Voix plurielles

Revue de l'Association des Professeurs de Français des Universités et Collèges Canadiens

Voix plurielles
Volume 1, numéro 1
Mai 2004

Leonard Rosmarin

La trace de l'infini dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas

Citation MLA : Rosmarin, Léonard. «La trace de l'infini dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas.» *Voix plurielles* 1.1 (mai 2004).

La trace de l'infini dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas

Leonard Rosmarin
Brock University

Mai 2004

Emmanuel Lévinas n'a jamais fait mystère de la dette qu'il avait contractée vis-à-vis du philosophe français du dix-septième siècle, René Descartes. L'inspiration de ce dernier est évidente surtout dans la conception de l'Infini qui commande toute l'œuvre du penseur juif rédigée trois cents ans plus tard. Mais l'auteur de *Autrement qu'être* interprète l'idée de Descartes d'une manière intensément personnelle pour deux raisons. En premier lieu, il y eut l'Holocauste, l'événement le plus tragique de l'histoire millénaire juive qui, pourtant, fourmillait déjà de catastrophes longtemps avant l'irruption de la Seconde Guerre mondiale. Les accents bouleversants qu'on perçoit dans les pages consacrées à la relation avec l'Autre, à la vénération qui lui est due, proviennent du chagrin d'un homme dont toute la famille, restée en Lituanie, fut massacrée par les Nazis tout simplement parce qu'ils étaient Israélites. L'autre influence de taille, c'est la spiritualité juive dont Lévinas était imprégné depuis son enfance. Comme beaucoup d'autres coreligionnaires intellectuels du vingtième siècle, il était convaincu que l'éminente dignité de l'homme consiste en le combat inlassable mené contre la brute paléolithique lovée dans les profondeurs abyssales de notre nature. Selon Lévinas, la lutte pour rendre l'humanité toujours plus humaine doit se poursuivre sans qu'on s'attende à recevoir une récompense dans une existence au-delà de la mort. Interprété sous cet éclairage, le thème de la trace de l'infini dans sa pensée philosophique révèle toute son intensité brûlante.

Selon Descartes, l'homme porte dans son esprit un contenu qui le déborde. L'idéatum de l'infini va infiniment au-delà de l'idée que nous en concevons. Contrairement à ce qui se passe dans le domaine matériel, il ne peut pas y avoir coïncidence entre la réalité et la forme qu'elle revêt. Dans ce cas particulier, nous avons dans notre esprit ce que notre finitude intellectuelle nous empêche de penser. Nous nous heurtons à l'impensable. Et Lévinas est complètement d'accord. Comme il le déclare : « En pensant l'infini—le Moi d'emblée pense plus qu'il ne pense¹ ». Ainsi, en découvrant l'infini en nous, nous nous apercevons du même coup que notre intérieur débouche sur l'extérieur. Nous sommes à la fois nous-mêmes et infiniment plus que nous-mêmes. Créatures immanentes, nous sommes renvoyés à la Transcendance par l'infinitude de l'idée que nous contenons. Nous ne nous appartenons donc pas entièrement. Bien que nous soyons des êtres séparés, doués d'une identité propre, nous sommes rattachés organiquement, pour ainsi dire, à une dimension spirituelle avec laquelle nous n'avons pas de commune mesure, que nous n'aurions jamais pu concevoir par nous-mêmes, qui « ne vient pas de notre fond a priori² ».

La présence de l'Autre, suscitant chez le sujet le désir d'approfondir la distance insondable

qui les sépare, éveille en lui l'idée de l'infini et le contraint par conséquent à prendre conscience du fait que l'essentiel de son être se situe infiniment en dehors de tous les systèmes totalitaires imaginables. À terme, le sujet découvrira Dieu à travers son rapport avec son prochain. Mais même avant d'en arriver là, le Moi ne pourra plus jamais viser Autrui selon le processus de l'intentionnalité phénoménologique conçue par Husserl. On peut décrire ce processus comme la mise entre parenthèses par la conscience du sujet des aspects de la réalité auxquels elle octroie une signification d'après l'attitude qu'elle prend à leur égard. Dans des circonstances ordinaires, le Moi se comporterait de cette façon envers son prochain qui lui fait face. Mais la rencontre du visage de l'Autre représente un événement absolument extraordinaire. Ici, l'intentionnalité du sujet ne peut ni viser Autrui comme un objet perméable, ni le situer dans le champ de son activité intellectuelle, ni lui octroyer un sens, ni l'intégrer à son univers. La corrélation qui se produirait normalement entre l'acte de pensée (la noèse) et l'objet appréhendé par la pensée (le noème) ne peut pas fonctionner. L'Autre déborde de toutes parts l'image que j'essaie de créer de lui. Impossible de réduire sa réalité à celle de mon esprit. Au contraire, c'est à moi de me convertir à l'infiniment Autre qu'est le prochain. À la structure mentale de la domination absolue qu'implique l'intentionnalité phénoménologique succède dorénavant un schème de rapports entre inégaux grâce auquel—autre paradoxe insolite—le Moi trouve son accomplissement.

Mais pourquoi le Sujet subit-il le traumatisme de l'approche du Vous? Pourquoi traverse-t-il la conscience à rebours pour devenir le Soi, otage de la souffrance universelle? Et, question plus pressante encore, pourquoi ce Soi totalement dépouillé représente-t-il le noyau irréductible du Sujet? Pour y répondre, il faut aborder deux autres aspects clefs de la pensée du philosophe : la notion de la création et son corollaire, l'élection.

Lévinas avance ici une hypothèse audacieuse. Selon lui, la conscience de soi ne rend pas entièrement compte de la subjectivité, parce qu'elle n'est pas au commencement de celle-ci. La philosophie occidentale fait coïncider ces deux éléments, ou les considère même comme inséparables. Pour Lévinas, au contraire, le commencement ne se trouve pas nécessairement au commencement. Il est peut-être précédé par « ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire, par ce qui ne saurait être présent—par l'irreprésentable³ ». Avant l'acte de conscience et la liberté qui en découle, se place un fait appelé l'ANARCHIE. Dans le vocabulaire lévinassien ce terme signifie non pas le chaos, mais ce qui existe avant l'origine, ce qui est impossible à insérer à l'intérieur de la durée, si loin que celle-ci s'étende dans le passé. Or l'événement anarchique dans la pensée du philosophe, c'est la création ex nihilo, au sens religieux du terme. Contrairement à ce que prétend la tradition issue de Hegel, le « Soi-même » ne naît pas de sa propre initiative, ne se développe pas librement pour constituer une totalité incorporant tout en dedans d'elle-même. Il ne peut pas se désigner comme terme pleinement raisonnable qui se convertirait en conscience de soi. Au lieu de témoigner de sa propre naissance, le « Soi-même » a été créé avant de parvenir à la conscience de soi. Il « signifie avant d'être » (AE, p.209).

D'où le décentrement du Moi et sa conversion en Soi vulnérable dès qu'il subit la présence bouleversante du visage d'Autrui. Le sujet ne serait pas dénucléé avec cette rapidité fulgurante pour devenir l'otage de toute la souffrance humaine si le Soi n'avait pas pré-existé à l'ordre de l'appropriation totalitaire. D'où aussi l'idée de l'ÉLECTION. Si, d'après Lévinas, « l'égoïsme chez l'homme n'est ni premier, ni ultime » (AE, p.165), c'est parce que le noyau irréductible du sujet,

le Soi, s'est formé en dehors de son choix et de sa volonté. Il appartient à un ordre qui échappe au temps et à l'Être, donc à la connaissance de soi. Voilà pourquoi le sujet ne peut ni se souvenir de cet événement, ni le représenter, ni le thématiser. Car comment ressusciter par l'intermédiaire de la mémoire ce qui, par définition, demeure antérieur à notre capacité de nous rappeler ce qui précède notre passé fini? Évidemment, à un moment donné, le sujet est entré dans le présent. Mais avant cela, son identité avait déjà été façonnée, depuis toujours, dans le « passé du laps gratuit » (AE, p.24). Non seulement ai-je été élu de tout temps, mais mon élection se caractérise par sa gratuité.

Comme on peut s'en douter d'après les observations que je viens de faire, l'originalité d'Emmanuel Lévinas consiste à rompre avec une tradition philosophique qui, de Platon à Hegel et au-delà, ramenait l'Autre au Même dans le savoir-pouvoir de la pensée. Ces philosophies, en pensant l'Autre, voulaient neutraliser son altérité. Lévinas s'insurge contre cette tendance totalitaire de la philosophie occidentale en affirmant comme bienfaisante l'impuissance à « penser l'Autre ». Pour l'auteur, le face-à-face où Je rencontre Autrui, où celui-ci me fait face dans l'impossibilité du détour, est ce moment premier et irréductible qu'il nomme « religion », car dans la proximité de mon prochain surgit chez moi l'idée de l'infini, et dans la trace de l'infini se déchiffre la présence-absence de Dieu.

L'élan qui soutient ce processus d'ouverture continue du Moi vers Autrui, c'est le désir. Dans la perspective lévinassienne, il existe une différence radicale entre le désir et le besoin. Le besoin ressemble à l'amour-propre maintes fois dénoncé par les moralistes français du dix-septième siècle. Il ne vise que sa propre satisfaction. Le désir, en revanche, se définit comme une faim insatiable de la présence d'Autrui. Faim qui ne fait que s'accroître des tentatives déployées pour l'assouvir. Faim qui ne peut se réduire à une appétence égoïste, qui ne se confond nullement avec l'attirance sexuelle, puisqu'elle consiste à vouloir s'exposer toujours davantage à son prochain, à assumer de plus en plus de responsabilités à son égard. Le philosophe cite à ce propos la scène inoubliable de Crime et châtiment de Dostoïevski, où Sonia Marmeladova regarde un Raskolnikov désespéré et éprouve envers lui une « insatiable compassion ». D'après Lévinas, il est significatif que Dostoïevski ne dise pas « inépuisable compassion : comme si la compassion qui va de Sonia à Raskolnikov était une faim que la présence de Raskolnikov nourrissait au-delà de toute saturation en accroissant, à l'infini, cette faim⁴ ».

L'énergie qui alimente ce désir, c'est l'idée de l'infini suscitée chez le sujet par la visitation du visage d'Autrui. Le terme « visitation » qu'emploie Lévinas me paraît essentiel, car il implique le dérèglement de la visée intentionnelle propre à la conscience réfléchissante. Lorsque mon prochain se présente à moi de prime abord, c'est évidemment dans une perspective historique et culturelle spécifique. Voilà l'horizon dans lequel je l'envisage. Il se révèle, par conséquent, comme « phénomène » qu'éclaire mon esprit. En le visant, je lui confère une signification. Mais par son contenu spirituel, le visage de l'Autre échappe à l'immanence et à l'historicité essentielles du phénomène. Il ne se laisse pas représenter, il ne se laisse pas thématiser parce qu'il transcende infiniment la forme plastique et silencieuse dans laquelle son image se trouve prisonnière. Il demeure présence vivante, dérangeante qui résiste à mes tentatives de l'analyser, donc de le maîtriser. Il n'entre pas dans la lumière de mon esprit. C'est lui plutôt qui ouvre les nouvelles perspectives dans lesquelles vont se dérouler nos rapports. Lévinas décrit ainsi l'apparition singulière d'Autrui à travers le visage :

Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait une fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture. (HAH, p.51)

La force invincible qui émerge de derrière l'apparence physique du visage réside dans sa nudité même. Nudité qui devient supplication et exigence dès qu'elle pénètre la conscience du sujet. Cette dernière se trouve donc devant un ordre irrécusable, un commandement qui neutralise sa disponibilité. L'absolument autre ne ressemble nullement aux objets du monde que la libre pensée peut choisir de représenter, de se rappeler par la mémoire ou d'oublier. L'absolument autre du visage, par son alliance de hauteur et d'humilité, met la conscience en question, jusqu'au point où celle-ci n'est même plus consciente de cette mise en question, car, si tel était le cas, elle réussirait à contenir, voire à maîtriser, la présence qui l'obsède.

En court-circuitant ainsi cette intelligence accapareuse et assimilatrice, Autrui prive le Moi du moteur de l'égoïsme. À sa place, il met une responsabilité illimitée. Responsabilité qui est, à mon avis, synonyme de l'expression « passivité radicale » qu'utilise Lévinas pour parler de la condition d'otage assumée par le sujet. En effet, devenir un « pâtir » sans bornes à la suite de la mise en échec de ma conscience réfléchissante, c'est en même temps accepter que personne ne puisse me remplacer pour répondre à l'appel de mon prochain. Dès que le visage d'Autrui me bouleverse, je perds mon impérialisme de sujet égoïste pour acquérir la dimension de l'unicité morale :

Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L'Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît inadéquat à l'intentionnalité. (HAH, p.54)

Or ce « surcroît » qu'implique la responsabilité réveille chez le sujet l'idée de l'infini. C'est elle qui, revêtant la forme du désir, prend la relève du visage d'Autrui pour bouleverser l'intentionnalité du sujet impérialiste.

Comme nous l'avons signalé, pour l'auteur d'Humanisme de l'autre homme, l'idée de l'infini a ceci de merveilleux qu'elle consiste à véhiculer un contenu démesuré par rapport à la capacité de notre esprit de le penser, à « entrer en relation avec l'insaisissable, tout en lui garantissant son statut d'insaisissable » (HAH, p.54). C'est dire assez que la conscience constituante ne parviendra jamais à établir une corrélation entre l'infini et l'idée de l'infini, donc qu'elle ne réussira jamais à constituer ce premier en objet de sa réflexion. Se manifestant dans le désir insatiable de l'Autre, l'infini, porté par le fini de la pensée humaine, exerce deux fonctions essentielles : 1) il inverse le mouvement accapareur de la conscience qui ne demande qu'à ramener toutes les données de son expérience à l'intérieur de soi pour les décomposer et les comprendre dans la lumière; 2) il le relance à un rythme irrésistible vers le mystère qu'est Autrui. En conséquence, d'impérialiste, cet élan devient désintéressé. Dépouillé de sa visée intentionnelle, le Moi change de nature pour ainsi dire. Autant il s'acharnait à prendre, autant il s'évertue à donner. Auparavant, il exigeait tout pour

lui-même. À présent, il exige tout de lui-même. Écoutons Lévinas :

Le Moi, en relation avec l'infini, est une impossibilité d'arrêter sa marche en avant, impossibilité de désertir son poste selon l'expression de Platon dans le *Phédon* : c'est, littéralement, ne pas avoir le temps pour se retourner, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, ne pas avoir de cachette d'intériorité où l'on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi. Accroissement d'exigences à l'égard de soi : plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. (HAH, p.54)

Selon l'auteur, cet élan qui pousse le sujet irréversiblement vers son prochain, cette « impossibilité d'arrêter sa marche en avant », n'est autre chose que l'attraction invincible du Bien pré-originel mis à son tour en mouvement par l'idée de l'infini. Au contact traumatisant de son prochain, le Moi se convertit sans doute en « passivité radicale ». Mais celle-ci n'a rien à voir avec l'inertie de la matière. Du simple fait qu'il est motivé par la bonté du Bien, le pâtre illimité révèle en lui une autre forme d'énergie dont la puissance dépasse de loin l'impérialisme de la conscience réfléchissante. Pour Lévinas, cette force jaillissant d'une source située au-delà du temps marque « la résistance de l'irréfléchi à la réflexion », question qui préoccupait tellement un autre philosophe français en 1957, Merleau-Ponty⁵. Selon l'auteur d'*Humanisme de l'autre homme*, cette résistance ne signifie pas que la conscience soit « débordée par les événements », mais représente « une attitude sans réflexion, une primordiale droiture, un sens dans l'être » (HAH, p.55). Elle constitue une nouvelle espèce de volonté radicalement différente de celle qui fonctionne à l'intérieur de la conscience de soi. Alors que la volonté à l'intérieur de la conscience de soi vise à représenter, puis à posséder ce qu'elle atteint, l'autre est toute abnégation. L'une se confond avec l'orgueil même lorsqu'elle semble s'effacer devant Autrui. L'autre, qui ne songe pas à se nier parce qu'elle n'a pas le temps de réfléchir sur elle-même, incarne l'humilité.

D'après Emmanuel Lévinas, il existe un lien organique, voire indissoluble, entre le rapport que le sujet entretient avec son prochain et celui qui s'établit entre lui et Dieu. D'où l'impossibilité de définir Dieu comme une réalité par rapport à laquelle s'ordonnerait l'existence humaine. L'expérience éthique offre la seule possibilité d'interroger l'Absolu et de répondre à son appel : « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain⁶ ». Quant il subit la blessure vivifiante de son prochain, le Moi s'expose non seulement aux hommes mais à la transcendance où se situe Dieu, synonyme du Bien et de l'Infini. Tout en appartenant au domaine du temporel et de l'imparfait, le Moi se trouve subitement propulsé vers l'intemporel et le parfait : « Le vis-à-vis de deux hommes égaux et debout [...] suppose le face-à-face de l'homme à la nuque rompue et aux yeux levés vers la hauteur de Dieu » (TI, p.267). Dans cette courbure de l'espace, l'homme a des chances de rencontrer le divin.

Les conséquences de cette affirmation sont des plus hardies. Pour Lévinas, l'éthique n'est pas simplement le lieu le plus propice à une rencontre avec l'Absolu mais demeure inséparable de la religion : « 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 même⁷ ». En répondant à l'appel de mon prochain qui, dans son dénuement, incarne le pauvre, la veuve et l'orphelin de la Bible, le Moi prend conscience de ce qui dépasse infiniment la capacité assimilatrice de sa conscience : « C'est là que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous » (TI, p.50). Peu importe, au fond, la forme particulière que revêt la religion. Le contact avec l'au-delà religieux ne peut se produire en dehors de mon rapport avec mon semblable qui réclame

justice. Dieu ne manifeste ses exigences et ne se révèle à travers elle que lorsque mon prochain, humble et hautain à la fois, me bouleverse de fond en comble. Sans ce rapport indispensable entre créature et Créateur, la théologie est un exercice futile :

La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels. C'est aux relations interhumaines que revient, en métaphysique, le rôle que Kant attribuait à l'expérience sensible dans le domaine de l'entendement (TI, p.51).

Et dans Quatre Lectures talmudiques, Lévinas soutient encore une fois hardiment sa thèse selon laquelle l'essentiel de la foi religieuse réside dans la responsabilité que le sujet assume envers l'Autre : « Le respect de l'Étranger et la sanctification du nom de l'Éternel forment une étrange égalité. Et tout le reste est lettre morte⁸ ».

Une religion puisant dans la responsabilité morale sa raison d'être comporte forcément une eschatologie dont le caractère original tranche sur celles, théologiques ou matérialistes, qui ont fasciné les hommes au cours des siècles. En général, elles interprètent l'histoire comme le mouvement irréversible vers un but lointain mais merveilleux qui lui confère sa signification ultime. Il suffit de déployer toute l'énergie des peuples dans le bon sens afin d'y parvenir. Peu importent les erreurs, les crimes commis, le nombre de victimes innocentes qui jonchent le chemin, puisqu'il mènera sans faute l'humanité vers un avenir radieux. Cette divinisation de l'histoire dont le mirage le plus pernicieux a été le communisme de style soviétique, Lévinas la dénonce comme inhumaine. D'ailleurs il avait dit longtemps avant l'effondrement des régimes d'Europe de l'est dans un entretien avec Daniel Poirié qu'institutionnaliser la charité, c'est engendrer le fascisme⁹. À cette doctrine pseudo-scientifique il substitue la relation éthico-religieuse qui, au lieu d'œuvrer pour un avenir hypothétique, transcende l'histoire dès cet instant même en rattachant le sujet et son prochain à l'infini de l'être qui dépasse la totalité. Chaque fois que je me livre en otage à Autrui, je me mets en rapport avec « un surplus toujours extérieur à la totalité qui me fait passer par-delà la totalité ou l'histoire » (TI, p.XI).

Les actes de justice que j'accomplis à n'importe quel moment de mon existence m'arrachent à la juridiction du mouvement historique et me confirment en tant qu'unicité pleinement responsable. C'est ainsi que je romps le pouvoir de la totalité et que je somme l'histoire de ne pas sombrer dans la cruauté anonyme. Par ma responsabilité illimitée j'oppose au sens ultime du cours historique un absolu moral, « une signification sans contexte » (TI, p.XII). Je fais en sorte que la transcendance puisse surgir par des actes réels dans la succession des moments qui composent le mouvement de l'Histoire, au lieu de miroiter comme un mirage annonciateur d'une fin glorieuse que les événements réels semblent prendre plaisir à renvoyer aux calendes grecques. Un passage de la préface de *Totalité et Infini* confirme cette lecture : « [...] toutes les causes sont mûres pour être entendues. Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants » (TI, p.XI).

Nous pouvons maintenant circonscrire avec précision la vision eschatologique de Lévinas. Elle n'implique nullement la nostalgie d'un monde meilleur. Elle s'enracine dans « l'ici-bas » pour s'élancer vers la transcendance. Elle ne fait pas briller la promesse d'un paradis supraterrestre calqué sur le réel visible. Elle ne propose pas de synthèse des temps dans un avenir nébuleux. Au contraire, elle éclate au présent grâce à la présence d'Autrui qui, absolu religieux, interdit

de sacraliser l'Histoire et son cortège d'injustices et de cruautés. La vision eschatologique de Lévinas s'incarne dans la PAROLE, force invisible mais étonnamment efficace par laquelle l'homme s'adresse à son prochain pour faire triompher l'individu du processus dialectique : « Il faut que l'invisible se manifeste pour que l'histoire perde son droit au dernier mot, nécessairement injuste pour la subjectivité, inévitablement cruel » (TI, p.221). Elle produit ainsi le miracle de transformer l'énergie de l'amour-propre en actes de responsabilité illimitée. Placé sous le signe de la transcendance, le sujet aurait honte de se comporter basement : « La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque sa peur de la mort s'invertit en peur de commettre un meurtre » (TI, p.222). En d'autres termes, elle immunise l'homme contre la tentation des formules magiques, qu'elles soient d'origine théologique ou laïque, qui garantissent la fin de la guerre et de la violence par la violence même.

Si, pour Lévinas, le sens religieux fait partie intégrante de l'existence, tant sur le plan historique que sur celui des rapports individuels, c'est que le sujet, dans sa rencontre avec son prochain, se voit sollicité par une Absence-Présence située au-delà du visage même. Rappelons qu'Autrui réveille l'idée de l'infini dans le Moi en l'interpellant avec une force invincible composée d'humilité et de hauteur. Dès que surgit cette idée que le sujet porte en lui, sans en être pour autant l'origine, il se sait commandé non seulement par le visage, mais par un Absolu qui le transcende tout en s'y laissant deviner. Dans cet Absolu passe en effet « autre qu'Autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique du prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à la confusion possible avec le remue-ménage de l'il y a¹⁰ ». Cet Absolu tout aussi exigeant que mon prochain, m'ordonne et résiste aux efforts que je fais pour l'appréhender. Indissolublement lié à l'infinitude qui vibre en moi, l'Absolu, pas plus que mon prochain, ne se laisse « représenter » par mon esprit. Il ne se laisse enfermer en aucune catégorie intellectuelle. Tout comme Autrui, il me contraint à franchir à rebours le champ temporel de la conscience de soi, à me dépouiller de mon identité, de mon essence, et à me convertir en subjectivité infiniment vulnérable et vouée à la passion. Il me contraint à « autrement qu'être ». Mais parce qu'il se situe au-delà du temps, dans un passé trop lointain pour s'insérer dans le temps, il ne saurait se manifester comme présence tangible : « Le problème de la transcendance de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence—irréductible à l'immanence essentielle—vont ensemble » (AE, p.200). Dieu ne se révèle pas à proprement parler. Il s'associe intimement aux actes par lesquels je me livre en otage à mon prochain. Il me supplie et me commande à la fois à travers le visage d'Autrui où il s'inscrit « comme trace ». Il y apparaît donc sans apparaître. C'est une Absence-Présence qui n'en finit pas de passer : « L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent » (EDE, p.198).

On ne saurait insister trop sur l'importance du choix du terme TRACE pour décrire cette visitation ambiguë de Dieu. Comme n'importe quelle suite d'empreintes laissées par le passage d'un être, celles de l'Absolu ne recèlent aucun contenu précis qui permette de mieux connaître sa nature, aucune indication qui aide à comprendre ses desseins. En passant, Dieu ne révèle ni ne dissimule rien. Il ne se laisse pas « interpréter ». C'est que Sa trace ne ressemble pas aux signes dits « normaux ». Elle n'exerce pas de fonction sémique. Elle ne renvoie pas à une réalité concrète. Elle signale la présence d'un mystère : « [...] la trace, par rapport aux autres signes, a encore d'exceptionnel ceci : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors

de tout projet dont elle serait la visée. [...] La trace authentique [...] dérange l'ordre du monde. Elle vient en sur-impression » (EDE, p.199-200). Tout ce que la trace peut « vouloir dire », c'est l'écart infranchissable qui sépare l'ordre et l'apparition de l'au-delà de l'Être, d'où émane l'idée de Dieu.

Normalement, tout ce qui apparaît dans le monde des phénomènes est assimilable par la conscience. Mais l'Absolu bouleverse l'ordre de l'apparaître. Il se manifeste sans se manifester. Il triomphe de l'apparition indiscrete du phénomène qui est habitué à vaincre. Pour cette raison, Lévinas la qualifie d'énigme. En effet, la différence entre PHÉNOMÈNE et ÉNIGME est radicale. Le premier terme signifie apparition en pleine lumière. Tout ce que la conscience éclaire appartient à l'Être, et fait donc partie intégrante du domaine de l'immanence et de la totalité. Quant au second terme, il marque en revanche « [l']intervention d'un sens qui dérange 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 » (EDE, p.213).

Puisque l'énigme apparaît dans la trace sans vraiment apparaître, puisqu'elle signifie la proximité de l'Autre au-delà de l'Autre, elle est transcendance. Ainsi, ce Dieu énigmatique qui interpelle le sujet par l'intermédiaire du visage d'Autrui demeure à jamais incognito. Réfractaire au pouvoir accapareur du discours philosophique, Sa vérité ne resplendit pas aux yeux de l'univers. Pour humilier l'orgueil de l'esprit humain, elle se fait humble et insaisissable; « La persécution et, par là, l'humilité sont les modalités du vrai [...]. La grandeur de la vérité transcendante, sa transcendance même, tiendrait à son humilité¹¹ ». Occupant l'au-delà de l'Être, Dieu ne peut pas, selon Lévinas, être contaminé par l'Être. Son incarnation serait impensable, puisqu'aucune forme finie ne saurait le contenir.

Si l'on envisage Dieu comme une Absence-Présence qui inquiète l'ordre temporel tout en le transcendant, on comprend que, pour Lévinas, l'homme ne puisse Le rencontrer que dans Sa trace. Comment pourrait-il en être autrement? L'incommensurable, l'intemporel, le transcendant s'opposent à la thématization. Vouloir amener le divin à la lumière pour l'élucider, ce serait le refaçonner à l'image imparfaite de l'homme. Ce serait l'enfermer dans une essence qui n'est pas faite pour lui et, en dernière analyse, ce serait le souiller : « Le Dieu qui a parlé n'a rien dit, a passé incognito; tout dans la lumière du phénomène lui inflige démenti, le réfute, le refoule, le persécute » (EDE, p.209). Parce qu'il n'a ni identité ni présence reconnaissable, parce qu'il précède le temps mémorable de la conscience, parce qu'il déborde toutes les catégories intellectuelles par lesquelles l'homme souhaiterait l'expliquer, le divin demeure invisible, il est le Bien au-delà de l'Être qu'on ne peut déceler que dans le face-à-face troublant avec le prochain. Et c'est au moment même où nous sommes profondément troublés par le visage de l'Autre que nous nous apercevons du passage de Dieu : « Quelqu'un a déjà passé. Sa trace ne signifie pas son passé—comme elle ne signifie pas son travail ou sa jouissance dans le monde, elle est le dérangement même s'imprimant (on serait tenté de dire se gravant) d'irrécusable gravité » (EDE, p.202).

Pour faire comprendre au lecteur que le Dieu de la Bible demeure inaccessible tout en se laissant aborder dans la relation éthique à travers la présence du prochain, Lévinas a recours à la troisième personne du singulier, Il. Ce pronom évoque admirablement l'au-delà incommensurable à l'ordre synchronique de la conscience, le passé immémorial de ce Bien plus ancien que le Temps que la subjectivité ne peut atteindre qu'en répondant à l'appel impérieux du visage. Et

cette irréversibilité de l'Absolu, cette transcendance qu'on ne peut ni englober ni représenter, l'écrivain la nomme ILLÉITÉ. Elle est « extra-ordinaire », car, dans sa diachronie dont le présent est incapable, l'illéité n'est pas une extra-polation du fini, n'est pas l'invisible supputé derrière le visible. Le refus que l'Infini oppose au rassemblement de la réminiscence ne se passe pas en guise de voilement et n'épuise pas son sens en termes de conscience : clarté et obscurité, ou distinction et confusion, connu et inconnu. Le non-connu et l'inconnaissable se réfèreraient encore à un présent, formeraient structure en lui, appartiendraient à l'ordre. (AE, p.196)

Étant infiniment au-delà de l'Être, Dieu ne se laisse pas traquer comme une proie. Si Ses traces paraissent brouillées ou ambiguës, c'est qu'Il transcende le présent tout en y envoyant Ses commandements. Pour Le rencontrer, il faut obéir aux consignes morales émises par le visage où s'inscrit Sa Présence-Absence : « 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 [...]. 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 » (EDE, p.202).

Dieu lui-même ne peut pas être visé directement, car il est l'ANARCHIE, c'est-à-dire, ce qui a existé avant le commencement de l'ordre humain. Quand on essaie de L'enfermer dans la structure de la pensée, on Le met en corrélation avec autre chose. Mais, « entrée en corrélation, la divinité de Dieu se dissipe comme les nuées qui servirent à décrire sa présence » (EDE, p.202). Le visage du prochain est le seul lieu où Il se fait proximité sans s'y refléter véritablement : « Être à l'image de Dieu ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans Sa trace » (EDE, p.202).

Cette impossibilité où se trouve l'intelligence humaine d'accéder à la connaissance de Dieu explique la méfiance profonde de Lévinas envers la théologie. Selon lui, il n'y a rien de plus téméraire ni de plus outrecuidant que de vouloir essayer de classer les divers attributs de la divinité. Thématiser la divinité, c'est l'emprisonner dans une totalité ontologique, c'est donc la nier comme transcendance. Dès que nous succombons à la folle ambition de formuler en termes logiques le pouvoir de cet infini qui nous inquiète dans le regard suppliant de notre voisin, nous trahissons ce pouvoir : « Ainsi le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. L'Infini se présente an-archiquement; la thématization perd l'anarchie qui, seule, peut l'accréditer. Le langage sur Dieu sonne faux ou se fait mythique [...] » (AE, p.155, n. 25).

Hâtons-nous de préciser qu'en aucune façon Lévinas ne préconise le renoncement au discours rationnel pour parler de la divinité : toute son œuvre témoigne du contraire. Mais il exige que le logos se mette en question afin d'éviter le dogmatisme. La transcendance ne se laisse pas représenter. Tout ce que la raison peut signifier, c'est la blessure du Moi par laquelle l'Infini se fait proximité. Cette idée, Lévinas ne se lasse jamais de la répéter à travers toute son œuvre. L'esprit humain doit humilier sa superbe en se contentant d'évoquer le face-à-face au cours duquel le Moi est sommé de rendre justice à son prochain. C'est dans l'accueil de l'Autre seulement que la conscience, désormais désarçonnée, peut se rapprocher de l'Infini : « Son épiphanie même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Étranger, de la veuve et de l'orphelin » (TI, p.50).

Il est impossible de ne pas percevoir dans cette foi, où religion et comportement éthique sont inséparables, l'influence de la pensée judaïque. Elle se décèle particulièrement dans l'importance primordiale accordée à la qualité de nos actes accomplis envers notre prochain. Dans le judaïsme, aimer Dieu et adhérer à la loi morale ne font qu'un. Comme le souligne Lévinas, « tout ce qui se

dit de Dieu dans le judaïsme signifie par la praxis humaine » (QLT, p.33). Ce n'est pas que l'auteur des Quatre Lectures talmudiques affiche un quelconque orgueil ou sentiment de supériorité en rendant un hommage si fervent à la foi de ses ancêtres. Il l'admire tout simplement d'avoir apporté à toute l'humanité un message universel de justice, et d'avoir réussi à établir une corrélation entre cet idéal et le combat inlassable mené pour rendre l'humanité toujours plus humaine. Dans la religion juive, l'universel se manifeste sous une forme concrète et humble. Il ne se dégage de cette foi aucun frisson sacré devant les forces élémentaires de la nature, aucun désir mystique de s'anéantir dans un Absolu supra-terrestre. Pour la tradition judaïque, il s'agit surtout et avant tout de répondre à l'appel d'Autrui, d'assumer la responsabilité de sa misère. Pour cette raison, la religion juive constitue une véritable cure de désintoxication spirituelle. Comme le souligne Lévinas, le judaïsme « a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature [...]. Mais il a découvert l'homme dans la nudité de son visage[12] ».

Cette foi « épurée des mythes » (TI, p.50) est une religion pour adultes et, en tant que telle, se méfie des spéculations éthérées au point de paraître pauvre sur le plan théorique. Pour elle, les richesses spirituelles incomparables se trouvent ici-bas, dans la rencontre quotidienne avec l'Autre, car seul ce face-à-face débouche sur le transcendant : « Le rapport avec le divin traverse le rapport avec les hommes et coïncide avec la justice sociale » (DL, p.36).

En fait, si je ne craignais pas de déformer la pensée de Lévinas, je serais tenté de soutenir que le judaïsme, tel qu'il l'interprète, a de quoi satisfaire des athées puisque, dans cette perspective, la rencontre du divin résulte de la relation éthique avec les êtres, alors que dans d'autres religions la croyance en Dieu s'avère indispensable pour conférer un sens à l'aventure humaine. Ce qui paraît incontestable, pourtant, c'est que dans l'interprétation lévinassienne de la foi judaïque, l'homme, par sa soif insatiable de justice, crée les conditions propices dans lesquelles se discerne la trace de l'Infini. S'offrir en otage à Autrui, c'est déjà obéir à la Loi divine, et du même coup, placer la relation sous l'égide du Transcendant. Quand mon prochain m'assigne, il me met en présence de Dieu. Il m'oblige à collaborer avec Lui à l'avènement d'un monde meilleur. Or, ce rapport paradoxal où l'Infini et le fini s'associent en égaux pour que triomphe la justice parmi les hommes, est-ce autre chose que l'humanisme orchestré sur un registre religieux? Registre qui lui confère une dimension sublime.

C'est à la lumière de cette conception désensorcelée de la foi où l'homme attend tout de lui-même, où l'amour qu'on porte à Dieu s'enracine dans des situations éthiques concrètes, qu'il faut apprécier plusieurs réserves formulées par Lévinas à l'endroit de la religion chrétienne. En premier lieu, l'auteur d'Autrement qu'être rejette la thèse d'un Dieu metteur en scène qui aurait réglé à l'avance tous les détails du drame cosmique de la chute à la rédemption, drame dans lequel il se taillerait la part du lion. Si le destin de l'homme était programmé avant même que ce dernier ne puisse l'assumer, quel rôle lui resterait-il à jouer autre que celui de surnuméraire? Comment la responsabilité personnelle aurait-elle le moindre sens si chacun d'entre nous était conçu purement et simplement pour réaliser le dessein secret de la divinité? Insérer la créature humaine dans un système téléologique, quelque sublime qu'il soit, c'est le priver de sa densité humaine, de son unicité comme « assigné », répondant à l'appel d'Autrui; c'est, en fin de compte, le rapetisser. Sur ce point, Lévinas est catégorique :

Quand j'entretiens une relation éthique, je me refuse à reconnaître le rôle que je jouerais dans

un drame dont je ne serais pas l'auteur, ou dont un autre connaîtrait avant moi le dénouement, à figurer dans un drame du salut ou de la damnation, qui se jouerait malgré moi et de moi. (TI, p.52).

En deuxième lieu, Lévinas juge irrecevable l'idée d'un Rédempteur venu décharger les hommes de leurs responsabilités personnelles et les délivrer de leurs péchés en se sacrifiant pour eux. Se croyant sauvé à n'importe quel moment par un dieu fait homme qui verse à flots la miséricorde et le pardon, l'être humain n'aurait pas à exercer le moindre effort pour surmonter ses propres faiblesses. Mais, plus grave encore, en s'en remettant de son salut à un médiateur, il serait tenté de camoufler tous ses vices aussi bien à lui-même qu'aux autres sous le dehors de l'humilité. Ainsi s'instaurerait une situation aberrante où Dieu aurait besoin de l'existence du mal chez l'homme afin de faire éclater sa bonté. Dans *Difficile liberté* l'écrivain s'insurge contre une certaine conception chrétienne d'un médiateur prêt à tout pardonner, et lui oppose l'idéal de justice que l'homme et Dieu réalisent de concert :

À l'efficacité de l'œuvre se substitue la magie de la foi; au Dieu sévère en appelant à une humanité capable de Bien, se superpose une divinité infiniment indulgente, enfermant ainsi l'homme dans sa méchanceté, livrant à cet homme méchant mais sauvé une humanité désarmée (DL, p.150).

Un autre passage d'une concision lapidaire, tiré du même ouvrage, renforce cette idée : « Un Dieu sévère et un homme libre préparent un ordre humain meilleur qu'une bonté infinie pour un homme mauvais » (DL, p.196). Que cette expression « un Dieu sévère » n'inquiète pas le lecteur outre mesure. Je refuse d'y voir des ambiguïtés; je pense que Lévinas tient à souligner l'idée que divinité égale justice, et que celle-ci est synonyme d'exigence morale. Il faut aimer assez l'humanité pour vouloir qu'elle aspire à la perfection. À travers la sévérité de ce Dieu se discerne son amour infini pour sa créature.

De ce point de vue, on exagérerait à peine en soutenant que, pour Lévinas, la notion d'un Rédempteur est non seulement inutile mais pernicieuse dans la mesure où elle encourage l'être humain à se laisser spolier du seul privilège qui lui appartienne en propre : celui de se comporter lui-même en Messie. Le salut qui a déjà été programmé pour moi de l'extérieur n'est vraiment pas le mien. La délivrance qu'un médiateur a effectuée pour moi, avant même que je ne me lance dans mon aventure terrestre, ne me délivre de rien. Pour acquérir la seule légitimité qui me revienne de droit comme sujet, il faut que moi, en tant qu'élu, je m'offre en otage à la veuve, à l'orphelin et à l'étranger. Comment pourrais-je me décharger de mes responsabilités sur un Sauveur alors que je suis sollicité, moi personnellement, par l'appel d'Autrui ? Ne pas répondre inconditionnellement à cette assignation serait commettre une trahison envers le Bien auquel j'ai été « créaturialement » lié même avant de devenir conscience de soi. À chaque instant de ma vie, le Messie, c'est moi, et en incarnant le Messie, j'accepte une responsabilité sans limites : « [...] porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi; être soi [...] c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus [...] » (AE, p.149-150). Ainsi s'explique que Lévinas ait pu appeler le judaïsme, comme nous l'avons dit, « une religion d'adultes ». Tel qu'il l'interprète, le judaïsme semble bien en effet l'extension naturelle d'un humanisme fondé sur le caractère sacro-saint de l'Autre.

Dans un monde où chaque être s'avère irremplaçable pour accomplir la Loi divine et pour

faire rayonner le Bien sur ses frères et sœurs, la présence d'un Sauveur paraît superflue. Cette superfluité-là, Lévinas la met en relief en rapportant la réponse, d'une émouvante simplicité, que Hermann Cohen donna un jour à un Chrétien qui lui avait demandé si, malgré tout, il n'avait pas la nostalgie du Christ. Hermann Cohen répondit en citant les premiers mots du psaume archi-célèbre du roi David : « Dieu est mon berger. Il ne me manquera rien ». Et ce Dieu s'esquive dès qu'Il s'annonce afin d'obliger l'homme qu'Il a créé à assumer pleinement ses responsabilités envers son semblable. Selon le philosophe « La merveille de la création consiste à créer un être moral ».

Oeuvres citées

1. Emmanuel Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, réimpr. conforme à la 1re éd. Suivie d'Essais nouveaux (Paris, Vrin, 1982), p.172. Désormais cité comme EDE.
2. Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini: essai sur l'extériorité (La Haye, Martinus Nijhoff, 19740, p.170). Désormais cité comme TI.
3. Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence (La Haye, Martinus Nijhoff, 1974), p.211). Désormais cité comme AE.
4. Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme (Paris, L.G.F., coll. Livre de poche, 1987), p.49. Désormais cité comme HAH.
5. Lévinas nous dit que c'est à Royaumont, en avril 1957, à propos des problèmes que pose la théorie husserlienne de la réduction phénoménologique, que Merleau-Ponty s'interrogeait plus particulièrement sur cette "résistance de l'irréfléchi à la réflexion". – Voir HAH, p.55.
6. Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini: essai sur l'extériorité (La Haye, Martinus Nijhoff, 1974), p.56. Désormais cité comme TI.
7. Emmanuel Lévinas, "Laïcité et pensée d'Israël", dans La Laïcité (Paris, Presses universitaires de France, 1960), p.49.
8. Emmanuel Lévinas, Quatre Lectures talmudiques (Paris, Éd. de Minuit, coll. Critique, 1982), p.61. Désormais cité comme QLT.
9. Voir Daniel Poirié, Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous? (Lyon, Éd. La Manufacture, 1987), p.131.
10. Emmanuel Lévinas, "Dieu et la philosophie", Le Nouveau Commerce, n. 30-31, 1975, p.117.
11. Emmanuel Lévinas, Noms propres (Paris, L.G.F., coll. Le Livre de poche, 1987), p.114. Désormais cité comme NP.
12. Emmanuel Lévinas, Difficile Liberté, réimpr. (Paris, L.G.F., coll. Livre de poche, 1984), p.327. Désormais cité comme DL.