle l'empêche de se présenter dans la « clairière » et que la « clairière » dont a parlé Heidegger, que l'absoluïté, soit cette espèce de retraite, que la transcendance du transcendant soit son renoncement à persévérer à se présenter, si vous voulez que sa présentation est équivoque et qu'elle est là précisément comme si elle n'était pas là, telle est la vérité véritable pour moi, il me semble que c'est aussi la

¹ *Enigme et Phénomène*, p. 207.

² *La Signification et le Sens*, p. 151 (souligné par l'auteur).

³ *Id.* p. 151-52.

première idée nouvelle philosophiquement utilisable ». ¹ « L'Humilité de la vérité est si grande qu'on peut se demander si la *révélation* elle-même n'est pas contraire à l'essence de cette vérité persécutée, si l'incognito total ne devrait pas être le mode même de la vérité. » ² Persécutée, la vérité ne peut être triomphante mais « martyrisée », c'est-à-dire, témoignée. Mais d'un témoignage qui, pratique, n'a pas la structure de la connaissance ou d'un surplus de connaissance et d'évidences ; il ne se hisse pas au niveau de l'affirmation ou de la « proclamation », mais en reste au niveau de la « contestation ». Le seul mode de connaissance serait « méconnaissance » ; il importe à l'essence de la vérité d'être oubliée, et lorsqu'elle est remémorée, de n'être pas pensée sur le mode de la présence.

Rien cependant ne nous permet de rapprocher les notions d'illégitimité et de l'Être heideggerien, ni même de considérer celui-ci comme pensable dans une perspective religieuse. Au contraire, ce qui dans la pensée de Levinas offre des accents heideggeriens, c'est précisément le refus d'« envisager » ou de considérer comme philosophiquement valable, la problématique *théologique*. Si Heidegger refuse des qualifications d'existentialisme et d'athéisme, ce n'est pas parce que sa pensée « ouvrirait » un nouvel espace susceptible d'accueillir une nouvelle pensée de Dieu. Son refus de l'athéisme — refus qui ne peut pas s'exprimer ou se formuler sous peine de se compromettre — ne doit pas être interprété comme l'acceptation tacite de la possibilité du théisme. Il est refus de l'alternative théisme-athéisme comme alternative non valable — voire même inexistante — lorsque la pensée dépasse les cadres métaphysiques et ontologiques traditionnels.

Mais Levinas demeure en deçà d'une telle pensée de l'Être post-métaphysique ; il transgresse l'ontologie, mais par une éthique qui se proclame métaphysique. La pensée de Levinas n'est pas une pensée de la différence ontologique inversée, qui poserait une transcendance au-delà de la totalité des étants mais affirmerait cette transcendance comme *étant* suprême, et la totalité transcendée comme Être ³. Et quoi que Levinas en dise, sa pensée n'est pas non plus un post-heideggerianisme, car plutôt que de penser à partir de Heidegger, il pense contre lui, sans se situer au même niveau post-ontologique.

Certes, on peut se demander si l'éthique, telle qu'elle apparaît dans sa fonction *critique* de l'ontologie, demeure effectivement dans ce qu'il est convenu d'appeler la métaphysique. On peut se demander si Levinas ne tente pas, lui aussi, de penser, au delà de la différence

¹ E. LEVINAS in *Kierkegaard vivant*, p. 287. Paris, Gallimard, 1964. (Collection Idées).

² *Id.*, p. 286-87.

³ Cf. R. БОЕИМ : *De Kritiek van Levinas op Heidegger*, p. 586-87, in *Tijdschrift voor Filozofie*, sept. 1963.

ontologique, un impensable ou un impensé autre que l'Être de l'étant, mais *autre également que l'étant par excellence qu'est autrui*. Quoi qu'il en soit, c'est précisément à propos de la question de Dieu que Levinas demeure clairement en deçà de la pensée heideggerienne ou d'un quelconque postheideggerianisme. Que le *Sein selbst* puisse différer de l'Être de l'étant, ou que, chez Levinas, l'absolue altérité de l'illéité puisse différer de l'altérité de l'étant par excellence, et soit au delà de l'alternative de l'étant et de l'Être de l'étant, cela marque dans les deux cas l'absence et la retraite de l'absolu ou du fondement hors de la sphère de la présence. Mais cela n'empêche pas Levinas de se maintenir dans l'alternative de l'athéisme et du théisme.

La pensée de Heidegger n'est certainement pas religieuse ; elle est a-religieuse, mais elle refuse de se dire athée. Ce serait en effet accepter de s'arrêter et de répondre à une question qu'elle veut précisément transgresser. Or, Levinas ne refuse pas le débat : la philosophie pour lui n'est pas religieuse, elle n'est pas a-religieuse, mais *athée*¹. Ainsi, Levinas demeure à la fois dans une perspective pré-heideggerienne et dans une perspective « spéculative » ou « phénoménologique » de la manifestation, quoiqu'il rompe avec la métaphysique de la présence et de la re-présentation. Si la philosophie est athée, ce n'est pas parce que Dieu n'existerait pas. C'est parce qu'il n'y a pas de spéculation *sur* Dieu. Et il n'y a pas de spéculation sur Dieu, parce qu'il n'y a pas de spéculation *de* Dieu. Le caractère irréprésentable de Dieu n'est pas ici purement absence d'intentionnalité ; il est béance du temps, suprême « différence » et écart entre le présent qui assume déjà un passé, et un passé qui n'a jamais été présence. Car s'il n'y a pas de spéculation *de* Dieu, c'est finalement parce que Dieu n'a jamais été présence. Il ne s'est jamais exhibé, ex-posé, hypostasié : il ne s'est jamais manifesté « en personne » et par conséquent, ne s'est jamais « approché ».

Si, comme il est dit dans *Totalité et Infini*, nous sommes « au-delà de l'être » — car Levinas, qui semble confondre ou identifier le *Sein selbst* et l'Être de l'étant, a du moins le mérite de refuser une interprétation religieuse de l'Être heideggerien — nous ne sommes cependant pas sortis de la tradition de la lumière, ni de l'alternative présence-absence. L'*image* est refusée, mais la trace se situe encore dans le domaine du visible. L'altérité n'est pas pensée sur le mode de la présence, mais la dire *absolument passée et absente*, est-ce dire autre chose que la dire non présente ? Plus profondément, le *prae-* et le *ab-*, ne renvoient-ils finalement pas encore à une pensée de l'*être* ?

J. DE GREEF

Université Lovanium, Kinshasa

¹ *Totalité et Infini*, Cf. p. 29 à 31 et *passim*.