

Désacraliser l'infini : la place de la théologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas

Autor(en): **Bastiani, Flora**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381839>

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.

DÉSACRALISER L'INFINI

La place de la théologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas

FLORA BASTIANI

Résumé

Dans un article de 1957 intitulé «Une religion d'adultes», Emmanuel Levinas consacre une section importante à montrer la relation entre sa conception de l'éthique et sa manière de comprendre la théologie. Nous nous appuyerons sur ce passage pour tenter de répondre à une question cruciale pour tout lecteur de Levinas: la rencontre du même et de l'Autre, qualifiée d'éthique, peut-elle avoir lieu ? Et la possibilité d'une approche du différent s'ouvre précisément à partir de la théologie, en tant que dimension intermédiaire où le fini et l'Infini se tiennent à proximité l'un de l'autre.

L'éthique levinassienne décrit la conversion d'un sujet jouissant de sa vie¹ en agent pour-l'autre, œuvrant à rendre justice à autrui. Le cours du vivre est rompu et les valeurs de persévérance et de bonheur personnels se voient subitement échangées contre celles du dévouement à l'autre être humain et de la gratuité. Renversement radical qui répond à une exigence si forte qu'elle peut paraître éloignée du réel. Aussi, en entrant dans cette pensée, le lecteur se confronte rapidement aux questions suivantes: comment rencontrer l'autre ? Comment réunir ce qui est absolument désuni: l'autre et le même ? C'est-à-dire: comment la relation éthique décrite par Levinas peut-elle trouver un accomplissement ? La tentation est grande de classer l'œuvre de Levinas parmi les philosophies spéculatives, en considérant qu'il bâtirait en fin de compte une pure utopie inadéquate au cours ordinaire de l'humain. Pourtant le présent article s'appliquera à souligner à l'inverse l'ancrage de cette pensée dans le quotidien, tant et si bien qu'elle trouve dans l'expérience son fil argumentatif. Ainsi il s'agira particulièrement de préciser la place de la théologie et son approche par Levinas afin de montrer en quoi l'éthique s'ouvre comme la possibilité propre à l'humain plutôt que de se cantonner à l'état d'idéal.

L'évocation explicite de la religion dans son lien avec la pensée de l'éthique conçue par Levinas permet de mettre en évidence l'importance de l'approche

¹ Chez Levinas, la jouissance définit la position naturelle de l'homme dans le monde: tendant à répondre à ses propres besoins, tout en retirant une satisfaction dans cet agir-pour-soi.

de Dieu dans la relation avec l'autre être humain. Cette lecture de Levinas prendra appui sur l'article «Une religion d'adultes» de 1957². La formulation de la relation éthique comme «relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même»³, sera relue dans le rapport créateur/créature de *Totalité et Infini*⁴. Néanmoins l'article de 1957 insiste sur la question du saut éthique, moment de la conversion où le sujet se défait de l'emprise de l'être en se tournant vers ce qui se distingue du pur être⁵. Penser que dans ce moment l'autre vient sans violence – selon des règles qui ne sont pas celles de l'être – et «sans nier la liberté»⁶ du moi, revient à penser l'éthique elle-même. Toute la difficulté de ce passage relève de la venue de la démesure de l'Autre dans la mesure de la conscience humaine, dans un lien qui, à la fois, les met en relation et ne réduit pas l'autre au même.

Si Levinas ne réitère pas dans cet article sa critique de l'ontologisme qui s'appuie sur l'être en tant que valeur supérieure à l'humain, il se penche en revanche sur la situation de l'homme dans sa «société» avec Dieu⁷. Et la quatrième section de l'article invite le lecteur à penser «la relation éthique comme relation religieuse», c'est-à-dire à trouver dans le lien social la proximité de l'Infini, «en ressentant la présence de Dieu à travers la relation avec l'homme»⁸.

Cette quatrième section témoigne de la singularité du développement de la philosophie de Levinas qui fait de la relation à autrui le lieu où la transcendance peut émerger mais où la liberté prise sur l'être, détachement du joug de la matérialité, ne prend pas la direction d'un spiritualisme. Levinas ne tend pas à séparer l'esprit de la matière, à l'inverse, en renonçant à la toute-puissance du sujet, la conscience peut trouver dans le monde matériel l'endroit même de cette relation. Ainsi Levinas affirme :

Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant. Cette sphère intermédiaire existe⁹.

Puis il cite le Talmud¹⁰ commentant l'épisode du don de la Loi à Moïse :

² «Une religion d'adultes», in: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^e édition revue et corrigée, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 27-46.

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, réédition, Paris, Le Livre de Poche, 2001. Dans cet ouvrage, l'être humain est considéré en tant que créature : existant originellement constitué par la relation avec l'autre.

⁵ L'être ou l'ontologie devient un problème pour Levinas lorsque la pensée humaine en fait la dimension englobant notre existence – procédé que nous appelons ontologisme. Cette relation de soumission de l'existant à l'existence est notamment développée dans *De l'existence à l'existant*, seconde édition augmentée, Paris, Vrin, 2004.

⁶ *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 37.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰ La citation est annoncée par Levinas comme provenant du Talmud. Le don de la Loi fait l'objet de nombreux commentaires, et il apparaît que cette citation reprend en partie *Souccah* 5a. Néanmoins l'image du ciel plié comme une couverture ne se retrouve pas dans ce passage. De même cette image ne semble pas se trouver dans le Midrash. Il est donc

Jamais Dieu n'est descendu sur le Sinaï, jamais Moïse n'est monté au ciel. Mais Dieu plia le ciel comme une couverture, en a recouvert le Sinaï et s'est ainsi trouvé sur terre sans jamais quitter le ciel.¹¹

La présente étude se concentrera sur cette quatrième section de l'article et sa signification dans la pensée de Levinas, en considérant que l'article a été rédigé en 1957, c'est-à-dire à l'orée du tournant levinassien qui a placé la venue d'autrui en déclencheur de l'intrigue éthique.

«Cette sphère intermédiaire existe»

Plusieurs éléments doivent être clarifiés dans l'extrait précédemment cité. Le recours au commentaire de la Bible n'est certes pas surprenant de la part de Levinas ; il faut néanmoins souligner l'usage particulier que l'auteur fait de ces textes. Loin de se faire arguments d'autorité, les citations de la Bible et du Talmud interviennent comme le levier d'un approfondissement de la question. Le philosophe formule un écueil, puis il enquête à l'intérieur de l'expérience humaine (le plus souvent sa propre expérience) afin de trouver l'endroit qui précisément pourrait faire levier sur le reste de l'humain, dans le but d'apporter une rectification à l'écueil identifié. Dans cet article, il s'agit du problème qui traverse sa première philosophie : est-il possible de dépasser la soumission de l'humain à l'être ? Autrement dit : quel recours avons-nous face à l'ontologisme ? Partant du constat de la violence exercée au nom de l'ontologisme, qui préfère l'être à l'humain¹², Levinas recherche l'endroit d'une inversion des valeurs où l'humain prendrait le pas sur l'être. Dans «Une religion d'adultes», il reprend donc cette préoccupation en considérant le commentaire de la Bible comme une occurrence de ce problème : car Levinas raisonne en phénoménologue, cherchant à décrire des vécus pour affiner sa compréhension de l'humain. Dans l'extrait que nous avons cité, la modalité de la relation entre Dieu et Moïse à l'instant du don de la Loi s'inscrit dans le panorama levinassien comme une vision de la limite de l'expérience humaine. Il ne s'agit certes pas de l'expérience de Levinas en personne, mais d'une description de l'homme Moïse et de ce qui peut arriver d'exceptionnel au sein d'une existence humaine ordinaire.

La question que pose l'épisode du don de la Loi est : comment Dieu peut-il rencontrer Moïse en tant que Dieu du ciel ? En effet, le fait de donner la Loi est entendu par Levinas comme la réception de l'enseignement de Dieu. Et pour cela il faut bien qu'une relation s'établisse avec Moïse. Pourtant Dieu

probable qu'il s'agisse d'une interprétation transmise lors d'une leçon orale, peut-être issue de l'enseignement de Monsieur Chouchani, le maître de Levinas de 1947 à 1950.

¹¹ *Difficile liberté*, op. cit., p. 38.

¹² En donnant à l'être le statut de valeur, l'ontologisme opère une dévaluation de la valeur humaine. Dans l'une de ses premières publications, Levinas écrit : «Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.» (*De l'évasion*, réédition, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 127).

ne se présente que sous des attributs négatifs : l'Autre, celui qui ne cesse de maintenir son hétérogénéité radicale. Dieu ne peut venir en tant que Dieu qu'en ne quittant pas son propre domaine. Penser une sphère intermédiaire consiste donc à trouver un lieu de rencontre où l'Infini puisse entrer en relation avec le fini, Dieu avec l'homme. La question d'une possible sphère intermédiaire se formule ainsi comme la quasi-expérience¹³ de l'altérité : Moïse ne s'élève pas à Dieu et Dieu ne s'abaisse pas au niveau humain, et pourtant il offre la possibilité à Moïse de le rencontrer. Reste à penser la distinction entre la rencontre et l'expérience, afin de décrire la sphère intermédiaire en dehors d'un ontologisme qui la ramènerait à un être-avec, voire à une co-présence.

L'épreuve de l'altérité marque la limitation du sujet et du même coup son ouverture à l'Infini qui enseigne et qui commande. L'ouverture constitue la relation même du prochain et du moi : la volonté de Levinas n'est à aucun instant de se saisir de la part insaisissable de l'Autre, mais plutôt de décrire la manière dont l'être humain se trouve dans cette relation en accomplissant par l'éthique le sens de l'humain. Toute la difficulté consiste donc à penser ce lieu de l'ouverture comme un rapport «non allergique»¹⁴, pour évoquer une relation qui n'est ni une mutualité, ni un pur oxymore. La formation de l'ego ne constitue pas un empêchement à la relation avec l'Infini mais c'est au contraire à partir de sa structure finie et coupable que s'ouvre la possibilité éthique¹⁵.

L'importance de la pensée d'une sphère intermédiaire vient de la description même de l'éthique : si le visage apparaît dans *Totalité et Infini* comme le lieu du «non lieu», la «sphère intermédiaire» apparaît dans l'article de 1957 comme l'endroit d'un décrochage, d'une brisure dans le déroulement de l'être. Ces lignes pourraient être comprises en relation avec les analyses du visage que Levinas livre dans *Totalité et Infini*. En effet, le visage devient l'endroit intermédiaire, le passage de la plasticité à l'au-delà de l'être. Pour autant la mise en perspective de l'article de 1957 avec le texte de 1961, bien qu'elle confirme l'importance de cette thématique, n'ouvre pas de piste d'interprétation supplémentaire : la question de la sphère intermédiaire se prolonge à partir du problème implicite de la possibilité pratique. L'éthique peut-elle trouver une place dans

¹³ Expression empruntée à J.-M. Salanskis (*L'humanité de l'homme*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 22). On peut ici parler de non-expérience ou de quasi-expérience au sens où l'altérité d'autrui ne se livre pas à ma conscience à la manière d'un objet. Ce retrait ne s'expérimente que sur un mode négatif.

¹⁴ Expression qui apparaît dans cet article et qui est reprise dans *Totalité et infini*, *op. cit.*, par exemple p. 38.

¹⁵ En effet cet article comporte déjà une référence à l'usurpation pascalienne : l'individu ne trouve de fondement que dans l'épreuve de l'autre, c'est-à-dire dans la fin de son autosuffisance, la découverte de son «usurpation». En effet, la «conscience de mon injustice naturelle» n'est pas seulement une mise en question du moi qui l'ouvrirait à l'optique éthique, mais dire que le moi prend conscience de son «injustice naturelle, du dommage causé à autrui, de par [sa] structure d'Ego» consiste à penser la venue de l'autre dans son antériorité et dans le fondement même de l'ego. L'ego découvre après coup son usurpation en tant qu'il en est structurellement responsable, ce qui nous indique l'intériorité de ce traumatisme.

l'exister sans se désagréger ? Et l'humain connaît-il véritablement une capacité de dépassement de son pouvoir de consommation ? Qu'il soit question du rapport avec Dieu ou du face-à-face avec le visage, le lecteur apprend finalement que l'humanisme religieux de Levinas fait entendre ces possibilités à l'unisson : «intermédiaire» signifie que les termes, sans se modifier, peuvent se tenir à l'approche l'un de l'autre. La qualification de la rencontre éthique, sensibilité à l'Infini dans un endroit où la matérialité est ramenée au rang de moyen, en tant qu'intermédiaire, renvoie à la mise en question du rapport aux choses. Il faut un support à la relation, mais il s'agit d'une relation sans limitation à l'être.

La venue de l'Autre répond à plusieurs aspects de la description levinasienne : la structure égotique du moi comme coupable et redevable ; l'ouverture à l'Infini sans que l'Infini ne se réduise ; l'accueil de l'Infini, soit un *ideatum*¹⁶ qui dépasse absolument l'idée humaine, sans pour autant que l'ego ne soit écrasé ; la possibilité de cette rencontre par l'investissement d'un objet intermédiaire : le Sinaï est le lieu où l'ego s'élève jusqu'à son extrême possibilité et où l'Infini l'enveloppe sans l'écraser.

Il faut donc un endroit tiers qui puisse supporter l'investissement des valeurs éthiques. Il faut une offrande pour élever l'ego dans une condition où, à la fois, la reconnaissance de sa culpabilité puisse s'exprimer, sa structure égotique puisse être désaxée, et où la matérialité cesse d'être une entrave mais devienne un objet de don – c'est-à-dire que la matérialité se voit resituée dans la perspective du don de ma propre possession à l'autre.

Ainsi l'épisode du Sinaï recoupe l'ensemble de ces dispositions sous l'idée d'une sphère intermédiaire qu'on peut rapprocher du geste de don inspiré par l'Autre. Mais l'événement de la venue de l'Infini, où Dieu déploie son infinitude, en sorte que Moïse l'entende ou le rencontre sans être aveuglé ou assourdi, nous apprend que ce Dieu, venu «en personne» malgré son format irréductible et ineffable, offre à Moïse la possibilité de sa proximité dans un lieu qui rompt avec le cours de la vie régie par l'économie, tout en n'étant pas un lieu hors du monde. En sorte que la question initiatrice de la philosophie de Levinas, à savoir : comment permettre à la valeur humaine de surpasser celle de l'être ?, s'ouvre, par son approche du religieux, à la possibilité d'une conversion du système soumis à l'ontologisme. Levinas introduit dans ce passage l'idée d'une exception possible dans chaque instant de l'exister humain : la sphère intermédiaire dans laquelle Moïse prend place sur le Sinaï permet à l'homme ordinaire, vivant sur sa terre habituelle, de se voir transporté jusqu'à la proximité avec l'Infini. Le quotidien s'ouvre ainsi à l'espoir de l'exceptionnel. La sphère intermédiaire désacralise l'Infini et sanctifie celui qui y entre, car sa capacité d'accueil s'y trouve non pas décuplée (puisque aucune accumulation n'est possible dans ce domaine) mais revêtue d'une qualité éthique par l'inspiration de l'Autre.

Le Sinaï n'est ici pas seulement accessible à Moïse par son propre effort pour le gravir, mais il reste une étape où seule l'inspiration par l'Infini peut donner, non pas l'accès, mais l'ouverture à plus que soi-même. Ainsi la sphère

¹⁶ L'*ideatum* désigne l'objet réel auquel l'idée humaine croit correspondre.

intermédiaire évoquée ici par Levinas figure déjà la possibilité d'une «optique éthique»¹⁷, c'est-à-dire non seulement le dépassement de la condition matérielle avec laquelle l'homme athée se trouve en prise, mais surtout à travers l'investissement de la matérialité dans un acte d'offrande qui manifeste une inspiration par le souffle que l'Autre fait résonner en moi. L'Infini est désacralisé, à la fois, parce qu'il peut intervenir à chaque instant, et dans l'inscription des gestes quotidiens dans la relation même avec l'Infini. En effet, si l'ouverture éthique est possible partout (le Sinaï étant considéré comme le domaine de l'humain), c'est que partout se déploie la relation avec l'Infini. Plutôt qu'une sacralité, la Loi reçue sur le Sinaï instaure une relation ritualisée entre l'homme et Dieu.

Seule la proximité de l'Infini permet que le désir naisse en l'ego comme dépassement du même, désir de l'Infini qui est désir de glorification de l'Autre. Si le langage et la possession trouvent un sens nouveau, un sens éthique, c'est par un soulèvement de l'ego dont la structure devient tension vers l'Autre, et pour l'Autre jusque dans la mise à disposition de ses facultés : obéir à la Loi permet ainsi la dédicace du quotidien à l'Infini. Toutefois, si la caractérisation de ce geste intermédiaire indique le moyen permettant à la conscience d'accomplir sa mission éthique, la question initiale concernant la possibilité de la conversion de l'ego à l'éthique ne se trouve que renforcée : l'exigence d'une différence à la fois radicale et non allergique ne peut que déconcerter le lecteur.

Que le ciel soit plié par Dieu comme une couverture ne signifie pas seulement que Moïse ait à se tourner vers la hauteur (pour recevoir l'enseignement) mais surtout que l'Autre autorise une approche de lui tout en maintenant son retrait. L'image du ciel plié comme une couverture indique que dans l'instant de la rencontre, le sol terrestre et le ciel divin se trouvent rabattus l'un sur l'autre, de telle sorte que ce geste fait exister une surface de contact entre eux. Pour autant, lorsqu'un pan de la couverture se plie sur l'autre, les deux parties demeurent les mêmes. Ce qui change, c'est leur approche l'une de l'autre : plutôt que de se trouver dans la distance des extrémités, les deux bouts de la couverture, une fois celle-ci pliée, se rejoignent tout en restant bien distincts. Cette image qui peut paraître simple met en évidence une conception de la rencontre en tant que rapprochement, ou comme Levinas prendra l'habitude de le dire dans ses écrits ultérieurs : une *proximité*. Cette approche de l'Autre, qui est l'altérité extrême, permet tout à coup à l'humain de percevoir sa manière d'être autre (qui n'est déjà pas celle de l'être en 1957, et qui deviendra celle de l'autrement après 1962). L'image de la couverture pliée en deux est celle de la perception d'un contact qui pourtant ne révèle rien : ce contact ne corrompt pas ses parties, ne forme pas un nouveau tout, mais il ouvre la sensibilité au retrait de l'altérité.

Levinas enquête sur ce qui permet à l'humain d'accéder à la possibilité éthique : la sphère intermédiaire existe, mais comment s'ouvre-t-elle à nous ? En effet, Levinas ne cherche pas une bonne prescription, il ne recommande pas par exemple ce qu'on appelle les bonnes œuvres, non seulement en raison

¹⁷ *Difficile liberté*, op. cit., p. 37. Et dans *Totalité et infini*, Levinas utilise l'expression «optique spirituelle» (p. 76).

de sa méthode phénoménologique, mais aussi parce qu'une telle prescription placerait toujours l'ego au centre. L'expérience du don gratuit à l'autre formalise la possibilité éthique : ce don existe, nous pouvons en faire l'expérience, mais l'importance des circonstances pour parvenir à l'éthique se trouve mise en question par la désacralisation. Reste alors à se pencher sur ce qui peut constituer la clef de l'ouverture à l'Autre. C'est à ce point que la philosophie de Levinas devient une intrigue faisant intervenir autrui.

«Il y a là une désacralisation du Sacré»¹⁸

Si nous avons traité jusqu'à présent de la particularité d'une sphère intermédiaire, il paraît important de considérer cet extrait de l'article «Une religion d'adultes» au sein du déroulement de la pensée de Levinas. Cela nous conduira à mettre en évidence la place de la dimension théologique dans les développements ultérieurs. L'idée de lieu intermédiaire met en route l'idée de la crucialité du rôle d'autrui, et nous tendrons à présenter le lien qui conduit Levinas de l'approche de Dieu à la venue d'autrui.

L'un des enjeux majeurs des écrits de Levinas se trouve dans la description de la possibilité d'une relation inter-humaine «contre nature»¹⁹, autrement dit un renversement du cours de la vie, naturel et synchronique, dans l'instant de la rupture causée par l'altérité. L'idée d'une sphère intermédiaire rassemble le même et l'autre, ici l'autre le plus foncièrement inassimilable qu'est Dieu, dans l'endroit où la différence surpasse la menace de dégradation.

La particularité de Levinas étant dans ce texte d'inscrire la relation à Dieu dans le contexte quotidien de notre monde, il ne peut pas, par ailleurs, circonscrire cette relation à un geste en direction de Dieu : que le divin se rencontre dans notre monde signifie qu'il faut se tourner vers le monde plutôt que de chercher Dieu dans les hauteurs du ciel. L'idée de désacralisation vient précisément de cette possibilité de l'Autre de venir à l'approche de l'être humain ; alors que le sacré n'aurait pas la capacité de toucher l'intimité du moi. Cette venue de Dieu sur terre sans quitter le ciel consiste à penser la sainteté d'autrui, c'est-à-dire l'ouverture sur l'au-delà de l'ontologisme qui vient toucher l'intériorité malgré elle, et dans son monde propre. En effet, s'il faut bien distinguer l'altérité radicale de Dieu de la différence d'autrui, l'ouverture venue d'autrui n'est autre que celle qui permet et appelle le geste rituel : en effet, la Loi n'a de signification qu'au sein de l'humanité. Pour cette raison, la dédicace à l'Infini ici évoquée ne doit pas être comprise comme l'offrande directe à Dieu, mais comme l'inversion éthique qui transforme mon pouvoir sur le monde en possibilité de venir en aide à l'autre homme.

Le Sinaï est l'endroit d'une ouverture qui permet l'élévation de l'humain ; ainsi l'intermédiaire se trouve là où la conscience s'élève plus haut qu'elle-

¹⁸ *Ibidem*, p. 38.

¹⁹ «L'asymétrie du visage. Interview d'Emmanuel Levinas réalisé par F. GUWY pour la télévision néerlandaise (1986)», in *Cités*, n° 26, Paris, P.U.F., 2006, p. 121.

même. Car en venant dans le moi, l'ouverture de l'autre inspire et aspire le moi vers le différent en le faisant le désirer. Là, le désir lui-même est élévation, parce qu'il est déjà relation avec ce qui me dépasse. L'«optique éthique» se présente comme la vision inspirée par l'enseignement de l'Autre, entente du monde matériel dans la possibilité du se-vouer à autrui. En sorte que la rencontre qui est l'ouverture à la voix de l'Autre trouve dans cet article une place décisive dans la compréhension du développement de la pensée de Levinas en direction d'une sensibilité qui perd son rôle d'enchaînement du moi au soi²⁰, pour lui donner la place d'un objet de possession, de don, de sacrifice²¹.

Et précisément la dimension sacrificielle du don à l'Autre est ainsi évoquée dans cet article: en s'appuyant sur un autre passage du Talmud, Levinas indique qu'«aucune puissance intrinsèque n'est accordée au geste rituel. Mais, sans lui, l'âme ne saurait s'élever à Dieu»²². Désacraliser l'Infini consiste non seulement à resituer la relation avec Dieu dans la relation sociale avec l'autre homme, mais aussi à relever que le rituel n'est pas sacré. Cela tient à la fois au format incommensurable de l'Infini (la sacralisation serait un enfermement inadéquat) et au mode de relation éthique dans lequel s'entend, chez Levinas, la relation même avec l'Infini. Il s'agit de dire que «le geste rituel» ne contient pas l'Infini mais qu'il faut le resituer dans cette relation comme «lieu intermédiaire» où j'agis à la gloire de l'Infini dans le monde fini.

Le motif de la désacralisation de l'Infini qui est développé dans l'article de 1957 est repris dans le deuxième chapitre de *Totalité et Infini*, où Levinas évoque les dieux issus de la mythologie :

Dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquent le néant qui borde l'égoïsme de la jouissance au sein de la familiarité avec l'élément.²³

Levinas indique ainsi clairement sa position concernant la théologie: se tourner directement vers un dieu «sans visage»²⁴, c'est-à-dire accéder sans intermédiaire à la transcendance, ne signifie rien d'autre qu'un retour à l'idolâtrie. En inscrivant la relation à l'Infini dans le cours de la vie quotidienne, Levinas décrit un humain qui s'humanise par sa relation avec le monde et avec autrui. Il ne s'extrait pas de son environnement au profit d'un accès direct à la transcendance, mais il trouve dans le monde qui l'entoure l'ouverture au plus haut. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une élévation spirituelle

²⁰ Valeur négative de l'être développée dans les premiers écrits.

²¹ Au sens étymologique: faire sens.

²² *Difficile liberté*, op. cit., p. 38.

²³ *Totalité et infini*, op. cit., p. 151.

²⁴ L'expression «sans visage» signifie pour Levinas à peu près l'inverse de son sens courant: il s'agit de décrire les dieux mythiques en tant que leurs représentations ne leur confèrent pas une dimension personnelle. À l'inverse, l'Infini décrit par Levinas intervient dans le monde en transperçant l'image du visage. Le visage n'est alors plus entendu dans sa dimension «plastique», mais en ce que sa dimension personnelle vient renvoyer l'image à un niveau secondaire. Le visage levinassien est irréprésentable parce qu'il se dégage de l'être et donc de l'apparence de l'être. La représentation entraîne une soumission à l'ontologie, et c'est précisément cela que Levinas nomme la sacralisation.

mais plutôt de l'éclosion exceptionnelle de la valeur humaine à l'intérieur du non-exceptionnel de la vie ordinaire. Désacraliser l'Infini consiste à la fois à rejeter l'idolâtrie et à inscrire la relation avec l'Infini à l'intérieur de la relation avec le monde. Il n'y a pas de lieu spécial, ni de circonstances particulières ou d'expérience du sacré chez Levinas, mais une attention à l'humain lambda, chacun étant capable de devenir pour l'autre l'ouverture vers le transcendant²⁵.

Levinas met en évidence un questionnement sur ce qui rend l'éthique possible, à savoir cette désacralisation de l'Infini, impliqué, malgré son format irréductible, dans une relation avec l'autre homme, qui n'est plus réservée à une pure expérience spirituelle, mais au contraire inscrite dans la quotidienneté du rituel en tant que moyen de répondre au don de la Loi par la reconnaissance de l'Infini en autrui. Désacraliser l'Infini, c'est donc inscrire sa relation avec l'être humain dans la proximité de l'être-auprès-de-l'Autre. La proximité de l'Infini ne peut pas s'enfermer dans un sanctuaire mais elle déborde dans toute socialité, et dans chaque acte possiblement éthique.

L'éthique se présente comme l'inauguration de la capacité de l'humain à recevoir ce qui se trouve au-delà de l'essence, sans le dénaturer par sa mienneté. L'éthique précède la possibilité de la dégradation de l'altérité en immanence –elle précède la possibilité de l'assimilation dans l'énoncé d'un contenu dévoilé–, parce que dans la proximité attenante au moi, l'altérité ne laisse pas le choix au moi d'user ou non de son pouvoir: l'Autre n'est ni contenu dans l'*alter ego* (réduit au même dans une relation symétrique), ni directement accessible (cantonné en tant que transcendance à l'extérieur du monde humain). Ainsi l'étendue de la sphère «intermédiaire» qui apparaît dans cet article traverse toute la pensée de Levinas, dans la notion de proximité et jusque dans l'idée plus tardive de *passivité* de l'ouverture.

Ce n'est que dans l'*Humanisme de l'autre Homme*²⁶, et surtout dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*²⁷, que le terme de passivité apparaît concernant la relation à autrui. L'idée de passivité est alors mise en rapport avec celle du temps immémorial d'où l'autre vient, parce que l'existant se trouve entraîné dans une attitude sur laquelle il n'exerce pas de contrôle. La passivité n'est alors plus seulement la suspension de mon pouvoir²⁸ mais «la passivité pré-originale de l'élui subissant son élection»²⁹. Si l'on considère l'altérité de

²⁵ Dans un autre texte, Levinas écrit: «Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie» (*Difficile liberté*, op. cit., «Textes messianiques», p. 138), ce qu'il explique dans un entretien de 1986: «Le Messie, c'est-à-dire l'obligation de s'occuper d'autrui, est ma tâche à moi. Dans mon individualité, dans mon unicité, il y a cela: je suis possiblement messie» («L'asymétrie du visage», *Cités*, n° 26, p. 123). Chacun porte en lui l'obligation éthique de devenir le sauveur de l'humanité.

²⁶ *Humanisme de l'autre Homme*, réédition, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

²⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, réédition, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

²⁸ Le pouvoir de jouir du monde est mis en question par la venue d'autrui. Il est impossible de traiter autrui sur ce mode naturel parce qu'il s'agirait alors de lui faire violence en dégradant son altérité. Mon pouvoir se trouve donc suspendu par le commandement du visage: «tu ne tueras pas». Voir par exemple *Totalité et infini*, op. cit., p. 216.

²⁹ *Humanisme de l'autre Homme*, op. cit., p. 87.

l'Autre comme absolument en dehors de tout commencement, impensable, alors on comprend ce qui peut empêcher le moi d'exercer son pouvoir de saisie sur lui. Et Levinas s'applique par cette voie à repenser tout le déroulement de l'histoire subjective dans la perspective de la Loi.

Conclusion

Ainsi se déploie à partir de l'idée d'une «sphère intermédiaire» toute l'importance de la pensée de l'ego dans sa relation avec autrui et avec l'Infini. Non seulement la place du sujet se trouve modifiée, mais aussi le rapport avec l'exister matériel. En sorte que la philosophie de Levinas réordonne le monde et lui redonne du même coup une signification. En énonçant la conviction que l'Infini peut se rencontrer dans la socialité, Levinas donne à entendre l'éthique dans la quotidienneté et ce faisant étend la responsabilité à l'ensemble de la vie sociale.

L'intermédiaire entre Dieu et l'être humain pourrait se trouver dans le visage d'autrui qui en même temps porte la trace de l'Autre et entre par sa différence dans le proprement humain. Autrui s'inscrit comme celui qui touche par sa proximité – à la fois même et différent, à la fois commun et exceptionnel : il n'est pas intermédiaire en tant que messenger, mais il est l'humain qui peut rendre à l'humanité sa valeur suprême. Et c'est bien cette relation humaine, dans l'ordinaire, que Levinas n'aura de cesse d'explorer : tendant à décrire l'endroit dans lequel ce fameux basculement pourrait s'opérer, autrement dit : la limite entre l'expérience et le mystère. Sa phénoménologie de l'humain constitue une recherche du lieu de l'épreuve de l'altérité, de la limite où l'ontologisme se voit dépassé, là où l'espoir est permis sans jamais théoriser ni l'altérité radicale, ni Dieu lui-même. Levinas enquête jusqu'au bout de ce que peut l'expérience humaine (en passant par les analyses phénoménologiques de l'érotisme³⁰, de la paternité³¹, de la maternité³²) pour ouvrir à la non-expérience de l'autrui. Cette altérité conduit à abandonner la valeur de vérité en tant que dévoilement, et ainsi à ne pas chercher à tout prix à éclairer le mystère de l'Autre. Le sujet est finalement au centre de ces analyses en tant que récepteur et porteur du sens éthique. Levinas découvre ainsi la signification de notre existence humaine sous le regard de l'Autre, dans la relation avec autrui : car c'est précisément la rencontre d'autrui qui rassemble l'altérité radicale de l'Autre à l'intérieur du monde que nous avons en commun. Les relations humaines sont ainsi élevées à la sainteté par l'inscription de l'Infini sur la terre humaine, c'est-à-dire par sa désacralisation.

³⁰ *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 77-84; *Totalité et infini*, op. cit., p. 284-317; *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., par exemple p. 114; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., par exemple p. 143-144.

³¹ *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 85-89; *Totalité et infini*, op. cit., p. 299-313.

³² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., entre autres occurrences : p. 114, 121, 126, 170, 217.