Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Facultatea de Studii Europene

Școala Doctorală Paradigma Europeană

TEZĂ DE DOCTORAT

Doctorandă : Raluca BĂDOI

Coordonator științific : Acad. Prof. Dr. Basarab NICOLESCU

Cluj-Napoca

2013

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca

Facultatea de Studii Europene

Şcoala Doctorală Paradigma Europeană

Emmanuel Levinas. Subjectivité et langage

Doctorandă : Raluca BĂDOI

Coordonator Ştiinţific : Acad. Prof. Dr. Basarab NICOLESCU

Cluj-Napoca

2013

Un(qui ni lui, ni l'autre est chacun/ ensemble et)Soi.

E.E. Cummings, *95 Poèmes*

Partea de da

care se află în nu

și partea de nu

care se află în da

ies uneori din paturile lor

și se unesc într-un alt pat

care nu mai e nici da nici nu.

În acest pat curge fluviul

Apelor cele mai vii.

Roberto Juarroz, *Nouvelle poésie verticale*

TABLE DE MATIERES

Emmanuel Levinas. Subjectivité et langage

Remerciements

Introduction : Pour une herméneutique transdisciplinaire de l'œuvre d'Emmanuel Levinas

Chapitre I La subjectivité désappropriée

I.1. Les trois stades de la subjectivité lévinassienne : il y a, pour-autre, autrement qu'être

I. 2. La solitude de l'être, l'anonymat de l'ego

I. 3. La nuit de l'il y a

I. 3.1. La noirceur de la nuit

I. 3. 2. La nuit biblique

I.4. L'horreur vs. L'angoisse

I.5. La solitude, l'abandon et le néant

I.6. Sommeil et demeure

I.6.1. Le non-lieu

I.6.2. L'insomnie entre ontologie et éthique

I.7. Le pressentiment de l'autre

Chapitre II Le pour-autre de la subjectivité

II.1. Absence et jouissance

II.2 .Existence et travail

II.3. Le Moi et le Même

II.4. Penser autrement l'altérité : autre et autrui

II.5. Subjectivité et séparation

II.6. Proximité et responsabilité

II.7. La désappropriation de soi

II.8. La sensibilité comme souffrance désindividualisante

II.9. L'affectivité comme suprême contradiction : Levinas et Stéphane Lupasco

Chapitre III Féminité et trace

III.1. Amour et caresse

III.2. Etrangeté du visage, secret du féminin

III.3. Une subjectivité féminine ?

III.4. La douceur du féminin

III. 5. La féminité juive : en suivant les pas Chekhina

III. 6. Ille, Elle, Nous

III. 7. La réalité et son ombre

Chapitre IV Le visage et l'Illéité : la troisième voie

IV.1. Quand la trace de l'Infini rencontre l'intentionnalité

IV.2. L'asymétrie de l'autre

IV.3. L'asymétrie de l'autre et le sens de l'Illéité

IV. 4. Le visage et l'Illéité : la troisième voie

IV.5. Sur l'Infini qui vient à l'idée

IV.6. La contemplation du visage dans le miroir

IV. 7. La contemplation de la vérité et la vision du visage selon Franz Rosenzweig

IV.8. Le visage et le meurtre

IV.9. Le Petit Visage et le Grand Visage: voyage dans le Zohar

Chapitre V Une vision transdisciplinaire sur l'œuvre de Levinas

V.1. La transdisciplinarité, une inédite méthodologie

V.2. Ce qui se voit et ce qui ne se voit pas : les mondes possibles

V.3. Les niveaux de la Réalité

V.4. Le tiers inclus, le Tiers Caché et la complexité du monde

V.5. Le Tiers Caché et l'Illéité chez Levinas

V. 6. La méthodologie transdisciplinaire et la notion de la transréalité

Chapitre VI Langage et transcendance dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas

VI.1. Appel et Enigme

VI.2. Thématisation et communication

VI.3. Le Dire et le Dit ou la distance de la proximité

VI.4. Entre Athènes et Jérusalem

VI. 5. Témoignage et trace ou le passage de l'Infini

VI. 6. L'herméneutique transdisciplinaire et l'herméneutique du témoignage

VI.7. Inspiration et témoignage

VI.8. L'incontournable rencontre : Levinas et Chestov

VI.9. La logique du paradoxe chestovien et le Tiers Caché

VI. 10. La parole révélée : Levinas et Rosenzweig

VI.11. Le corps-lettre : Levinas et Annick de Souzenelle

VI. 12. Le féminin de l'autre

VI. 13. La théorie lévinassienne du langage et la transdisciplinarité

Chapitre VII Cité de la terre, cité du ciel

VII. 1. La communauté inspirée

VII. 2. Le sens de la voix

VII. 3. L'orgasme divin

VII. 4. La subjectivité kénotique

VII. 5. Le visage entre le visible et l'invisible

VII. 6. Patience et obéissance

VII. 7. L'illumination de la patience ou l'exercice de la folie

VII. 8. Transhumanisme et transreligieux dans l'éthique lévinassienne

VII.9. La lettre et la trace : l'inscription de Dieu sur le corps

VII. 10. Inscription, inspiration, transmission

VII. 11. La brisure de l'Infini

VIII. **Contributions personnelles**

IX. **Conclusions** : **La voie et la transdisciplinarité**

Addenda

1. Vocabulaire lévinassien

2. Etudes publiées – participations aux colloques nationaux et internationaux

3. Bibliographie :

Bibliographie principale

Bibliographie secondaire

Sigles utilisés

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Editions Martinus Nijhoff, 1978

DQVI *De Dieu qui vient à l'idée,* Editions Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1992

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Editions Librairie Philosophique J.

Vrin, Paris, 1988

EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* Editions Grasset et Fasquelle,

Paris, 1991

EI *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Editions Athème Fayard, Paris, 1982

HS *Hors sujet*, Editions Fata Morgana, Montpellier, 1987

HAH *Humanisme de l'autre homme,* Editions Fata Morgana, Montpellier, 1972

TA *Le temps et l'autre,* Editions Fata Morgana, Paris, 1979

IdI *L'intrigue de l'infini,* Editions Flammarion, Paris, 1994

TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* Editions Martinus Nihoff, La Haye,1971

TrI *Transcendance et intelligibilité*, Editions Labor et Fidès, Genève, 1984

Remerciements

Je suis reconnaissante à tous ceux qui d'une manière ou d'autre m'ont donné leur appui pendant ce parcours à la limite, au sein du monde lévinassien.

Mes remerciements s'adressent premièrement à ma famille- à mes parents et à ma sœur Delia- qui m'a toujours offert son support affectif et émotionnel pour mener au but ce projet doctoral qui portait parfois les signes des incroyables passages et insomnies.

Je remercie surtout mon coordinateur de thèse, M. Basarab Nicolescu, philosophe, physicien, écrivain, chercheur au CNRS, membre de l'Académie Roumaine et professeur à l'Université Babes-Bolyai de Cluj-Napoca qui a accepté de coordonner cette thèse de doctorat dans un moment très difficile lorsque je traversais les épreuves de l'écriture et de moi-même. Je lui remercie immensément pour la découverte et pour la pratique de la transdisciplinarité qui avait réveillé au plus profond de mon intérieur une autre herméneutique au-delà du langage qui ne se dit pas et qui plutôt se tait. Je lui remercie également pour avoir accepté mes intuitions, mes quêtes intérieures et de m'avoir ouvert des ponts entre moi et le soi, entre moi et le monde, entre moi et l'Universel, entre moi et l'Autre.

Je remercie à mes chers amis Luiza Mitu, Matei Agachi, Laura Lungu et Emilia Popa pour leur patience, pour nos longs et ardentes discussions sur le Tout, sur le Rien, sur Dieu. Je leur remercie pour la sacralité de l'amitié.

Je remercie à Victor Radu pour m'avoir ranimé le souvenir de l'Un, de l'amour et pour avoir corrigé avec patience cette thèse de doctorat.

Je suis reconnaissante à Simona Andrei pour le voyage dans ce que Levinas nomme l'autre de l'autre- la sortie du concept dans l'art et à Mme Anișoara Popovici pour les conseils sur l'âme humaine.

Je remercie à mes chers professeurs de la Faculté de Philosophie de Cluj-Napoca, spécialement à M. Virgil Ciomoș et à M. Ion Copoeru pour leur appui permanent et pour leurs contributions phénoménologiques et psychanalytiques.

Je remercie aux membres de ce jury, à Mme Simona Modreanu, à M. Ioan Chirilă et à M. Pompiliu Crăciunescu pour leurs précieux conseils et remarques.

Un immense merci à mes collègues doctorants en philosophie Cristian Țiple, Bogdan Dragomirescu et Bogdan Drapac pour l'infinie aventure de la sagesse.

Je remercie à M. Carol Iancu, professeur à l'Université Paul-Valéry 3 de Montpellier pour son aide avec l'administration du Service International de l'UPV 3, pour l'apprentissage de l'hébreu, pour le voyage dans l'histoire et dans la culture du peuple juif, pour avoir connaitre Levinas et pour avoir partagé avec moi le miracle de cette rencontre avec le philosophe lithuanien.

Je remercie Mme. Marlene Zarader, professeur à l'Unversité Paul-Valéry 3 de Montpellier, mon tuteur de stage pendant mon séjour de recherche à Montpellier et M. Rodophe Calin, maitre de conférences à la même Université pour leurs conseils sur le terrain de la rigueur

philosophique et pour m'avoir déterminé d'assumer une pensée-autre, une pensée de la nuit et d'y rester fidèle.

Je remercie à Mme. Cathérine Chalier, ancienne étudiante de Levinas et professeur à l'Université Paris 10 pour le dialogue qui avait apporté des éclairages à l'intérieur de moi sur la féminité, sur la nuit et sur l'amour de la sagesse.

Je remercie à M. Richard A. Cohen, ancien étudiant de Levinas pour m'avoir invité à Vilnius, en Lituanie au Séminaire International *Emmanuel Levinas, l'origine de la responsabilité*, et pour le partage de ses connaissances.

Un grand merci à tous les lévinassiens que j'ai rencontré en Lituanie à l'occasion du Séminaire International sur Levinas, surtout à Mao Xin pour le dialogue, pour leur passion, pour leur amitié et pour l'extraordinaire expérience, au-delà des mots de l'Un-dans-l'autre.

Introduction : Pour une herméneutique transdisciplinaire de l'œuvre d'Emmanuel Levinas

Dire que depuis notre naissance on est des passagers, des êtres de passage sur la terre dans ce monde passager c'est assumer une sagesse ancienne, c'est, en effet assumer la sagesse de l'amour. On a perdu l'habitude de nous perdre pour nous retrouver dans une manière *autre*, en tant qu'autre, d'accueillir cet Autre en nous. Pas se retrouver dans un lieu, passager, terrestre mais plutôt dans un non-lieu céleste, dans un *nulle parte* dans le point originaire d'ailleurs. *Va en toi*, *parte vers toi* ainsi parle Dieu à Abraham. *Va*, autrement dit *à répondre de l'autre*, *chemine vers le nulle part*, va à la rencontre de l'Autre, viens Me rencontrer en chemin, sur le chemin. *Nostalgie d'un pays ou nous ne naquîmes pas*, dira Levinas.

« La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance d'une horreur de l'Autre qui demeure l'Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient philosophie de l'immanence et de l'autonomie ou athéisme.»[1]

A cette philosophie occidentale de la raison Levinas a voulu opposer une autre voie. On pourrait dire que Levinas a voulu opposer la voix de l'autre, un appel autre, l'autrement, un au-delà qui ne peut pas être communiqué ou thématisé. L'autre voie, la voix au-delà du discours philosophique cohérent, au-delà du dit occidental, une voix comme la respiration, attachée à la pneuma, au mot *duh*[2] ce qui peut approcher la pensée lévinassienne plus de la tradition de l'est ?[3]

Quelque chose d'insignifiant qui, justement parce qu'il doit faire preuve de son dit à travers le dire de l'autre, dés qu'il se laisse entendre il a cessé d'exister par soi même. A la tradition de l'Occident Levinas a voulu écrire l'*avant* de la face, le Dire impossible et incommunicable. Voila pourquoi Levinas reste infidèle à la philosophie occidentale. *Fidele infidèle*. En effet, le penseur avait toujours considéré cette attitude de fidélité infidèle comme la seule juste pour s'opposer au nihilisme du temps. Pour Levinas il s'agit toujours d'un sujet-*autre*, d'un sujet brisé, traumatisé qui doit laissé lieux à l'autre, un sujet pour autre, un sujet qui donne sa peau, toute son existence et toute son autonomie illusoire à l'Autre, un *non*-sujet qui doit subir dans

[1] Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient a l'idée*, J.Vrin, Paris, 1992

p. 262

[2] Le mot *duh* en russe et en roumain, puisque dans les deux langues c'est pareil, c'est le même terme, signifie à la foi esprit et souffle, ce qui l'approche de l'hébreu *rouach*. Le sol qui se dérobe sur les pieds, l'ouverture de l'abime dévient l'élan donné à l'esprit qui parvient à se maintenir dans le souffle des airs. Dans la pensée judaïque *rouach* est liée avec le cœur et avec l'élément de l'air.

[3] N'oublions pas que Levinas est né en Lituanie et que sa langue natale était le russe. En plus, on ne doit pas oublier la dette de Levinas envers son héritage culturel russe.

son passage l'élection et la substitution. Chez Levinas il s'agit premièrement d'une subjectivité sans être, libellée de son histoire. Le sujet survient au moment ou il rompt avec l'anonymat de l'il y a. Il doit toujours se prononcer contre le dit, contre l'absurde de l'il y a, contre l'existence qui obsède par son incessante présence. Présent à soi comme un désapproprié de soi, le sujet lévinassien se situe en passage, toujours en chemin, cheminant vers le profond de soi comme un autre, cheminant vers un pays de *nulle part* vers le pays étranger inscrit comme un témoignage sur sa propre peau.

La subjectivité se tient sur la menace de perdre toute certitude, toute autonomie et toute possession. Perçant l'anonymat d'où il vient, le sujet s'inscrit à la limite du soi et de l'anonymat, comme passager sur la terre, en passage en tant que frontière. Le grec *a-topos* veut dire *non-lieu*, mais aussi, dans sa forme adverbiale *a-topon* ce qui est étrange -d'où le nom du peuple des moins, les étrangers, nom donné aussi aux poètes et aux prophètes. *Habiter l'inhabitable*, avoir donc son lieu dans le non-lieu, subir le déracinement dont parlait Chestov, accueillir la nuit du désert en soi. Le désert n'est pas seulement un endroit sans vie, mais aussi il est celui qui empêche le surgissement de toute vie déterminée. Voilà la condition terrestre préalable a la cité céleste assumée par les Pères du désert, habitants du passage du non-lieu. *Habiter l'exception*. La manque des déterminations de la terre, le sable mouvant et sec frappent et pourtant divise le sujet et sa richesse plus ou moins illusoire en laissant lieu au désert, au vide plein de sens. Accueillant l'insomnie, restant toujours en veille, étant d'attention non-intentionnelle qui suppose pourtant une réduction intentionnelle. Ce qui reste dans ce passage c'est justement l'écriture, le verbe, le témoignage. Une écriture comme une trace dont le sens reste encore caché dans l'interstice, entre ses lignes, entre ses espaces blancs.

Dans cette pensée bouleversante, la subjectivité coïncide avec une responsabilité qui dépasse les cadres de toute égologie, devenant substitution[4] radicale du même par l'autre et élection[5] qui se passe avant toute acte intentionnel.

[4] Dans ce sens, on peut parler d'une dimension messianique du sujet, thème qui soutient le dialogue ouvert que le philosophe a eu avec le judaïsme mais aussi avec la pensée chrétienne. Le messianisme est une emphase éthique de la subjectivité, responsabilité au-delà de toute préoccupation de soi et pour le soi, comme fissure de l'intériorité, comme rupture de l'immanence mais aussi comme kénose. Le messianisme est une délégation éthique universelle. Ainsi, l'incarnation peut être interprétée comme une descente du devoir éthique à l'intérieur du sujet. En effet, cette nouvelle dimension éthique du sujet ouvre aussi la voie du prophétisme ce qui nous montre que la subjectivité lévinassienne ne peut être comprise qu'à travers la notion du passage, en tant que mouvement permanent d'un sujet autonome vers un *sujet -autre*, ce qu'on appelle un *non-sujet*. En plus, elle ouvre pour notre travail aussi le thème du corps et spécialement celui du visage comme espace de l'écriture, comme lieu de frontière à la limite ou la trace s'inscrit en tant que commandement.

[5] L'élection est liée chez Levinas avec les thèmes de la prophétie et de l'eschatologie. Après la descente de Il, le dire intersubjectif devient exposition du monde- *dire le monde à autrui*. Parler à autrui, qui est infini, signifie en même temps donner sa propre parole à la transcendance, la responsabilisée, l'investir avec une dimension prophétique. L'eschatologique instaure la voie de l'autre par la responsabilité, par la donation, par l'amour sans l'érotisme, d'un bien au-delà de l'être, d'une éthique au-delà de l'éthique.

Au-delà de l'ontologie et de l'éthique il y a une troisième voie, la voie de *Ille*, Il qui ouvre vers la dette avec le judaïsme. En effet le *Ille* caché derrière le Tu et le Je qui se communique comme nuit et comme silence de l'*entre*-dit et celui qui transforme le dialogue en *non*-dialogue qui se dit à son tour dans les termes de la responsabilité.

Et c'est justement ici qui s'insère l'herméneutique transdisciplinaire[6]. Notre démarche se déploie comme une interrogation et comme une possibilité de penser ensemble la subjectivité et le langage à partir du thème de l'Illéité suivant une lecture herméneutique transdisciplinaire qui restituerait le sujet et la transcendance sans le souci de les englober.

Souvent cataloguée comme une philosophie de l'altérité ou de la transcendance radicale, la philosophie de Levinas nous offre les prémisses pour investiguer une subjectivité qui échappe aux cadres transcendantales. Sa direction peut être inscrite dans le tournement théologique de la philosophie contemporaine- Janicaud et comme refondation en tant que phénoménologie du religieux - Greisch ou comme phénoménologie du Midrash- Stéphane Habib. Le problème qui se pose est celui de savoir si l'aspect religieux de sa pensée constitue une trahison de la philosophie ou une nouveauté qui permet de réconcilier *Athènes* et *Jérusalem* dans la tache de l'herméneutique transdisciplinaire, la seule qui laisse place à l'éloignement et à l'énigme. Cela permet de porter dans le discours la distance entre l'Autre et le Même sans la totalisée. Cette distance, ce débordement qui se tient aussi au niveau de la subjectivité reste en dehors de toute conceptualisation. La rencontre entre la philosophie et l'inspiration hébraïque dévient un geste qui tourne vers les paroles de l'origine de l'autre, vers l'appel. On ne pense pas qu'on puisse réaliser une distinction à l'intérieur de projet lévinassien entre ses sources philosophiques et ses sources confessionnelles sans perdre l'ouverture à laquelle son langage hyperbolique nous invite sans cesse à assumer. Cette ouverture n'appartient ni à un langage déterminé, ni à une discipline spécifique. L'effort continu d'effacer et de dépasser le dit de la lettre peut témoigner de la manière dans laquelle Levinas place son discours et les thèmes abordés : *au- delà du verset*.

Notre recherche à caractère transdisciplinaire propose une vision transhumaniste, transreligieuse, transculturelle et translangagière sur l'œuvre d'Emmanuel Levinas.

Partagé entre trois langues- le russe, sa langue natale, le français la langue de l'exercice philosophique, du pays d'adoption mais aussi celui de l'exil et l'hébreu en tant comme langage secret du cœur et entre plusieurs cultures- la culture russe, la culture française, la culture allemande et bien sur la culture juive, divisé entre l'est et l'ouest, spirituellement

[6] „La transdisciplinarité concerne, comme le préfixe „trans" l'indique, ce qui est à la fois entre les disciplines, à travers les différentes disciplines et au-delà de toute discipline. Sa finalité est la compréhension du monde présent, dont l'un des impératifs est l'unité de la connaissance. La transdisciplinarité est la conséquence nécessaire de l'entièreté de l'être humain, in - dividuel et social, qui est, après tout et malgré tout, l'enjeu majeur de la connaissance." Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarité – Manifeste*, Editions du Rocher, Monaco, 1996, p. 27

ouvrant un dialogue pas seulement entre la philosophie et le judaïsme, mais aussi avec la pensée chrétienne, étant de l'autre coté le promoteur de la phénoménologie en France et le traducteur de Husserl et de Heidegger, Emmanuel Levinas est une figure universelle, aux carrefour des plusieurs pensées qui nous a laissé un message universel. Notre thèse, miroir transdisciplinaire, propose une nouvelle vision sur la pensée lévinassienne, notamment sur la question du langage en tant comme trans-langage, comme au-delà qui est analysé dans ce projet. L'aspect transdisciplinaire du langage lévinassien nous permet de caractériser le passage de la Trace qui se communique en s'éloignant, mais aussi l'espace indicible de l'*entr*e dit, du Dire qui se transpose dans un Dit sans jamais se Dire totalement. Notre travail met en évidence ce qu'il y a à l'intérieur, à travers et au-delà du rapport indicible entre le Dire et le Dit, entre le langage et silence, mais aussi entre la subjectivité et l'Illéité, hauteur étrange et mystérieuse qui ne peut être atteint qu'à travers le tiers secrètement inclus.

Notre thèse propose une réconciliation entre la phénoménologie et le judaïsme dans la lecture du visage à partir du thème de l'Illéité qui vient à désapproprier le sujet. Pour cette raison l'enjeu de la subjectivité devient à son tour une question sur le langage, sur la langue étrange de l'autre. Notre démarche suit une réconciliation entre les deux sources à travers le non-lieu du passage, l'*a- topos*, le *quelconque* ouvert par le visage, un vide plein de signification non-signifiante qui réunirait l'herméneutique philosophique et l'inspiration, le souffle judaïque à la fois.

Le travail de cette thèse de doctorat n'aurait pas pu être atteint sans avoir fait recours à plusieurs disciplines en dehors de la philosophie comme l'étude de la Torah, la littérature russe, la religion, la phénoménologie. La méthode transdisciplinaire féconde ses disciplines et ses autres moyens de recherche, puisque la transdisciplinarité suppose justement une nouvelle vision sur le monde et sur l'être humain, vision caractérisée par l'unité de la connaissance et par un nouvel humanisme qui serait le transhumanisme. Et quoi d'autre nous propose Levinas par la découverte d'autrui comme radicalement autre que moi, comme le voisin qui m'interpelle sans cesse, qui m'obsède par sa faiblesse, par son extrême vulnérabilité et qui m'oblige à ne pas oublier mon responsabilité avant tout acte intentionnel, responsabilité qui s'oppose à tout totalitarisme et à toute réduction. L'Autre est sacré, un monde au-delà du temps et de l'espace, non-lieu ou je peux regarder en tant comme face-à-face le Visage de Dieu. Dans une interview donnée à Bertrand Revillon publié dans *La Croix-L'Evenement* Levinas répond à la demande qu'est ce que c'est l'éthique *? L'éthique c'est la reconnaissance de la sainteté*.

Néanmoins, comment peut-on thématiser cette rencontre apparemment impossible ? Comment résoudre cette aporie ? La question posée et de savoir comment peut-on écrire, comment peut-on interroger un tel sujet-*rien* en évitant que cette écriture l'enferme. Comment aborder le sujet-*alter*, sans l'homogénéisait ? Et surtout comment philosopher ? Est-ce que le discours philosophique peut-il recevoir l'indicible, la trace ? Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Comment alors nourrir un dialogue entre prochains qui fasse une place au lointain, à l'athématique ? Si celui-ci échappe au discours philosophique qui a toujours essayé le réduire, alors il faut qu'on adopte un pensée de la liberté, un discours qui va interroger son propre discours, il faut qu'on invente une autre *grammaire* et qu'on embrasse la magie de l'au-delà qui atteste *l'essoufflement du chercheur*[7]. Cette autre grammaire, cette nouvelle herméneutique avec ses multiples niveaux et son exigence de vivre l'écriture, de descendre et de monter dans le cœur même de la sagesse a été représentée pour nous par la méthodologie transdisciplinaire qui nourrit ses disciplines avec de nouveau sens uniques et originaux qui ne sont pas produits par la méthodologie disciplinaire. La transdisciplinarité plaide justement pour la coexistence et la pluralité des disciplines et des méthodologies. Dépassant les cadres de la recherche disciplinaire, la transdisciplinarité se nourrit de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité et se détache d'eux par sa finalité : la compréhension du monde présent et de l'être humain par l'unité de la connaissance, non par sa division.

L'enjeu de notre projet et celui d'analyser la question de la subjectivité chez Levinas en tant que passage, autrement dit, comme non-lieu qui dépasse aussi la catégorie de l'individualité. Cette voie ouvre une nouvelle interprétation aussi pour le corps qui dévient un corps du passage, un corps-écriture ou le Il y ad-vient pour créer sa brèche. La peau est un analogon frontalier, étant le lieu de la thématisation à la limite entre l'immanence et la transcendance. On a avancé ici les thèses d'Annick de Souzenelle sur l'herméneutique biblique du corps humain et on réaliser aussi un approchement du Visage vu comme un miroir du Très Haut faisant appel à la philosophie de Franz Rosenzweig, au Zohar et à la Cabale- Chapitres IV, VI et VII.

La première partie de cette thèse- Chapitre I et Chapitre II traite la subjectivité lévinassienne dans les trois niveaux qu'on a identifié : l'il y a et son anonymat -période *De l'existence à l'existant*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, le pour-autre en rapport avec la jouissance et le Désir métaphasique- période de *Totalité et Infini* et l'autrement qu'être qui correspond à la désappropriation de soi-période de *L'Autrement qu'être ou au delà de*

[7] Entretien avec Laurent Adert et Jean Christophe Aeschlimann pour l'hebdomadaire *Construire*, in *Répondre d'autrui*, Emmanuel Levinas, p. 10

l'essence. Ensuite, on a montré pourquoi l'Illéité serait la troisième voie de Levinas, une voie qui s'absout dans l'immanence et dans la transcendance aussi- Chapitre IV et V. On l'a défini en tant que passage ou non-lieu. On a exposé ensuite le sens de ce non-lieu, de cette étrangeté qui est au centre de l'épiphanie du visage, en faisant distinction entre le niveau horizontal, c'est-à-dire culturellement déterminé et le niveau vertical ou sa manifestation se passe comme visitation. Ce dernier niveau donne le sens au passage du non-lieu, à son énigme puisqu'il signifie au-delà du monde, au-delà de toute catégorie étant simultanément dans le monde. L'Illéité serait la troisième voie parce qu'elle signifie à partir du non-lieu que le visage ouvre. En effet, on a suivi dans la thèse le dévoilement du visage sur le plan horizontal ou il est traversé par la souffrance et par la plasticité et sur le plan vertical ou le visage laisse le *Il* de venir pour l'habiter y créant sa brèche *Tu ne tueras point*. Cela signifie que le visage, lieu privilégié du sujet, dévient le miroir de l'écriture ou le *Ille* s'inscrit. Le visage contradictoire, vulnérabilité et autorité à la fois ne peut être compris qu'en passage, dans l'entre, dans le croisement des deux traditions reconnus dans sa pensée : l'hellénisme et le judaïsme. Notre démarche est celle de montrer que la pensée philosophique et l'inspiration judaïque créent un non-lieu, un nulle part qui cache le visage et qui représente son origine. Seulement cet espace nait de l'inséparabilité de la tradition philosophique et de la tradition hébraïque permet d'entendre le visage qui se dessine comme une non-appartenance au monde, comme un quelconque, comme un étranger qui se situe dans le *a-topon* du désert.

Ensuite, on a développé la manière dont l'Illéité transcrit et inscrit sa trace sur le visage d'autrui. Le témoignage qu'elle appelle serait une écoute d'un ordre éthique. L'écoute se passe au niveau de la subjectivité comme une désappropriation de soi, comme se trouver et se garder dans la trace de l'Infini qui *passe*-Chapitres V, VI et VII.

Son passage laisse la trace d'Ille, d'une hauteur qui peut être témoignée par celui qui se tient dans la trace. La trace coïncide au niveau du langage structuré comme la triade Dire-Dit-Dédire. L'ambivalence du Dit comme langage ontologique et du Dire comme langage éthique suppose un dénuement qui interrompt tout discours et qui ne reste jamais dans les thèmes de ce qui est dit. Un tel langage se traduit comme proximité de l'Illéité ce que Levinas va nommer le Dédire. Le Dédire fonctionne comme une rupture du langage, comme un passage vers l'au-delà, le lieu non-lieu, l'entre-dit à travers lequel le Dire se dit. Le dédire est lié à la proximité du visage, à son épiphanie qui se laisse entendre dans la nuit apophatique du regard. Le dédire se déploie entre la révélation du Dire et la dissimulation du Dit, il est l'exception de tout discours et ambigüité, il est ce que Levinas va nommer la *véracité du témoignage*. Le Dédire serait le silence de l'Illéité descendue dans le dialogue.

Notre recherche montre que le sujet lévinassien s'accomplit comme l'*Un-dans-l'autre* , comme accueillement de l'humanité entière en soi, comme expiation et ouverture à la manière d'un mariage entre le féminin et la masculin à l'intérieur du soi et du monde- Chapitres III et VII. Le sujet lévinassien existe entre, à l'intérieur et au-delà de soi même, comme Illéité, traversé par la trace d'un Tout Autre. L'espace de l'entre, le non-lieu de la subjectivité et du langage est un *espace transdisciplinaire,* un espace du Tiers Caché. La complexité du monde qui admet l'existence de plusieurs niveaux de Réalité est un de pilon de la connaissance transdisciplinaire et permet de circonscrire des notions comme niveaux de langage, niveaux

de subjectivité, niveaux de représentation, niveaux de perception. La complexité transdisciplinaire des différents niveaux de Réalité nous a aidés à traverser les différents niveaux de la subjectivité et du langage chez Levinas ; on a identifié plusieurs niveaux du sujet et plusieurs niveaux de lange chez Levinas-Chapitres V et VI.

Le translangage de Levinas est traversé, à l'intérieur de sa langue, d'un mariage entre ses mots et leur silence débordant. Réunis entre et par l'espace vide, plein de potentialités qui se creuse entre eux, l'hébreu et le grec sont indissociables l'un de l'autre.

La transdisciplinarité soutient la redécouverte de l'équilibre humain intérieur. *Il s'agit de construire des ponts entre domaines, les significations et l'expérience intérieure*[8]. Stéphane Lupasco pensait que la contradiction qui apparait comme affectivité sur le fond d'une conscience vide est la condition de toute évolution intérieure et de la connaissance. Le dépassement de la contradiction se passe à travers le tiers inclus, étant le résultat des forces antagonistes dans le corps et dans l'esprit, mais unifiés et intégrés au-delà de la dualité. On a tenté dans cette thèse de doctorat, à partir de la translogique du tiers inclus, de réaliser un approchement entre la théorie de l'affectivité et de la sensibilité chez Levinas et chez Lupasco- Chapitres II et III.

Les conclusions de ce projet doctoral présentées dans l'IXème Chapitre témoignent de l'ouverture de la connaissance et de l'ouverture sans fin à laquelle nous invite la pensée lévinassienne interprétée par l'herméneutique transdisciplinaire. Intégré par le Tiers Caché dans l'universel et dans l'Un, l'œuvre d'Emmanuel Levinas exige incessamment une transformation intérieure pour accueillir dans l'écriture exégétique l'autre-dans-le-même, processus purificateur qui englobe l'auteur, celui qui se penche sur sa pensée et l'Autre, en tant qu'ouverture vers soi même, la connaissance et l'humanité. Le parcours de la subjectivité lévinssienne est ses langages se transcrit aussi, d'une manière subtile, aérée dans le souffle du chercheur. La vision transdisciplinaire nous a permis de réunir les grands thèmes lévinassiennes et de maintenir en même temps la grande ouverture de cette œuvre.

Cette recherche transdisciplinaire sur la pensée d'Emmanuel Levinas est inédite car elle porte dans sa pneumatologie une unité de l'œuvre lévinassienne, trop souvent, nous semble-t-il rompue entre le discours strictement philosophique ou phénoménologique repoussant l'inspiration hébraïque ou à l'inverse, faisant d'elle un héritage juive sans référence à la méthodologie phénoménologique et à la philosophie. Au-delà de la réconciliation entre la philosophie et la pensée hébraïque, cette thèse de doctorat a essayé d'aller plus loin, traversant les différents niveaux de cette œuvre unique et d'ouvrir d'outres points de vues qui pourraient compléter l'espace transdisciplinaire comme, par exemple le dialogue avec le christianisme, peu mis en évidence, avec la culture russe- il n'y a pas aucune thèse de doctorat qui traite sur le rapport entre sa philosophie et la littérature russe, avec la poésie- on souligne que Levinas a écrit un très beau livre sur le poète d'origine roumain Paul Celan intitulé *De l'être à l'autre* ou sur la science et la physique quantique, voie ouverte par l'approchement de

[8] A voir Basarab Nicolescu, *Op. Cit*, p. 82

Stéphane Lupasco, brièvement traité dans ce projet. Certainement, l'herméneutique transdisciplinaire reste la plus féconde, à notre avis, pour explorer l'Œuvre.

Chapitre I

La subjectivité désappropriée

I.1 Les trois stades de la subjectivité lévinassienne : il y a- pour-autre – autrement qu'être

Malgré la qualification de la philosophie lévinassienne comme une apologie de l'altérité et de la transcendance radicale, la constitution de la subjectivité représente un processus perpétuel qui se déroule simultanément et avec la même urgence qu'on est appelé à répondre de l'autre et à l'autre. En effet, le visage, lieu privilégié de la subjectivité, dévient la marque d'une altérité qui ne cesse de métamorphoser le sens d'une subjectivité entendue comme sujet auto-positionnel, ce qu'on peut voir d'ailleurs dans la philosophie moderne. La subjectivité lévinassienne suit dans son parcours une gradation inverse des son départ jusqu'à son investissement par l'Illéité puisqu'elle commence par une position dans l'être qui aboutira finalement par une déposition surtout en Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. On va essayer dans un chapitre suivant à montrer que l'investissement de l'Illéité dans l'égo coïncide avec une défaite de la subjectivité et que cette désappropriation peut être entendue comme une kénose et comme messianisme ou prophétisme ; d'ailleurs, le philosophe trouve son inspiration dans la tradition judaïque.

On peut distinguer trois stades dans le parcours constitutif de la subjectivité lévinassienne. Une première étape comprend les textes tels *Le temps et l'autre*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* et *De l'existence à l'existant*. Cette première étape de l'œuvre lévinassienne est traversée par l'influence husserlienne et heideggérienne mais aussi par une délimitation d'une position privilégiée de l'être. Pendant cette période prime aussi la distinction ontologique entre existence-existant, être-étant[9] etc. Ces deux termes sont inséparables puisque l'existence acquiert son sens lorsque un domaine

[9] '' L'insistance avec laquelle Levinas s'attache à décrire cette impersonnalité et cet anonymat de « l'il y a » atteste assurément la priorité qu'il accorde a l'humain. Mais l'humanité de l'homme ne se produit que par rupture de la trame de l'être, de sorte que la question même de l'être demeure incontournable.'', E. Féron, *De l'idée de transcendance à la question de langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1992, p. 21

privé fait émergence au sein de dans l'anonymat de l'il y a[10]. L'existence est définie ici comme le fait universel d'être, pure présence qui opprime, fatalité. On parle d'un état ou on ne distingue pas entre le monde et le soi, entre l'intériorité et l'extériorité, l'il y a, le fait brut d'exister les englobe toutes les deux. Seulement le surgissement d'un état particulier, ce que Levinas nome *hypostase* brise l'état de veille incessante et pousse le soi en dehors de l'indistinction de l'il y a.

Dans la seconde période de l'œuvre lévinassienne inaugurée avec *Totalité et Infini* la subjectivité repose sur la distinction entre l'Autre et le Même ou entre Infini et Totalité comme signe de toute tentative axiologique, pratique et théorique de totaliser les vécus de l'expérience d'une expérience du sujet. L'intrigue de la subjectivité se joue dans cette opposition ; elle serait vouée de rester dans l'immanence si elle se rattache au mouvement circulaire qui l'envoie toujours à son noyau. Ce mouvement, ce retour à soi est le besoin dont le but est celui d'assimiler tout élément étranger pour l'englober. Dans *Totalité et Infini* l'enjeu de la subjectivité se joue entre la jouissance, le besoin et le Désir métaphasique ; celui-ci ouvre la voie pour l'autre. La relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un désir. La différence entre le besoin et le Désir est que le dernier ne peut pas être satisfait ; autrement dit, le Désir ouvre la marche vers l'Infini.

La troisième étape du devenir de la subjectivité, décrite *dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* suppose un changement de position. Le sujet ne se trouve plus à l'attente de l'Autre, il s'agit maintenant d'une subjectivité prise otage par la responsabilité absolue pour l'autre, d'une subjectivité entendue comme passivité et exposition à autrui. La subjectivité n'est pas une coïncidence avec soi. Cette tendance devient primordiale en tant que désappropriation de soi- l'absence de la vraie vie présente en *TI* dévient responsabilité, donation[11]. La structure de la subjectivité se retrouve à travers la sensibilité, la proximité et face à l'Illéité.

I.2 La solitude de l'être, l'anonymat de l'ego

L'ontologie que Levinas met en œuvre dans son livre *De l'existence à* se présente, au-delà d'une critique heideggérienne comme une égologie. Si elle se présente comme une

[10] Pour plus de détails voir les commentaires de Yasuschico Murakami dans son livre *Levinas phénoménologue*, Editions Jérôme Million, 2002

[11] «La responsabilité dévient le lieu du non-lieu de la subjectivité » apud. Emmanuel Levinas, *AE*, p. 20

égologie, elle commence par la terrible solitude du sujet, par son écrasement de l'être, par l'être anonyme nommé il y a. Cette ontologie qui se présente comme une égologie nous invite à s'interroger sur le statut de ce sujet. Qu'en-est-il sur le rapport entre subjectivité et ontologie, mais aussi entre subjectivité et phénoménologie ? Y-a-t-il une différence, d'après Levinas entre être et étant et surtout pourquoi anonymat, pourquoi solitude ? Suivant pas à pas les thèses lévinassiennes sur la constitution de la subjectivité dans la première période de son parcours philosophique représentée par les livres *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre* on va essayer de trouver des réponses.

Le point de départ de *De l'existence à l'existant* se veut apparemment heideggérien. Levinas suit dans sa démarche la philosophie de Heidegger. Même si le rapport entre Heidegger et Levinas ne constitue pas le thème de ce projet de recherche on ne peut pas nier l'influence de Heidegger sur l'œuvre de Levinas et surtout le grand respect que le philosophe lituanien en éprouvait pour le penseur allemand. Dans un dialogue avec Philippe Nemo, Levinas nous dit sur la philosophie heideggérienne :

Ph. N. – « Qu'est-ce qui vous a spécialement frappé dans la méthode phénoménologique de Heidegger ? »

E.L. – « L'intentionnalité animant l'exister lui-même et toute une série d'états d'âme qui, avant la phénoménologie heideggérienne passaient pour aveugles, pour de simples contenus ; les pages sur l'affectivité, sur la *Befindlichkeit* et, par exemple, sur l'angoisse…*Sein und Zeit* est resté le modèle même de l'ontologie. Les notions heideggériennes de finitude, d'être la, d'être à la mort etc(.) demeurent fondamentales. Même si on se libère des rigueurs systématiques de cette pensée, on reste marqué par le style même des analyses de *Sein und Zeit*, par les points cardinaux auxquels se réfère l'analytique existentiale. Je sais que l'hommage que je rends à *Sein und Zeit* paraitra pale aux disciples enthousiastes du grand philosophe. Mais je pense que c'est par *Sein und Zeit* qui demeure valable l'œuvre ultérieure de Heidegger, qui ne m'a pas produit une impression comparable[12]. »

Dans le départ de son livre Levinas insiste sur la difficulté de séparer être et étant et la tendance d'envisager l'un dans l'autre[13] : « La distinction entre ce qui existe et cette existence même, entre l'individu, le genre, la collectivité, Dieu, qui sont des êtres désignés par des

[12] Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Editions Fayard, Paris, 1982

[13] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 16, Editions J. Vrin, Paris, 1998

substantifs et l'événement ou l'acte de leur existence, s'impose à la méditation philosophique et s'efface pour elle avec la même facilité. Il y a comme un vertige pour la pensée à se pencher sur le vide du verbe *exister* dont on ne peut, semble-t-il, rien dire et qui ne devient intelligible que dans son participe- l'existant- dans ce qui existe. La pensée glisse insensiblement de la notion de l'être en tant qu'être, de ce par quoi un existant existe- à l'idée de cause de l'existence, d'un étant en général, d'un Dieu, dont l'essence ne contiendra à la rigueur que l'existence, mais qui n'en sera pas moins un étant et non pas le fait ou l'action, ou l'événement pur ou l'œuvre d'être. Celle-ci sera comprise dans sa confusion, avec l'étant[14] ».

L'être est un être anonyme. C'est pour cette raison qu'il ne se laisse pas reconduit vers l'étant. L'être n'est pas un étant puisqu'il se refuse à toute qualification : l'être n'est pas un étant car il refuse de porter un nom. C'est d'ailleurs pourquoi l'être est un pur verbe ; le verbe ne désigne pas la possibilité de donner tout simplement un nom. La fonction du verbe ne consiste pas à nommer une telle action ou une telle chose ; sa fonction est celle de produire le langage, c'est-à-dire à apporter les germes de la poésie qui bouleverse les existants dans leur position et dans leur positivité même[15]. L'être n'est pas un substantif, il est un verbe. Dans la sonorité de l'être s'est réveillé avec Heidegger sa verbalité. Mais qu'est-ce qu'il reproche plus exactement Levinas à Heidegger ? Levinas reproche à Heidegger le fait qu'il existe un étant, le Dasein, qui comprend l'être sans premièrement interroger le statut de sa subjectivation. Pour Levinas, le langage n'est pas d'une importance originaire. Le philosophe, fait d'abord une distinction entre le Dit et le Dire. Le Dit importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur. Le Dire précède le Dit, il est l'origine de tout dialogue qui ne peut jamais être thématisé ou conceptualisé, mais qui se laisse communiquer à travers l'entre-dit. Dans ce sens, Rodolphe Calin, dans son livre *Levinas et l'exception du soi* affirme : « Bien que l'accent soit mis sur l'étant, il ne s'agit pas pour Levinas de délaisser l'être, et par conséquent la différence entre l'être et l'étant, en la comprenant non pas comme différence ouverte par la compréhension d'un sens, mais par l'assomption ou la maitrise d'un pur fait d'être qui, en lui-même, échappe à toute herméneutique »[16].

[14] *Ibid*, p. 15

[15] *Ibid*, p. 140

[16] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, p. 34. Editions Puf, Paris, 2006

« La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté. Elle est donc une manière de l'assumer. C'est pourquoi la question de l'être : « Qu'est ce que l'être ? » n'a jamais comporté de réponse[17] ».

La déduction de la signification de l'étant dans l'être cherche à montrer et à faire valoir la primauté du processus de la subjectivisation de l'étant sur la compréhension de l'être. Seul le surgissement d'un étant particulier- ce que Levinas nome hypostase- brise l'être et pousse le soi hors de l'indistinction de l'il y a. L'hypostase est définie comme *l'apparition d'un domaine privé, d'un nom*[18] ou *la première personne du présent*[19]. L'être doit se laisser approprier par la subjectivité. Pour Levinas la subjectivité c'est la précellence du sujet sur l'être[20]. En décrivant l'exister comme une pure absence, comme l'absence de toute subjectivité, la question qui se pose est de savoir comment peut-je être un sujet, comment je suis moi-même, comment je suis un soi.

Levinas écrit dans l'Introduction de son livre *De l'existence à l'existant* : « Ce travail s'articule dans la manière suivante : il cherche à approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité pour analyser ensuite la notion du présent et de la position ou, dans l'être impersonnel surgit, comme par l'effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant. »[21]

Il nous reste d'interroger la démarche lévinassienne sur la question du sujet et de l'être. En effet, la notion de l'il y a se tient dans le processus de l'individuation du sujet. Il y a signifie la destruction de toute subjectivité. L'il y a dissout l'ipséité dans un anonymat, dans un neutre radical. La démarche de Levinas sur la subjectivité s'avère à être paradoxale car elle ne commence pas avec le sujet, mais par son absence. L'absence de la subjectivité se montre pourtant comme une position dans l'être. Il y a menace avec la chute dans le non-sens. Cette menace permanente de l'anonymat, de la neutralité peut être entendue aussi comme une fin de l'éthique lévinassienne nous rappelant de la néantisation des existentielles sauf qu'il ne s'agit pas d'une rétraction ontologique dans le néant. Le non-sens de l'il y a menace le sujet

[17] *De l'existence à l'existant*, p. 28

[18] *Ibid*. p. 141

[19] *Ibid*. p. 117

[20] *Ibid*. p. 142

[21] *Ibid*. p. 18

par la manque de la relation éthique[22]. Même si Levinas ne désire pas reprendre Heidegger, le concept de l'il y a s'inspire pourtant du *es gibt* heideggérien, ainsi comme reconnait l'auteur lui-même dans les dialogues avec Philippe Nemo. Mais, si pour Heidegger *geben* exprime la donation et donne à *es gibt* un sens actif, une sorte de spontanéité impersonnelle, Levinas ne donne aucun sens de donation à l'il y a. En effet, il y a désigne le simple fait d'exister comme la nuit qui tombe, comme la pluie qui tombe, une action impersonnelle et anonyme en dehors de toute subjectivité[23]. Le bruit de l'il y a, sa voix impersonnelle ne renvoie ni à la joie, ni à l'abondance, ni à l'être, ni à non-être ; il y a désigne plutôt quelque chose entre être et non-être et en même temps au-delà de l'être et du non-être comme un Tiers Caché[24], non-exclus dont il en manifeste l'épiphanie. En *De l'existence à l'existant* les épiphanies de l'il y a sont l'horreur et l'affolement. La peur en face de l'être se manifeste comme imminence de l'ombre de l'impersonnel qui se montre dans états telles comme la fatigue et la paresse-formes de recul, de manque du pouvoir, de renoncement, de désolation et d'évasion de l'emphase de l'expression.

S. Petrosino et J. Rolland affirment dans leur livre *La vérité nomade* que l'il y a est l'existence sans existant, l'être sans étant. « Ce qui précède la distinction sujet-objet à travers laquelle nous approchons les existants, ce qui précède la lumière, ce par quoi un objet devient visible dans l'horizon ; l'il y a c'est l'unité uniforme de toute existence, c'est la pure existence. Il y a caractérise l'anonymat compact, il englobe la négation sans être lui-même négation, il accueille l'affirmation se maintenant lui-même en deça de toute affirmation. Il y a en général sans qu'on puisse donner un substantif à cet être. Présence de l'être, absence du sujet. »[25]

---

[22] «Bourdonnement de l'il y a- non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la signification. Ambigüité du sens et du non-sens »- *AE*, p. 254

[23] «Il est question de ce que j'appelle l'il y a. Je ne savais pas qu'Apollinaire avait écrit une œuvre intitulée Il y a. Mas l'expression, chez lui, signifie la joie de ce qui existe, l'abondance, un peu comme le es gibt heideggérien. Au contraire, il y a pour moi est le phénomène de l'être impersonnel : il. Ma reflexion sur ce sujet parte de l'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie ; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme bruissant. » *Emmanuel Levinas, Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Editions Fayard, Paris, 1982

[24] «Dans cette présence il n'y a rien et pourtant il y a de l'être : il y a ».- *Ibidem*, p. 21

[25] Pour plus de détails voir S. Petrosino et J. Rolland *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, 1984, p. 19- 20

Il y a est l'être impersonnel qui vient dans la conscience de l'enfant, dans le silence bruissant de sa chambre, un son étrange et effrayant semblable au son de la mer ou au son de la coquille mise à l'oreille[26]. Ce non-être violente qui hante avec le bruit de son absence est l'épiphanie de l'anonymat, la manifestation emphatique de la liberté du non-dit ; cette violence imminente qui agasse, néant et être à la fois, ni néant, ni être est ressentie comme une torture de l'imperceptible. Cette fantôme de l'il y a qui frappe cruellement est pressentiment de l'autre, ouverture de l'être mais sans l'apparition de l'être, une suspension en air ou le vide absent prend le visage d'un vide plein. Il y a : on sent, on attend l'arrivée de quelqu'un mais personne ne fait son apparition.

I.3. La nuit de l'il y a

Entendue comme être en général, il y a se traduit comme exclusion absolu de la lumière, comme expérience de la nuit. Dans la nuit les silhouettes des choses disparaissent leurs formes se perdent, nous ne sommes plus devant les choses déterminés, nous sommes hantés par le néant. Cette absence des choses est pourtant une présence qui nous entoure, qui nous opprime, qui nous écrase, qui nous enferme jusqu'à la peur, jusqu'à la nausée. « La nourricière de l'il y a est l'existence sans existants. Imaginons le retour au néant de toutes les choses. Il impossible de placer ce retour au néant en dehors de tour événement. Mais le néant lui-même ? Quelque chose se passe, fut-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce quelque chose se passe n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière n'a pas d'auteur, qui est anonyme[27] ». L'anonymat inséparable de l'être est celui qui murmure au fond du néant. Plus loin on lit : « Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit qui n'est pas un objet, ni la qualité d'un objet envahit comme une présence. Dans nuit ou nous sommes rivés à elle, nous n'avons à faire à rien…il n'y a pas de discours. Rien ne nous répond, mais ce silence, la voix de ce silence est entendue et effraie comme le silence des espaces infinis dont parle Pascal. »[28]

[26] «L'enfant qui suit son lit sent durer la nuit, fait durer une expérience de l'horreur. », *EI*, p. 39

[27] *Ibidem*, p. 93

[28] *Ibid*, p. 94-95

En effet, la nuit de l'il y a ce n'est pas tout simplement la manque du sujet, mais aussi la manque de toute dialogue. La réplique à cette menace de l'anonymat est justement le soi responsable, le centre de toute relation, celui qui donne sa peau. Ce qu'on appelle le moi est, lui-même submergé par la nuit, envahit, dépersonnalisé, étouffé par elle. La disparition de toute chose et la disparition du moi, ramènent à ce que ne pas disparaitre, au fait même de l'être auquel on participe bon gré, mal gré, sans en avoir pris l'initiative anonymement.[29]

La référence à l'autre nuit de Maurice Blanchot s'impose. Dans la nuit l'il y a menace et hantise sans se donner comme objet d'une expérience. On se souvient de l'autre nuit dont parle Blanchot : Dans la nuit tout a disparu. C'est la première. Mais quand tout a disparu dans la nuit, tout a disparu apparait. C'est l'autre nuit. La nuit est l'apparition du tout a disparu…Ce qui apparait dans la nuit et la nuit qui apparait et l'étrangeté ne vient pas seulement de quelque chose d'invisible qui se ferait voir à l'abri et à la demande des ténèbres : l'invisible est alors ce que l'on ne peut cesser de voir, l'incessant qui se fait voir. L'autre nuit de l'il y a ne se donne pas comme expérience ; ce qui menace dans la nuit c'est la présence de l'il y a à laquelle m'est impossible de me retirer.

I.3.1 La noirceur de la nuit

Souvent la nuit, trop longue et solitaire pèse sur les êtres les laissant au désespoir. La noirceur funèbre qui règne partout et qui s'infiltre irrésistiblement à l'intimité de leur peau et de leur conscience semble pleine d'ombres puissantes, maléfiques et invincibles. Une grande hantise les assaille alors. Pour Levinas, cette noirceur apaisante de l'il y a est justement l'absence de la subjectivité et ses ombres sont l'horreur, l'affolement, l'insomnie, la souffrance, la fatigue et la paresse. L'anonymat règne et l'être demeure comme un champ de force, comme une lourde ambiance sans personne, comme l'universel impersonnel. Il y a l'espace nocturne, nous dit Levinas ; mais il ne s'agit pas d'un espace vide. « L'obscurité remplit cet espace comme un contenu plein de néant. C'est comme une longue marche des points de suspension ; les points ne présentent aucune référence les uns aux autres comme dans le cas de l'espace éclairé. Il n'y a pas de perspective, ils ne sont pas situés. C'est un grouillement de points. »[30]

[29] *Ibid*.

[30] *Ibid*, p. 96

La nuit n'est, pour Levinas, l'absence du jour.[31] L'absence de perspective n'a pas une connotation négative. Elle est plutôt un état d'insécurité. Mais l'insécurité dont parle le philosophe ne provient pas des choses du jour que la nuit cache et envale dans son obscurité impénétrable. L'insécurité tient sur le fait que rien ne vient, rien ne s'approche, rien ne menace. Ce silence qui apaise, cette tranquillité anonyme constitue pourtant une sourde menace anonyme, impersonnelle.

Dans cette présence pure et menaçante de l'il y a il est impossible pour nous, d'après Levinas de s'échapper. Dans cette invasion obscure on est exposés. Le tout est ouvert sur nous. On est enfermés dans le tout. La nuit de l'il y a ne renvoi-elle pas sur la nuit biblique et sur le rapport entre le jour et la nuit exposé dans la Bible ?

I.3.2 La nuit biblique

L'idée que le néant soit une plénitude plutôt que rien, ou encore celle que l'obscurité radicale de la nuit fasse aborder plus sûrement les vérités, que le jour et la lumière soient de révélations réservées à ceux qui savent rendre hommage à la nuit, que les ténèbres sont soient le chemin envers la véritable lumière est présente aussi dans la pensée biblique, parmi les autres. Le récit biblique enseigne que les ténèbres précédent en effet le jour ; pourtant, le jour a une primauté sur la nuit puisque le mot jour – *iom* en hébreu est le premier mot que Dieu prononce après avoir faire une distinction entre la lumière et les ténèbres en considérant la lumière comme bonne – Genèse 1,5. Dieu nome ensuite la nuit- *laila* en hébreu après avoir considérée que la lumière est bonne en la séparant des ténèbres qui,- chose très intéressante - persistent malgré tout. La Bible impose-t-elle une priorité ontologique du jour sur la nuit ? Cette subordination de la nuit par le jour explique, d'après Catherine Chalier, la multitude des expériences négatives et douloureuses associées par les hommes à la nuit, a l'il y a, pourrait-on dire. Mais, Catherine Chalier souligne le fait que, plutôt de durcir l'opposition, le premier chapitre de la Genèse plaide pour une alliance entre le jour et la nuit. Avant de décrire cette alliance et la manière dont elle se présente à notre sensibilité et surtout au discours philosophique qui a d'ailleurs toujours rejeté la nuit de la pensée, se méfiant d'elle et rendant hommage à la raison de la lumière, on doit préciser la différence qui s'impose entre la nuit et sa noirceur, entre la nuit et ses ténèbres.

[31] Comme chez Hoffman, par exemple.

En effet, le vocable de la nuit a toujours signifié pour les philosophes, mais aussi pour les poètes et pour les artistes la noirceur, l'abîme qui hantise les hommes et qui les attire dans leurs tourments sans fin quand aucune clarté- ni étoiles, ni présence humaine, comme bien remarque Catherine Chalier ne se montre. La nuit a toujours acculés les gens dans l'abandon et dans le désastre. Mais, cette vision ne fait que de maintenir la confusion entre la nuit et les ténèbres et à faire oublier la nuit cosmique. Dans cette nouvelle et juste optique il nous reste de plaider pour un retour aux choses mêmes afin d'en décrire brièvement cette alliance. La phénoménologie nous enseigne de faire attention au monde ; les dévoilements de ses horizons et la mise à nu de ses champs grâce à l'expérience impliquent d'écouter et de regarder le monde comme une permanente question- Husserl, de se mettre proche de l'être pour apprendre à écouter sa voix – Heidegger. Pour cela il faut d'arriver dans un état non-intentionnel qui suppose pourtant un état intentionnel, d'ouvrir les yeux et les oreilles, de se maintenir dans l'intuition sensible et mettre entre parenthèses en même temps les vieux préjugées- Husserl.

Apprendre à recevoir le monde dans toute sa force, dans la diversité des phénomènes suppose se tenir à son commencement, interroger et retourner aux choses mêmes, à leur origine. Faire un petit excours dans le mythe biblique et méditer sur le lien entre la nuit, le jour et les ténèbres tel comme il est présenté dans le récit du commencement- *berechit* permet d'entrevoir quelques lumières sur ce que Levinas nome l'il y a. En effet, le mythe d'origine biblique donne une priorité chronologique et ontologique de la nuit sur le jour, des ténèbres sur la lumière. La Genèse nous dit qu'au commencement la terre était solitude et chaos- *tohu vabohu* et que les ténèbres sont sur la face – *al penei* de l'abime- *tehom* –Genèse 1,2.

On va reposer un peu sur ce concept de *tohu vabohu*, c'est-à-dire sur ce qu'on appelle les ténèbres, le chaos ou la matière première. Ces ténèbres primordiales, comme l'il y a lévinnassien sont présentes la ou aucune distinction ne s'impose, ne se voit, ne se dit, la ou il n'existe qu'une matière confuse, sourdement animée par le désordre, par le vide chaotique, par des forces aveugles. Le *tohu vabohu* ne s'identifie pas au néant, au manque ou à l'absence ; il n'est ni le vide, ni le rien ; il engendre de troubles incessants. *Tohu* est une ligne verte qui entoure l'univers tout entier et d'où est sortie l'obscurité enseigne un maitre du Talmud.

Le jour et la nuit apparaissent dans le récit biblique après la création de la lumière, tandis que la noirceur précède la nuit, le jour et la lumière. Lorsque le *tohu vabohu* fût crée, Dieu

appellera la lumière par une parole : *vaiomer Elohim*- Dieu dit. Dans ce contexte la nuit et le jour sont nommés, ils reçoivent des nomes : *vaiqra*- Il appela. Selon Maimonide[32] chaque fois que le mot *vaiqra* – appeler apparait dans le discours biblique il introduit une distinction entre la réalité ainsi appelée et une autre qui la précède. Ainsi la nuit- *laila* nomme les ténèbres séparées de la lumière, tandis que les ténèbres originelles le précèdent évidement. La nuit c'est seulement la privation de la lumière ; le *tohu vabohu* représente la matière puissante, la lumière noire, oserait-on à dire.

En revenant à Levinas, l'il y a représente justement la nuit comme manque de la subjectivité et pourtant comme manque du langage et du dialogue, tandis que la noirceur de la nuit est représentée par l'horreur, l'affolement et l'insomnie. L'impersonnel dépossède le sujet de son statut intentionnel, il provoque une crise, une inversion psychologique proche de ce que Blanchot a identifié sur le nom du désastre. Levinas, pourtant cherche une issue de ce niveau en dehors de toute personne. L'issue dont parle Levinas suppose une emphase éthique ; de l'autre coté, cette emphase éthique commence et est annoncé par un équilibre ontique, par une égologie qui soutient un mouvement de sortir de l'il y a par la désappropriation de la souveraineté de l'ipséité de l'ego pour prendre soin du prochain qui trouve son sens dans le désintéressement et dans la responsabilité.

Levinas oppose à la neutralité menaçante le sujet responsable, le centre de la relation et du dialogue, la vulnérabilité extrême, l'affectivité et la donation qui substitue la souffrance de l'autre. Ainsi comme bien remarque Vianu Mureșanu[33] le non-sens de la neutralité peut dérober toutes les intentions d'un je actif transcendantal et peut en finir avec le trajet constitutif du sens de l'intentionnalité téléologique. La menace de l'il y a est la réponse que Levinas donne aux prétentions des philosophes qui privilégient l'originalité auto-constitutive de l'ego. L'impersonnel, comme les ténèbres, est la base pour faire visible la passivité éthique du soi relationnel. L'il y a devient la condition de l'entendement du statut de la subjectivité en dehors de toutes les catégories phénoménologiques- subjectivité désappropriée ou mieux dit non-subjectivité, patience absolue de la non-indifférence.

En effet, seul le surgissement d'un état particulier, ce que Levinas va nommer hypostase, brise l'anonymat et pousse le soi hors de l'indistinction de l'il y a. Sans l'hypostase on ne

[32] A voir dans ce sens *Le guide des égarés*, Lagrasse, Verdier, 1979

[33] A voir le livre signé par Vianu Mureșanu, *Heterologie. Introducere în etica lui Levinas*, paru à l'éditions Limes, Cluj-Napoca, en 2005

pourrait pas parler d'une subjectivité[34] , elle signifie d'un coté, le surgissement du soi à la manière d'être dans le monde, de l'autre coté, une identification du soi avec soi qui donne au sujet une unité interne. La constitution de la subjectivité comme identification avec soi qui s'oppose à l'anonymat de l'il y a relève à une double portée : l'apparition du soi coïncide avec une cristallisation et une reconnaissance de la subjectivité et en même temps elle produit une réclusion en soi en deçà de l'être. Le retournement au soi signifierait la possession sur l'il y a de l'être se traduit dans par une impossibilité de persister dans une forme de coïncidence avec soi car elle rend compte d'une existence matérielle. Pour briser l'il y a anonyme et pour former le noyau de sa propre subjectivité le soi doit premièrement passer par la nuit. On va analyser dans les pages suivantes ces niveaux de la nuit, en commençant par l'horreur et l'abandon.

I.4 L'horreur vs. L'angoisse

Nous allons pour la suite réaliser un court périple pour mieux comprendre l'état de l'il y a chez Levinas, en dessinant, pour commencer, sa préoccupation pour thématiser le concept de l'horreur. Le concept de l'horreur, en opposition avec celui de l'angoisse nous permet de nous approcher du stade de l'il y a et d'apporter des appréciations assez précieuses. Ainsi comme nous l'avons vu, l'il y a est négation absolue, l'être en général, une présence qui déborde tout pouvoir de fuite de notre part. Universalité, impersonnalité qui va jusqu'à la négation de l'étant et détermine la naissance de l'horreur. « Le frôlement de l'il y a c'est

[34] Des commentateurs de Levinas tels Murakami avancent l'hypothèse que chez Levinas on pourrait distinguer entre le soi el la subjectivité. Le premier serait une ipséité qui concerne le mouvement des hypostases et de diastases. L'hypostase comporterait selon Murakami deux niveaux: l'hypostase première inaugure le survenir du soi à partir de l'anonymat de l'il y a ou le soi comme point-zéro du *Leib* . La seconde hypostase se fonde sur la première et consiste dans l'apparition du monde articulé et de la conscience intentionnelle, à savoir des vécus lesquels s'ajoutent au *Leibkorper*. La diastase est le procès de décomposition de la substance et comporte aussi deux niveaux ; premièrement la diastase serait l'inverse de l'hypostase et deuxièmement elle serait le monde articulé, le soi émergent dans l'anonymat de l'il y a où le plan phénoménologique n'est pas lié au concept. La diastase inverse l'hypostase: le vivant phénoménologique sans concept ne permet pas la distinction intérieur-extérieur et plonge aussi dans l'il y a . D'un part, le soi serait à ce moment un mélange d'hypostases et de diastases continues. D'autre part, Murakami propose qu'on considère la subjectivité en tant qu'institution symbolique sur laquelle les vécus se dirigent : cette subjectivité serait synonyme avec un sujet concret déjà modifié par l'influence du contexte culturel de vie. Dans le sens de cette distinction entre soi et subjectivité, Levinas utilise la deuxième plutôt dans le sens du soi de Murakami. A voir Yasushiko Murakami, *Op. Cit.* , pp. 15-23

l'horreur. »[35] Mais, qu'est ce que c'est l'horreur plus exactement ? L'horreur devant l'être c'est la possibilité de la dépersonnalisation du sujet. Pour Levinas, la conscience c'est la subjectivité, puisqu'elle est un sujet d'existence, autrement dit maitresse de l'être, d'un nom. « L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa subjectivité même. »[36] Le sentiment de l'horreur jette le sujet dans une sorte de vigilance impersonnelle.

« C'est de sa subjectivité, de son pouvoir d'existence privée que le sujet est dépouillée dans l'horreur. Il est dépersonnalisé[37] ». L'horreur ne se confond pas avec l'angoisse de Heidegger. Chez Heidegger l'angoisse apparaît comme une disposition existentielle fondamentale, puisqu'elle est la seule qui mène au néant révélateur de l'être. L'angoisse n'est pas peur devant l'existence ; celle-ci est toujours déterminée. L'angoisse est l'état indéterminé du Dasein à travers laquelle l'Etre se révèle dans son totalité et qui connait en même temps un mouvement d'éloignement laissant lieu au néant. Pour Heidegger l'angoisse s'accomplit comme angoisse devant la mort. L'horreur lévinassien n'est pas du tout assimilé à l'angoisse devant la mort. La mort, existentiellement pensée comme possibilité est toujours encore manifestation en tant que personnalité ou affirmation de ma possibilité la plus propre – tandis que l'horreur parle de l'impossibilité de toute appropriation, étant une dépersonnalisation totale. Dans ce sens, l'horreur se montre comme une impossibilité de la mort ; elle est condamnation à la réalité perpétuelle, la sans-issue de l'existence. L'horreur est participation à l'il y a, à l'universalité de l'existence jusqu'à son anéantissement.

L'horreur ne se confond ni avec la nausée sartrienne. La nausée est une sorte d'initiation dans la compréhension de la contingence comme vérité suprême de l'existence. Le poids de Roquetin est celui de vivre jusqu'à la nausée le contingent de la vie. Le sentiment de la nausée fait de l'homme, d'après une très connue phrase sartrienne une passion inutile. L'homme est maitrisé d'un désir absurde d'être en soi ce qui est pour-soi, par la fusion de l'existence et de la conscience. L'impossibilité de cette union fait de l'être humain une passion inutile. Dans la nausée, le secret des choses est mené jusqu'à la limite. Roquetin a le sentiment que toutes les choses ont un sens. La révélation qui tourne son âme est celui que ce secret existentiel est un secret humain. Ainsi, le secret se transforme en contingence et l'existence dévient un plein

[35] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, p.98, Editions J. Vrin, Paris, 1998

[36] *Ibidem*.

[37] *Idem*, p. 100

duquel l'homme ne peut pas se soustraire. Maintenant, dans cette passion inversée pour le mystère, l'existence se repli sur l'homme, l'écrasant sur son plein incontestable. On voit bien que la nausée suppose encore une personnalité, qu'elle n'est pas une dépersonnalisation…le sujet reste écrasé sous le poids de l'existence contingente, tandis que l'horreur dont nous parle Levinas met à l'envers la subjectivité du sujet, sa particularité même d'étant.

Ainsi comme remarque J. Rolland et Petrosino, cette opposition entre horreur de l'il y a et angoisse pour la mort, entre participation absolue à l'il y a et la nausée, horreur de l'être et peur du néant met en évidence une des idées centrales de la réflexion lévinassienne sur le sujet : l'idée traditionnelle selon laquelle le mal est manque.

L'horreur telle qu'il l'entend témoigne ainsi d'une tragédie plus profonde que celle qui et en scène la limitation de la vie humaine, elle témoigne d'un vide plus profond que celui qui comporte la présence du néant dans l'existence humaine- Sartre : la tragédie et le vide de l'anonymat. « Plus profondément que le défaut et la limite c'est l'anonymat qui compromet l'être. A travers l'analyse de l'il y a comme être anonyme ou comme être neutre et dans le refus constitutif de l'idée du mal comme manque, se manifeste ainsi un des traits essentielles de la pensée de Levinas : la revendication de la subjectivité comme unicité. »[38]

Ce qui menace l'unicité du sujet n'est pas sa faiblesse de son être, mais l'horreur de l'il y a, sa puissance anonyme. On comprend alors la distance que cette pensée prend par rapport à la philosophie existentielle, notamment par rapport à Heidegger. Horreur de l'être opposée à l'angoisse du néant ; peur d'être et non point pour l'être ; être en proie, être livré à quelque chose qui n'est pas un quelque chose. « La nuit dissipée au premier rayon du soleil, l'horreur de la nuit ne se définit plus. Le quelque chose apparait rien. »[39]

Levinas oppose à l'angoisse heideggérienne pour la mort, l'horreur de l'être et à la nausée sartrienne le silence et l'horreur des ténèbres.

I.5 La solitude, l'abandon et le néant

On a bien vu que la relation avec l'exister est un rapport avec le simple fait d'être, avec l'horreur de ce simple fait d'être. Or, cette relation, ainsi comme bien remarque Rodolphe Calin n'est pas de l'ordre de la transcendance, elle ne se soumit pas à la dyade dedans-dehors.

[38] J. Rolland et S. Petrosino, *Op. Cit*, p. 24

[39] E.Levinas, *Op. Cit*, p. 102

Ce premier stade peut être entendu comme une réduction limite à l'il y a. Ce qui se trouve en fait réduit n'est pas seulement le monde, mais aussi le possible rapport du sujet avec le monde, aussi bien, comme souligne de nouveau Rodolphe Calin, sous l'intentionnalité de Husserl, que sous la transcendance de l'être-au-monde de Heidegger.

Il semble que, penseur de la transcendance et de l'extériorité, Levinas commence ce parcours de la subjectivité en niant la transcendance même. La subjectivation du sujet, la conquête du soi se produit face à l'anonymat de l'il y a. Mais comment peut le sujet s'assujettir, autrement dit devenir un sujet, devenir un autre en tant que soi ? S'il commence par la négation de la présence anonyme de l'être, de l'il y a, il arrive au profit d'une présence à soi sans distance ; mais, comme nous l'avons montré dans les sous-chapitres précédents l'exister est fermeture en soi, indistinction de soi comme autre ; il est indéniable. Sortir de l'il y a, l'inverser ne signifie pas le nier, mais introduire en lui un intervalle, que Levinas nome néant-intervalle : « Il faut précisément se demander si, impensable comme limite ou négation de l'être, le néant n'est pas possible en tant qu'intervalle et interruption, si la conscience avec son pouvoir du sommeil, de suspension, d'épochè, n'est pas le lieu de ce néant-intervalle. »[40]

L'apparition d'un sujet, la venue en soi est possible seulement à partir d'un certain abandon de soi ; le sujet est lui-même qu'à la condition ne peut pas tenir à soi avec tout son être, mais d'assumer, dés le départ une dimension de désappropriation de soi à la manière d'une non-présence. Pour que l'abandon soit possible, l'exister doit faire preuve de sa propre solitude. Paradoxalement, la sortir de l'être, la déposition de soi comme distance à soi commence par la solitude. « La solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans la l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il ait liberté du commencement, maitrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant. »[41]

La médiation de Levinas sur la solitude et l'abandon remonte jusqu'à l'enfance : « Ma réflexion sur ce sujet part des souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie ; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme bruissant. »[42] L'enfant est seul dans sa chambre ; il dort seul, il se sent seul. Il est significatif de souligner

[40] *Idem*, p. 105

[41] *Le Temps et l'autre*, p. 35

[42] *Ethique et Infini*, p. 45-46

que l'épreuve de l'il y a est l'épreuve de la terrible fermeture en soi, de l'impossibilité de s'évader de cet être écrasant, mais l'épreuve de la solitude et de l'abandon. L'impersonnel de l'existence est pensée à partir de l'abandon du moi par autre. Qu'est ce que c'est il y a si non la manque de l'altérité, l'impossibilité d'entrevoir l'Infini et de témoigner sur sa trace ? L'absence de l'autre crée un vide ; pourtant ce vide n'est pas la nudité ou le rien. Ce vide est plein de lui-même, un vide qui se remplit de lui-même jusqu'à l'étouffement. Le stade de l'il y a est premièrement le stade de l'absence de l'autre et d'autrui qui se retourne dans la présence de cette absence. Ainsi, le fait d'être livré à l'il y a anonyme se révèle à partir de l'abandon.

Mais, qui est cet Autre ? Qui est celui qui m'a abandonné ? La réponse à ces questions dévient inutile étant donné que cette absence tourne vers elle-même en tant que présence de l'être en général. L'abandon de l'autre, le fait d'être abandonné me jette dans une forme d'existence qui oublie le fait d'avoir été abandonnée. Mais, qu'est ce que c'est, plus exactement, être jeté dans l'existence ? Etre livré à l'il y a c'est justement faire preuve de sa possibilité de s'abandonner. Et, plus loin, on peut s'interroger sur cette preuve de l'abandon à laquelle on est soumis : comment peut-on faire preuve de l'abandon si on a oublié qu'on avait été abandonné ? La notion levinassienne de l'abandon ne se rapproche-t-elle de la notion heideggérienne de *Geworfenheit* qu'on traduit d'habitude par déréliction ou par délaissement ? « On insiste ainsi sur une conséquence de la *Geworfeheit*. Il faut traduire *Geworfeheit* par le-fait-d'etre-jeté –dans-l'existence. »[43]

L'épreuve de l'il y a décrite par Levinas ne fait pas du délaissement la conséquence de l'abandon ? Si je suis jeté dans l'il y a, écrasé par le poids de l'existence, n'est ce pas par ce que l'autre m'a abandonné ? Pourtant, ainsi comme souligne Rodolphe Calin « l'absence de l'autre fini par ne plus dire son nom, par n'être plus l'absence de l'autre, l'absence ou luit encore le nom de l'autre, c'est une absence qui n'a plus de nom. »[44] J. Rolland[45], dans son commentaire sur l'œuvre de Levinas, souligne le fait que, pour lui, le dévoilement de l'être comme horreur montre la voie vers le vrai être à travers l'indistinction de l'existence. Cette vérité n'est pas une propriété nouvelle de l'être, mais elle révèle l'être dans sa simplicité et dans sa nudité, dans sa présence. Autrement dit, l'il y a, l'existence anonyme cache les noms

[43] *Le temps et l'autre*, p.25

[44] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, p. 48

[45] A voir dans ce sens l'essai de J. Rolland intitulé *Sortir de l'être vers une nouvelle voie* en *De l'évasion*, p. 39

de touts les existants dans leur pure indétermination et non-indifférence. Pour Levinas, l'être de l'être, l'existence de l'être au-delà du langage et de tout sens. Levinas parle maintenant du logos de l'être qui se différencie en éléments purs, nues et absolus. Celles-ci sont les existants, les choses du monde. La matière est, selon Levinas, poids, fermeture, réclusion en soi, c'est pour cette raison que l'auto-affirmation de l'être et l'identité en soi et avec soi de l'il y a ne peut devenir que poids qui se manifeste et démontre sa propre identité à travers l'enchaînement et la souffrance.

L'il y a est un absolu qui s'affirme sans faire référence à rien d'autre. L'existence est identité pure. Mais, dans cette référence à soi même l'homme découvre une dualité. L'identité avec soi même prend la forme d'une logique tautologique. En bref, elle prend une forme dramatique. Dans l'identité du moi, l'identité de l'être, sa solitude montre sa nature de prison, l'enchainement en soi, puisqu'elle apparaisse sous la forme de la souffrance qu'invite à l'évasion.[46] Mais cette maitrise du sujet sur l'exister, cette souveraineté de l'existant, comporte un retournement dialectique. L'exister est maitrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi- c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchainement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve. Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. « C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre puisqu'il est responsable de lui-même »[47].

Ce sentiment d'enchaînement, de rattachement correspond à la facticité de l'exister entendue comme paralysie, comme repos de l'être dans un destin qu'il doit accomplir. Le vide se remplit de soi même. Il n'existe aucune dialectique progressive. C'est une torsion qui se passe sur place : la jouissance dans sa permanence devient obsession, la folie se close en folie, en oppression, dans une intériorité irrespirable sans extérieur. La dialectique épuisée dévient l'annonciation d'un perdre de sens, d'une dissémination du discours, comme si on se retrouverait dans le point-limite du nihilisme, ou le néant ne peut pas être pensé comme silence et qui se fait bruit pour l'oreille qui l'écoute. « La relation avec soi est…la relation

[46] Pour plus de détails voir *De l'évasion*, p. 73

[47] *Le temps et l'autre*, p. 37

avec un double enchainé à moi, double visqueux, pesant, stupide, mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi…Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela l'existence matérielle. Par conséquent, la matérialité n'exprime pas la chute contingente de l'esprit dans le tombeau ou la prison d'un corps. Elle accompagne nécessairement le surgissement du sujet dans sa liberté d'existant »[48]. Cette perte de sens est une invitation à chercher au-delà de l'être, ou le sens rencontre toujours l'indicible, l'ouverture par excellence du sens. Seulement l'éthique, en tant comme ouverture au-delà de l'essence, ouverture qui n'est plus entendue comme une ek-stase dans l'être mais comme sensibilité et vulnérabilité, comme exposition à l'autre, constitue la vraie source du sens. L'éthique, définit comme mouvement de l'être vers le Bien qui ne revient jamais au même et qui accomplit une authentique sortie de l'être trouve son point de départ dans l'exister. Ce mouvement nous invite à penser au-delà de l'être comme un autrement qu'être qui n'est plus un autre seulement par rapport à l'être mais aussi par rapport au néant.[49]

La tension à la pensée lévinassienne du soi et de sa solitude est donc de reconnaitre l'exigence d'une dépossession de soi dans l'impossibilité de s'arracher à soi, d'un oubli de soi dans l'impossibilité de ne pas tenir à soi. On est soi de s'arracher à soi et de ne le pouvoir. « Il s'agit de penser l'être soi comme abandon, oubli de soi ou ajournement par le soi de la présence, mais aussi, paradoxalement, comme impuissance et impossibilité de s'arracher à soi. »[50]

Comment être soi, comment devenir un soi, comment s'arracher de son propre anonymat ? La subjectivité lévinassienne commence par une position dans l'être, par son impossibilité même d'exister en tant que sujet, au-delà de son anonymat. De l'autre coté, le sujet commence à prendre sa forme, dans cet impersonnel de l'être écrasant à travers l'expérience de la souffrance, puisque l'aube s'entrevoit dans la douleur, dans l'expérience même de ce qui parait impossible. « L'expérience de l'être pur est un même temps l'expérience de son antagonisme et de l'évasion qui s'impose. »[51] « Le sujet, qui n'est pas encore un soi, se tient

[48] *Ibid*.

[49] Selon Rodolphe Calin la signification de l'autre que l'être dévient non-signification puisque cette altérité par excellence échappe au discours qui est la patrie de la dialectique négative; l'enigme et la trace seront sa signifiance et permetront à cette non-signifiance de signifier.

[50] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, p.64

[51] *De l'évasion*, p. 90

dans une tension entre être et ne pas être, car l'évasion qui s'impose n'est qu'un dehors pensé dans l'impossibilité du dehors, la pensée produisant le désir de l'impossible dehors. »[52] On peut dire alors que la terreur positive de l'être, le pur fait qu'on est, le fait qu'il y a peut se traduire comme ipséité, comme un retour continu et anonyme à soi. L'il y a ou l'être anonyme qui, dans une vigilance sans repos exercée sur soi,[53] hante jusqu'à l'étouffement, qui étouffe au point de ne plus laisser un intervalle entre soi et soi, aucun espace, l'être qui s'avère impossible de pouvoir être nié, l'être qui n'annonce aucune venue à soi, l'être qui rend impossible l'issue et la libération prend la forme d'un soi. Mais ce premier stade de la subjectivité qui se révèle à nous comme un pur exister, comme un anonyme, comme un quelconque qui n'a pas d'identité et de personnalité comme dans les phrases il pleut, il fait froid, on existe…ne laisse justement aucune possibilité d'avoir avec soi une relation, autrement dit un dialogue, comme si, dans ce premier niveau, le langage est une impossibilité. Sur ce point de vue, on pourrait dire que le langage est remplacé par une musique silencieuse, par un bruit qui frémisse. L'impossibilité d'être une présence montre comme dans un miroir l'impossibilité du passage, de l'intervalle, de la dualité entre l'existence et l'existant.

Qu'est ce qui se passe avec l'ipséité du sujet, avec l'existant subjectif ? Comment se produit, à l'intérieur de l'être l'apparition de ce qu'on appelle un sujet ou un soi ? Comment se pose l'existant si l'il y a bouleverse toute position ontique ? Comment sortir de l'être si cet être menaçant nie l'acte même de se poser ? Etre soi, est-ce se poser, ou bien s'abandonner?

Dans *De l'existence à l'existant* Levinas décrit l'il y a comme une extériorité privée de toute intériorité : le moi exposé à l'il y a serait exposé à un dehors sans corrélation interne, à une extériorité qui le détermine à perdre l'identité. Dans *De l'évasion,* le philosophe lituanien décrit, inversement, l'il y a comme fermeture dans une intériorité sans issue et sans retrait qu'on peut qualifier comme égoïsme. Ce qui est intéressant de remarquer est le fait que l'il y a comme être et il y a comme un pas encore soi nie ou encore mieux dit menace le sujet : si l'il y a annule l'intériorité en tant comme extériorité étouffante, l'être comme soi s'annule en tant comme dedans, comme égoïsme, comme manque du langage et possibilité de dualité, de recevoir l'altérité.

[52] *Sur Maurice Blanchot*, p. 63

[53] C'est le cas de l'insomnie qu'on va analyser plus loin.

Le phénomène de la honte, décrit par Levinas dans *De l'évasion*, nous permet de comprendre cette double défaite du sujet, dans ce premier stade, rivé à soi, parce que livré dans un dehors sans intériorité ou parce que livré dans un dedans sans extériorité l'il y a se montre comme une indistinction. La honte apparait chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Quand le corps perd ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. « La nudité de la danseuse de music-hall qui s'exhibe n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui apparaitre avec cette extériorité à lui-même qui le couvre par là même. Tout ce qui est sans vêtements n'est pas nu. »[54] Et plus loin on peut lire : « Ce qui apparait dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la partance de notre être, de son intimité dernière[55] ».

Dans le sentiment de la honte, on expérimente une intériorité sans retrait ; on est rivé en nous-mêmes. Mais l'intériorité sans retrait nous livre entièrement en dehors. La honte nous enferme en nous-mêmes, mais, en même temps, par ce sentiment qu'on ne peut pas mettre à l'abri ce que est sien, elle nous jette en dehors. Dans la honte le soi est en même temps dedans et dehors. Il existe alors une indistinction entre l'extériorité sans intériorité- l'être compris comme il y a et l'intériorité sans dehors- l'être compris comme soi. Maintenant se dessine l'enjeu de la subjectivité, qui se tient dans cette intervalle du soi et de l'il y a anonyme. Etre soi c'est d'une coté s'arracher à l'être anonyme ; de l'autre coté, devenir un soi signifie aussi s'arracher à soi même, à un soi anonyme. « Mais une telle évasion n'est possible qu'à travers l'abandon s'il est vrai que l'événement de l'être consiste dans une impossibilité de sommeil, de détente, d'assoupissement, d'absence. »[56]

I.6. Sommeil et demeure

L'insomnie et le sommeil constituent des étapes dans l'individualisation du sujet. Le sommeil permet-il au sujet de s'arracher à l'il y a ? Et, si la réponse s'avère être positive comment se passe-t-il se processus ? Le sommeil est une détente qui prend une dimension ontologique. Paradoxalement, le sommeil rompe l'étau de l'être, la présence à soi sans distance et libère ainsi la possibilité et l'intervalle en même temps d'une venue en soi-même.

[54] *De l'évasion*, p. 86

[55] *Ibid*, p. 87

[56] *Ibid*, p. 100-101

Le sommeil est une modalité de l'être quand l'être se retire de lui-même et quand il se libère de sa propre emprise sur lui-même. « Liberté qui ne fait pas intervenir le néant, qui n'est pas anéantissement comme on dit aujourd'hui. Mais, en revanche, liberté qui n'est que pensée. »[57]

Par la séparation que le sommeil produit entre l'existence et l'existant, l'existant peut accomplir le mouvement de s'emparer sur l'existence, d'un devenir conscient. Par cette tentation de maitriser, se produit la naissance à soi, l'articulation à soi qui se passe pourtant à travers une désarticulation. « Dans cet intervalle de soi à soi, dans cette articulation qui sépare, dans ce passage s'ouvre, ainsi comme nous dit l'auteur, une profondeur sous-jacente. »[58] Dans le sommeil, s'entre-voie un chemin intérieur, une distance intérieure à parcourir pour s'accomplir dans un soi dans l'intériorité. Mais, comment dans cet intervalle, dans cette distance intérieure qui se demande à être parcourue, est une maitrise de l'exister par l'existence ? Dormir c'est interrompre la veille de l'il y a, c'est relâcher la vigilance de l'être. La veille de l'être est une veille sans éveil. L'être ne dort jamais, il ne connait pas le sommeil. Ainsi comme bien remarque Rodolphe Calin « dormir c'est pouvoir s'éveiller au jour, mais ainsi faire qu'il y ait le jour, et non cette nuit en plein jour de l'il y a qui prive le jour du pouvoir de se différencier de la nuit. »[59] En ce sens on peut dire aussi que chaque sommeil témoigne sur la frontière qui s'est tracée dans la création entre le jour et la nuit.

En quoi consiste le sommeil ? Que ce que signifie dormir ? Le sommeil est aussi un état de vigilance, pas seulement du repos. Dormir c'est suspendre l'activité physique et psychique. Mais à l'être abstrait, planant dans l'air, manque une condition essentielle de cette suspension : le lieu. L'appel du sommeil se fait dans l'acte de se coucher. « Se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position. »[60] On pourrait dire que le sommeil ne représente pas un repos totale de l'être mais un accomplissement d'un acte, l'acte de se coucher à travers lequel le moi continue à s'affirmer. Donc, à travers le sommeil ne se maintient pas seulement un état de relâchement, mais aussi l'accomplissement d'un ici. On va essayer brièvement, dans les pages suivantes à déchiffrer le sens du lieu et de la localisation.

[57] *De l'existence à l'existant*, p. 142

[58] *Ibid*, p. 116

[59] Rodolphe Calin, *Op. Cit*, p. 126

[60] *De l'existence à l'existant*, p. 119

Pourquoi le sommeil est-t-il l'accomplissement de l'ici ? Pourquoi dans l'acte de coucher le sujet trouve la possibilité de se tenir, d'être un maitre de soi ? En effet, Levinas décrit la subjectivation du sujet comme position à travers le sommeil. Autrement dit, dans l'il y a en tant comme espace et lieu le sujet se commence lui-même en tant comme position dans l'être. La relation avec le lieu qui s'accomplit dans le sommeil nous révèle une relation plus intime qui est celle avec les choses. Le lieu n'est pas un ailleurs, un quelque part, mais une condition. Mais, pourquoi, c'est dans le sommeil que l'on découvre la relation avec les choses et pas dans l'état de veille ? L'homme dans le monde n'est pas présent dans l'ici. Apparemment, l'homme ne s'abandonne pas à l'ici, il est toujours ailleurs, dans le lointain, niant l'instant, soucieux du monde. Contrairement, l'abandon au sommeil est l'abandon au lieu. Dans le sommeil je suis totalement abandonné au lieu ; le sommeil met en évidence la relation que le moi entretien avec le lieu et qui et qui n'est pas conscientisé dans la relation avec le monde.

Le sommeil rappelle à la localisation. Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. « En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu- il devient notre refuge en tant que base. Toute notre œuvre d'être ne consiste alors qu'à reposer »[61]. L'ici, nous dit encore le philosophe, ne se montre pas, il précède tout horizon, toute compréhension et tout temps. Le lieu comme base qui se révèle dans le sommeil, n'est pas un espace objectif et objectivable. « C'est à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience »[62]. L'ici constitue la subjectivité même. Le sujet se pose en tant que sujet en se localisant. Le lieu où je me tiens constitue mon ipséité. La position est la subjectivation du sujet. La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position, de l'immobilité, qu'elle vient à elle-même. Elle est un engagement dans l'être qui consiste à se tenir précisément dans le non-engagement du sommeil. Elle a une base, elle a un lieu. « Le seul avoir qui ne soit pas encombrant, mais qui est la condition : la conscience, est ici. »[63] « L'ici est le seul avoir qui ne soit pas encombrant parce que j'y suis absolument proche de moi-même. La subjectivité vient à elle-même à partir de la demeure. »[64] Cette chose signifie

[61] *Ibid*, p. 119-120

[62] *Ibid*, p. 120

[63] *Ibid*.

[64] On va reprendre la question de la subjectivité et de la demeure dans un chapitre suivant lorsque on va analyser le sujet au féminin.

que, si le lieu n'est pas localisé dans le monde, que s'il n'est pas un lieu du monde et pourtant il n'est pas thématisé, la subjectivité est donnée à elle-même avant toute représentation du soi. L'ici du sommeil signifie c'est s'appuyer sur le lieu et y trouver un abri. Si l'ici désigné par le fait de se coucher n'est pas un mouvement vers le monde, il est certainement un mouvement de retrait en soi même.

« Celui qui se réveille se retrouve enfermé dans son immobilité comme dans un œuf dans sa coquille. »[65] Mais comment peut être expliqué cette fermeture dans l'immobilité ? L'immobilité de la position comporte un mouvement ; le mouvement de se poser en soi comme soi est un repli dans le plein sans aucune référence à l'espace objectif. La position dans la demeure dévoile une dimension d'ouverture plus profonde ou le moi à la possibilité de s'évader du monde, du plein de l'être pour arriver auprès de soi, pour réaliser un mouvement intérieur. Demeurer, chercher un lieu non-lieu, puisqu'il n'est pas thématisable et ne peut pas être localisé objectivement dans le monde, c'est descendre dans les profondeurs de l'intériorité à travers le sommeil et accomplir non pas un mouvement vers le monde, mais au-delà du monde, en tant que cheminant et acceptant le passage. *Le moi*, nous dit Levinas, *est toujours en partance pour l'intérieur*.[66] La subjectivation du sujet se passe alors en passage, en tant que passagère, en marche, en quête du lieu non-lieu.

I.6.1. Le non-lieu

Le mouvement en tant que passage témoigne d'une distance de soi à soi. Dans ces conditions, être ici ne signifie ni entre dans le monde, ni être proche de soi. Etre ici, selon Levinas c'est plutôt franchir une distance intérieure, venir à soi, assumer l'espace en tant qu'intervalle. Cet espace qui demande à être assumé est ouverture. « La fonction originelle de la maison ne consiste pas à orienter l'être par l'architecture du bâtiment et à découvrir un lieu-mais à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie ou le je se recueille en demeurant chez soi. »[67]

C'est dans l'il y a, dans l'être anonyme que se réalise la localisation en tant comme position en soi. Le repli dans le plein s'effectue sans référence à l'espace objectif puisqu'il ouverture et distance intérieure qui doit être franchie. Dans l'être sans néant, dans l'être écrasant, sans

[65] *Ibid*.

[66] *TI*, p. 130

[67] *Ibid*.

lieu, parce que sans ouverture, s'accomplit la localisation comme passage à surmonter, comme intervalle de la continuité de l'être. La localisation est, dans ce sens, ouverture du lieu. Levinas interprète ce lieu comme utopie et comme non-lieu. Pourquoi nommer non-lieu cette fraction du plein ? Pourquoi le lieu définit comme base et comme demeure chez soi est-il qualifié comme un non-lieu ?

L'intériorité se situe toujours en dehors du lieu qu'elle occupe, ainsi comment peut-on voir dans un passage de *Totalité et Infini* : « Par le psychisme l'être qui est dans le lieu reste libre à l'égard de ce lieu ; posé dans un lieu ou il se tient, il est celui qui y vient d'ailleurs ; le présent du cogito, malgré l'appui qu'il se découvre après coup dans l'absolu qui le dépasse, se soutient tout seul- ne fût-ce que pendant un instant, l'espace d'un cogito. »[68] En décrivant l'intériorité comme non-lieu, comme possibilité de ne pas adhérer au lieu ne contredit pas ces affirmations sur la demeure et la position qui dissent que le sujet est toujours localisé ? Non, puisque être localisé, pour un sujet, c'est justement trouver abri dans un lieu non-objectivable qui est justement sa propre intériorité. « Le lieu comme refuge est toujours un autre lieu, un ici s'écartant de tout ici, grâce auquel je ne suis jamais là ou je suis », souligne Rodolphe Calin.[69]

L'ici comme refuge et le refuge comme écart signifient pour le soi lévinassien la non-adhésion au monde et à soi. Etre ici c'est justement s'écarter de ce monde et du soi, d'avoir la possibilité d'un recul, d'un retrait. Etre ici c'est être en marche, en cheminant vers l'intérieur. Mais si la localisation comme point de départ n'est pas pure immanence, elle est non plus ni pure transcendance. Le lieu rend possible le mouvement vers le dedans et non vers le dehors- la position de l'existant qui s'empare de l'existence. En même temps, être en venue vers soi, partir c'est être au-delà de soi. L'être en dehors de soi ne nie pas le sujet, ni l'immanence qui la définit ou la matière puisque ainsi comme bien remarque Jean Wahl dans son *Traité de Métaphysique* l'homme est toujours au-delà de lui-même. « Mais cet au-delà de soi-même doit avoir conscience finalement que c'est lui-même qui est la source de cet au-delà et ainsi la transcendance se recourbe vers l'immanence. »[70]

1.6.2 L'insomnie entre ontologie et éthique

[68] *Ibid*, p. 25

[69] Rodolphe Calin, *Op. Cit*, p. 134

[70] Cité en *Hors sujet*, Editions Fata Morgana, Montpellier, 1987

On pense que l'insomnie est présente sur trois niveaux de lecture dans la philosophie de Levinas. Apparemment, ces trois lectures seront le témoignage d'une contradiction, d'une tension qui converge pourtant vers un point décisif : l'insomnie dénote un état de vigilance antérieur à l'intentionnalité, situé au-delà de la conscience, qui ne se confond pas avec la veille d'une conscience d'un soi ou avec l'attention pour un objet, mais la veille d'un être anonyme- la première lecture et- ou le réveil du même par l'autre – la deuxième lecture.

L'insomnie apparait dans les premières œuvres lévinassiennes comme *De l'existence à l'existant* ou Le temps et l'autre comme le phénomène d'une vigilance sans but et sans objet ; état de l'insomnie qui nous approche de l'il y a, le première stade du sujet qui dort encore encré dans le plein de l'être. « La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance dans la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ca veille. Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues à rien. Elles sont sans rapport. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme. »[71]

L'insomnie, nous dit encore Levinas, est le produit d'une conscience qui ne finit jamais, autrement dit, d'une croyance qu'il n'existe aucun moyen de se soustraire à la vigilance dans laquelle le sujet est compris. L'enfant abandonné au silence bruissant et apaisant de sa chambre ne peut pas dormir puisqu'il ne trouve pas, dans la chambre, aucun lieu de refuge. L'espace et totalement accablant à cause du poids de son obscurité. L'enfant ne trouve pas un abri ni en lui–même parce que toute son être est exposé à l'existence. Ainsi, celui qui est abandonné ne peut pas s'abandonner. Si le moi ne peut pas s'abandonner, s'il veille, ce n'est pas sa veille qui veille mais la veille d'un être anonyme. Pourtant, cette impuissance de s'abandonner ne comprend pas à travers un moi qui domine son propre être, mais par une désappropriation de ce moi qui, paradoxalement a laissé son être en arrière.

Le moi abandonné relâche la vigilance qu'il exerce sur son propre être, abandonnant, en conséquence, l'être dans le sens ou il laisse se produire la vigilance de l'être dans son absence en tant comme absence du sujet. C'est l'être que le moi ne tient plus en possession, l'être qu'il a abandonné et qu'il refuse d'abandonner. L'abandon du moi par l'autre suscite mon abandon d'être. Mais, l'être qu'il a abandonné refuse de s'abandonner. Le moi est emporté par la fatalité de l'être. Il n'y a plus de dehors, ni de dedans. La vigilance est absolument vide des

[71] *De l'existence à l'existant* p. 111

objets. Ce qui ne revient pas à dire qu'elle est expérience du néant ; mais qu'elle est aussi anonyme que la nuit elle-même. « L'attention suppose la liberté d'un moi que la dirige ; la vigilance de l'insomnie qui tient ouverts nos yeux n'a pas de sujet. C'est le retour même de la présence dans le vide laissé par l'absence- non pas retour de quelque chose, mais d'une présence ; c'est le réveil de l'il y a ou sein de la négation- c'est une infaillibilité de l'être ou ne se relâche jamais l'œuvre d'être ; c'est l'insomnie même »[72]. Et, plus loin peut-on lire : « La conscience du sujet pensant- avec son pouvoir d'évanescence, de sommeil et d'inconscient – est précisément la rupture de l'insomnie de l'être anonyme, la possibilité de suspendre, d'échapper à ce devoir corybante, d'avoir un refuge en soi pour s'y retirer de l'être ; avoir, comme Penelope, une nuit à soi pour défaire l'ouvrage veillé et surveillé dans la journée[73] ».

« On voit bien que l'il y a, l'être anonyme qui opprime c'est une impossibilité, l'opposition même à la possibilité de l'absence. Il faudrait la position d'un sujet pour que l'instant puisse faire l'irruption dans l'être, pour que s'arrête cette insomnie qui est comme l'éternité même de l'être »[74]. Dans ce point de vue on se situe encore dans le stade ontologique. L'insomnie est le réveil du rien ou pour rien, permettant de décrire ainsi la veille de l'être qui écrase par sa densité vide, par sa présence étouffante en tant comme absence de l'autre. Cette brulure sans feu vient à éveiller le moi, en la désignant comme un pour-autre, en lui donnant le pressentiment de l'autre mieux dit. On va voir dans le chapitres suivants que l'authentique veille c'est la veille pour autrui et être éveillé signifie justement être élu, malgré soi à répondre de l'autre et pour l'autre, à recevoir de Tout Autre en soi.

Devenir un insomniaque signifie se réveiller sans cesse de son propre égoïsme, sortir de sa propre identité comme si on se réveillerait d'un cauchemar. L'acquiescement de l'insomnie, cette veille constante, permanente, cet autrement qu'être est l'urgence d'annuler l'oubli de l'autre pour lui répondre et pour réaliser le saut du stade ontologique au stade éthique- la troisième lecture. Tout semble s'inverser puisque ce n'est plus l'il y a qui surveille, le moi est traversé par l'Autre est réveillé pour faire le saut dans un autrement qu'être, vers le Bien au-delà de l'être.

---

[72] *Ibid*, p. 110

[73] *Ibid*.

[74] *Ibid*, p.111

Seulement le surgissement d'un étant particulaire, ce que le penseur nome hypostase, rompe l'état de veille incessant poussant le soi en dehors de l'indistinction de l'être. L'hypostase se réfère, d'un coté, le surgissement d'un soi, à la manière d'être dans le monde et de l'autre coté, elle rend compte d'un mouvement d'identification avec soi qui donne le noyau du sujet et qui détermine que la subjectivité reçoit une réflexivité sur sa propre structure.

« L'il y a en tant comme existence sans exister dévient l'endroit ou se produit l'hypostase. »[75] A travers l'insomnie comme veille et réveil, la conscience du sujet se définit comme rupture de la veille de l'il y a, l'existant se mettant en rapport avec sa propre existence. Si la veille de l'être ferme, écrase et oublie de l'autre, la veille comme réveil est dépassement de l'égoïsme, du stade de l'il y a. La veille ontologique- la veille de l'être n'est pas la même chose avec la veille éthique- la veille de l'existence qui se fait hypostase ; l'insomnie de l'être est un niveau existentiel continu, tandis que l'insomnie éthique est réveil incessant, visite et épiphanie, un réveil qui n'est pas totalement éveillé, qui n'est jamais éveillé en totalité, un réveil qui demande toujours la veille et la responsabilité.

Cette notion de veille a fait l'objet d'une radicale révélation de la part de Levinas dans les textes récents. Elle y est entendue alors en tant que réveil ou comme naissance de la subjectivité en tant qu'autre dans le même, Autre battant au cœur du Même, le dérangeant mais aussi le réveillant. « Subjectivité, expulsion ou évasion en soi, expulsion hors l'être toujours déjà vivant en il y a ou en remue- ménage qui est précisément à comprendre comme expulsion hors de il y a ou comme de-neutralisation équitante neutralité. Ainsi le mot veille reçoit-il dans les textes récents une signification et une fonction exactement inverses à celles qui lui étaient attribuées dans l'écrit de 1947. »[76]

Ainsi, peut-on dire, des maintenant que la subjectivité lévinassienne est, comme remarquerait Stéphane Habib dans ses pensées sur la philosophie de Rosenzweig, un lieu non-lieu, la rupture de l'identité de l'être, non –lieu de la brisure de l'être.

1.7. Le pressentiment de l'autre

[75] *Le temps et l'autre*, p. 28

[76] S. Petrosino et J. Rolland, *Op. Cit*, p. 22-23

On a vu que le saut de l'ontologie à l'éthique se produit sur le fond de l'il y a lorsque un domaine privé surgit, événement que Levinas nome hypostase. Seulement avec cette position dans l'être qui annonce en même temps la déposition, le besoin de s'évader et le pressentiment de l'autre peut-on parler d'une subjectivité.

L'être est le mal parce qu'il n'a pas de dehors, parce qu'il ne connait pas l'altérité ; il est plein de lui-même, de sa propre positivité. Il est nuit, il est le mal puisqu'il est la preuve du désespoir que l'hypostase doit subir dans l'impossibilité de rompre avec elle-même et sans laquelle le sujet se retrouve dans une solitude incapable de dehors. Si l'être ontologique est le mal il exige un saut, une sortie de soi-même vers le Bien éthique. Mais, l'évasion dont nous parle Levinas n'est ni une négation du mal par le bien, ni une conversion du mal par celui-ci. « Il ne peut pas s'agir ici d'un passage du Mal vers le Bien par attraction des contraires. »[77] L'être est indéniable, il écrase, il est la pure existence anonyme et ce n'est pas par sa négation qu'on peut sortir de l'il y a. En effet, l'au-delà, l'autrement qu'être se trouve, si on peut s'exprimer de cette manière, en tant comme non-lieu par-delà de l'être et du néant, par delà des contradictions et de la dualité ; il nous conduit ailleurs ni dans l'être, ni dans le néant, ailleurs du mal et du bien, même s'il trouve sa forme et sa signification dans le bien, dans la réponse donné à autrui. « La sortie de l'être s'accomplit d'une façon superlative qui se traduit au niveau du langage par l'hyperbole et par la métaphore. »[78] Percée du Bien qui n'est pas une simple inversion du Mal, mais une élévation,[79] nous dit Levinas.

Qu'est ce que c'est le Bien dans la vision lévinassienne ? La signification du Bien doit être perçue à partir de la subjectivité si l'évasion, le sens de l'au-delà prend un sens seulement dans le mouvement, autrement dit, dans le passage qui conduit le sujet, un existant vers le Bien. L'hypostase, ce premier stade de la subjectivité, se définit alors comme le besoin même de s'évader, comme désir pour évasion ressentie par le sujet enfermé. « L'au-delà signifie d'abord un ailleurs du soi, hors de l'être- ailleurs, autrement qui constitueront la nouvelle voie

[77] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 203

[78] On va analyser dans les chapitres suivants le rôle de l'hyperbole et de la métaphore dans le langage lévinassien.

[79] *Ibid*, p. 206

du soi. L'excès du mal par lequel il est surplus au monde, c'est aussi notre impossibilité de l'agréer. L'expérience du mal serait donc aussi notre attente du bien- l'amour de Dieu »[80].

Le besoin de briser la nuit de l'il y a, la sortie de l'être prend la signification d'une attente du Bien. Cette attente du Bien qui, dans *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* prendra la forme d'une substitution à autrui qui est à la fois patience infinie et inspiration, est présente dans *De l'existence à l'existant* sous la forme d'un pressentiment de l'autre. « L'extrême conscience serait la conscience de la sans-issue et ainsi non pas le dehors, mais l'idée du dehors et, ainsi, obsession. Un dehors pensé dans l'impossibilité du dehors, la pensée produisant le désir de l'impossible dehors. »[81]

Le désespoir qui se montre dans la lutte contre les ténèbres, l'expérience extrême de la sans-issue révèle l'espoir de l'intervalle, le seul qui annonce le passage. « L'objet véritable de l'espoir c'est le Messie ou le salut »[82], nous dit le philosophe. Le désespoir fait appelle à autrui, dans la manière ou il est déjà conception d'un espoir qui a autrui pour objet. Ce pressentiment annonce et fait possible le passage de l'ontologie à l'éthique. L'éthique lévinassienne ne doit pas être confondue avec la morale. L'éthique se traduit, dans la pensée de Levinas, comme relation avec l'autre non réglé par la synthèse ou par l'objectivation dans lesquelles se confirme l'identité du moi et de l'être. L'éthique[83] devient la possibilité la plus propre du sujet qui se passe dans son intérieur à travers la substitution. Le penseur va souligner cet aspect surtout dans son livre *Totalité et Infini* ou il affirme : « L'éthique est avant l'ontologie. Elle est plus ontologique que l'ontologie, plus sublime que l'ontologie. C'est de là que vient une équivoque ou elle semble plaquée sur, alors qu'elle est avant. »[84] Ainsi, peut-on dire que l'éthique est la sublimation de l'ontologie ; c'est d'une manière superlative que le saut de l'ontologie à l'éthique se produit. De l'autre coté, peut-on dire que la pensée de Levinas commence dans l'ontologie et parte vers l'éthique par une sublimation,

[80] *Ibid*, p. 203

[81] *Sur Maurice Blanchot*, p. 63

[82] *De l'existence à l'existant*, p. 156

[83]« Nous appelons éthique une relation entre des termes ou l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement, ni par la relation de sujet à objet et ou cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, ou ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait épuiser ni démêler »- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225.

[84] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 143

en conduisant l'ontologie jusqu'au pont ou elle éclate et s'ouvre sur l'autre. Le chemin de l'ontologie à l'éthique c'est le parcourus même du sujet qui commence son voyage par une position dans l'être et qui arrive à se déposer, à souffrir une substitution en soi comme un autre, substitution semblable à la kénose chrétienne.

Levinas parte de l'ontologie pour ouvrir ce qui lui est interdit et impossible, c'est-à-dire l'autre. Cet autre qui est justement l'indicible, l'irréductible, le seul qui peut rompre l'horreur de l'il y a, la persistance en soi de l'être. L'ontologie s'ouvre moins sur son propre domaine, qui est celui de l'être, mais elle s'ouvre vers son interruption, c'est-à-dire vers l'autre qui ne peut pas être conceptualisé ou thématisé. C'est pourquoi l'ontologie n'a que le pressentiment de cet autre, un sentiment, comme bien dit Rodolphe Calin à propos de l'ontologie lévinassienne, de ce que l'excède. L'être ne peut qu'avoir le sentiment de son propre surcroit.

Pressentir c'est justement avoir une prémonition, sentir ce qui n'est pas encore là. Pas encore- une autre manière de parler de quelque chose qui n'est ni être, ni néant mais au-delà comme un tiers caché qui se laisse seulement entrevoir dans son se passer, dans son intervalle et qui se communique à travers un entre-dit, dans le silence. « On pourrait étendre le pressentiment ou sentiment de ce qui ne serait se faire présent, de ce qui ne sera jamais là, au sentiment d'autrui dont l'absence est justement la présence comme autre, et comprendre ainsi le pressentiment à partir de l'affection du moi par l'autre qui, de ne pouvoir être reçu, détermine une attente sans terme, une patience dans laquelle Levinas voit l'ouverture même du temps. »[85] Pressentir l'autre suppose recevoir un traumatisme, une souffrance digne d'un salut ou d'un saint ; l'hypostase se laisse affecter en soi par l'autre à la manière d'un traumatisme qui doit être subi. Ainsi comme bien remarque Rodolphe Calin dans son beau livre sur Levinas, pressentir l'autre est équivalant avec la manière dont l'autre est présent dans le même tout en lui restant irréductible. L'autre inquiète l'être ainsi comme l'être hante et s'impose par son terreur étouffante. On peut dire alors que dans la solitude de l'être, le sujet passe par l'expérience de l'attente et de la patience pour l'arrivée d'un autre qui maintenant seulement s'annonce et se laisse pressenti. Paradoxalement, dans cette attente, dans ce pressentiment de l'autre se montre un véritable recommencement, une véritable renaissance. Mais, cette renaissance, ce recommencement ne peut s'accomplir en dehors d'une rupture radicale de soi-même.

[85] Rodolphe Calin, *Op. Cit*, p. 181

Sa mort, dans l'intervalle vide qui apparait entre l'ontologie et l'éthique, est la condition d'une nouvelle naissance et l'ailleurs qui s'ouvre à lui ne doit pas être compris seulement comme un dépassement, mais aussi comme un ailleurs qu'en soi, comme son propre autrement qu'il doit assumer sans s'abimer dans l'impersonnel.[86] La philosophie de Levinas exige une interruption de l'ontologie par l'éthique, mais ce n'est pas pour faire de la subjectivité un avatar de l'altérité. Il s'agit maintenant, avec Levinas, de penser la subjectivité autrement, à partir de l'autre. Se situer dans l'attente de l'autre, pressentir son arrivée, sa voix c'est entrevoir la possibilité, dans l'intervalle vide, de s'échapper de son identité et apprendre à écouter, de nouveau dans le passage, la langue étrange de l'autre, son commandement qui se laisse inscrit dans son se passer. Se garder dans ce se passer de l'infini, se situer dans l'attente, garder l'espoir c'est mourir en soi, accepter la mort à chaque instant pour trouver, à partir de cette mort, une identité nouvelle. On va voir, dans les chapitres suivants, lorsqu'on va analyser la question du visage et de la trace que cette nouvelle identité nous apparait plutôt comme une non-identité, comme un vide qui se laisse communiquer à travers le trou de la face.

Le souci pour soi doit donc s'effacer pour laisser lieu au souci pour l'autre. Or, c'est dans cette acquiescence, dans cette prise sur soi de la souffrance de l'autre qui se réalise la subjectivité comme paradoxe à partir de la responsabilité extrême pour autrui- thèse présente surtout dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Dans ce livre, Levinas traite la responsabilité pour autrui comme passivité la plus passive- ici le sujet est totalement ouvert à l'autre, il reçoit cet autre en soi, il se laisse traumatisé, brisé, comme étant non-choisie- la responsabilité vient d'un passé immémorial, avant tout acte intentionnel de la conscience et qui ne peut pas être compris par la conscience, mais seulement à travers l'obéissance absolue, l'inspiration et la révélation et comme suscitée dans le moi par l'obsession pour l'autre- il faut aller jusque là, à anéantir totalement le soi, il faut vivre pour l'autre et par l'autre.

Une subjectivité paradoxale, puisque la relation éthique se donne à la fois comme un assujettissement à l'autre, comme un accablement du moi par l'autre et comme une déposition radicale de soi au point que le moi semble y perdre toute identité.

[86] Sur cet aspect on va revenir dans les chapitres suivants lorsqu'on va analyser la question de la trace et de l'infini.

Chapitre II

Le pour-autre de la subjectivité

II.1. Absence et jouissance

Dans la deuxième période de l'œuvre lévinassienne, inaugurée en 1961 par le livre *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, la constitution de la subjectivité se développe suivant une continuation avec les œuvres précédentes par un point qui assure le lien thématique : il s'agit de l'échec de l'expérience dans le monde qu'on trouve dans la première partie du livre avec l'idée de l'absence. *La vraie vie et l'absence*, nous dit Levinas. L'absence anticipe le problème de la désappropriation de soi du sujet, idée centrale dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la deuxième œuvre majeure. La description de la subjectivité en *Totalité et Infini* se réalise sur la distinction entre l'Autre et le Même, entre Infini et Totalité comme signe de la tentative pratique, théorique et axiologique de totaliser les vécus de l'expérience d'un sujet. L'intrigue de la subjectivité se joue en apparence dans ces oppositions. La subjectivité aurait tombé sur la dictature du Même si elle reste dans l'immanence, autrement dit si elle s'attache au mouvement circulaire qui l'a réduit à son propre noyau.

Ce mouvement est identifié par le penseur avec le besoin dont le but est celui d'assimiler tout élément étranger pour l'englober. Les multiples facettes du besoin se révèlent à travers la corporéité, le travail et la maison. Celles-ci prolongent le repli en soi et la réclusion sur la matière et la dépendance. Dans le besoin, l'altérité de la chose est réduite à un moi situé dans la jouissance. Par le plaisir et pour le plaisir, le soi possède la chose en l'assimilant. Dans la description du besoin et de la jouissance on affronte ce qu'on pouvait appeler la première étape de la séparation qui ; selon Levinas caractérise l'événement du sujet. On parle de la jouissance comme une première étape de la séparation puisque, ainsi comme a vu dans le chapitre précédent, l'il y a, en tant comme premier stade de la subjectivité, avec ses aspects de l'insomnie, sommeil et horreur, nous a menait plus tôt au pressentiment de l'autre. L'hypostase dans l'il y a annonce l'autre. Pourtant, la première séparation du sujet se réalise dans la deuxième étape à travers la jouissance.

« Nous vivons de bonne soupe, d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc…Ce ne sont pas là les objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus moyen de vie, comme la plume est moyenne par rapport à la lettre

qu'elle permet d'écrire ; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre »[87]. Selon Levinas, les choses qu'on utile ne sont pas des ustensiles au sens heideggérien du terme. Elles sont objets de jouissance, s'offrant à notre goût. « Vivre de…dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance. »[88] Alors, peut-on dire que le vivre c'est l'événement de la séparation du sujet. Le besoin est le premier mouvement du Même, nous dit Levinas. Le phénomène du besoin ne peut pas être entendu en son essence par le manque. Le besoin n'est pas tout simplement le fait du manque ; le manque suppose une certaine réflexion qui se montre entre le besoin et son satisfaction. Dans son immédiateté le besoin ne se confronte pas avec son manque, il nous met en face et nous distancie ainsi de nos besoins. L'essence du besoin, nous dit Levinas, est justement la distance qui s'intercale entre l'homme et le monde dont il dépend.

Comment le besoin peut-il nous séparer du monde ? Nous avons des besoins, les besoins nous appartiennent, mais ce dont nous avons besoin ce n'est pas nous mêmes. Dans le besoin l'être se détache du monde dont il se nourrit pourtant. Dans ce sens on peut dire que l'homme trouve la jouissance dans ces besoins, il se complait dans ses besoins, il est heureux. Ce bonheur est un bonheur de l'immédiateté ; dans ce bonheur le sujet se détache de l'anonymat de l'il y a, de la neutralité de l'existence est assume sa subjectivité.

« Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et pour boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas pour vivre. Tout cela est vivre. Vivre est une sincérité »[89]. Jouir signifie se situer dans cette sincérité de la vie. En d'autres mots, on pourrait dire que la jouissance c'est l'immédiateté du besoin ; elle exprime son essence. Le sujet se détache de l'existence neutre lorsqu'il jouit. Mais, dans cette jouissance de la jouissance, dans ce jouir qui anticipe la jouissance même, ce produit un inversement, parce que dans cette chute dans le besoin comme jouissance on découvre le manque du monde. Le monde, en tant comme lieu de l'identification du sujet, ou le sujet est hanté par l'anonyme être. La chute en deçà du besoin dans la jouissance devient alors la perte du monde et la perte du sujet de l'indentification avec soi, mais la jouissance immédiate du besoin se manifeste

[87] *TI*, p. 112

[88] *Ibid*, p. 113

[89] *EI*, p. 67

comme rapport au monde par lequel surgit une subjectivité capable de se posséder dans une identité. « Dans la jouissance je suis absolument pour moi. Egoïste, sans référence à autrui - je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul »[90].

On pourrait dire alors que le sujet rencontre ses possibilités authentiques lorsqu'il se situe dans l'horizon de l'hospitalité et du bien qui reçoit l'étranger. Même si la jouissance peut être considérée comme un élément qui produit la séparation, elle enferme pourtant le sujet dans un mouvement circulaire de retournement chez soi. Le sujet n'entend pas la voix de l'autre en soi.

II.2 Existence et travail

La jouissance, nous dit Levinas, est menacée par l'insécurité du temps et par l'inconnu de ce que le philosophe nome dans *De l'existence à l'existant* l'élémentaire et dans *Totalité et Infini* l'élémental. Dans la jouissance je suis prés de moi. Je suis de ce qui m'entoure. Mais, le sujet peut perdre cette jouissance à tout moment ; la jouissance peut aussi tourner contre le moi. La jouissance est ainsi toujours menacée et limitée. Le moi est bonheur. Présence chez soi, certes. Mais suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi ; il est jouissance d'autre chose, jamais de soi. Autochtone, c'est-à-dire enraciné dans ce qu'il n'est pas, et, cependant dans cet enracinement, indépendant et séparé. La jouissance n'est jamais pour toujours. Son indépendance illusoire est menacée à chaque moment par sa dépendance. Face à l'insécurité l'être humain prend l'habitude de se retirer. Dans le retrait, l'homme cherche un recul pour trouver les ressources pour affronter ce qui l'inquiète. Survient ici le problème du lieu comme en tant comme condition qui permet la fuite et le recul. L'avènement de ce lieu est pour Levinas la maison. « Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à un être la condition est, dans ce sens, le commencement ».[91] Le recueillement, représenté par la maison indique une suspension de l'immédiateté mondaine qui sollicite le moi est une évaluation de la situation, de soi-même et de ses possibilités. « Dans la maison, l'insécurité de la jouissance est abolie et l'attention se

[90] *Ibid*.

[91] *TI*, p. 162

concentre sur la jouissance même. L'avenir incertain de l'élément se suspend. L'élément se fixe entre quatre murs de la maison, se calme dans la possession. »[92]

La possession est possible par la maison et la vie économique est impossible sans la maison, puisque c'est ici que le sujet trouve abri par la possession qui demeure le sujet soumis à l'insécurité. On peut alors dire avec Levinas que la possession ajoute une nouvelle dimension à la jouissance. Dans la possession l'homme adapte à lui-même ce qui lui est extérieur et l'adapte à sa propre maison, à son intérieur. Dans la possession, le sujet réduit à soi ce qui lui apparait comme extérieur. Plus loin, on peut affirmer que le monde est transformé dans l'acte de posséder et que la maison est le fondement de toute appropriation possible. « Concrètement, la demeure ne se situe pas dans le monde objectif, mais le monde objectif se situe par rapport à ma demeure. »[93] Le monde devient ainsi investi par ma volonté, il devient quelque chose que je projette, ma projection, travaillé par moi. Il est adapté, grâce au travail et à la possession à ma jouissance. « J'en prends possession de l'existence par le travail. Le travail est l'én-ergie même de l'acquisition. Il serait impossible à un être sans demeure »[94].

II.3 Le moi et le Même

Les courtes analyses sur le travail, sur la maison et sur la possession nous mènent vers un point important de la déposition du sujet. En jouissant du monde, l'homme se sépare de la neutralité. Dans la jouissance le sujet s'ouvre vers l'altérité et le monde comme ouverture détermine l'assimilation. L'altérité se montre dans le processus de l'appropriation, puisque c'est l'autre qu'on cherche s'approprier. Pourtant, dans la jouissance de la possession l'altérité n'est pas contemplée, elle n'est respectée ; par l'appropriation l'altérité est transformée par le travail. « Etre moi, c'est, par delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'identité consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.»[95]

[92] *Ibid*.

[93] *Ibid*, p. 126

[94] *Ibid*, p. 132-133 ; Pour en savoir plus sur le travail voir aussi p. 90, 102, 121 , 131-135

[95] *Ibid*, p. 6

Le moi est identification pure. Le moi est identification avec la jouissance, avec le désir de s'approprier. Bien qu'il ne reste pas toujours le même, puisqu'il est capable de recevoir en soi l'altérité, une altérité qu'il ne sait pas respectée et apprécié dans son indicible, le moi en quête permanente de soi. Le moi s'identifie avec le jouir ; il se fait un moi justement dans la jouissance de l'existence. Le moi comme identification atteint l'altérité, une altérité sans doute relative, et se maintient dans cette altérité ou mieux dit dans la possession de l'altérité.

Lorsque le sujet s'identifie avec la jouissance il devient un être économique, autrement dit comme un être qui construit son identité à travers le travail et l'assimilation. La jouissance comme le pour-autre du même est le niveau d'égoïsme. Dans ce niveau, il n'y a pas une expérience réelle de l'altérité car le sujet, en tant comme moi égoïste s'identifie avec la quête de soi même par la jouissance, l'assimilation et le travail.

« Si l'égoïsme est vie, si l'égoïsme est l'avènement même de la séparation, l'événement grâce auquel le sujet se détache de la puissance enveloppante et neutre de l'il y a sans cesse, alors il ne peut se réduire à l'innocence de la jouissance immédiate. Au niveau du sujet comme être économique assuré par la maison, l'égoïsme est l'énergie qui permet la transformation-assimilation du monde dans le travail, il est l'égoïsme intelligent et habile qui dirige avec le réel extérieur. »[96] Il semble que l'égoïsme économique introduit une altérité qui se perd dans l'identification car il ne reste pas contemplatif. On peut dire que le deuxième de la subjectivité entendue comme séparation de l'il y a commence avec le moi- jouissance comme principe d'individuation qui devient le même,-économie, appropriation de l'altérité du monde à travers le travail.

En effet, l'altérité et détruite dans l'identification de la jouissance, dans l'appropriation, puisque dans la possession elle devient une altérité subjective, individuelle. Ce n'est pas par hasard que Levinas affirme que l'événement qui interrompt l'élan de la possession est l'expérience du Visage. Le visage interrompt le temps de la jouissance et le jeu de l'identification, il brise le même et l'incessant retour à soi en introduisant l'altérité radicale. Ce n'est plus le moi qui vient vers l'altérité mais c'est l'altérité qui appelle maintenant le moi ; c'est l'autre absolu qui vient pour traumatiser et rompre la monade du moi égoïste. Le visage dérange profondément le moi, il l'inquiète et en même temps en lui provoquant l'expérience de l'étrangeté, le vide de l'altérité en tant comme illumination de la nuit

[96] S. Petrosino et J. Rolland, *Op. Cit*, p. 34

apophatique. L'expérience de l'altérité du visage force ainsi le sujet de faire le saut de l'ontologie à l'éthique. L'égoïsme est un événement ontologique, un déchirement effectif et non pas un songe qui court à la surface de l'être et qu'on l'on pourrait négliger comme une ombre. « Le déchirement d'une totalité ne peut se produire que par le frisson de l'égoïsme, ni illusoire, ni subordonné, en quoi que ce soit dans la totalité qu'il déchire. L'égoïsme est vie…vie de jouissance »[97].

Mais, à l'intérieur de l'égoïsme vient le Visage qui perce. Son épiphanie provoque la fracture du monde économique.

II.4. Penser autrement l'altérité : Autre et Autrui

Segalen est celui qui affirme dans un de ses études qu'une différence trop grande rend impossible l'expérience de l'altérité. D'une part, un approchement trop intime signifie assimilation, d'autre part, qu'a qu'on fasse, on serait pour toujours séparé de l'autre par le fait même qu'il est le moi que je ne suis pas. L'oscillation entre ces deux risques c'est le langage d'une communication impossible. Marc Guillaume avait aussi affirmé que toute communication se fondait sur ce qu'on appelle son contraire ou la séparation des êtres. C'est pour cette raison que la communication se nourrit de toutes les formes de mise en distance, et avec tous les risques d'incompréhension et d'une mauvaise interprétation.

Pour mieux comprendre ce paradoxe de l'altérité il faut tourner le regard vers la possible différence entre l'autre et l'autrui. D'abord le nom *autre* a trois sens, selon le dictionnaire:

- Qui n'est pas le même, qui est distinct, comme par exemple dans les expressions *l'autre parte*, *part l'autre bout*.
- Qui n'est pas le même, tout en étant très semblable, comme par exemple *l'alter ego*.
- Différent par quelque supériorité : *c'est un tout autre écrivain*.

Ce mot est issu du latin *alter,* apparenté à *alices. Autre,* parmi plusieurs provient du grec *allo* étant de la même racine indo-européenne *alias.* Des dérivés latins comme *alias* et *alibi* sont passées en français de même que *alter ego.* L'idée de changement est présente dans *ailleurs, altérer, altérité, alterner, aliéner, rendre autre, adultérer*. Alors que l'autre suggère l'échange, autrui est altruisme et générosité. Autrui c'est plutôt le prochain. Ce mot est souvent employé dans des expressions comme *le bien d'autrui* ou *l'amour d'autrui.*

[97] *TI*, p. 150

II.5. Subjectivité et séparation

La polysémie de l'Autre rend problématique, chez Levinas, la compréhension de la subjectivité qui l'a défini comme l'autre dans le même. Pour Levinas il ne faut pas dire que le je est un autre, mais que l'autre est avant moi. Chez Levinas l'autre est le vrai sujet, le soi absolu. *Le même et l'autre se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés*. La séparation se révèle dans l'expérience primordiale, irréductible à la logique de l'identité. L'éthique lévinasienne exprime la sujétion radicale et originaire à l'autre, celle de la passivité.

Cette éthique passive de l'autre homme est la révélation de l'obligation comme responsabilité, en tant que le sujet se veut otage de l'autre. L'épiphanie du visage serait le fondement de cette pensée. Robert Misrahi remarque le fait que, si la morale lévinasienne se noue autour des notions de visage, sainteté, obéissance sans être justifiées par un critère universel, c'est qu'elle repose en fait sur un pseudo-fondement qui est un apriori. L'altérité de l'autre saisie dans son visage peut être aussi bien source de violence dans le monde empirique. Alors, le premier apriori c'est le sujet même qui rend possible cette morale. Le sujet entendu comme moi est définit par Levinas comme *conatus*. Le philosophe emprunte ici le terme de Spinoza. Mais, pour Levinas le conatus est le lien des passions et des pulsions captatives dirigées contre l'autre et contre le monde. Bref, le conatus c'est la vitalité, source de toute violence. L'affirmation du moi par lui même constitue ce que Levinas appelle *hypostase*. L'hypostase c'est le retour du même au même, à soi même en identifiant le monde à l'ipséité du moi. Ce circuit de l'ipséité manifeste l'antériorité du moi, hypostase antérieure à toute conscience. Levinas identifie le moi avec le sujet. Dans *L'au* delà *du verset* la subjectivité est employé pour désigner *la spontanéité aveuglante des désirs*.

On peut tirer deux conclusions :

1. La morale lévinassienne se fonde sur l'identification du moi avec le sujet.
2. Le moi et le sujet sont définis simultanément comme étant vitales, comme expressions irresponsables de l'ipséité, de l'hypostase originelle qu'est le moi.

Pour Misrahi c'est justement cette identification qui exprime un apriori. La description du sujet-moi comme activité égoïste repose sur un autre principe, celui de la critique de la philosophie occidentale. Dans le livre de *L'au delà du verset* la subjectivité est confrontée avec la subjectivité rationnelle. Une telle subjectivité ne comporte pas la passivité identifiée par Levinas à la responsabilité pour autrui.

La pensée de Levinas se fonde sur la critique de la rationalité, car pour lui le sujet traditionnel de la philosophie est le sujet de la rationalité, identique au sujet de l'activité. La philosophie occidentale fut pour Levinas une ontologie qui réduisait l'autre au même en ramenant tout le rapport au monde à un processus théorique de la connaissance de l'être. Un tel moi sujet n'est pas capable de fonder une éthique de la responsabilité. Dans ce contexte, Levinas procède à un retournement par la référence du visage de l'autre.

Levinas développe une nouvelle théorie qui n'implique plus la possession du soi, du monde et de l'autre. Levinas plaide pour le renoncement: *elle est obligée avant tout engagement à la responsabilité dans l'oubli de soi*[98]. Mais, cette responsabilité passive est une responsabilité d'otage. L'éthique de Levinas repose sur la passivité. Dans *Totalité et infini* Levinas identifie le moi avec la subjectivité qui, cette fois, est entendue comme bonté et oubli de soi. Même si Levinas désire soumettre l'ontologie à l'éthique, il y a pourtant une relation ontologique qu'on peut trouver dans l'idée de la séparation. C'est la séparation qui définit la relation du Même et de l'Autre et non pas l'unité antérieure comme nostalgie de l'être, ni l'unité ultérieure comme unification. La séparation s'accomplit comme désir de l'infini et non pas comme angoisse et souci de soi. La catégorie de la séparation est totalement opposée à celle de manque et de chute. La séparation permet d'inscrire dans la subjectivité finie le mouvement de bonté et de renoncement qui est la porte vers l'autre. L'être de la philosophie occidentale est remplacé par l'Infini est celui-ci comme transcendance désigne l'au-delà-de-l'être où se situe Dieu. De la passivité à la séparation, la subjectivité se dévoile comme désir de l'Infini. Ce désir doit être entendu comme obéissance aux commandements, à l'injonction du visage et à la sanctification de la séparation et de la finitude comme manifestation de la transcendance et de l'Infini.

La signification de la séparation est métaphysique car elle indique la distance qui sépare le Même de l'Autre dans la recherche de l'infini et de la vérité. *L'idée de l'infini, la relation entre le même et l'autre n'annule pas la séparation. Celle ci s'atteste dans la transcendance*[99].

Le moi renonce à soi par le désir qui lui vient de la présence de l'autre. C'est ce désir métaphysique qui permet au moi de sortir de soi même et de réaliser une conversion sacrifiant

[98] Emmanul Levinas, *Au déla du verset*, p. 154

[99] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini,* Livre de Poche, Paris, 2004, p. 31

son bonheur à son désir pour autrui. L'autre homme est alors, par son visage, l'étranger, l'être séparé de moi qui est plus important que le moi.

II.6. Proximité et responsabilité

La proximité est pré-phénoménale, elle précède tout pour une conscience. La proximité est contact direct avec l'autre, elle est la caresse, le dire qui s'impose à moi avant tout acte de la conscience qui peut les thématiser. Dans un autre point de vue, la proximité lévinassienne dérange originairement le sujet car il doit subir l'exposition totale à l'altérité. L'approchement est donc un traumatisme originaire. S'approcher de l'autre se serait obligé à répondre de lui avant toute réflexion par la seule mise en présence de son visage d'où émane un commandement qui vient *d'un passé immémorial*.

La perception directe de l'autre suppose la responsabilité. Levinas rattache la responsabilité à la passivité radicale, à la sensibilité même. La responsabilité s'éprouve être antérieure à tout choix. Le premier mouvement vers autre est pensé comme une douleur, comme une blessure qui jette la jouissance. Comment comprendre cette contradiction? Il faut dire que, pour Levinas, on n'est vraiment responsables des autres que dépossédés de nous mêmes. Une substitution s'opère à l'intérieur, le soi étant remplacé par l'autre. Selon Michel Haar la proximité et l'obsession de l'autre renvoient au caractère non naturel, non libre de la relation à l'autre. Levinas dit: *La responsabilité pour les autres ne peut jamais signifier volontaire altruiste, instinct de bienveillance naturelle ou amour.*[100]

Obligé à être responsable, persécuté par les autres, le sujet lévinassien, de même que le sujet sartrien, dont il semble l'inversion, revendique totalement sa liberté et sa persécution. Le sujet est assigné constamment à rendre compte d'une culpabilité sans en être coupable. *Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité....est otage. Le mot <u>je</u> signifie <u>me voici</u> répondant de tout et de tous*[101].

Cette définition de la subjectivité n'est-elle pas proche de celle sartrienne qui parle d'une hémorragie qui provoquerait dans le pour-soi le regard de l'autre ? Que signifie être responsable des autres, de tout, comme chez Sartre?

[100] Emmanuel Levinas, *AE,* Livre de Poche, Paris, 2005, p. 142

[101] *Idem*, p. 145

L'autre échappe à la relation, parce qu'il est à la fois hors de moi et mon moi le plus profond. L'emprise de l'autre sur le même est-elle vraiment une responsabilité ou elle est plutôt une possession ?

La dictature de l'Autre sur le Même est si violente que le moi se nie dans la présence-absence de l'autre. Le don repose sur la perte du propre. Pourtant, le propre du moi n'est pas une perte. Pour Levinas le je est un véritable je lorsqu'il s'abandonne à l'autre, lorsqu'il répond à son appel.

II.7. La désappropriation de soi

L'analyse de la proximité et de la responsabilité nous on conduit vers le troisième stade de la subjectivité lévinassienne. Si le besoin refait continuellement le retour du sujet à soi même, le Désir métaphysique renverse ce processus, poussant le sujet hors de soi, vers l'extériorité, vers le Haut et l'invisible. Le Désir métaphysique, nous dit Levinas, est un désir sans retour puisqu'il est amour pour un pays ou nous ne naquîmes pas, un pays étranger, une patrie inconnue, un pays qui n'a jamais été notre patrie, désir sans satisfaction et sans identification qui entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. L'altérité radicale de l'Autre défait l'homonymie de la subjectivité en lui indiquant sa propre non-coïncidence avec soi. Une fois investie la parole de l'autre dans l'épiphanie du visage, la subjectivité dévient le non-lieu de la convocation de la fraternité humaine.[102] Entendre le discours de l'autre coïncide avec l'instauration d'un espace intersubjectif asymétrique ou le sujet est appelé à répondre d'autrui et pour autrui devenant responsable.

Le troisième stade de la subjectivité est représenté par l'œuvre Autrement qu'être ou au-delà de l'essence qui suppose aussi un changement de position. En lisant ce livre on ne peut plus parler d'un sujet situé dans l'attente de l'autre ou d'un sujet qui pressentie l'autre et sa majesté, mais d'un sujet responsable de l'autre jusqu'à sa mort et au-delà de la mort, une subjectivité qui peut être entendue seulement à travers la passivité et l'exposition à l'autre, une subjectivité caractérisée par une vulnérabilité extrême. La passivité et la vulnérabilité se traduisent au niveau de la dépossession de soi qui laisse lieu à la responsabilité.

Le pour-autre de la subjectivité, l'envoi vers l'autre, a comme fondement une structure plus ancienne, l'autre-dans-le-même- l'affectivité préliminaire de la conscience par l'Autre

[102] Sur cet aspect on va revenir dans les chapitres suivants, quand on va analyser le rôle du visage dans la philosophie d'Emmanuel Levinas.

qui ne s'identifie ave rien, nous dit le penseur dans Autrement qu'être. L'affectivité suppose une donation du Même à l'Autre, la soumise du Même et de l'égo qui ne s'accomplit pas au niveau d'une conscience thématisante; l'affectivité n'appartient pas à un synchronisme dont la mémoire puisse s'emparer. Le passé immémorial révèle la diachronie comme une rupture du temps, fracture temporelle dans laquelle le sujet se lève au-delà de l'être et de la connaissance. Dans la temporalité récupérable, dans le temps perdu de l'être substantiel se passe un temps-autre dans le temps, une diachronie réfractaire par rapport au synchronisme, une diachronie[103] transcendante. Selon Murakami l'institution de la subjectivité lévinassienne se passe au niveau de la diachronie. En bref, la perte du Même mène à l'Autre puisque cette perte a comme fondement la substitution du Même par l'Autre.

La subjectivité serait un autrement qu'être comme un ne pas être, à la manière d'un soi qui se situe toujours à distance de soi même, en commençant par l'incarnation du sujet en tant comme sensibilité. La corporéité devient, pour utiliser une formule de Simone Plourde avoir l'autre dans sa peau, une exposition qui doit subir la possibilité d'être blessé par l'autre, exposition[104]qui appelle. La proximité tient à la subjectivité. Levinas le nome comme la limite de la convocation du sujet par le visage. La proximité est témoignage de la trace de l'autre qui passe sur le visage qui reste. Le philosophe souligne que l'espace de jeu entre l'autre et le même est un espace diachronique, non-phénoménale qui se manifeste comme un

[103] La diachronie est la dimension temporelle qui détruit toute monochromie entre moi et l'autre qui risque à faire possible une synthèse ou une réduction réciproque. Au niveau de la subjectivité, parce que c'est plutôt cet aspect qui nous intéresse dans cette étude et pas la question du temps proprement dit, elle se définit comme la différence survenue entre la passivité radicale de la sensibilité et l'activité principale de l'intentionnalité comme deux registres ou se manifeste la discontinuité de l'ego, plus profondément, de son ipséité. Dans la relation intersubjective la diachronie annonce la libération de l'altérité de l'immanence de la conscience constituante, sa donation à la temporalité qui ne peut pas être représenté. L'autre est radicalement autre, séparé et transcendant. Ainsi, pourrait-on dire que la responsabilité ne provient pas du temps de l'ego, libre de choisir et de constituer des altérités, mais elle se passe au niveau de la diachronie interpersonnelle et transpersonnelle. Levinas parle d'une responsabilité pré-originaire qui produit une fissure à l'intérieur du sujet, brisant le cercle du moi-même comme ouverture envers les autres qui va devenir hospitalité. La diachronie est analysée aussi par Levinas dans la relation érotique, dans la problématique de la caresse, lorsqu'il fait du féminin une catégorie ontologique qui annonce l'éthique. La diachronie est aussi traitée dans la question de la fertilité, dans la relation du parent avec son enfant. Etendu comme autre-dans-le même, l'enfant ne nait pas seulement d'un parent, mais il fait du parent un parent. L'enfant mène une hétéronomie dans la temporalité du parent une hétéronomie qui masque la mort et qui se présente aussi comme une promesse de l'infini, comme renaissance.

[104] L'exposition est désintéressement et proximité, obsession pour l'autre, obsession en dépit du soi, autrement dit douleur, souffrance désindividualisante. La douleur n'est pas supporté mais elle est une douleur assumée, est la douleur du sacrifice, la souffrance d'un saint.

intervalle qui sépare l'autre du même et qui se fait présent dans la manifestation. Levinas nous souvient qu'il ne s'agit pas d'un dévoilement, mais plutôt d'un caché au-delà de la plasticité ; cette problématique montre l'enjeu par rapport à l'énigme de l'Illéité. Son surgissement avec le sujet se passe comme un départ : Dans l'obsession de cette nudité et de cette pauvreté, de ce retrait et de ce mourir ou la synthèse et la contemporanéité se refusent, la proximité, comme si elle était abime, interrompt l'indéchirable essence de l'être. Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant de peau et peau ou, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré, ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé. « La peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant ; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible[105] ».

II.8 La sensibilité comme souffrance désindividualisante

Pour Emmanuel Levinas, la sensibilité est donation psychique qui annonce la structure de la subjectivité. Contrairement à la philosophie classique du cogito et à la phénoménologie qui voit dans l'intentionnalité l'essence ultime de la subjectivité, Levinas produit une vraie révolution dans le champ philosophique situant cette essence de la conscience humaine sur un niveau pré-intentionnel et pré-rationnel, qui est celui de l'affectivité et de la sensibilité. Le penseur considère la relation Je-Tu, comme étant déjà affecté par l'autre, avant toute intentionnalité et avant toute pensée. Etre sensible, ce qui est équivalant, du point de vue lévinassien avec le fait d'avoir un corps et plus loin, avec la responsabilité, signifie ne pas être, tout simplement, prisonnier dans le cercle de sa propre ipséité, ni rester commodément chez soi et pour soi mais, la sensibilité suppose si situer sur un niveau ouvert en tant que passivité la plus passive et se donner à l'autre. Les egos ne sont pas des monades autarchiques qui peuvent choisir les degrés et les opportunités pour une ouverture réciproque. Les egos sont plutôt comme des verseaux communicants, comme des entités sensibles, condition que ne produit aucun dommage à la séparation ou à la transcendance car, pour Levinas devenir un sujet c'est justement assumer la transcendance, faire preuve de la transcendance à travers le corps, puisque, de nouveau, oserait-on à dire avoir un corps dans ce monde pour le penseur c'est marcher vers l'infini, accepter l'étrangeté, se mettre en chemin, assumer la condition du départ pour trouver un terre, autre, comme Abraham. Unité dans la diversité. Tantôt les egos sont affectés uns par les autres, tantôt la différence dévient plus évidente. Ainsi comme bien

[105] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 143

remarque Vianu Mureșanu dans son livre *Hétérologie. Introduction* dans *l'éthique d'Emmanuel Levinas*, l'affectivité ne se passe pas au niveau de l'intention ou de l'intentionnalité, ni même dans le cogito, elle se passe à l'intérieur du psychisme, le niveau originaire de la subjectivité ouverte à l'altérité, déjà affecté en soi par ses traces. …défaite du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, insomnie, au-delà des retrouvailles du présent- douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il assume l'autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise, dans cette vulnérabilité, le renversement de l'autre inspirant le même- douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens ; le sens c'est-à-dire le-même-pour-l'autre. Jusque-là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle la sensibilité est sens : par l'autre et pour l'autre : pour autrui[106].

Plus profondément, en suivant cette ligne, on peut dire que la sensibilité est liée chez Levinas à la problématique du langage. Quel que soit le message transmis par le discours, le parler est contact. Comme on a déjà dit, la sensibilité se réfère à une affection du soi par l'autre pré-originaire et pourtant à un mode de rapport étranger à toute médiation et pensée. Ce nouvel contact et alors, ce nouveau langage serait la sensibilité, car la sensibilité est, avant tout, toucher. Le toucher est pure proximité, irréductible à toute l'expérience. Le langage de la sensibilité est le Dire qui précède tout Dit ; pourtant le Dire essaie toujours se dire, se transmettre un Dit qu'il devra sans cesse dédire. Le dédire est la manière dans laquelle le Dire se dit, avant toute thématisation, avant toute ouverture sur l'être. Dans le Dit se constitue le sens ; il se laisse thématisé et à travers lui l'être s'objective. On pourrait même dire que le Dit est le langage ontologique, le langage de l'être. » Contrairement, selon une formule présente dans *Autrement qu'être*, le Dire doit être pensée comme pré-originel. Pré-originel ou encore an-anarchique – avant l'archè, sans l'archè, mais venant la perturber – ou encore- et il faut bien aller jusque- là si l'on ne veut pas trahir d'emblée toute la tentative de Levinas en ramenant à la raison le grain de folie qu'il décèle dans la subjectivité- avant toute ontologie, avant l'être ou autrement qu'être »[107].

Notre tache est précisément d'analyser ici cette sensibilité de la subjectivité, cette vulnérabilité et cette douleur qui fait du sujet un fou, certainement l'exception. A travers les

[106] *AE*, p. 105

[107] S. Petrosino et J. Rolland, *Op. Cit*, p. 45

notions de la folie et de l'exception on comprend des maintenant que le rapport avec le langage suppose la transcendance, un langage-autre, l'étrangeté, la révélation de l'Autre à moi. Entendu à partir du Dire, le langage est communication avant toute communication, vidé de tout contenu des termes. Bizarre rapport qui ne peut être que signification dont le sujet se fait signe avant de délivrer des signes. On cite Levinas : « Dire, c'est approcher le prochain, lui bailler signifiance. Ce qui ne s'épuise pas en prestation de sens, s'inscrivant, fable, dans le Dit. Signifiance baillée à l'autre, antérieurement à toute objectivation, le Dire-à-proprement n'est pas délivrance des signes. La délivrance des signes reviendrait à une préalable représentation de ces signes, comme si parler consistait à traduire des pensées en mots et, par conséquent à avoir été, au préalable pour soi et chez soi comme une consistance substantielle – le rapport à autrui se tendant alors, en guise, d'intentionnalité, partant d'un sujet posé, en soi et pour soi, disposé à jouer, à l'abri de tout mal et mesurant par la pensée l'être dévoilé comme un champ de ce jeu. Le Dire est communication certes, mais en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition »[108].

Le Dire pré-originel est exposition. Ex-position qui est déposition, désintéressement-perdre l'intérêt sur soi. Le Dire expose l'Autre qui ne se donne jamais dans l'horizon de l'être, mieux dit qui ne se donne pas du tout, qui se laisse entendre. Exposition qui témoigne de l'Autre, cet Autre qui dérange et qui appelle sans cesse. Il faut aussi souligner la dimension verbale du substantif désintéressement- sa dimension violente qui peut s'interpréter comme une violence du Bien pour un mieux que l'être ? On souligne aussi les métaphores que Levinas utilise pur exprimer la subjectivité et son langage : traumatisme, hémorragie, dénudation, mise à nu, exil. L'exposition est proximité, obsession pour le prochain, malgré soi, souffrir, préférer la douleur à la jouissance économique.

La souffrance désindividualise le sujet, elle brise son individualité en faisant d'elle le lieu non-lieu de l'altérité. Une souffrance qui peut aussi être interprété comme expérience d'un sujet arrêté dans son autonomie. La souffrance interrompt la possession, la jouissance qui jouit de soi-même et l'identification du moi avec son être. C'est ainsi que la souffrance renvoie à la sensibilité. Par la sensibilité, le Dire va instaurer un ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être. Pour que le mouvement de l'exposition qui donne la signification soit un mouvement authentique qui ne retourne pas à soi même, il faut que ce mouvement, que cette évasion de soi se passe au niveau du corps extirpé de son conatus. Perdre l'intérêt sur l'ego, se

[108] *AE*, p. 81-82

désapproprier de soi signifier attendre cœur, se donner à autrui, s'abandonner à lui ; le donner est la donation du pain de ma bouche, souligne maintes fois le penseur. « Le sujet, dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme en s'expulsant hors tout lieu, n'habitant plus, ne foulant plus aucun sol. Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu. Il est la respiration même de cette peau avant toute intention…son envers l'autre est cette mise à l'envers même. Envers sans endroit. Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance. »[109] Et plus loin on lit encore : « L'exposition ici a un sens radicalement différent de la thématisation. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. En deçà de l'ambigüité de l'entre et de l'étant, avant le Dit, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage- offense et blessure. Mais le Dire est dénudation de la dénudation, donnant signe de sa signifiance même, expression de l'exposition- hyperbole de la passivité qui dérange l'eau qui dort, ou, sans Dire, la passivité grouillerait de secrets desseins. »[110]

L'intrigue du Dire se passe aussi au niveau de la corporéité en tant comme souffrance, comme vulnérabilité, comme exposition pour l'autre qui ne renvoie pas à la thématisation ou à l'intentionnalité de la conscience. La sensibilité et le donner n'ont de sens que comme arrachement de soi, malgré soi car le sujet n'a jamais choisi…l'élection se passe malgré soi…le même appartient déjà à l'autre. Alors, doit-il seulement le reconnaitre, se souvenir l'immémorial ? S'arracher à soi, malgré soi, s'exposer n'a de sens que comme pure arrachement de la jouissance, de la complaisance en soi. Arracher le pain de sa bouche. Seulement un sujet qui mange, un sujet qui à un corps, seulement un sujet traversé par la souffrance peut s'arracher le pain de la bouche et le donner au prochain. Seulement un tel sujet peut signifier, se situer sur le chemin en quittant son pays, le pays de la jouissance et de la connaissance.

La signification, l'un-pour-l'autre n' a de sens qu'entre des êtres de chair et de sang. La chair souffre, elle reçoit le verbe. Le corps-blessure, sanglant supporte, en passage la révélation, l'écriture du Dire. Pourtant l'hémorragie, la passivité de la souffrance et l'arrachement du pain de la bouche pour la donner à une autre bouche se passe aussi au

[109] *Ibid*, p 83

[110] *Ibidem*.

niveau de la jouissance- gouter le pain c'est savourer en pleine jouissance. Malgré soi, c'est vraie, mais pas comme une affection indifférente. L'*un-pour-l'autre* en tant que désappropriation de soi, cette nouvelle identité du soi, qui fait précisément du soi une exception et qui se passe au niveau de la souffrance se passe aussi à un niveau de la jouissance. Jouir c'est souffrir pour l'autre. Souffrir c'est jouir de l'autre, s'immerger dans le vivant.

II.9. L'affectivité comme suprême contradiction : Levinas et Stéphane Lupasco

Le penseur roumain Stéphane Lupasco est sans doute un de plus grands philosophes du siècle passé qui a apporté, par sa logique du tiers inclus et par la loi d'invariation pas seulement une nouvelle vision sur la réalité, mais aussi la voie de l'unification des différents domaines de la connaissance. Malgré ses extraordinaires contributions dans la science, mais aussi dans la philosophie et dans l'art, Stéphane Lupasco est très peu connu. Alain Bosquet dans son chronique *Stéphane Lupasco et les trois matières* soutient que « la réconciliation entre la science et la philosophie…le besoin de donner à la science une théorie capable d'embrasser les phénomènes enregistrés » étaient les principes pour lesquels Lupasco avait lutté avec une passion déterminante. Selon Basarab Nicolescu, le pensée de Lupasco se situe sous un double signe de discontinuation par rapport à la philosophie de la continuité et de constitution et à la tradition. Une des plus importantes œuvres du philosophe roumain est *De devenir logique et de l'affectivité* qui a comme point de départ une profonde méditation sur le caractère contradictoire de l'espace et du temps. Lupasco introduit déjà les notions de potentialisation et d'actualisation. Ces notions sont ensuite approfondies dans *L'expérience microphysique et la pensée humaine* : l'actualisation de la localisation spatiale entraîne la potentialisation de la quantité du mouvement et l'actualisation de la localisation temporelle entraine la potentialisation de l'extension de l'énergie. Le concept de l'identité d'une particule n'est plus valable dans la physique quantique. La contradiction entre l'identité et la non-identité dans le monde des particules, du petit infini, entre le sujet et l'objet dévient pour Lupasco un postulat inévitable de l'expérience et comme signe révélateur pour le progrès et pour la contradiction. Selon Lupasco la science évolue car elle, comme la pensée humaine, se trouve toujours dans des contradictions. Le concept d'antagonisme contradictoire peut éclairer la relation entre un continuum homogène qui est lié avec un corpuscule, comme discontinuum née d'une exclusion hétérogène. Finalement, dans *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* Lupasco introduit la logique du tiers inclus- il existe un troisième terme T qui est à la fois A et nonA. Le philosophe avait l'habitude de dire qu'il existe une peur dans notre

intérieur pour l'acceptation du tiers inclus, car celui-ci nous fait douter de notre propre identité et de notre propre existence. Le tiers logique est associé avec une dialectique quantique : l'état T est traversé par une dialectique de la contradiction actualisée par le possible ambivalent, par l'équivoque. Elle ouvre la voie vers la logique affective qui demeure au plus profond de nos âmes, *la logique psychique*.

Lupasco ne parle pas d'une identité entre le monde microphysique et le monde psychique, mais d'un isomorphisme. L'isomorphisme nait de la présence permanente et irréductible du tiers inclus, état qui se trouve dans chaque manifestation.

La transcendance n'est t–elle pas tuée par la pensée binaire ? La logique du tiers inclus épouvante car elle suppose d'accepter la dynamique des contraires, chose qui peut apparait de l'ordre mystique ou poétique ; comment transcender l'abîme creusé entre le sujet et l'objet, entre le haut et le bas ? La logique du tiers inclus est une logique de la complexité, qui permet de traverser, dans une manière rationnelle et irrationnelle, autrement dit *complexe et cohérente,* les différentes disciplines et les différents domaines de la connaissance. Où commence la raison et où fini l'irrationnel ? Comment philosopher sans la science et en dehors de la poésie ? Le tiers inclus ne s'oppose et ne nie pas le tiers exclus et de la logique aristotélique. On peut dire, que la logique du tiers inclus englobe le tiers exclus ; le tiers exclus est sans doute valide au niveau quotidien, dans le cas d'une bonne circulation sur l'autoroute, car évidement on ne peut pas introduire un troisième sens qui serait permis et interdit à la fois. Mais, dans les cas plus complexes, dans la société et dans la politique le logique du tiers exclus se montre incapable : les guerres, les conflits de nature religieuse et ethnique ne sont pas les enfants de la logique du tiers exclus ? Tuer au nom de Dieu n'est pas l'intolérance face à la complexité de l'être humain et du monde dans lequel nous vivons ?

Du devenir logique et de l'affectivité est une surprenante médiation sur l'affectivité qui se dévoile comme un monde tout à fait différent du monde logique. « Depuis Aristote jusqu'aux interprétations vitalistes des temps modernes, jusqu'aux théories dites intellectualistes d'Herbart et de Nahlowsky jusqu'aux diverses théories qu'on appelle physiologiques, de la pensée scientifique contemporaine, à travers toutes les divergences de conceptions, un seul point demeure commun et inévitable : une opposition, une lutte, un antagonisme préside à la présence soudaine de la douleur et du plaisir dans le caractère conscientiel, symbolisé, avec tous ces multiples degrés, par le terme d'affectivité, n'a rien du commun, en tant que tel, avec l'ordre phénoménal qui le conditionne au moyen de cet antagonisme, inhérent à cet ordre

même, du moins qu'il se manifeste dans sa nature propre et non pas celle de l'affectivité. »[111] Pour Lupasco, tout phénomène, tout existant porte en sa nature logique une dualité contradictoire, un dualisme de dynamismes antagonistes. Cet antagonisme dynamique précède toute connaissance, philosophie et science et c'est justement cette contradiction inhérente que tous les domaines de la connaissance ont essayé de transcender. Cette contradiction a été attribuée à l'affectivité du sujet.

Dans la structure même de tout acte cognitif il existe un sujet de non-connaissance et un objet de connaissance, écrit Lupasco. Dans cette relation dynamique on trouve la logique de l'inconscient et la logique de la conscience qui caractérise toute expérience. L'affectivité est liée selon le penseur à l'interaction entre le sujet et l'objet. Si l'affectivité s'absente, le sujet devient objet. Chez Levinas on trouve la même idée : l'affectivité est liée à la souffrance de la substitution, de la dépossession de soi par et pour l'autre, mais aussi à la jouissance en tant qu'exaltation où le soi se lève, s'éveille, en deçà et au-delà en passant par le plaisir : « Ce qu'on appelle l'état affectif, n'a pas la morne monotonie d'un état, mais est une exaltation vibrante où le soi se lève. Le moi, en effet, n'est pas le support de la jouissance. La structure intentionnelle est ici toute différente. Le moi est contraction même du sentiment, le pole d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'enroulement, en tant que mouvement vers soi que se joue la jouissance. »[112] L'affectivité apparait comme ipséité du moi, en tant que position et déposition permanente. Elle porte en soi une contradiction, puisqu'elle détermine l'unicité du sujet, d'une part en tant que refus du concept, de la thématisation et de l'autre coté, comme rupture de la totalité. Le plaisir de rester chez soi et le refus du concept pousse le sujet, affecté en soi par l'autre, en dehors de soi.

L'affectivité se joue comme une dynamique contradictoire, en tant comme autre-dans-le-même, c'est-à-dire comme être dans l'autre, comme autre qui brise l'être, comme pour-l'autre, comme otage, comme appartenant déjà à l'Autre. Pour Lupasco, l'affectivité a une nature étrange, hors du champ logique car elle n'est ni identique, ni diverse, ni extensive, ni intensive, ni temporelle ; elle échappe à toute conceptualisation. La trace ou l'affectivité en tant qu'affection du soi par l'autre, en tant que hétéro-affectivité, dénote que le sujet lévinassien n'est pas de l'ordre de la connaissance ou de l'objectivation phénoménologique :

[111] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, p. 185

[112] *Totalité et Infini*, p. 123

le soi est un autre, l'autre est présent en moi depuis toujours, à partir de l'Immémorial duquel la conscience ne garde pourtant aucun souvenir et représentation. Alors, on peut dire que l'affectivité, comme énergie, comme parcours du sujet, comme suprême contradiction douloureuse et jouissante à la fois, entre, en et au-delà de l'être est la trace d'un moi pré-originairement affecté par la présence de la transcendance. Le sujet est un vide, bien qu'il apparaît comme affectivité et sensibilité, à la manière de l'autre-dans-le-même. L'autre-dans-le-même, coexistence et dynamisme antagonique de deux contraires s'éclaire par l'acceptation du tiers inclus : soi et autre, nuit et jour, jouissance et Désir métaphasique, Dire et Dit, autre et autrui, concept et révélation, ouverture féminine et moi masculin toutes ses hypostases lévinassiennes nous conduisent en les traversant à l'aide du tiers inclus ver l'unité dynamique des contradictoires, l'enjeu même de l'affectivité et de la subjectivité.

La signification non-signifiante de la pensée lévinassienne dévoile la non-séparabilité, certes par la distance, en cheminant, d'une connaissance cachée au plus profond de sa philosophie, pensée complexe qui tend à approcher l'homme de ce qui est le plus mystérieux au niveau microcosmique et macrocosmique. La fusion des contraires, l'Autre dans le Même, mène celui qui se penche sur l'écriture de Levinas vers la reconnaissance d'*unus mundus*, un niveau d'existence où les phénomènes qu'on aperçoit différenciées dans le niveau quotidien, ne sont pas ainsi dans leur originalité. Le sensible et l'intelligible, le rationnel et l'irrationnel, l'Autre et le Même sont unis au niveau de la subjectivité, au niveau de la psyché[113] dans un état trans-affectif et trans-rationnel.

Lupasco écrit : « L'affectivité ou l'être est comme accordée aux configurations existentielles du non-être logique, sans qu'on puisse apercevoir ni comme une configuration logique, ni comme affectivité, la source et les raison de cette donation réciproque »[114].

« Il ne faut pas penser l'homme en fonction de l'être et de non-pas-être, pris pour références ultimes. L'humanité, la subjectivité – tiers exclus, exclu de partout, non-lieu- signifient l'éclatement de cette alternative, l'un-à-la-place-de-l'autre- substitution- signification dans la signifiance de signe, d'avant l'essence, d'avant l'identité. »[115] L'humanité, un tiers exclus,

[113] Levinas définit l'ame en *AE* comme *l'autre en moi*. Le psychisme dévient l'un-pour-l'autre; la psyché, épouse de l'Eros, enfant de la deesse de la beauté est deja *grain de folie*.

[114] Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, p. 31. A voir aussi p. 135, 131, 203.

[115] Emmanuel Levinas, *AE*, p. 30

exclus car elle est Etranger, Passager, hospitalité, expiation douloureuse, parce que jouissante, exclus parce que le sujet est un tiers inclus, une unité contradictoire.

Ainsi comme bien souligne Jean-Louis Revardel la clé de la pensée lupascienne réside dans le fait que les éléments de l'opposition ne sont pas des états fixes, mais des procès dynamiques. Pour cette raison, on ne parle pas des états homogènes et des états hétérogènes, mais de *homogenèse* et d'*hétérogenèse*, chacun de ces procès ayant un dégrée d'actualisation que les différencient. Dans cette manière il est nait le principe d'antagonisme qui affirme que chacun événement et élément implique un événement et un élément antagonique, l'actualisation de l'un provoquant toujours la potentialisation de l'autre. Si un des éléments serait totalement actualisé, l'autre serait totalement potentialisé ce qui provoquerait la chute du dynamisme, c'est-à-dire, soit la disparition du monde macrophysique, soit la disparition du monde biologique. Il devient nécessaire l'existence d'un point d'équilibre, point qui n'annulerait pas les deux contradictoires, mais qui serait un conflit extrême, un conflit entre la semiactualisation et la semipotentialisation des propriétés propres et opposées de chacun des termes. Ici il est nait une troisième matière, une troisième forme d'énergie qui se concrétise dans le monde quantique, microphysique et dans le psychisme humain. Cette troisième matière T- le tiers inclus est la matière-source pour laquelle le monde microphysique et le monde neuropsychique sont ses manifestations primaires d'où sont générées les deux matières antagonistes du monde biologique et du monde macrophysique.

Il est difficile à dire, chez Levinas, si le monde provient de l'Illéité ou si elle peut être interprétée une troisième matière-source dont les manifestations seraient l'âme humaine et le monde phénoménal. L'Illéité, comme troisième voie qui précipite le sujet vers l'au-delà est Absence absolue, car elle se fait présence seulement par sa trace et par le Visage. Elle n'est pas de ce monde et pourtant traverse ce monde ; elle n'est pas Dieu- Dieu est au-delà de l'Illéité- mais témoigne par son éloignement d'un Immémorial-*passé jamais présent*, avant la conscience dans la trace qui se transcrit et se traduit. Jamais présente, ses épiphanies sont *la défection* du Visage, son Hauteur incommensurable, l'élection par la responsabilité et la substitution, car elle, dans sa non-présence, dans son passage, coupe le monde immanent et le sujet, faisant de chaque Tu en Il, et de chaque dialogue et manifestation possible un non-dialogue. On voit bien que la subjectivité est comme un vide plein, un découpage où un Ille, quelque chose étrange et inconnu, effrayant, car on ne peut pas comprendre son Hauteur qu'en se situant dans l'intervalle, entre les mots, entre les mondes, traversant les différents niveaux du sujet et les différents niveaux de l'objet, connaissance et non-connaissance.

Levinas insiste dans ses écritures sur le fait que le Visage d'autrui traumatise et blèse le moi, el défait le monde, il brise le temps par la dissymétrie et par la diachronie qui s'imposent. L'Illéité serait un Tiers Caché, pas seulement un tiers inclus[116].

Chapitre III

Féminité et trace

III.1. Amour et caresse

Le problème de la féminité ouvre une autre dimension : il s'agit de la différence et du langage. A travers l'irruption de la voix féminine dans le discours philosophique, il nous est proposé une nouvelle image de la pensée. Chez Levinas, le problème du visage féminin se croise avec la critique de l'ontologie, du Même, de l'identique et de l'autre. Avec le féminin s'entrelacent les notions de l'altérité absolue, de la passivité, du multiple comme le contraire de l'Un. En suivant pas à pas la pensée lévinassienne on va essayer de ne pas tomber dans les pièges de la conceptualisation et de la thématisation, autrement dit, dans le piège de l'attribution au féminin des traits fixes. Pourtant, on ne peut pas oublier qu'il s'agit de l'autre incarné, de l'autre sexuel, de la caresse et d'amour charnel. L'éros lévinassien se rencontre sans doute dans l'appréhension du visage qui parle de la trace, de l'au-delà, du passage du Dieu, ce Dieu qui passe et qui montre jamais son visage mais, seulement son ombre- secret d'un autrement qui trouve ses origines dans la pensée juive- et qui témoigne de l'antériorité de l'autre par rapport au moi. Antériorité qui ne saurait jamais dans le présent, mais, plutôt un retrait de la présence, un passé irréductible, une différence originaire qui se pense sans recourir à la mémoire.

Levinas a établi un rapport entre la féminité et l'hospitalité. En attachant l'hospitalité au féminin, Levinas s'écarte de la tradition biblique patriarcale. Il rejoint plus profondément la pensée juive, le Talmud par l'antériorité éthique de l'autre au sujet, le dernier étant seulement le destinataire, la passivité la plus passive.

« Une relation exceptionnelle s'accomplit dans une conjoncture qui, pour la logique formelle, procéderait de la contradiction : le découvert ne perde pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas, la nuit ne se disperse pas… la nudité

[116] Pour l'approchement entre l'Illéité lévinassienne et le Tiers Caché transdisciplinaire à voir chapitre V de cette thèse de doctorat

érotique dit l'indicible, mais l'indicible ne se sépare pas de ce dire, comme un mystérieux étranger à l'expression se sépare d'une parole claire qui cherche à le circonvenir…l'équivoque ne se joue pas entre deux sens de la parole, mais entre la parole et le renoncement à la parole, entre la signifiance du langage et la non signifiance du lascif que dissimule encore le silence…intentionnalité sans vision[117]».

Ainsi comme le souligne Derrida, la phénoménologie de l'éros représente un inlassable travail de la destruction de la logique formelle. Le féminin est conçu comme une altérité radicale, comme l'autre par excellence et surtout équivocité ; il doit rester inconnu, inexplicable et inaccessible. Levinas décrit dans ce passage la relation érotique comme étant à la fois faiblesse et maîtrise. Il décrit un aspect du féminin qui conduit à une transformation du sujet qui vient se recueillir dans la demeure. Si la relation éthique rompe la structure du sujet, Il perde déjà sa maîtrise dans l'amour qui refuse toute possession. « L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas du à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le survit en lui[118] ». La relation érotique désapproprie et transforme radicalement le sujet. Levinas décrit l'amour comme hors concept, échappant à la relation sujet-objet. Le mouvement de l'éros va au-delà du possible. Dans les pages suivantes on va tenter d'analyser la notion de la caresse qui s'oppose à l'intentionnalité. La caresse, nous dit Levinas, n'appartient pas au monde de la conscience, elle ne se définit pas sur le niveau de la relation sujet- objet.

« La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir, jamais assez avenir, à solliciter ce qui se dérobe comme il n'était pas encore. Elle cherche, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible[119] ».

La caresse est la modalité d'une subjectivité en devenir, d'une énigme, d'une désappropriation de soi incessante qui naît en permanence. Elle n'est pas de l'ordre du conceptuel, elle est plutôt un quasi-concept, une figure de l'incertitude qui disloque la relation sujet- objet. La caresse désigne la manière d'être d'un no man's land. Cette nulle ne parte, ce pays étrange se refuse à la possession de tout homme. Le sujet lévinassien se perd à chaque

[117] Emmanuel Levinas, *TI*, p. 238

[118] Emmanuel Levinas, *TA*, p. 33

[119] Emmanuel Levinas, *TI*, p. 235

instant. Il perd son pouvoir et sa maîtrise. L'éros comme structure de l'invisible est destitution de la conscience face à sa propre fonction constituante comme auto- présence à soi. « Aimer c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. Epiphanie de l'Aimé, le féminin ne vient pas s'ajouter à l'objet et au Toi, préalablement données ou rencontrés ou neutre, le seul gendre que la logique formelle connaisse. L'épiphanie de l'Aimée ne fait un qu'avec son régime de tendre. La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité »[120] .

Dans ce passage l'interprétation du féminin semble être d'une part classique, puisqu'elle est associée à la vulnérabilité et à la faiblesse, mais si on regarde plus attentivement, on voit que le féminin qualifie l'altérité même. Le féminin n'est pas associé à un sujet substance ; la féminité marque une rupture à l'intérieur même du sujet ; elle est non totalisable, altérité irréductible, se dérobant toujours. Le féminin n'est pas un sujet conscient de soi, ni un objet, il renvoie plutôt à un passage qui se situe entre être et ne pas être. « Elle indique la nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante venant de plus loin que la franchise du visage, déjà profanant et toute profanée comme si elle avait forcé l'interdit d'un secret. L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification[121]. » La fragilité, la vulnérabilité sont synonymes avec l'exhibitionnisme et la profanation. L'aimé est donc fragilité et force à la fois. Le ce jeter vers la lumière sans devenir signification serait justement un mode de se refuser à la logique, à la conceptualisation. Dans l'amour aucune synthèse n'est possible. Levinas semble de désigner par le féminin la fragilité et le poids de la non signifiance. Autrement dit, la féminité n'est jamais comprise dans la nécessité dune forme : elle devient inquiétante, menaçante et sublime à la fois.

III. 2. Etrangeté du visage, secret du féminin

Le sujet lévinassien n'est plus conçu à la ligne de la modernité: la conscience est une perte de soi comme renoncement constitutif au pouvoir, renoncement qui seul peut rendre au sujet son unicité en le constituant comme sujet lui même. L'étrangeté du visage comme insignifiance destitue le sujet de sa position première en le faisant se perdre pour se retrouver à la marge de l'altérité, c'est à dire comme ouverture vers autrui. Seulement dans ce pur

[120] *Idem*, p. 233

[121] *Ibidem*, p. 233- 234

mouvement vers autrui le sujet se constitue comme personne. Le sujet est à la fois une personne et un vide. La subjectivité du sujet est une subjectivité désappropriée.

« Au-delà de l'être est une Troisième Personne qui ne se définit pas par le Soi-même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du<Il> »[122]

L'au-delà est une troisième personne qui reste dans l'étrangeté et qui refuse de se donner ou qu'on lui donne une signification par le signe. Si l'au-delà est une personne, il l'est justement car il est absolument vide, justement car il est vidé de personne. Levinas parle de la nudité du visage qui rend impossible tout dévoilement et qui est féminine. Cet aspect féminin du visage ne serait ni métaphore, ni phénomène, mais obligation avant la vision. Avant la rencontre il y a l'expérience de l'infini éthique. Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La peau nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage este ce qui nous interdit de tuer.[123]

Le visage se manifeste à la fois comme meurtre et comme interdiction de ce meurtre. Pourtant, il y a un au-delà du visage, un autre visage qui cesserait, ainsi comme remarque Catherine Chalier dans son beau livre *Figures du féminin*, d'exprimer l'infini de l'éthique. Le féminin érotique ouvre d'une part l'éthique, étant donné son rôle dans l'événement de la fécondité, d'autre part il dérange le domaine éthique. Les pages consacrées au visage féminin dans Totalité et Infini et dans Autrement visent l'autre du visage, le visage altéré, une altérité radicale qui serait un visage dévisagé. « Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage. Le visage de l'aimée n'exprime pas le secret que l'Eros profane – il cesse d'exprimer ou, si l'on préfère il n'exprime que ce refus d'exprimer, que cette fin du discours et de la décence, cette interruption brusque de l'ordre des présences. Dans le visage féminin la pureté

[122] *Humanisme de l'autre homme*, p. 150

[123] A voir *Ethique et Infini*, p. 80

de l'expression trouble par l'équivoque du voluptueux. L'expression s'invertit en indécence, déjà toute proche de l'équivoque qui dit moins que rien déjà rire et raillerie »[124]

Enigmatique, porteur d'un secret incommunicable, le visage féminin inverse le visage de l'autre. Certes, il l'inverse, mais en même temps il invite à réaliser le saut dans l'au-delà de toute thématisation. Dans la rencontre érotique le discours est interrompu. Le visage féminin le dérange par son refus d'exprimer. Le visage féminin trouble par son invitation indécente, par sa volupté, par sa nudité qui se refuse à toute conceptualisation.

Le principe de Tu ne commettra pas de meurtre, la signifiance même du visage semble à l'opposé du mystère que profane l'éros et qui s'annonce dans la féminité du tendre. Dans le visage, autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Dans sa douceur pointent sa force son droit. La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour se qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane[125]. L'aimée à un statut particulier qui este celui de la dissimulation, attirante et repoussante à la fois. La relation érotique blesse le sujet de la représentation et le traumatise.

Dans cette inversion du visage par la féminité- dans cette défiguration qui se réfère au visage- la non-signifiance se tient dans la signifiance du visage. « Cette présence de la non signifiance dans la signifiance du visage ou cette référence de la non signifiance à la signifiance et ou la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussée, mais déjà tout proche et prometteur- est l'événement original de la beauté féminine »[126]

En tout cas, il faut préciser que le visage féminin ne désigne pas la femme. Par le féminin Levinas vise l'altérité érotique qui traverse l'individualité de chaque autrui. Le féminin comme demeure et comme tu érotique et le commencement de l'éthique. La féminité devient l'accueil et l'hospitalité, le pays étranger, la porte ouverte. Toutes ces notions sont conditions de l'éthique de l'Infini. Autrement dit, Levinas dépasse la dualité masculine – féminine. De plus il n'oppose pas le féminin au masculin. Pour lui le féminin est définit comme une *altérité ineffaçable*.

[124] *Totalité et Infini*, p. 238

[125] A voir *Ethique et Infini*, p. 240

[126] *Ibid*.

III. 3. Une subjectivité féminine ?

« Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression ou il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc recevoir d'autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'Infini. »[127]

Accueillir, recevoir sont des mots clés qui renvoient à toute l'histoire de la philosophie et à la condition du sujet dans la pensée de Levinas. Ainsi, aborder Autrui c'est se soumettre à la loi de l'hospitalité. Mais, respecter cette loi c'est répondre à l'appel et s'ouvrir pour accueillir cet autre en moi. La réceptivité hospitalière engage toute la tradition philosophique qui passe par cette attitude de la réceptivité, de la passivité la plus passive et de la sensibilité qui s'oppose à la raison et à la thématisation. « Elle, la notion du visage, signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être, une extériorité qui n'en appelle pas au pouvoir ni à la possession, une extériorité qui ne se réduit pas, comme chez Platon, à l'intériorité du souvenir, et qui, cependant, sauvegarde le moi qui l'accueil »[128]. Le mot accueille désigne la notion du visage, l'ouverture du moi pour l'autre, ainsi que l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être. Autrement dit, le fait d'accueillir l'autre en moi, l'ouverture du sujet pour recevoir autrui, sa réceptivité passive engage la contestation du philosophe contre l'ontologie. L'accueil s'oppose au recueillement en tant que chez soi. Tout recueillement suppose un accueil, c'est-à-dire que le fait d'accueillir précède le fait d'être en soi. « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité – relation sans relation- le terme de religion »[129] Posséder l'idée de l'infini c'est avoir déjà accueilli Autrui. Néanmoins, Levinas décrit dans *Totalité et Infini* la demeure ou l'habitation en tant que recueillement sur l'accueil. Le recueillement est ouvert par l'accueil, par l'accueil de l'autre et pour l'autre. L'hospitalité en tant qu'accueil et le fait d'être accueilli ouvre le problème de l'espace et du chez soi. Etre en contact avec un lieu c'est être en contact avec un autre. Avec l'autre qui est le lieu, mais aussi avec autrui, le prochain. Le lieu est d'un certain point de vue moi, puisque je retourne chez moi, en tant que moi à partir d'un autre que moi, en laissant le lieu comme dehors. Etre en soi même c'est être dans un autre, *habiter*

[127] *Ibid*.

[128] *Ibid*, p. 20

[129] *Ibid*, p. 52-53

c'est être chez soi en autre chose que soi l'habitation est rapport de la vie avec un autre qui la loge et par lequel la vie est chez elle.[130] Le contact avec la terre suppose une relation entre le sentant et le senti, autrement dit, entre le touchant et le touché. « Dans la sensation quelque chose se passe, entre le sentant et le senti, bien au dessus de l'ouverture du sentant sur le senti, de la conscience dur le phénomène…en réalité, dans le contact, ne se réveille la caresse du sensible et dans le touché – la tendresse c'est-à-dire la proximité- qu'à partir d'une peau humaine, d'un visage, à l'approche du prochain. Et c'est comme par leur référence à leur origine en Autrui- référence qui s'imposerait comme structure apriori du sensible – que certains contacts froids et minéraux ne se fige en pures informations qu'à titre privatif…La proximité par delà l'intentionnalité c'est la relation avec le Prochain, au sens moral du terme »[131]

Si le lieu est l'autre que moi, autre par rapport au moi, c'est parce qu'il m'accepte, parce qu'il m'accueille, parce qu'il me reçoit en soi. Mais, l'accueillement et l'hospitalité fait référence à l'accueil et à l'hospitalité par excellence qui est la femme. « L'autre dont la présence este discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation »[132] . Avant d'entrer dans une analyse plus profonde sur cette dimension féminine que Levinas envisage, il faut d'abord préciser que l'habitation, le chez soi en tant qu'accueil implique la question de la subjectivité et de la transcendance. A travers ces notions Levinas pose ici un problème sur la condition même du soi. Etant chez moi, et absolument moi, je suis chez l'autre, déjà en relation avec autrui. Même dans la plus profonde intimité, même dans la solitude la plus pure dans laquelle je m'en vais sans faire appel à l'autre ou à un prochain, je suis pourtant dans une relation avec autrui.

L'intimité que déjà la familiarité suppose – est une « intimité avec quelqu'un. L'intériorité du recueillement est une solitude dans un monde déjà humain. Le recueillement se réfère à un accueil. Mais comment la séparation de la solitude, comment l'intimité peuvent-elles se produire en face d'Autrui ? La présence d'autrui, n'est-elle pas déjà langage et

[130] *Ibid*, p. 139

[131] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 277-278

[132] *Totalité et Infini*, p. 128

transcendance ? »[133] La théorie lévinassienne de la demeure et de l'intimité nous ouvre une porte vers la compréhension de la subjectivité et du soi qui sont déshabillés de tout pouvoir constitutif et de toute dimension de l'ipséité. Cette nouvelle perspective sur la subjectivité est entendue comme désappropriation de soi, comme étant en séparation de soi même pour accueillir l'autre en soi. Dans ce sens, Levinas critique Buber de n'avoir pas reconnu cette séparation à l'intérieur du sujet. Pour Levinas, c'est justement cette séparation, cette désappropriation de soi qui caractérise le Tu et non pas seulement la hauteur de Vous et qui rend en même temps le sujet comme unique. Trouver son unicité c'est pour Levinas être élu ; l'élection c'est répondre à l'appel d'autrui et faire le Bien. C'est pour cette raison que l'ontologie, en tant que discours sur l'être et sur le néant n'a pas de l'importance, puisque être ou ne pas être ce n'est pas ca la vraie question. Ce qui est important c'est faire le Bien.

« Buber qui a dit avec tant de pénétration la Relation et la prise de distance qui la rend possible, n'a pas pris au sérieux la séparation. L'homme n'est pas seulement la catégorie de la distance et de la rencontre, il est aussi un être à part. Il accomplit cet isolement dans un processus de subjectivation qui n'est pas seulement le choc en retour du mot Tu. Buber ne dit pas le mouvement distinct de la distanciation et de la relation par lequel le je se tient à partir du soi. Il est impossible à l'homme d'oublier son avatar de subjectivité »[134] . Rodolphe Calin note le fait qu'on peut parler d'une ambigüité même du procès de la subjectivation et avec elle sur l'ambigüité d'autrui qui en vient à se trouver placé dans son cœur[135] . Cette ambigüité ne fragilise pas la doctrine et ne montre pas du tout une contradiction dans la philosophie lévinassienne. Contrairement, cette ambigüité c'est l'énigme même du sujet, son ouverture pour laisser la transcendance à venir. Si la transcendance n'annule pas l'immanence, elle apporte de l'altérité. On pourrait dire de l'autre coté que cette ambigüité, cet autre dans le même renvoie à une dimension féminine de la subjectivité, en tant que celle qui reçoit l'altérité. De soi à soi, désapproprié de soi c'est un autre déjà, un autre féminin qui accueille, énigme, distance, retrait du sujet grâce auquel il se recueille en soi. De soi à l'autre, c'est un autre soi, l'autre étant ici la discrétion, jeu d'absence et de présence, de présence comme absence qui produit une faille dans le sujet et qui pourtant ouvre la dimension de l'intériorité.

[133] *Ibid*, p. 165

[134] *Noms propres*, p. 42-43

[135] Pour plus de détails voir Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Puf, Paris, 2005

« Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le vous du visage qui se révèle dans une dimension, de hauteur- mais précisément le tu de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret. Le je-tu ou Buber aperçoit la catégorie de la relation interhumaine n'est pas la relation avec l'interlocuteur, mais avec l'altérité féminine. Cette altérité se situe sur un autre plan que le langage et ne représente nullement un langage tronqué en balbutiant, encore élémentaire. Tout au contraire, la discrétion de cette présence, inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui »[136]. Et, plus loin on peut lire « Il faut pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être- que la présence d'Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence. Cette simultanéité n'est pas une construction abstraite de la dialectique, mais l'essence même de la discrétion. Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité est la Femme. La femme est la condition de la maison et de l'habitation ».[137]

On voit donc que l'altérité introduite dans la subjectivité est bien féminine et que cette ouverture même qui se produit à l'intérieur du sujet en tant que brèche créée par l'Autre, cette trace laissée par le Ille et une dimension féminine, en tant que condition pour la réceptivité, pour la passivité, la discrétion et l'accueil.

III.4. La douceur du féminin

Le recueillement du moi dans le lieu, la relation avec le lieu en tant qu'autre renvoie à l'habitant qui l'habite avant tout habitant, à l'accueillant par excellence qui est l'être féminin. Le recueillement comme accueil renvoie à l'expérience du contact qui, pour Levinas, est déjà approche d'autrui. « C'est ici la douceur du féminin- la douceur en soi- la douce caresse du féminin qui rend possible l'ouverture de l'espace intime : la familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se repend sur la face des choses. C'est parce que la caresse du monde est déjà la caresse d'un visage, d'une peau humaine, que le monde est habitable »[138].

---

[136] *Totalité et Infini*, p. 166

[137] *Ibid*.

[138] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, p. 140

La présence féminine qui accueille et sans laquelle on ne peut pas nous recueillir, c'est-à-dire être chez soi et venir à soi et discrétion et douceur. L'autre ici, ou meilleure dit cette altérité féminine silencieuse et discrète, cette douce présence qui s'en va dans le retrait n'est pas encore un visage ; elle ne vient pas m'opposer sa face, elle ne vient pas m'appeler comme face-à-face éthiquement ou du moins pas encore ; elle n'introduit pas la dimension de hauteur, mais pourtant elle en est le pressentiment et la condition de cet autre infini ; elle se présente pourtant à moi comme interdiction de tuer. « Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le vous du visage qui se révèle dans une dimension d'hauteur- mais précisément le tu de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret »[139].

L'altérité féminine, sa douceur, son secret, ses traces ne peuvent pas être soumises au niveau du langage. Une certaine négativité, ainsi comme remarque d'ailleurs Jacques Derrida dans son livre *Adieu,* se laisse entrevoir dans cette féminité : sans, ne….pas, pas encore. Le féminin est d'abord un manque et ce qui manque c'est la possibilité du langage, autrement dit la possibilité de thématiser. Pas langage ou pas encore langage, plutôt entre-dit, entre le dit et le dire. Non pas le langage en général mais la transcendance du langage, le dire qui vient au-delà du tout dit. Elle se dessine comme un silhouette transparente, comme la voix du vent sur la limite de l'être et de ne pas être, comme une douce chaleur ou l'être se dissipe en rayonnement, « comme l'incarnat léger des nymphes dans l'Apres midi d'un faune qui voltige en l'air assoupi de sommeils touffus, se désindividualisant et s'allégeant de son propre poids d'être, déjà évanescence et pamoison, fuite en soi au sein même de sa manifestation. Et dans cette fuite, l'Autre et Autre, étranger au monde, trop grossier et trop blessant pour lui »[140].

Langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret. Elle parait privée de la hauteur, n'étant pas encore visage, mais présence qui se retire dans son secret. L'altérité féminine, sa douceur évanescente ne se communique pas. Elle ne parle pas et n'introduit pas, mieux dit pas encore l'éthique elle en est pourtant ce qui précède le commandement éthique. Autrement dit, elle appartient du domaine de l'au-delà ; elle est transcendance qui se fait sentir ou pressentir. La présence du visage est ici retraite et absence à partir de laquelle à son tour le moi se retire du monde pour venir chez soi. Mais, s'il ne s'agit pas de la présence du visage éthique, lé féminin n'est pas sa négation dans sa négativité. « La discrétion de cette

[139] *Totalité et Infini*, p. 166

[140] *Ibid*, p. 286

présence n'est pas dissimulation ou mensonge. Elle n'est pas l'envers du visage ; si l'accueillant se tait, s'il communique à travers le silence c'est, justement parce qu'il n'est pas encore langage et transcendance….. Mais ce qui porte la possibilité de leur déploiement. La discrétion de cette présence inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui »[141].

Le silence du féminin n'est pas la négation du visage, mais il n'est pourtant visage qu'en se faisant oublier comme visage. « Ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner ses pas les épaisseurs secrètes de l'être »[142] ouvrent en effet l'espace, la demeure, la venue en soi du sujet. L'altérité accueillante est une altérité silencieuse, féminine, discrète qui se retire dans son hospitalité n'est pas une présence mais plutôt pressentie, elle renvoie le sujet à soi même en tant qu'autre. Le féminin n'est d'abord là que pour permettre au moi d'accomplir un retrait en soi, nous dit Rodolphe Calin. Et, plus loin, nous dit encore l'auteur, qu'à partir de la référence du recueillement à un accueil le philosophe découvre en effet une présence sécrète d'autrui au cœur du moi. L'intimité du moi suppose déjà la présence d'un autre. Mais cette dimension n'est pas découverte à travers le dialogue. Ici le Je n'interpelle aucun Tu, aucun Tu n'appelle le Je dans la relation. Le moi s'interpelle plutôt soi même pour entendre sa voix intérieure, pressentiment de l'appel qui se fait senti, qui n'est pas encore et qui reste à venir. Pourtant, cette présence de l'altérité au cœur même du sujet, cette venue de soi à soi qui pourtant n'est pas encore désappropriation de soi, ni Me voici, témoigne sur la primauté de l'autre sur le moi, envisageant cette structure de la subjectivité que Levinas nomme le pour-autre et qui se trouve au commencement même du soi, comme inscription, comme appel et témoignage de la pré-origine de l'autre en moi. Cette présence absente, ce pressentiment de l'autre dans le même est comme une faille à l'intérieur même du sujet qui se dévoile en tant qu'altérité féminine. L'altérité féminine semble ne réveiller pas encore le moi puisqu'elle se retire dans sa propre présence, elle se fait absente comme visage éthique. Mais, elle en est aussi le commencement de l'éthique, la possibilité de l'appel, au-delà du langage qui ne se traduit jamais comme dit du langage, mais qui choisi de se communiquer dans le silence, au-delà de la thématisation, ni transcendance, ni immanence, mais plutôt comme un faille qui se passe entre le dit et le dire, entre le soi et le soi, juste à l'intérieur du sujet. Car,

[141] *Ibid*, p. 129

[142] *Ibid*, p 167

pour entendre la voix de l'autre il faut aussi entendre sa propre voix, dans l'intériorité la plus profonde. En effet, y-a-t-il une différence entre le moi et l'autre ?

Pour se réveiller, pour s'éveiller à l'autre, pour reconnaitre l'autre et la proximité humaine dans le simple toucher, le moi doit s'arracher de soi même à l'autre, s'arracher de l'ici pour faire le saut dans l'autrement qu'être. Paradoxalement, pour évader de son sommeil, pour combattre ce sommeil et la nuit il faut d'abord trouver ou se retrouver dans sa solitude, bien qu'on ne soit jamais seuls. Entre l'ici et le bas, entre l'appel et la réponse, entre le dire et le dit se trouve d'abord le silence et sa douceur.

Avant il y a la promesse. La discrétion de la présence féminine devrait en être l'appel à la terre promise comme une concrétisation même de l'éthique.

III.5. La féminité juive : suivant les pas de Chekhina

« L'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-originel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans une intériorité ouverte dont le maitre ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner. L'hospitalité précède la propriété et cela ne sera pas sans conséquence pour l'avoir lieu du don de la loi, pour le rapport fort énigmatique entre le refuge et la Thora, la ville-refuge, la terre d'asile, Jérusalem et le Sinaï Jacques »[143] .

A partir de cette phrase inspiratrice de Derrida on va tenter à montrer comment le féminin en tant qu'accueil est hospitalité par excellence, celui qui tente de briser le sujet en le réveillant de son sommeil comme une promesse pour la terre nouvelle repose sur l'inspiration judaïque de la féminité identifiée dans les textes sur le nom de Chekhina. D'abord il faut préciser quel est le rôle de la Chekhina dans la pensée juive. Il faut dire que dans le Talmud, Chekhina est nommée comme la présence de Dieu, sa présence réelle et divine liée avec le Temple, la Maison du Seigneur. Du point de vue étymologique provient du hébreu **שכינה** qui signifie justement demeurer ou habiter. La présence de Dieu qui est toujours féminine est liée comme on a vue avec la demeure, soit-il une simple maison ou le Temple de Jérusalem, mais aussi avec la prophétie et la gloire de Dieu. Le Talmud nous dit que Chekinah est celle qui donne les prophéties aux prophétes; c'est elle qui a fait le Roi David d'écrire les psaumes. Ainsi, Dieu Lui-même ne se montre jamais comme un face-à-face – on se souvient en ce sens de Moise qui a demandé sur le Mont Sinaï de voir la Face de Dieu, tandis que Dieu n'avait

[143] Jaques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 85

pas montré que sa trace comme un se passer- plutôt Dieu se fait présent comme absent, comme une trace silencieuse, comme appel ou comme inspiration…mais toute sa Gloire et tous les attributs à travers lesquels le Seigneur choisi de se faire connu sont à travers la Chekhina qui est justement sa présence divine et la Maison ou Il descend. « La dimension de l'intime est ouverte par la femme, et non pas la dimension de l'hauteur. De l'existence féminine on retiendra sans doute la mystérieuse intériorité pour ressentir comme une fiancée, le Sabbath, la Thora elle-même et parfois la présence divine auprès des hommes de la Chekhina. Mais les images ne deviennent en aucune façon des figures féminines. Elles ne sont pas prises au sérieux. Les rapports amoureux de l'Ecriture s'interprètent symboliquement et dénotent des rapports mystiques »[144]. Pourtant, contrairement à ce qui affirme Levinas, qu'elles ne sont jamais pris au sérieux, il y a une tradition entière dans le Talmud, notamment dans le Midrash et dans la Cabale sur la féminité associé à la demeure, au livre, à la Thora et à la sagesse, à l'herméneutique des textes sacrés interprétée comme amour pour Dieu, à la Gloire Infinie et à la terre sainte.

Ce qui nous intéresse dans cette étude c'est une courte analyse du féminin entendue intitulée *La Pensée juive aujourd'hui* publiée dans le volume *Difficile liberté* Levinas se demande sur le sens de cette pensée. Son message serait à ramener le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes – « à faire appel à la responsabilité personnelle de l'homme dans laquelle il se sent élu et irremplaçable, pour réaliser une société humaine ou les hommes se traitent en hommes. Cette réalisation de la société juste est ipso facto élévation de l'homme à la société avec Dieu »[145]. Le sens profond de cette responsabilité est que personne ne peut rester en soi même, dans sa propre subjectivité circulaire et close. L'humanité de l'homme, l'humanisme de cet autre homme, syntagmes à travers lesquelles Levinas entend le propre de la subjectivité est responsabilité pour les autres et vulnérabilité extrême. La réalisation d'une telle société est une élévation de l'homme avec Dieu. Cette société c'est le sens même de la vie, une authentique béatitude humaine, dans une telle mesure que le sens du réel se comprend comme éthique. Jérusalem dévient le lieu non-lieu ou l'homme se sacrifie, ou il s'arrache à son passé récent pour un passé antique, prophétique, pour trouver son authenticité. Jérusalem est une possibilité de dépasser l'histoire pour réaliser un monde juste. Jérusalem uni tous les hommes dans un idéal de justice terrestre.

[144] *Dificille liberté*, p. 6

[145] *Ibid*, p. 201

L'accueil par excellence, l'altérité féminine comme douceur et discrétion d'un silence qui annonce l'appel tourne les topos en l'offrant à l'autre, l'autre qui se dérobe à la thématisation et à la phénoménalité. Sans doute on peut rappeler de la figure féminine de Jérusalem. Jérusalem comme cité promesse de Dieu, comme désir pour Dieu, comme l'accueillant en soi. Désirer ou mieux dit résider. Aimer. Jérusalem s'impose comme une ville-céleste, comme la cité qui accueille les étrangers, ceux qui on entendu l'appel et qui ont parti vers la terre promesse, vers le nulle part, vers la patrie du désert pour accomplir l'éthique. Humanisme de l'autre homme ou humanisme de la ville-céleste.

III.6. Ille, Elle, Nous

Le rapport avec l'altérité qui a lieu dans la rencontre du face-à-face est signification non – signifiante, puisqu'elle se passe au-delà de toute signification et thématisation ; autrui est visage et le visage trouve sa signification non-signifiante dans l'Illéité. Le visage par lui-même est visite et transcendance. L'appel se garde dans la trace, puisque seulement elle peut réconcilier l'altérité de l'autre et l'altérité absolue sans se convertir dans une symétrie. Tous les thèmes abordés par Levinas comme la proximité, la responsabilité respectent une asymétrie entre une subjectivité dont le renoncement à sa tache lui est impossible et l'altérité. La désappropriation de soi suppose un double mouvement en haut et en bas. Le mouvement en haut est révélation de l'Infini et abandon jusqu'à *la douleur de l'éblouissement et de la brulure*. Le mouvement en bas se produit au niveau du soi qui traverse la corporéité en tant que souffrance inutile. Le sujet doit connaitre la voie de l'humilité, autrement dit la dépossession de soi qui rend possible la rencontre avec l'autre pour que le visage fasse lieu à sa trace comme le sens de l'utopie de l'Illéité- le nonlieu ou le Ille trouve son topos en dehors de tout dit. La transcendance de l'Infini se passe au niveau du visage ou elle crée sa brèche pour que l'ordre soit obéit. Le sujet est déjà investi comme appartenir à l'autre. Cette donation et rupture du soi et de soi à la foi coïncide avec la descente du Ille dans le visage qui fait du dialogue une interpellation.

On pourrait dire qu'à travers l'Illéité Levinas nome l'Ille absolu et la séparation totale à l'intériorité même du soi. Ce tiers que le philosophe introduit entre le je et le tu et qui se cache derrière chaque tu est une non-personne et la manière de la transcendance, ou de Dieu de se passer, de se faire présence-absence. L'Illéité, cette vocable féminine serait la modalité énigmatique de la transcendance de se montrer sans se montrer dans le visage et l'appel silencieux qui produit la séparation. Ce Il absolu se fait entendre seulement par la trace et

l'énigme qui suppose un incessant travail pour le soi, parce que c'est Lui, Il qui ouvre la dimension éthique en dérangeant l'ordre des phénomènes et de l'être, c'est Lui qui se fait voix dans l'intériorité du sujet. Comme témoignage et passé jamais présent garantie l'altérité de tout autre, l'absence absolue et moins l'altérité d'autrui. Pourtant, le visage d'autrui est traversé par la trace de l'Illéité et converti l'absence absolue de cet Il dans sa présence énigmatique au- delà de toute image et manifestation. Autrement dit, le visage d'autrui converti en commandement éthique cette absence absolue de la transcendance.

« Une fois encore, l'Illéité venue du tiers et de la justice, du passé immémorial désigne tantôt la transcendance du visage dans le face-à-face, la condition de nous, la rupture du je-tu, donc d'une certaine féminité, d'une certaine expérience de l'altérité féminine. Au fond du Tu se trouve se cachant un Il, Il au fond du Tu, comme une troisième personne, la sainteté et la séparation. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne : Il au fond du Tu »[146]. Ou encore « L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom Il en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est à dire dèjà échapée à toute révélation comme à toute dissimulation et dans ce sens absolument inglobable au absolue trancendance dans un passé ab-solu. L'illéité de la troisième personne est la condition de l'irréversibilité»[147] . L'Illéité introduirait ainsi la substitution à l'intérieur du sujet, ce paradoxe de l'intérruption du soi dans l'ordre de la phénoménalité.

Elle n'est pas Il...pas encore. Il n'est pas Elle, mais porte cette altérité féminine comme sa propre voix secrete au plus fond du soi. Elle, comme absence absolue, comme hospitalité et accueil par excellence recuille cet Ille en soi. IlElle. L'altérité qui semble etre au féminin n'introduit pas encore l'ordre éthique, mais comme amour et hospitalité, comme terre promisse, comme cité de l'autre, de l'absolument autre annonce le commandament et brise le sujet en l'arrachant de son sommeil. «L'évenement métaphysique de la transcendance – l'accueil d'Autrui, l'hopitalité—Désir et langage- ne s'accomplit pas comme amour. Mais la transcendance du discours est liée à l'amour[148]».

[146] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 116

[147] *Humanisme de l'autre homme*, p. 65

[148] *Totalité et Infini*, p. 284

Elle, comme l'autre de tout autre est présente en tant que trace et Illéité- absence de la transcendance, éloignement qui se fait signe, énigme, secret absolu.

III. 7. La réalité et son ombre

« Malgré moi, pour-un-autre- voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif- le fait même de se retrouver en se perdant. »[149]

« La métaphore du monde, selon le jeu, est aussi métaphore ludique de l'ego. »[150]

Comment peut-on lier ces remarques faites par les deux penseurs de la subjectivité ? Quelle place garde Levinas à l'art, à partir du féminin en tant que principe existentiel qui conduit vers la sortie de l'être ? La subjectivité s'accomplit-elle seulement par l'acte éthique ? Qu'en y a-t-il de la beauté, de l'éros, de l'art ? On dit souvent que Levinas oppose au psychisme imaginant le psychisme de l'obéissance ; à la même manière, Ricœur oppose la subjectivité morale à la subjectivité poétique. Pour Ricœur, la subjectivité éthique dans son rôle d'envoyer à l'idée d'une maitrise de soi, est porteuse des illusions, plus précisément l'illusion de la reconnaissance d'un accès immédiat à soi même, là où l'herméneutique montre qu'il n'y a pas un accès immédiat au soi que dans la distance, à partir du détour du texte[151]. Pourtant, cette manière de conflit entre le poétique et l'éthique ne fait pas partie de la vision lévinassienne, car la subjectivité n'est pas une figure de la possession de soi par soi, ni même par la distance. Levinas garde la transcendance à l'abri de tout de tout contact immanent, bien qu'il n'existe pas une séparation entre le niveau immanent et le niveau transcendant. La désappropriation de soi qui se manifeste par le féminin, dans son rôle d'ouverture radicale et annonciation de l'éthique –hospitalité par excellence qui requérir la demeure, l'intimité de la solitude, ne tourne jamais au soi. La désappropriation de soi rend sans doute l'unicité du sujet en tant comme autre-dans-le même, mais pas à la manière d'une possession ; l'Un transpercé qui traverse la subjectivité et tout dialogue possible n'est pas de l'ordre de la possession. Il est par sa nature un Etranger, en passage, traversant la subjectivité et l'intersubjectivité.

Suivant ce fil et s'appuyant sur les intuitions offertes par la transdisciplinarité en tant que science des ponts, on découvre bien que ce passage de la subjectivité se réalise aussi par l'art. Levinas introduit ses méditations sur l'art et la poésie en *Totalité et Infini* par la féminité. « Dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Dans sa douceur pointe sa force et son droit. La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane.

[149] *AE*, p. 14

[150] Paul Ricœur, *Du texte de l'action* en *Lectures 3*, p. 116

[151] « Le soi est constitué par *la chose* du texte…La subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise un suspens, irréalisée, potentialisée…Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. » en *Du texte à l'action – Lectures 3,* p. 132

Mais l'irrespect suppose le visage. Les éléments et les choses se tiennent en dehors du respect et de l'irrespect. Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiance du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visage où le trouble assiège et déjà envahit la clarté. La relation- en apparence –asociale de l'éros, aura une référence- fut-elle négative au social. Dans cette inversion du visage par la féminité- dans cette défiguration qui se réfère au visage- la non-signifiance se tient dans la signifiance du visage. »[152] Le visage, par son nudité et par sa droiture est irreprésentable ; en effet, il ne détient pas une image, il n'est pas de l'ordre de la phénoménalité. Le visage est un trou, un deca, à la limite de l'être et de l'autre ; pour cette raison, on pense qu'il ne peut pas êtres revendiqué par aucune image, écriture ou représentation. Le visage d'autrui c'est le vide transpercé qui traverse plutôt les différents niveaux de la réalité qui résiste à nos formules et représentations, mais qui se laisse entendre dans sa voix qui ne dit rien, mais qui témoigne d'une Hauteur encore plus irreprésentable et impensable. Le visage dans son hypostase féminine serait encore plus dérangeante, encore plus traumatisante. Sa nudité érotique et artistique, poétique, son silence bruissant invite au recueillement et à l'impudeur à la fois. Le féminin augmente l'étrangeté foncière du visage par son inversement : la femme est l'autre de l'autre…une altérité encore plus distante et intraduisible. Elle annonce le stade éthique, mais n'est pas encore un accomplissement de l'acte éthique, puisqu'elle trouble, séduit par son exposition fragile et alors elle détient ce pouvoir de tourner l'appel respectueux en impudeur. Par sa nature érotique le féminin se fait présence de l'Autre en tant qu'Absent absolu. Absence criant qui ne s'absout jamais dans la pudeur des concepts. Plus loin on peut lire : « Cette présence de la non-signifiance du visage se tient dans la signifiance - et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et promoteur- est l'événement original de la beauté féminine, de ce sens éminent que la beauté prend dans le féminin, mais que l'artiste aura à convertir en grâce sans pesanteur en taillant dans la matière froide de la couleur ou de la pierre et où la beauté deviendra la calme présence, la souveraineté de l'envol, existence sans fondements, car sans fondations. Le beau de l'art invertit la beauté du visage féminin. Il substitue à la profondeur troublante de l'avenir du *moins que rien* et non pas d'un monde, que la beauté féminine annonce et cache, une image. Il présente une forme belle réduite à elle-même dans l'envol, et privée de sa profondeur. Toute œuvre d'art est tableau et statue, immobilisés dans l'instant ou dan son retour périodique. La poésie substitue un rythme à la vie féminine. La beauté devient une forme recouvrant la matière indifférente et non pas recelant du mystère. »[153]

La non-signifiance du visage féminin passe pourtant dans la signifiance par la beauté. La beauté prend une forme, forme féminine qui est ensuite transposé dans l'acte artistique. La beauté féminine, par son apparoir troublant, à la limite de l'éthique et de l'érotique, invitant à l'obscène et repoussant à la fois l'obscénité dévient un contradictoire. Le contradictoire féminin, ce *moins que rien*, ce *surplus* semble donner une image à l'altérité radicale et

[152] *TI*, p. 294

[153] *Ibid*.

éloignant qui prend expression surtout dans l'œuvre d'art et dans la poésie- immobilités du passage, de l'Autre traversant l'immanence.

On peut maintenant avancer la thèse du grand philosophe-physicien roumain Stéphane Lupasco. Ses méditations sur l'art et sur l'affectivité dans ses études *Logique et contradiction* et *La logique de l'art ou l'expérience esthétique* apportent de la lumière dans l'entendement de l'art et du féminin chez Levinas. Pour Lupasco, l'art se trouve à la recherche de la logique existentielle, tandis que l'esthétique est la science quantique en germe, *une conscience de la conscience*. L'art d'une époque donnée utilise le matériel cognitif de l'étape traversée ; l'histoire de l'art se dessine sur le devenir logique, sur l'histoire de la connaissance. Le penseur roumain évoque dans son texte sur la logique de l'art d'un conflit cosmologique entre sujet et objet et soutient que la magie se baigne dans un mystère puisque, dans la vision lupascienne le plus grand mystère est justement cette réalité indicible et absolue des états affectifs. On peut entrer dans ce monde magique, dans ce mystère par une causalité sautante.

« Le psychisme magique, avec ses ombres magiques, ses ombres pénétrées par le mystère ontologique de l'affectivité. »[154] Pour le moment, on ne va pas entrer dans les détails, car on a analysé la philosophie de Lupasco dans le sous-chapitre consacré à l'affectivité chez les deux penseurs. Maintenant, il faut souligner que, même si Levinas ne parle pas concrètement d'une contradiction entre le Même et l'Autre, entre le Dire et le Dit, entre le concept et la révélation ou entre l'éthique et l'art, le langage défectueux lévinassien, son excès toujours accompagné par son non-langage porte une tension qui ne peut pas être éclairée qu'à travers la logique du contradictoire de Lupasco et par le tiers inclus. Le tiers inclus ne suppose pas qu'on reconnaisse une chose et son contraire- dualité qui mène vers l'autodestruction, vers la destruction réciproque et vers l'impossibilité d'aborder scientifiquement le monde. Il s'agit de reconnaitre dans un monde d'interconnexions irréductible, comme dans l'exemple du monde quantique, le fait que, réaliser une interprétation ou faire une expérience se réduit sans doute au découpage du réel qui affecte le réel en soi. Le réel peut en effet dévoiler des aspects contradictoires, absurdes du point de vue de la logique formelle fondée sur les postulés *ceci ou cela*. Ses aspects sans entendement logique peuvent être compris et dépassés dans une nouvelle logique fondée sur le postulat du tiers inclus. Lupasco plaide pour une troisième dynamique antagoniste qui coexiste avec l'hétérogénéité et avec l'homogénéité, qui gouverne la matière physique macroscopique. Ce nouveau mécanisme dynamique suppose un état existentiel équilibré entre les pôles contradictoires, état de semi-actualisation et de semi-potentialisation. Cet état nommé par Lupasco l'état T- le tiers inclus, caractérise le monde microphysique, le monde des particules et agit comme une véritable force conciliatrice entre l'hétérogène et l'homogène. Ainsi, la structure binaire homogène-hétérogène qui apparait comme antagonisme énergétique est remplacé par une structure ternaire. Il faut souligner que les conséquences de la structure ternaire ont été exploitées surtout dans le dialogue entre la science et la religion et dans l'art.

[154] S. Lupasco, *Réponse au questionnaire d'André Breton*, in A. Breton en collaboration avec G. Legrand, *L'art magique*, Paris, Club français du livre, 1957, p. 76-77 cité par Basarab Nicolescu en *Ce este realitatea ?*, Junimea, Iași, 2009, p. 142

L'autre féminin par son exotisme, par son impudeur et par sa chasteté dérange l'ordre phénoménal par sa lumière exposée et tourne à la fois le visage de l'Autre, son hauteur, par la dissimulation et alors par son inversement en ombre. La présence féminine et un tiers inclus ouvrant vers l'expérience ludique de la conscience. Elle joue se manifestant et se retirant à la fois, annonçant l'éthique par sa vulnérabilité et invitant en même temps au meurtre, à la séduction comme maitrise du soi par l'autre.

Pour Lupasco, ce qui précède l'affectivité et la sensibilité est toujours un conflit. Une opposition, une lutte, un antagonisme précédent l'apparition spontanée du plaisir et de la douleur dans la conscience. Etats de disparition et d'apparoir qu'on nomme états subjectifs, même s'elles ne sont pas ni subjectifs, ni objectifs mais entrâmes le parcours de la subjectivité comme soi unique. Cette mystérieuse et indicible nature affective apparait dans une *conscience vide*.

Quant 'à Levinas, il consacre à l'art et à l'imagination des pages dans l'étude *La réalité et son ombre* inclue dans le volume *Les imprévus de l'histoire* à partir de la forme qui prend la métamorphose ludique de l'ego, à savoir comme dépossession de soi dans la magie de l'image. La gratuité du jeu n'est pas la gratuité de la responsabilité. L'intérêt accordé à l'image se présente comme désintéressement, caractère de jeu étranger à la responsabilité : ce « n'est pas le désintéressement de la contemplation, mais de l'irresponsabilité. »[155] Ce désintéressement de l'attitude esthétique fait apparaitre l'art comme voie privilégiée de l'évasion, de l'arrachement à la pesanteur de l'être. L'art, essentiellement dégagée, constitue dans un monde plein d'initiative une dimension d'évasion.[156]

L'art délivre. La délivrance s'accomplit dans l'extase de la gratuité ludique qui provient de l'inspiration. Par l'esthétique, le sujet se dégage du poids de l'existence et se transporte hors de soi par la magie de l'image. « L'image marque une emprise sur nous, plutôt que notre initiative : une passivité foncière. Possédé, inspiré, l'artiste, dit-on, écoute une muse. L'image est musicale. Passivité directement visible dans la magie, du chant, de la musique, de la poésie. La structure exceptionnelle de l'existence esthétique amène ce terme singulier de magie, qui nous permettra de préciser et de concrétiser la notion, un peu usée, de la passivité. »[157] L'art demande la passivité du sujet ; l'extase esthétique s'accomplit dans la passivité de l'imagination, passivité car elle fait appel à l'intimité, au féminin de l'hospitalité. Dans l'inspiration, le soi est ensorcelé, dépossédé de soi par l'imagination. L'art marque une emprise sur nous ; elle ne demande pas notre initiative. L'image est rythme. Pour Levinas, le rythme constitue l'unique situation où on ne puisse pas parler de consentement ou d'assomption parce que le sujet est emporté.[158] Dans la musique on est pris *malgré soi*. Quelle est la signification de ce *malgré soi* dans l'art ? Ici, il ne s'agit pas de l'élection,

[155] *Les imprévus de l'histoire*, p. 146

[156] A voir *Op. Cit*, p. 145

[157] *Ibid*, p. 127-128

[158] *Ibid*, p. 128

comme dans le stade éthique ; dans l'art, le soi est tout simplement transporté, emporté, dépossédé jusqu'au point où il n'y a plus de soi. L'expérience esthétique suppose la passivité du féminin, une passivité foncière… « car dans le rythme il n'y a plus de soi, mais comme passage de soi à l'anonymat. C'est là l'ensorcèlement ou l'incarnation de la poésie ou de la musique. »[159] Cet anonymat est une *autre* voie de sortir de l'être vers l'Autre. On comprend pourquoi Levinas nomme le féminin qu'introduit l'art par sa beauté l'autre de l'autre. L'évanouissement dans l'anonymat senti dans l'expérience esthétique et dans l'expérience érotique n'est l'anonymat de l'être, ni celui de l'Illéité qui se réalise dans l'appel à la responsabilité, mais celui de l'irresponsabilité de l'existence ludique. Il y va ici d'un oubli radical de soi…l'expérience esthétique et pure affectivité. Il ne s'agit pas de se fuir, de se dérober…mais de traverser, d'être entrainé, ensorcelé par le rythme, par la danse ou par la poésie. Il semble que le niveau esthétique ne requiert pas au sujet de répondre, d'être responsable, mais tous simplement de s'abandonner au-delà de soi comme un autre de l'autre.

L'abandon dans l'expérience esthétique nous dégage de l'être ; ce dégagement ne s'accomplit que par un mouvement qui va en deca de l'être. En seconde lieu *La réalité et son ombre* présente une théorie ontologique de la ressemblance qui ne s'appuie pas sur l'imitation, mais sur l'être toujours en retard sur lui-même, qui ne dévoile sa vérité ou son visage qu'en la recouvrant simultanément d'une opacité.

« L'art consiste à substituer l'image à l'être…La réalité ne serait pas ce qu'elle est, ce qu'elle se dévoile dans la vérité, mais aussi son double, son ombre, son image. L'être n'est pas seulement lui-même, il s'échappe…Et c'est ainsi que la personne porte sur sa face, à coté de son être avec lequel elle coïncide, sa propre caricature, son pittoresque…Il y a donc dans cette personne, dans cette chose une dualité, une dualité dans son être… L'être est ce qu'il est, ce qu'il se révèle dans la vérité, et à la fois il se ressemble, est sa propre image. L'original s'y donne comme s'il était à distance de soi, comme s'il se retirait, comme si quelque chose dans l'être retardait sur l'être. »[160] L'art ne se donne pas à entendre, mais se révèle se cachant, elle montre l'autre face de la réalité, son ombre, en deca de l'être. L'opacité qui se fait image, donc lumière, car elle se donne d'une manière ou *autre* à la vue, séduit, ensorcelle. L'art nous dégage du réel par l'ombre. Le penseur parle en ce sens *d'un dégagement en deca*, d'une transcendance opaque, encore plus étrange que l'appel éthique. « Le tableau ne nous conduit donc pas au-delà de la réalité donnée, mais, en quelque manière, en deca…Libre au poète et au peintre qui a découvert le mystère et l'étrangeté du monde qu'il habite de tous les jours de croire qu'il a dépassé le réel. »[161] Le mouvement propre de l'art est une ambigüité, liberté et non-liberté à la fois. Levinas souligne plusieurs fois que l'art apporte à la fois dans le monde *une dimension d'évasion* et *l'obscurité du fatum*.[162] Le dégagement en deca fractionne la réalité, elle invite au survol. Pourtant, par son ambigüité, l'expérience esthétique fait

[159] *Ibid*.

[160] *Ibid*, p. 133

[161] *Ibid*. p 134

[162] *Ibid*, p. 145

retomber le soi dans l'être, le passage du soi à l'anonymat est aussi le passage de la liberté au destin et du destin à la liberté.

Il s'impose maintenant d'éclairer la différence entre le mystère esthétique et l'énigme éthique. Levinas ne parle du mystère qu'à travers l'art et ses expériences magiques. L'art ne porte pas vers l'au-delà, mais vers un deca de la réalité. L'au-delà ne s'ouvre qu'avec autrui ; il ne s'ouvre pas dans la nouveauté, mais dans la responsabilité. Pourtant, la nouveauté et la responsabilité appartient à l'obéissance face à l'inspiration du Très Haut. Si l'imagination accueille le nouveau, l'obéissance est capable de retenir l'énigme de la transcendance qui s'insinue, autrement dire de laisser la transcendance signifier. L'art ne signifie pas, par son obscurité est un surplus qui nous conduit vers l'expérience pure magique, une véritable transe. Son langage est l'affectivité, une affectivité qui ne se traduit pas, qui reste vide, ombre. L'art révèle l'autre face de l'être. Mais qui est cet autre de l'être, si l'être à l'inverse est l'autre de l'autre ? L'art se tait ; elle transpose tout simplement, elle est ouverture et retour à la fois, dehors et dedans, ni dehors, ni dedans.

L'art est l'autre face de l'être, autre par rapport à celle qui se révèle dans la vérité et celle-ci est son ombre qui, comme telle est sa non-vérité. La non-vérité n'est pas un résidu, mais le caractère sensible de l'être. Le mystère n'est pas rationalisable. On se souvient de l'orgasme divin dont parle Lupasco soulignant que celui-ci est la conscientisation de la *contradiction fondamentale*. On pourrait dire que le mystère de l'art se laisse seulement vécu, dans son indicible par l'affectivité douloureuse et jouissante en même temps.

L'énigme qui lance son appel posant le sujet dans le se passer de l'Infini est rationalisable. Elle se laisse pourtant entre-dite traversant le Dite et le Dit, présente à la manière de la trace dans l'appel et dans la réponse. Elle fait du non-lieu son lieu le traversant.

L'art s'accomplit dans la durée de l'intervalle, « dans la sphère que l'être a la puissance de traverser, mais où son ombre s'immobilise. La durée éternelle de l'intervalle où s'immobilise la statue diffère radicalement de l'éternité du concept- elle est l'entre-temps, jamais fini, durant encore-quelque chose d'inhumain et de monstrueux. »[163] Par cette dernière phrase lévinassienne on comprend bien que l'art ne dit rien. Elle ensorcelle le sujet dans le rien plein de potentialisations et d'actualisations. Contrairement à ce qui a été écrit, Levinas n'oppose pas l'art à l'éthique ; toutes les deux sont traversées par une force indicible qui s'entre-dit, qui s'entre-voie seulement dans l'entre-temps, dans l'éternité de l'intervalle qui nous transpose dans le vide. Seulement les vers de Roberto Juarroz peuvent apporter de la lumière :

Une arête dans la gorge

peut évider la voix .

Mais la voix vide parle aussi .

[163] *Ibid*.

Seule la voix vide

peut dire le saut immobile

vers nulle part,

le texte sans paroles,

les trous de l'histoire,

la crise de la rose,

le rêve de n'être personne,

l'amour le plus désert,

les cieux abolis,

les fêtes de l'abîme,

la conque brisée .

Seule la voix vide

peut parler du vide .

Ou de son ombre claire[164].

[164] Roberto Juarroz, *Extrait 3*, *Poésie verticale*, Paris, Fyard, 1989

Chapitre IV

Le visage et le sens de l'Illéité : la troisième voie

IV.1. Quand la trace de l'Infini rencontre l'intentionnalité

Héritée de Brentano mais aussi de Thomas d'Aquin, l'intentionnalité est l'opération grâce à laquelle Husserl rompt avec la dualité du sujet et de l'objet, cette relation de type cartésien qui fait de l'objet ma propre représentation mentale. La compréhension de la connaissance en termes de représentations des choses en moi est mise hors champ. Les nouveautés de l'acte intentionnel husserlien sont les suivantes :

- Lorsque je vise une chose, je peux l'atteindre elle même. Alors, connaître c'est pouvoir arriver à la chose en-soi, non à la chose représentée dans l'esprit.
- Toute intentionnalité est objectivante si l'acte intentionnel constitue la chose visée en objet. Mettant l'accent sur la relation de l'objet à la conscience et non sur les termes substantialistes de cette relation, l'intentionnalité fait preuve du dynamisme de la conscience qui est toujours portée vers les choses et qui n'est plus entendue comme une clôture représentative.

L'intentionnalité husserlienne est doublée d'un processus plus complexe : la réduction ou l'épochè. Par cette fameuse mise entre parenthèses Husserl refait le mouvement cartésien à partir du monde perçu au monde phénoménal. La réduction est une conversion qui nous rend le vrai sens du monde. L'attitude naturelle est suspendue et le monde n'est plus simplement existant, mais *phénomène d'existence*. Mais, l'authentique signification de l'épochè consiste dans le fait qu'elle apporte le regard de la conscience sur elle même, qu'elle converti ce regard en me saisissant comme moi pur, comme un ego transcendantal. La phénoménologie rend possible la transcendance dans l'immanence, sans la dégrader.

Pour Levinas aussi la découverte principale de Husserl a été l'intentionnalité. La manière dont Levinas reprend cette théorie insiste sur le fait que la conscience n'est une substance statique qui s'oppose au monde lui aussi substantiel. Manifester la conscience comme intentionnalité c'est briser les cadres classiques dont se posent les problèmes de la connaissance- sujet, objet, représentation. François David Sebbach affirme en ce sens que, si Levinas s'était montré de plus en plus critique par rapport à Husserl c'est que l'intentionnalité husserlienne ne fut pas assez radicale. Ce qui compte pour Levinas ce n'est pas que l'intentionnalité, soit *éclatement vers le monde*, comme dit Sartre. Levinas brise la cellule de

cet éclatement solitaire, soumit au monde. Pour Levinas ce qui est important c'est l'éclatement comme tel et pas le surgissement subordonné aux choses.

Même si Levinas reste fidèle à l'intentionnalité entendue comme éclatement, il garde la transcendance mais pas dans l'immanence comme chez Husserl et Sartre.

L'Autre et l'Infini ne sont pas des phénomènes. Ces constructions spéculatives de Levinas écrites avec majuscule signifient l'Absolu de l'Au delà. François Sebbach entend cette trahison radicale, la percée au-delà de l'apparaître, comme la plus grande fidélité. L'autre, qui excède la phénoménalité désigne ce qui fait apparaître tout ce qui apparaît. L'autre est visage. Et le visage n'est ni phénomène, ni anti-phénomène. Il est, selon l'expression de Jacques Rolland, *contre-phénomène*. Levinas réalise une véritable réduction phénoménologique dont le principe qui en résulte va au-delà du champ phénoménal. Si autrui précède le moi, si le je est un autre et si la figure de l'altérité radicale entendue comme assumation d'autrui est antérieure à tout acte réflexive et intentionnel, alors il faut mieux dire qu'on ne se trouve pas dans le monde, mais dans l'éthique.

On doit se rappeler que l'entrée de Levinas dans la phénoménologie s'est fait à travers la traduction des *Méditations cartésiennes*. C'est le livre dans lequel Husserl se confrontait avec la menace du solipsisme transcendantal dans l'intersubjectivité et où il élaborait son concept d'apprésentation. C'est Édith Stein, l'assistante de Husserl, qui a beaucoup travaillé sur les questions de l'intersubjectivité et de l'empathie qui deviendront le fil conducteur de la pensée de Husserl. Elle a marqué la réduction impossible des vécus d'autrui à mes propres vécus en désignant une notion de l'altérité d'autrui qui n'est pas appréhendée dans une donation directe. Stein trouve une solution à cette contradiction en insistant sur le fait que l'empathie ne signifie pas vivre le vécu de l'autre. Autrui ne peut pas être donné dans une présence originaire. Elle sera rejointe par la doctrine husserlienne de l'apprésentation d'autrui comme mode de donné *suis generis* de son être, comme un mode de *présence nonprésente*. C'est sur le concept de présence nonprésente que Levinas construira sa théorie sur la trace.

IV. 2. L'asymétrie de l'autre

Levinas cherchera une éthique radicalement au-delà, ailleurs que dans le phénomène, dans un autre champ antérieur au monde qui se phénoménalise. Pour comprendre ce principe de Levinas qui brise l'ordre phénoménologique par la notion de la rencontre, il faut dire que

le philosophe a été influencé dans sa pensée par Martin Buber. Pour Buber, la relation est première, elle commande le tout. Chez Buber la relation du Je et du Tu est le spécifique de la rencontre entre deux personnes, elle précède toute connaissance et expérience. *Je m'accomplis au contact du Tu ; c'est en devenant Je que dis Tu. Toute vie véritable est rencontre. Au commencement est la relation*[165]. Le Je s'éveille grâce au Tu qui parle puisque dans chaque Tu on invoque le Tu éternel. Pourtant, Levinas a critiqué la démarche bubérienne du moins sur deux points. D'abord, Buber traite la relation Je-Tu comme un mode d'être. Or, l'effort de la pensée lévinassienne cherche précisément à déshabiller la rencontre humaine de toute soumission à l'être. La rencontre est un autrement qu'être, une interruption de l'être par la bonté. Or, il semble que la relation à autrui se fonde, chez Buber, sur une symétrie entre un Je et un Tu responsables l'un de l'autre. Au contraire, Levinas plaide pour une asymétrie, la seule capable à préserver les chances de l'humain. L'asymétrie éthique se fonde sur l'idée que mon inquiétude pour autrui ne dépend de son souci pour moi. Selon Levinas, l'autre me concerne même s'il m'ignore ou me regarde avec indifférence. L'éthique m'oblige à quitter le terrain de la rivalité et de la revanche. Le dénuement inscrit sur le visage de l'autre me fait responsable, m'obsède et me met en question même s'il refuse à me reconnaître. *Dans la relation demeure la différence entre moi et autre. Mais la relation se maintient comme niant dans la proximité. La négation et non indifférence de l'un pour autre*[166]. Catherine Chalier remarque le fait que cette dissymétrie entre le moi et l'autre s'exprime par la certitude que j'ai toujours une responsabilité à son égard même lorsqu'il se détourne de moi. Levinas ne fonde pas son éthique sur l'ontologie. Il cherche une éthique qui soit soumise à la loi d'un Bien non contaminé par le souci de l'être. Le Bien se trouve au delà de l'être, ce Bien qui est nommé par Levinas l'Infini ou Dieu. Le Bien engage l'homme dans la responsabilité pour autrui.

L'apriori de la relation est le Tu inné qui précède la parole. Raphaël Lellouche affirme que l'apriori bubérien de la relation remplacera pour Levinas l'apriori de la corrélation noético-noématique de Husserl, qui est la structure de l'intentionnalité de la conscience. L'autre n'est pas un phénomène ; il est hors catégorie et il remplace l'ego transcendantal husserlien.

Lellouche dit aussi qu'on peut trouver chez Levinas un procèsus de *double individuation*. Ce procès implique un rapport entre l'altérité et la mort. Si pour Buber l'individuation se réalise par la relation car le Tu n'es jamais un objet de connaissance, pour

[165] Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier Montaigne, Paris, 1959, p. 13 et 18

[166] Levinas Emmanuel, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995

Rosenzweig, c'est dans la mort que l'individuation se produit et il semble que Levinas prend l'ipséité par se sens premier. Devant la mort, comme irréductibilité individuelle, tous les systèmes conceptuels s'anéantissent donnant lieu à l'individualité radicale. La singularité de la mort est que chacun mort par son propre compte, personne ne peut mourir à ma place. Devant la mort je me trouve toujours seul, dans un rapport face-à -face avec moi même. L'homme meurt pour soi, el ne meurt jamais comme exemplaire d'un concept général. Levinas appliquera ce procès qu'il nome *déformalisation*. La déformalisation est l'opération inverse de la formalisation que Husserl considérait une des plus importantes conséquences de la raison théorique. On n'accède jamais à l'ipséité par la pensée conceptuelle. La déformalisation sera le modèle pour la responsabilité aussi, irrévocable, parce que, comme ma mort, personne ne peut l'a chargée à ma place. Levinas introduira la notion plus radicale de la substitution qui permet de penser l'unicité au-delà de la singularité. Par la substitution une métamorphose se produit à l'intérieur, car l'altérité précède le moi, car la responsabilité pour autrui est antérieure à tout acte réflexif. Je suis dans une éthique qui s'impose comme philosophie première et l'éthique se trouve en moi comme unicité de la singularité. L'essence véritable de l'homme ne se révèle que dans la relation fondamentale au Tu. *Toute pensée est subordonnée à la relation éthique, à l'infiniment autre en autrui et à l'infiniment autre dont j'ai nostalgie. Derrière la venue de l'humain il y a déjà la vigilance à autrui. Le moi transcendantal dans sa nudité vient du réveil par et pour autrui*[167].

IV. 3. L'asymétrie de l'autre et le sens de l'Illéité

Le rapport avec l'altérité se produit dans la rencontre du face-à-face, au-delà de toute signification, car autrui est visage et le visage énigmatique trouve sa signification dans la non-signification de la trace de l'Illéité. Le visage et, par lui-même, visite et transcendance. Autrui serait le lieu de la vérité, indispensable à ma relation avec la transcendance. Le visage n'est pas l'incarnation de la divinité, pourtant pourrait-on dire que le visage se situe en intervalle, en tant que chemin envers la révélation. L'appel de l'autre se garde dans la trace, puisque seulement elle peut réconcilier l'altérité d'autrui et l'altérité absolue sans se convertir en symétrie. Tous les thèmes abordés par Levinas, tels comme la responsabilité et la proximité tient compte d'une asymétrie entre une subjectivité dont le renoncement à sa tache lui st interdit et l'altérité. Le soi se situera ainsi à distance de soi, dans l'entre, à mi-chemin entre un soi et un pour- autre. Le soi est un autre dans le même sans jamais devenir un même.

[167] Levinas Emmanuel, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995, p. 108-109

La désappropriation de soi suppose un double mouvement en haut et en bas. Le mouvement en haut est révélation de l'Infini, dénudation absolue et témoignage de la trace. Le mouvement en bas se passe au niveau de la corporéité qui est traversée par le soi en tant comme souffrance inutile. La subjectivité ouvre la voie de l'humilité, envers l'autre ; la désappropriation de soi rend possible la rencontre avec l'autre, en supposant que celui-ci se dépossède à son tour pour que le visage signifie par lui-même que l'*atopos* de l'Illéité trouve son topos. La transcendance de l'Infini se passe dans le visage du prochain ou il crée sa brèche pour que l'ordre soit obéit, pour que sa voix soit obéit. Le sujet est déjà investi comme appartenant à l'autre. Cette donation- rupture de soi coïncide avec la descente de l'Illéité dans le visage qui fait du dialogue une interpellation.

L'altérité éthique devient indifférence comme non-indifférence, un engagement pour l'autre qui n'a rien en commun avec une différence formelle. Le Tu ineffable est incarné dans le visage le seul qu'invite à une relation directe avec l'autre.

On doit souligner que le visage lévinassien n'est pas le visage de chair et os, n'est pas une image, une catégorie philosophique ou un concept. Il ne peut pas être représenté. Par la réduction éthique le visage immanent de chair qu'on peut regarder et toucher tombe laissant lieu au visage éthique. Levinas s'éloigne du paradigme husserlien qui nommait la donation directe charnelle. Le visage signifie. Il est la signification ultime. Présent dans le monde, mais n'appartenant pas au monde, le visage est une présence étrange ; il se retire ; il est trace. La trace s'oppose au phénomène car elle est présence-absence qui ne se manifeste pas. Elle peut être seulement entre-vue dans le passage, dans son se passer. La trace lévinassienne est biblique : Dieu laisse Moise Le voir, en passant. Le Seigneur lui couvre les yeux. Le sage ne voit que Sa trace, son retirement. Par ce retirement en dehors de toute phénoménalité le visage dépasse le phénomène, sauvant l'altérité de l'autre niée par la réduction de l'alter-ego.

Devant le visage la violence cesse. La nudité du visage est parole originaire, le Verbe, le Ille inconnu qui m'interpelle. Le visage manifestant l'altérité d'autrui, témoignant de l'Illéité n'est pas un objet intentionnel. L'altérité échappe à l'intentionnalité. Pour Levinas il n'existe pas reconnaissance à travers laquelle la conscience puisse récupérer les objets pour atteindre la perfection. L'idée de l'Infini en nous conteste la corrélation de la noèse et du noème. L'Infini en nous est ouverture liée au réveil comme veille et éveil et qui n'appartient pas à la connaissance, mais plutôt à la sensibilité et à l'affectivité. Comment entendre le visage, ce mot trop beau ou trop vulgaire, pour citer Jean-Luc Marion ? Comment-peut-on entendre que

la relation avec autre est l'absence de l'autre ? Si le visage témoigne, par sa présence-absence de l'au-delà comment peut-on jamais rencontrer autrui comme individu, comme personne ? En ce sens, Marion parle dans ses écrits sur l'anonymat du visage. Selon Marion, le visage lévinassien souffre de l'anonymat à travers l'universalisation. Si le visage, la partie la plus vulnérable de l'homme, cache la trace divine, qu'est ce qu'on peut trouver au-delà de cette expression ? Au-delà de la trace je rencontre toujours l'orphelin, la veuve, le pauvre, mais jamais un homme concret. Le visage souffrirait aussi de l'anonymat par la duplicité, puisqu'il peut se retirer en soi et mentir. Le visage se révèle comme altérité radicale, pourtant il ne dit rien sur autrui. Quoi révèle le visage, plus exactement et comment se révèle-t-il s'il ne se donne pas comme à voir ?

Avant de donner la réponse de Levinas, on désire faire quelques remarques sur la critique de Jean-Luc Marion sur la théorie du visage de Levinas. On pense fortement que les questions sont mal posées. On va voir dans les chapitres suivants que le visage lévinassien ne peut être entendu qu'à la confluence de deux traditions reconnues comme telles dans sa pensée : l'hellénisme[168] et le judaïsme[169]. La philosophie et l'hébraïsme, créent un espace vide, plein de possibilités ; le visage, lieu non-lieu privilégié du sujet ne peut être écouté qu'un passage, dans cette espace nul, plein de potentialité. On ne pourra jamais entendre le visage ou l'enfermer dans un langage philosophique, ainsi comme prétend Marion. Il dépasse le niveau de la phénoménalité, même s'il se manifeste aussi dans l'immanence dans sa qualité de chair et peau. Mais, ainsi lorsqu'on va voir, la peau est un analogon de l'écriture, témoignage de la trace, le passage dans lequel le Logos se choisi de se traduire et de se transcrire.

Selon Levinas, l'autre ne se donne pas pour être regardé, mais pour être entendue. L'entendement ne se passe pas au niveau rationnel, il ne tient pas de l'ordre du concept ; la compréhension se passe au niveau de l'affectivité et de la sensibilité, lorsqu'on prend l'habitude de se situer à l'écoute de sa voix. Il est vrai que sa voix se fait commandement et alors langage ; ici on descend au niveau du dit qui habite les signes…pourtant sa source n'appartient pas au dit. Elle est le Dire qui provient d'un immémorial et dont la conscience ne pourra jamais s'emparer. Son vrai sens se communique à travers le Dédire, silence originaire

[168] Par l'hellénisme on ne comprend pas la culture grecque proprement dit, mais plutôt la figure d'Athènes en tant que lieu de la naissance de la philosophie et du discours rationnel et logique.

[169] Le judaïsme serait évidemment le non-lieu de Jérusalem, envie d'un pays inconnu, figure des écris confessionnelles de Levinas.

plein de vérité qui provient du Dire et qui se fait dit. La meilleure méthode pour arriver à comprendre et à se situer dans le passage est la transdisciplinarité[170], la seule qui rend compte de l'unité de la connaissance et de l'espace entre le sujet et l'objet sans le souci de les englober.

Levinas lui-même affirme en ce qui concerne le visage : entendre la misère qui demande justice ne signifie pas se représenter une image mais, se poser soi même comme responsable. Le philosophe ajoute : je ne sais pas si on peut parler d'une phénoménologie du visage, parce que la phénoménologie décrit ce qui apparait. Le visage n'est pas vu ; le visage parle. Il parle d'une telle manière qu'il fait possible et commence tout discours et, plus exactement, la réponse et la responsabilité qui est cette relation authentique.

On peut dire que le visage n'appartient pas à l'histoire. Il n'est pas un phénomène. Le visage de l'autre est signification et sens qui n'a pas de thème, qui n'est pas objet de connaissance, représentation d'un être ou d'un étant. Levinas insiste sur le caractère vulnérable du visage, la partie du corps humain la plus exposé à la violence. L'absence de la protection s'impose à celui qui la regarde comme invitation au meurtre et comme interdiction absolue de céder à cette tentation.

IV. 4. Le visage et l'Illéité : la troisième voie

Le visage proposé par Levinas ne peut être compris qu'à la limite des deux traditions reconnus comme telles dans sa pensée : le visage nait du croissement de deux traditions envisagées dont l'une n'exclut pas l'autre : la philosophie et le judaïsme. Bien que Levinas sépare ses écrits confessionnels de ceux philosophiques, on ne peut pas postuler les unes et oublier les autres. Levinas ne cherche pas, quant à lui, à concilier Jérusalem et Athènes afin de quitter les égares de son siècle, si tragique et si désespéré, soit-il et il ne propose aucunement de soumettre les philosophes à l'autorité des prophètes en cas de conflit théologique[171] . On pense fortement que ces deux sources sont inséparables et leur inséparabilité créent un passage qui, lui seul permet de comprendre ou d'augmenter le sens que le visage reçoit, dans sa qualité de non-lieu ou la trace passe pour y laisser sa brèche. Ce passage à travers lequel on peut s'approcher du visage dénudé de toute appartenance ou monde est le milieu qui se

[170] Sur la méthodologie transdisciplinaire on va revenir dans un chapitre suivant.

[171] Catherine Chalier, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et source hébraïque*, Editions Albin Michel, Paris, 1993, p. 11

dessine à la lecture de ce que le dit dit de son dire, sans vouloir dire ce qu'il dit disant le dire. L'intention de dédire son dit en disant ce que doit être dédit, ne peut se dire que comme espace ouvert à ce que le dit ne réussit pas de dire mais il le dit à travers la trace que l'Illéité laisse dans le dit : le dire peut être dit justement parce que ce que se dit n'est pas une complétude de la parole proféré par l'Autre. Pour Levinas l'Autre est l'origine de tout langage et discours et c'est lui qui dit son dire puisqu'il fait possible les deux. C'est pour cette raison que le dit témoigne de son dire, même en l'échappant et le dire se dit à son tour comme dédire.

Cet *entre*, ce passage ouvert par l'union des deux traditions de la pensée lévinassienne , mais aussi par le dire et le dit, font possible une nouvelle interprétation de la philosophie de Levinas qui ne porte pas la marque d'une exclusivité de l'une ou de l'autre, mais plutôt qui rend compte d'une troisième voie, la voie d'un tiers inclus, voie transdisciplinaire. D'habitude le texte lévinassien est souvent catalogué comme appartenant à une ligne d'interprétation radicale- une philosophie qui postule l'écart irréductible entre le même et l'autre, entre la transcendance et l'immanence, son dire se dit par le dit, mais toujours à la manière de se dédire, autrement dit de nier son dit – cet écart inséparable, cet entre à l'intérieur même du dire et du dit est le seul moyen pour le dire de devenir accessible par le langage. La relation entre le dire et le dit se montre comme une étrange séparation qui se passe dans un mélange permanent de l'un à l'autre. Alors, le lieu de rencontre, puisqu'ils se rencontrent en restant séparés est un entre-dit-et-dire à la manière d'un tiers inclus.

Le texte lévinassien prend son vrai sens lorsqu'on prend ensemble la philosophie et le judaïsme en les dépassants pour écouter les paroles du visage de l'Autre qui échappe à toute tentation de pouvoir et de détermination, donc à toute tentative de l'enfermer dans un schéma dualiste. Le visage lévinassien reste à l'abri de la thématisation, puisqu'il n'est pas tel ou tel visage, mais le visage par excellence, un visage étranger, celui dont le penseur français parle sans le nommer : son dit révèle d'un dire originaire qui parle dans le passage, d'un au-delà[172].

[172] ''La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel- une absolution –un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom de l'étrangeté foncière. La signification du visage, dans son abstraction, est au sens littéral du terme extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde.''*(E. Levinas,Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana,1972, p. 48)*

Néanmoins, Levinas reconnait que le visage, en tant comme épiphanie se manifeste sur deux niveaux : horizontalement et verticalement. Premièrement, le visage se développe dans un milieu culturel, historique. Ici le visage se fait présence et dévient objet pour l'interprétation. Dans ce niveau concret, le visage reçoit une signification en fonction du contexte culturel ou il se déploie. En bref, on parle du niveau horizontal du visage ou il se fait présence.

L'horizontalité coïncide avec la phénoménalité immanente du visage, avec son apparition. Pourtant, le visage dépasse l'apparoir et reste dans l'apparition et ouvre une dimension de verticalité par son débordement, par son surplus de sens qui échappe à la manifestation, à l'immanence. L'épiphanie du visage est visitation[173], souligne Levinas. Le visage repose sur un premier Verbe qui brise toute signification donnée auparavant pour l'éclaircir dans un au-delà inauguré par un langage qui n'est pas cependant un arrière monde.

Le surgissement du visage dans l'épiphanie ne dépend pas de la signification qu'il peut recevoir dans le plan horizontal. Le visage signifie par sa vie, par son vide, par son rien. Le visage dévoile simultanément la nudité du monde et sa propre nudité qui n'est plus un apparoir, mais un lieu non-lieu, un trou révélateur, hors de toute image, temps et espace. Son rien comme nudité plein de sens, son vide révélateur sans s'y réduire au néant fait possible toute nudité déterminée dans le monde car le visage n'est pas du monde.

Levinas rencontre ici une idée présente chez Giorgio Agamben. Pour Agamben l'étrangeté de l'être est la condition de la manifestation d'un être quelconque qui reste étrangère dans le monde et pour tout le monde, mais qui vit historiquement son étrangeté, dans sa vie quotidienne. On pense que le quelconque d'Agamben s'approche de l'énigme que le visage de Levinas porte. Le quelconque est un singulier qui échappe à toute gendre et à toute individualité déterminée, mais qui, pourtant fait partie d'une classe et fait possible l'illustration de la classe. Horizontalement, le visage se déploie dans un contexte culturel et social mais qui surgit verticalement de la parole d'Autrui. Sa signifiance première n'est pas affectée par le contexte dans lequel le visage de manifeste ; le Verbe n'est pas annulé par la chair ; contrairement, le Verbe s'inscrit et se transcrit sur la peau, en se faisant chair. Le visage est visitation et épiphanie. L'entrée du visage dans la dimension du sens se fait à partir d'une étrangeté foncière qui défait le sens antérieur, pour le briser et pour se faire écouter. Le visage dépasse toutes les tentatives de totalisation, thématisation et conceptualisation

[173] *Ibidem*.

justement puisqu'il est toujours passé dans la temporalité diachronique provenant d'un passé immémorial.

Mais, comment le visage, qui est toujours passé et qui témoigne d'un appel qui provient d'un passé immémorial se fait pourtant présence ? Le visage se fait présence par l'appel qui se fait maintenant, même s'il reste passé ou moment ou on le reconnait dans la demande d'autrui. On est obligé à répondre d'autrui avec une urgence extrême qui se passe dans l'immédiateté. Entre l'appel et la réponse, entre la voix et la voie qui doit être assumée se produit un écart, un intervalle, le seul qui laisse surgir la parole du visage. L'écart est le non-lieu transdisciplinaire qui met en commun les deux sans les approprier. On ne peut pas traiter la problématique de la subjectivité et du langage chez Levinas sans faire appel à la transcendance. Levinas lui-même défend l'Hauteur du visage de crainte qu'il ne soit pas contaminé par l'immanence et par le pouvoir de la conceptualisation mais cela ne signifie pas que le philosophe oppose la transcendance et l'immanence dans un schéma dualiste. L'hauteur du visage se fait trace et signe dans l'immanence, en plus on vient à l'écoute de l'appel se situant dans le passage, surprenant sa voix qui se fait commandement. Entre l'appel et la réponse, entre autre et autrui, entre l'immanence et la transcendance il y a une continuité.

Pourtant, les demandes restent. Si le visage témoigne d'une hauteur à l'abri de laquelle reste caché, une hauteur dont la conscience ne pourra jamais avoir accès, puisqu'il provient d'un temps qui ne peut pas être l'objet d'un souvenir, comment y-a-t-il une phénoménalisation du visage qui se manifeste dans le niveau culturel ? Comment la responsabilité à laquelle on est invité à répondre peut être assumée comme diachronie et comme commandement proféré par Dieu si nos cadres subjectives d'entendement n'arrivent à connaitre ? Comment peut-on parler du visage s'il se donne toujours comme absence et comme passé ? La mise du discours lévinassien se joue entre ces questions et ne peut être comprise que comme ambigüité. L'ambivalence de l'écriture lévinassienne nous conduit sûrement vers une aporie qui ne pourra jamais être comprise à travers la raison, si on prend seulement son aspect philosophique. La seule manière de vraiment entendre c'est en acceptant son étrangeté foncière, son vide plein de sens, son quelconque à la manière dont parle Agamben.

Le placement du visage dans la transcendance de l'Infini, à l'abri de tout système conceptuel, lui conserve la gloire dans la distance de toute corruption et garanti la justesse de sa parole à

la manière d'un Dieu venant à l'idée. Pourtant, le renvoi, la conversion de la parole dans la responsabilité suggère le passage du non-lieu ou se croisent l'appel et la réponse. Ainsi comme souligne le philosophe, ce passage, cette troisième voie est apporté par la contradiction du visage même qui n'est pas identifiable avec la parole proféré par l'Infini, il ne le signifie pas mais le laisse venir à travers le trou, autrement dit à travers son signifiance non-signifiante en tant comme étrangeté et pauvreté.

Le visage laisse l'Autre venir dans le monde à travers le trou ; l'Autre se manifeste dans l'épiphanie qui interrompt l'ordre du monde à la manière d'un paradoxe. L'insignifiance du visage se fait signifiance au monde par un au-delà de l'être. L'insignifiance signifiante du visage se garde dans la trace. La trace signifie dans le monde par son au-delà dont elle apporte la signifiance : dans l'être mais au-delà de l'être puisque la trace se tient dans la brisure du monde que l'au-delà inaugure par elle. « Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du trans-cendant n'annule pas la transcendance pour le faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la trans-cendance se refuse à l'immanence précisément en tant que trans-cendance toujours révolue du transcendant. La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais l'irrectitude même.[174] »

La trace est celle qui donne au sujet encore immanent la possibilité de lier ces deux pôles contradictoire : le visage et son ordre, autrui et le visage duquel l'ordre demande un remplissement. La trace n'est pas la corrélation du signifié et de la signifiance, mais le débordement de toutes les deux par l'immémorial inaccessible à la conscience présente. L'insignifiance du visage se traduit comme une rupture de l'immanence en vertu de laquelle se réalise la signifiance et alors le visage reste dans l'étrangeté foncière, à l'abri de tout dévoilement. Aller vers l'Infini suppose rester dans les traces de cet Infini, situées dans l'ordre de recevoir autrui, dans la droiture de son visage, on pourrait dire que son vide, son impersonnalité ce qui n'est pas de l'ordre de l'être, autrement dit le non-lieu se converti dans le regard du prochain, dans son appel qui demande. Le visage devient le lieu non-lieu du sujet qui reste un sujet quelconque. Le sujet de Levinas est un sujet-trou, un sujet sans ipséité, dont la seule permanence est la permanence d'une perte de soi.[175] Le sujet que le philosophe avance n'est plus conçu à la ligne de la modernité ; le sujet lévinasssien est un sujet fragile, un sujet brisé dont l'identité est sa propre perte. Le sujet est une perte de soi au sens d'un

[174] *HAH*, p. 58-59

[175] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 55

renoncement ou pouvoir constitutif, renoncement qui seul fait possible le sujet, plutôt le sujet en tant comme non-sujet, c'est-à-dire comme vidité. L'étrangeté du visage comme non-lieu, comme insignifiance constitue le sujet en le destituant de sa position première, en le faisant se perdre pour se retrouver à la marge d'une altérité, à la fois personne et vide. Voila la troisième voie avancée par Levinas, un tiers inclus, un tiers réconciliateur, la voie qui sert comme modèle pour une subjectivité désappropriée.

« Mais si la signifiance de la trace, ne se transforme pas aussitôt en droiture qui marque encore le signe-lequel révèle et introduit l'Absent signifié dans l'immanence- c'est que la trace signifie au-delà de l'être. L'<ordre> personnel auquel nous oblige le visage est au-delà de l'être. Au-delà de l'être, est une Troisième Personne qui ne se définit pas par le Soi-même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du<Il>. L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom <Il> en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation-et dans ce sens-absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu. L'Illéité de la troisième personne-est la condition de l'irréversibilité.»[176]

L'Illéité est la source de l'irréversibilité du temps, l'origine de la diachronie et d'une impuissance d'une contemporanéité des sujets en même temps, c'est le vieillissement du temps[177] qui les sépare dans l'instant. L'au-delà c'est une troisième personne qui reste pourtant dans l'étrangeté foncière, c'est une personne qui refuse d'être signifié par un signe, qui garde la distance à travers l'opposition immanence-transcendance et qui les donne la possibilité d'être des opposés et d'être en même temps réconciliés. Si l'au-delà est une personne, il est personne justement parce qu'il est vide de toute personne ; c'est celle-ci la

[176] *Humanisme de l'autre homme*, p. 59

[177] ''Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait – appelée avec profondeur, passive – est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la re-présentation. Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps perdu sans retour-est la diachronie et me concerne.''(E. Levinas, *Autrement qu'être ou qu delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Paris, 1988).

troisième voie dont nous parle Levinas, la voie de médiation entre le sensible et l'intelligible, le tiers inclus transdisciplinaire.

Dans les pages suivants on désire interroger cette troisième voie lévinassienne qui le philosophe nomme Illéité et d'analyser ses connotations. Premièrement, l'Illéité réunit à la fois deux traits qui pourrait entre incompatibles et qui pousse notre démarche vers une analyse du langage, autrement dit vers une analyse de ses écrits confessionnels, notamment vers la source biblique de sa pensé. On veut démontrer que réunir dans un terme comme l'Illéité des traits comme *l'humilité de serviteur qu'aucune méthode transcendantale ne saurait ni corrompre, ni absorber* et la Hauteur, la Gloire de l'Infini, une lecture strictement philosophique ne suffit pas sans une compréhension de la révélation biblique, sans cet apport originel que Levinas amène.

Interroger les écritures est pour Levinas un témoignage de la source prophétique de l'inspiration qui constitue la subjectivité et qui s'interpose comme langage écrit entre le dire et le dit pour rendre témoignage d'un au-delà qui se dit par le dédire. Levinas proposera un Dieu qui a déjà passé, un Dieu qui passe et qui laisse pourtant dans son passage sa trace. La motivation de se retourner vers les Ecritures se tient dans cette trace et s'y justifie.

IV. 5. Sur l'Infini qui vient à l'idée

Pour mieux comprendre le parcours de la subjectivité chez Levinas, comment est elle investie par l'altérité à partir d'un Immémorial dont la conscience ne peut pas connaitre, il est nécessaire d'analyser le problème de l'Infini et de la divinité, plus exactement de l'idée de Dieu. Le Dieu de Levinas, comme le visage, n'est pas un concept philosophique ou théologique ou une idée qui vient dans le discours. Le philosophe affirme que Dieu est déjà présent dans le discours avant que le terme Dieu soit écrit ou prononcer.

Ainsi comme bien remarque Agatha Zieliski, l'idée de Dieu a le caractère particulaire d'avoir comme corollaire la destitution de sujet, cette destruction étant associée avec l'Infini. Dieu est a-thématisé par Levinas justement dans cet *entre* : entre sa présence et son absence dans le discours philosophique. De l'autre coté, Levinas ne désire pas opposer un Dieu des philosophes à celui de la Bible. Le penseur affirme dans son livre De Dieu qui vient à l'idée : *Je pense que Dieu n'a aucun sens en dehors de la quête de Dieu*. En d'autres mots, l'écriture lévinassienne fait appel à un Dieu non-contaminé par l'être, à un Dieu irréductible toute catégorie, soit-elle de l'existence ou de la connaissance. Dieu devient l'Autre absolu et

l'altérité est Dieu au-delà de l'être. La voie éthique est celle qui permet l'apparition de Dieu dans le discours, gardant en même temps son éloignement en dehors de toute tentation de conceptualisation. Si on ne peut pas parler d'une phénoménalité divine, s'éloignant de toute représentation mondaine, on peut parler d'une manière de faire apparaitre l'idée de Dieu dans le discours à travers la voie de l'Infini. L'Infini est le propre transcendé en qualité d'être transcendante, l'Infini est l'autre absolu. *L'Infini est l'altérité inassimilable*[178].

Encore une foi, la présence de l'idée de Dieu dans le discours philosophique dévient l'espace a-topique ou se passe la désappropriation du sujet en tant comme altérité ou la constitution du non-sujet. Levinas n'est pas intéressé de démontrer l'existence de Dieu ; l'idée divine sert comme espace ou mieux dit comme non-lieu pour la découverte de soi du sujet, la découverte qu'il porte en soi un quelconque, un autre qui ne peut pas le réduire à soi d'aucune manière. L'idée de Dieu ne vient pas du monde, puisque cela signifierait l'objectivation de Dieu. L'exceptionnel de l'idée de Dieu consiste dans le fait que son idéat dépasse son l'idée. Cette idée ne se pense pas ; elle apparait en moi, étant sa propre cause. L'idée de l'Infini se révèle. Le moi, dans sa qualité d'être fini découvre en soi l'Infini. Je ne peux pas produire en moi l'idée de l'Infini ainsi comme je produis le sens du monde. L'Infini en moi c'est le désir pour l'Infini.

Levinas dépasse le langage substantialiste et le langage ontologique. Pour Levinas, l'Infini est un dévoilement, une interruption, étant la brisure même de la conscience ; c'est l'idée qui rompt tout pouvoir et toute tentation de totaliser, car elle ne se laisse pas totaliser. Elle n'appartient pas à la pensée et dépasse la présence à soi de la conscience : idée que je reçois et dont je suis affecté. L'idée de l'Infini coïncide avec un dérangement au niveau de l'être, dans l'intimité même du sujet, idée qui vient au-delà du moi et négation-conversion du fini par l'infini, rupture du cogito : à la fois *non* et *en*.

L'idée de Dieu devient la porte à travers laquelle l'altérité de Dieu au-delà de l'être se trans-pose en expérience sensible : elle marque l'impossibilité d'une coïncidence entre le sujet et l'objet de sa pensée. Dans la proximité qui survient dans le dialogue entre un Je et un Tu interviens l'interpellation directe de l'homme par Dieu qui ad-vient dans le sujet justement comme dans la demande *Adam, ou est tu ?*[179]

[178] *TI*, p. 20

[179] Sur la signification de l'appel biblique on va revenir plus largement dans les chapitres suivants.

IV. 6. La contemplation du visage dans le miroir

Le visage a une connotation exceptionnelle dans la pensée lévinassienne évidement influencée par la Torah et le Talmud. Ainsi, le visage, la partie de l'homme la plus vulnérable et la plus exposée à la violence qui peut venir de la part d'autrui est un même temps espace a-topique ou Dieu passe y laissant sa trace.

La trace. Mot poétique en même temps semble un espace, un intervalle d'où Dieu tire les versets. Son commandement est : *Tu ne tueras point !* Ainsi le visage dont nous parle Levinas est énigmatique se développant sur deux niveaux : un niveau horizontal dans le plan quotidien, dans l'existence concrète. Ici il se fait chair traversé par la souffrance et par des contradictions, soumis à la mort et à la transformation, soumis à la plasticité. Le visage se développe ainsi sur un plan vertical ; ici il se déshabille de sa propre matérialité laissant lieu à la divinité qui vient l'habiter y créant sa brèche qui restera sur le signe de l'immémorial et qui trouvera son expression dans le commandement *Tu ne tueras point !*

Cella signifie que la face humaine devient miroir de l'écriture ou miroir dans lequel la sémantique du Nom divin se contemple soi même. Il est très important de souligner le fait que, pour Levinas, le rapport face-à-face est rencontre qui se passe dans l'Infini. Tout rencontre suppose une appropriation et une ex-position à travers la Parole. Ainsi rester dans face-à-face signifie être interpellé et répondre au nom d'une responsabilité infinie posé à notre intérieur par la transcendance. On est responsable de l'autre absolument puisque on le porte en nous comme une blessure. Son visage ne peut pas me laissé indifférent. Quoi que je fasse je ne peux pas me soustraire à son appel. Sa trace est l'appel d'un au-delà qui laisse sa signification sur le visage.

Me voici ! répond Abraham à Dieu qui l'interpelle. Ce *Me voici*, *hineni* en hébreu dépasse l'affirmation de l'ego et sa suprématie. Et Dieu dit à Abraham : *Va-t-en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai*- Genèse 12. Le visage-miroir devient hospitalité, signe-appel de l'hospitalité. Seulement celui qui abandonne sa patrie illusoire, seulement celui qui peut transcender les limites de son propre ego et qui partira vers le pays de son Père, vers l'autre pays, pourra être interpellé par autrui, miroir de l'Autre absolu. *Et Jacob s'est installé dans le pays de son Père, sur la terre de Canaan.* Cet autre pays pourra être trouvé seulement dans le chemin vertical de l'existence, au-delà de niveau horizontal. Ce *va-y* a un sens intérieur- *va en toi*, *parte chez toi*. En toi, en tant comme autre-dans-le même tu répondras de l'autre et tu seras pour l'autre.

Le silence et l'énigme de l'Illéité, de cette troisième personne qui se révèle dans son absence sont le témoignage pour la trans-position de la subjectivité et pour l'investissement de l'altérité de l'Autre absolu dans l'altérité d'autrui. La troisième personne se manifeste invisiblement sur le visage d'autrui. L'Illéité est à l'origine de mon tournement envers l'autre. De l'autre coté, la relation avec autrui peut représenter à son tour un retournement envers l'Autre absolu, envers Dieu. L'impossibilité de soustraire à la substitution du sujet par l'autre prend la figure d'une impossibilité éthique de se soustraire à l'appel de l'autre. Dans ce contexte, être un sujet c'est être élu par le Bien et devenir responsable pour autrui.

L'épiphanie du visage signifie par sa propre vie. Le visage est vif et vide. Il est un trou plein de sens, il este sagesse et amour. Le visage se dévoile par sa propre nudité qui n'est pas apparition, mais un lieu non-lieu en dehors de toute image, temps et espace. Le visage est localisé, si peut-on s'exprimer de cette manière dans le Kether de la Cabale, étrangère de toute tentative de le circonscrire, l'expliquer, représenter, dessiner, celui dont le philosophe parle sans le nommer : sa parole se révèle d'un Dire originaire qui parle seulement dans l'intervalle, dans le passage, entre le Dire et le Dit.

Dans l'approche du visage la chair se fait verbe, la caresse Dire.[180] Un chair qui se fait verbe, qui se fait interpellation, c'est-à-dire un visage, s'impose de façon imprévue, à celui qui, identifié à la jouissance et à la vie économique ne pense à rien d'autre qu'à soi. Cette chair qui porte l'écriture de Dieu fait soudain interruption dans une existence jusqu'à cet instant préoccupé de ses intérêts, elle dérage et violente l'existence, elle oblige même a ne plus se soucier de son propre salut, comme si, sur le point spirituel, cela seul comptait. Cette chair se fait verbe ou Dire puisque elle commande une qualité d'attention à sa fragilité qui devient immédiatement contre les besoins économiques un irrécusable impératif de responsabilité. Le visage n'est pourtant pas quasi rien dans le contexte du monde mais il peut m'opposer une lutte, une lutte sans merci, même si elle reste étrangère à la force éventuelle dont un homme peut user pour se défendre. Cette lutte provient toujours uniquement de l'énigme propre à la nudité du visage. L'infini s'y exprime en effet originairement sur le monde du Tu ne commettras pas de meurtre.[181]

[180] *AE*, p. 149 -150

[181] *TI*, p. 66

Le visage transcendant nous déclare la guerre. Il nous propose une terrible lutte avec la chair, avec le Verbe, digne de la lutte de Jacob avec l'ange. On se souvient du verset biblique : J'ai regardé ton visage comme on regarde la face de Dieu- *pénei elohim* et tu m'a agréé- Genèse 33, 10. L'apparition du visage dans l'immanence produit une fissure dans le monde et aussi à l'intérieur du sujet ; tout se passe comme si le visage nous offre un nouveau regard, un regard qui doit reconnaitre la vérité- je te vois comme on voit Dieu. La présence humaine devient une présence-autre, une présence étrangère qu'est autrui, non moins inaccessible, séparé et distant que l'Invisible.[182] Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu[183] nous dit Levinas, autrement dit un Il parle de plus profond du Tu qui transforme la chair en verbe.

On peut dire que c'est le visage qu'introduit le discours dans le monde, c'est lui qui rend témoignage de la trace de l'Infini, c'est lui le passage, le non-lieu ou la chair est transcendé un visage-écriture. L'interruption du discours par la trace de l'Infini n'équivaut pas à la fin de toute parole, elle rappelle au contraire que le langage, langage du visage, langage du verset excède la conceptualité et qu'il la renouvelle. Levinas se contente de chercher les traces ou sa signification devient impérative pour l'homme, au point de faire intrusion dans le logos pour l'interrompre et l'obliger à répondre, avant de thématiser, au point d'inverser le cours de l'intentionnalité.[184]

Le Nom imprononçable ou l'Infini affecte la pensée en la dévastant et l'appelle.[185] Le visage en tant comme non-lieu de l'affectivité et comme celui qu'introduit le discours est en même temps le passage à la limite du visible et de l'invisible, en tant comme passage entre l'immanence et la transcendance, est celui qui reçoit le Nom, le Dieu passant. Le visage témoigne de l'éveil du sujet ; le Nom réveille le sujet de son rêve ontologique pour l'ouvrir à une pensée de l'autrement qu'être qui disqualifie la conceptualité et l'ontologie avec l'espoir de la libération. Le visage ouvre un espace pour l'écoute.

On se souvient du verset du livre de Job : *De ma chair, je verrai Dieu*- Job, 19, 26. Autrement dit, seulement à partir de ce qui est caché à ma chair, Il me fait connaitre et comprendre sa Hauteur. Ce qui est le plus profond en homme- l'âme, pourrait aller à la

[182] Pour de détails voir Catherine Chalier *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraique*

[183] *EN*, p. 74

[184] Catherine Chalier, *Op. Cit*, p. 74

[185] *DDQVI*, p. 103

rencontre du secret du Nom. L'entendement de l'appel du visage se fait langage. Totalité et Infini peut être considéré comme une analyse de la révélation de l'Infini pour le visage qui ouvre le discours originel dont le premier mot et obligation qu'aucune intériorité ne permet d'éviter. L'autre introduit en moi un moi qui n'est moi. La venue du visage, son apparition fait surgir l'altérité radicale, étrangère. A travers son visage, l'autre enseigne et révèle ce que je ne tiens aucunement de moi car je suis séparé et installé dans l'athéisme et l'égoïsme ontologique. Tandis que dans Autrement qu'être la subjectivité est désignée comme un point de rupture de l'essence excédé par l'Infini ou comme l'autre dans le même. La subjectivité implique un désintéressement et une sincérité, une passivité extrême et une dénudation- pure exposition à la Gloire de l'Infini, cet Infini étant associé au Dieu biblique[186].

Saisi par l'appel divin le sujet se trouve placé, malgré soi, à répondre. Levinas fait du prophétisme, ainsi comme bien remarque Catherine Chalier, un modèle pour le psychisme humain. Il est celui qui la Parole de Dieu vient l'habiter ou l'inspirer ou point qu'il se voit interdit tout séjour en lui-même. Le lieu le plus vulnérable du sujet, celui qu'exprime son exposition et son sincérité est le visage. Le prophétisme serait le psychisme de l'âme.[187] En quittant le langage de l'ontologie, Levinas se risque à dire cette autre face. En effet, penser le prophétisme c'est penser le langage. Levinas approche la promesse comme une adresse à quelqu'un, comme un Dire irréductible aux Dits qui énoncent et qui thématisent ce qui est. Dire ou faire un appel qui laisse entendre et non comprendre, le témoignage et non le dialogue, le réveil du même par l'autre constituent en effet la forme première du langage.

IV. 7. La contemplation de la vérité et la vision du visage selon Rosenzweig

Le visage proposé par Levinas est semblable à celui que Rosenzweig nous décrit. Le visage apparait chez Rosenzweig comme un lieu qui envoie à la vérité comme manifestation immanente de Dieu. Le visage de Dieu est l'ensemble du domaine couvert par la révélation, le visage extérieur de l'essence divine qui seule est donnée à l'expérience humaine. Ainsi, la vérité est interprétée comme la manifestation de l'essence cachée de Dieu et le visage humain est la modalité dans laquelle se révèle au sujet la transcendance de l'autre. La vérité comme manifestation de l'essence voilée de Dieu ne peut être visage que dans la mesure dans laquelle se développe par le visage humain ; elle ne peut avoir la vision du visage de Dieu qu'à travers

[186] Pour plus de détails voir *AE*, p. 226

[187] *AE*, p. 227, 233

l'apparition du visage humain. La plus élevée expérience mystique se confond avec la vue du visage de l'autre. Rosenzweig montre que la structure du visage humain répète symboliquement la figure de l'étoile, dans le visage se trouvant le sens ultime l'être. L'étoile du visage est formé par un premier triangle le front et les deux joues et par le nez et les deux oreilles, organes de la passivité. Le deuxième triangle, inversé, formé par les deux yeux et la bouche se met sur le premier est confère au visage mouvement et vie.

Les yeux sont interprètes comme des passages du regard à travers lequel s'exprime un double rapport avec le visible, composé en même temps par la réceptivité et par l'expressivité qui symbolisent la Création et la Révélation. Finalement la bouche comme instrument du langage et du silence, de la parole vif et du baisser de Dieu signifie dans la symbolique biblique le rencontre ultime de la révélation entre l'homme et Dieu sous la forme des deux expériences limite, de la révélation mystique et de la mort en tant comme métaphore de la Rédemption. [188]

IV. 8. Le visage et le meurtre

Le visage se définit comme visage dans la mesure où il ne s'épuise pas. Il perce la forme qui le délimite. Le visage parle et par là n'invite à une relation sans commune mesure au pouvoir qui s'exerce[189]. Le meurtre vient de se présenter par rapport au langage comme une autre modalité d'accès au visage dans lequel s'effectue la transcendance de son altérité sur l'altérité relative des choses. Comme le langage, le meurtre est accès au visage en cela qu'il en atteste l'altérité ; si le langage de l'apparition ne devait être ici évité, on pourrait dire qu'il fait paraitre le visage dans sa visagéité[190]. On pourrait dire que l'homme en face-à-face avec le visage de l'autre n'a que deux choix : de parler ou de tuer. Il est possible que le meurtre puisse nous aider à nous approcher du visage invisible. Devant cette possibilité du meurtre s'avoue la faiblesse de l'autre qui a la structure du visage ou s'inverse en telle faiblesse la hauteur dans laquelle il s'échappe dans l'expression. Ainsi se déplace pour se réinscrire et faire ainsi apparaitre l'ambivalence originelle du visage. Le meurtre vise le visage dans l'Infini de sa transcendance ou s'effectue son altérité. Le meurtre est le seul qui exerce un

[188] Sur cet aspect on va revenir dans les chapitres suivants.

[189] *TI*, p. 172

[190] Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, Puf, Paris, 2001, p. 69

pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Le meurtre est encore pouvoir car le visage s'exprime dans le sensible mais déjà impuissance parce que le visage déchire le sensible.[191]

Le visage est transcendance, une transcendance qui vise pourtant le meurtre ; il s'exprime dans le sensible mais en tant comme impuissance elle transcende le sensible pour viser autre chose. « Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant d'une peau et peau ou jusque l'obscénité respire le visage altéré, ils sont déjà altérés, ils sont déjà absents d'eux-mêmes. Chute de lapsus irrécupérable dans le passé[192] ».

La peau du visage dans laquelle le visage transcrit sa signification mais qui elle-même signifie dans le geste qu'elle appelle et qui convient : la caresse. « La minceur de la caresse passe entre le visible et l'invisible, entre les branches de cette alternative qui réalise l'espace de l'apparition, mais ainsi elle dépasse l'ambivalence de ces termes pour laisser signifier au-delà ou sens doute plutôt en deca du phénomène, sa définition qui va composer avec lui une ambiguïté- la caresse. »[193] L'érotisme comme la poésie dévient « une peau allant sur une autre peau. » Ce passage des peaux allant une sur l'autre dévient le non-lieu visage, plus exactement dans l'approche non comblée par le prochain ou le contact ne veut pas dire coïncidence mais s'aggrave en proximité.[194] « Le visage, le lieu non-lieu de la subjectivité parle d'un soi soumis à un mouvement celui de la surenchère. L'unique expérience de surenchère se montre à être une expulsion du soi hors de soi et sa substitution à l'autre, ce qui signifierait le moi se vidant de lui-même. »[195]

IV. 9. Le « Petit Visage » et le « Grand Visage » : voyage dans le Zohar

Le visage, en tant comme espace au-delà de l'espace, comme passage ou Dieu advient occupe un rôle privilégié dans les textes bibliques, mais aussi dans le Zohar. Le visage humain crée après l'image de Dieu qui a prit vie lorsque l'Eternel avait donné son souffle est le non-lieu même de la rencontre entre Dieu et l'homme, mais aussi entre l'homme et soi même, dans sa qualité de nature divine, dans son statut de l'autre. Arikh Anpin et Zauir

[191] *TI*, p. 172

[192] *AE*, p. 113

[193] *TI*, p. 235

[194] *AE*, p. 115

[195] *Ibid*, p. 141

Anpin, le Macrocosmose et le Microcosmosme ou la « Grande Face » et la « Petite Face » se croisent dans la rencontre du face-à-face, rencontre que d'ailleurs Levinas nome religion. Selon le Zohar, le « Grand Visage » et le premier sephirot de l'Arbre, Kether, nommé aussi la Couronne, tandis que le « Petit Visage » est composé par six sephirot. La « Grande Face » est lumière éclatante ; sur la « Grande Face » il n'y a pas d'ombres. La « Petite Face » brille par la lumière que la « Grande Face » projette sur elle ; la beauté du visage d'un Tu et d'un Moi est la splendeur reflétée du visage du Il.

La rencontre entre ce qui est en haut et ce qui est en bas est symbolisé, ainsi comme on a déjà vu chez Rosenzweig avec deux triangles intercalées. Ces deux triangles, un supérieur et un inférieur forme l'étoile avec six marges, l'étoile de la Rédemption, la promesse, le visage en tant comme mystère absolu, mai aussi le Signe de l'Eternel, de la création du monde, analogue aux deux visages du Zohar. Dans ce texte sacré, une Face est nommé AHIH, Eheieh, l'autre Face est nommé V, Vau. On apprend aussi que les premiers lettres I et H ? Yod et He, sont le Père et la Mère de la Petite Face, tandis que le H final et l'épouse. Ces symboles expriment en effet l'équilibre entre la loi et l'amour, entre la sévérité et ma Pur loi peut se transformer dans une force oppressive et brutale, symbolisée par le Léviathan.

La tête en général et l'image du ciel, de la cité céleste ; le signe qui lui correspond et Aleph dont l'idéogramme primitive est une tête d'animal cornu. La tête entière et le visage, zone de résistance et de non-résistance à la fois, trou illuminateur, topos sans topos témoigne du cheminement ouvert vers le pays ou nous ne naquîmes pas, l'odyssée de retour au Père, bénit soit-Il. On doit se souvenir que les premiers trois sephirot Kether- Hokhmah- Binah, le triangle supérieur de l'Arbre, sortie de l'Ain, de la grande obscurité divine se réfère à la transcendance divine. Elles forment la « Grande Face ». La « Grande Face » se révèle à l'immanence seulement se retirant, en tant comme énigme absolue. Pourtant, la « Grande Face » se développe et se communique aux autres sept sephirot, connus aussi sur le nome des Sephirot de la Construction ou comme « La Petite Face. »[196] Pour mieux comprendre ces choses, Annick de Souzenelle nous propose l'exemple suivant : on peut s'imaginer qu'entre la Grande Face et la Petite Face divine il y a un passage, une sorte de prisme à travers laquelle la Tri-Unité divine répand l'infinité de ses possibilités créatrices dans un rythme fondé sur la loi de sept. Les sept couleurs, les sept sons, les sept jours de la création qui structurent notre

[196] Pour plus de détails voir l'étude élaboré par Annick de Souzenelle *Le symbolisme du corps humain*, traduit aussi en roumain *Simbolismul corpului uman*, Editions Amarcord, Timisoara, 1999

modèle visible émane de ce prisme qui sert comme passage entre la Pensée Divine et son accomplissement dans des groupes de sept. Cette prisme, nous dit encore Annick de Souzenelle nous apparait comme englobant elle-même L'Un se définissant comme Un et comme sept. Le corps écrit et transcrit en haut tout ce qui se passe dans l'abysse des enfers. Ainsi, sur le visage humain s'ouvrent les sept cieux sous la forme des escaliers sur lesquelles l'homme, le petit visage est appelé à monter avant l'expérience de l'union sublime. Les sept cieux sont décrits dans la tradition hébraïque sous le nom de *Hekalot,*[197] les Palais Divines. L'homme supérieur s'habille dans ces *Hekalots* comme dans un manteau. Chacun de ces palais, chacun de ces manteaux forment les différents niveaux de l'escalier représentée symboliquement sur notre visage. La Face parle de tout ce que le corps a dévoilé sur soi : les oreilles correspondent aux pieds, le nez correspond à la colonne vertébrale, les joues aux poumons, les yeux sont les portes vers le cœur et les mains. Le cerveau contient symboliquement nos propres racines célestes. La Face est considérée aussi le non-lieu du mariage entre le féminin et le masculin, entre anima et animus. La partie inférieure du visage et féminine et nous souvient des organes génitales féminines, tandis que le partis supérieure correspond à la partie masculine.

On conclue ce petit voyage dans la signification du visage dans la tradition hébraïque en disant que Aleph, la tête, le Kether et lié avec Yod, par le pronom interrogatif *Ei* qui en hébreu se traduit par la demande et l'appel *ou*. On se souvient de l'interpellation que Dieu envoie à Adam : *Adam ou est- tu ?* Dans cet appel, l'homme est investi par la transcendance en tant comme gardien de son frère. Mais, l'interpellation pose Adam face-à-face avec soi même ; il doit reconnaitre le Tu caché dans le moi et plus loin souffrir la substitution et répondre de Il, donner sa vie. Me voici, envoie-moi, dira Levinas.

Ce jeu de rencontre et de séparation tisse les différents espaces intérieures, les différents champs de conscience ou Vav, l'homme, le petit visage semble être aidé par la Face divine qui lui donne force.

[197] Pour plus de détails à voir Gershom Scholem , *Les grands courants de la mystique juive*, chapitre II

Chapitre V

Une vision transdisciplinaire sur l'œuvre de Levinas

V. 1. La transdisciplinarité, une inédite méthodologie

Le terme de transdisciplinarité apparait pour la première fois dans les œuvres de Jean Piaget, mais aussi chez d'autres auteurs comme Edgar Morin. Le terme et surtout la méthodologie transdisciplinaire sont éclairés par le physicien Basarab Nicolescu en 1996 par la publication de son livre *La transdisciplinarité. Manifeste*. La transdisciplinarité est définie comme ce qui existe en, entre et au-delà des disciplines. « La transdisciplinarité. Un mot d'une beauté virginale, pas encore touché de l'usage du temps. »[198]

L'auteur définit d'abord dans son *Manifeste* la transdisciplinarité par rapport avec la multidisciplinarité et la pluridisciplinarité. Par quoi se différencie la transdisciplinarité des autres deux méthodes de travail ? Ainsi comme l'indique son préfixe, la multidisciplinarité nous rend la possibilité d'étudier un objet à l'aide de plusieurs disciplines à la fois. Par exemple, une thématique philosophique peut être analysée en faisant appel aussi à l'art, à la littérature, à la physique ou à la théologie. L'étude envisagé s'enrichie de cette manière ; pourtant, même s'il peut apporter des perspectives nouvelles, il reste dans les cadres de la même discipline, d'une seule discipline. Basarab Nicolescu définit ensuite l'interdisciplinarité qui, selon l'auteur, suppose le transfert des méthodes d'une discipline à l'autre.[199] Ainsi, lorsque les concepts des autres disciplines comme la sociologie, la politique ou la mathématique sont appliquées à l'intérieur de la philosophie, on a comme résultat la naissance d'une nouvelle branche de la même comme par exemple, dans ce cas, la philosophie analytique, la philosophie sociale ou la philosophie des sciences. L'interdisciplinarité comme la multidisciplinarité et la pluridisciplinarité dépasse les cadres des disciplines ; la recherche interdisciplinaire apporte de nouvelles résultats et de nouvelles perspectives certes. Mais, la transdisciplinarité enrichit les résultats interdisciplinaires et pluridisciplinaires par une nouvelle vision sur le monde et surtout par le fait que la méthode transdisciplinaire ouvre vers une autre voie, la voie de l'espace commun du Sujet et de l'Objet. Si la méthode disciplinaire se limite à ce qu'elle est, la méthode transdisciplinaire conduit à des découvertes à l'intérieur

[198] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, Iași, 1999, p. 5

[199] *Idem*, p. 34

des disciplines, créant des ponts entre les disciplines et ouvrant une nouvelle voie vers ce qui se trouve au-delà des disciplines. Ces choses ne sont pas du tout ambigu, puisque la recherche transdisciplinaire vise de l'autre coté ce qui traverse les disciplines. On pourrait dire que la transdisciplinarité dévient la science des passages et des ponts, l'étude de ce qui se trouve entre et au-delà les différents niveaux de la réalité. L'effort transdisciplinaire qui atteste chaque fois l'essoufflement du chercheur, pour utiliser une phrase lévinassienne, mène vers l'unité de la connaissance; on oserait même à dire que le but de la transdisciplinarité vise pas seulement l'unité de la connaissance en tant comme tel, mais l'unité universelle de « Microsmose » et du « Macrosmose » en tant comme quête et nostalgie de l'Un.

« La transdisciplinarité tient compte de la racine étymologique du préfixe *trans* pour couvrir ce qui est à la fois à l'intérieur des disciplines, entre et au-delà de toutes les disciplines. »[200] L'ouverture vers l'au-delà pose des questions, puisque on peut se demander qu'est ce qui se trouve au-delà ? Au-delà de toute discipline on trouve l'homme, l'être humain en quête de la vérité et de son soi avec son désire et se besoin existentiel de comprendre le monde présent dans son unité, chose impossible étant donné le grand nombre des disciplines dans le présent. Pour cette raison, on pense fortement que la transdisciplinarité soit une nécessité de l'homme qui désire se remplacer dans la Cité Céleste, pour celui qui veut retrouver la sagesse amoureuse du paradis perdu. Comment peut le trans-chercheur devenir une partie de l'unité de la connaissance sans être en même temps en harmonie avec soi même, autrement dit sans arriver à une unité en son intérieur ?

L'ensemble de la recherche transdisciplinaire est formé par trois pilons : les niveaux de la réalité, la logique du tiers inclus et la complexité. La méthode transdisciplinaire représente un grand pas pour l'accomplissement d'un dialogue authentique entre et au-delà des cultures et des disciplines, un vrai dialogue à l'intérieur duquel chaque interlocuteur jette le masque du Moi pour rencontrer le Tu, le seul que rend compte de la compréhension de niveaux de perception sur lequel il se situe et le niveaux de la Réalité qu'il cherche, ainsi que les différents niveaux de perceptions des autres interlocuteurs, dans le sens d'un dialogue ouvert facilité par le tiers inclus, miroir du tiers caché le seul qui nous conduit vers la découverte de l'Autre, du Il.

[200] *Idem*, p. 36

La démarche transdisciplinaire n'est une simple voie, mais le cheminement ouvert, pour emprunter une expression de Heidegger, le chemin-voie qui témoigne de notre présence dans le monde, dans la merveille l'instant, de l'expériences vécus sur le chemin, montant et descendant à la fois, à travers les découvertes fascinantes de notre époque soit-elles artistiques, philosophiques, religieuses ou scientifiques. Une nouvelle voix ou résonnent la musique des potentialités humaines.

La transdisciplinarité apporte une nouvelle vision et compréhension du monde et pour le monde et surtout pour une société autrement, de l'avenir. Cette vision proposée par la méthodologie transdisciplinaire sera toujours ouverte, car elle dépasse les frontières des sciences et de toute discipline par le dialogue, par le cheminement incessant de la pensée intuitive et affective, par leur conciliation, non seulement entre les sciences humaines, mais aussi les arts, la poésie et l'expérience intérieure.[201]

Le tableau ci-dessous montre que l'univers lévinassien est un univers transdisciplinaire :

Connaissance TD	**Connaissance de l'univers lévinassien**
Correspondance entre le monde externe et le monde interne, entre l'Objet et le Sujet	Relation entre le Moi et l'Autre, entre le Soi et Dieu.
Compréhension	Ouverture, tolérance, appel, dialogue authentique avec l'Autre
Equilibre entre les sentiments, le mental et le corps	Equilibre entre le Moi et l'Autre, entre le monde intérieur et le monde extérieur
Orientation vers l'étonnement et la solidarité	Ouverture, passivité, affectivité, fascination, fraternité
Inclusion des valeurs	Acceptation des valeurs des autres, acceptation de l'altérité radicale, attitude transculturelle, transreligieuse et

[201] Ils'agit de la revue *Sociologie et mécanique quantique*,n°1,Paris,Mars-Avril1982

	transdisciplinaire

V. 2. Ce qui se voit et ce qui ne se voit pas : les mondes possibles

Le Manifeste de la transdisciplinarité devient, d'un certain point de vue, un prétexte pour le philosophe physicien pour exposer sa propre vision sur le monde qui se dit par le discours transdisciplinaire. Basarab Nicolescu a une représentation sur l'univers ; la physique et accompagnée silencieusement par la métaphysique. Dans cette nouvelle vision sur le monde on doit renoncer à la logique aristotélique dont les pilons sont les bien-connus principes de l'identité, de non-contradiction et du tiers exclus. La transdisciplinarité propose un univers construit par et sur plusieurs niveaux de la réalité. Chaque niveau est gouverné par des lois propres, même si on peut dire que les différents niveaux de réalité ne sont pas séparés, ils communiquent entre eux comme les sephirots de la Cabale ou comme les mondes possibles contenus dans l'arbre scandinave Igdrassil. A l'intérieur de chaque niveau on trouve la relation sujet-objet, le liant de ce dialogue entre le sujet et l'objet étant donné par le tiers inclus comme milieu qui nourrit cette relation.

Le tiers inclus s'oppose au tiers exclus, étant en même temps A et nonA. Le rôle du tiers inclus dans le modèle transdisciplinaire n'est pas du tout étonnant. *Trois* et *trans* on la même racine étymologique. 3 est la transgression du 2 en désignant ce qui se trouve au-delà de la dyade. La transdisciplinarité est la transgression de la dualité, s'opposant aux couples binaires sujet-objet, subjectif-objectif, diversité-unité, simplicité-complexité, matière-conscience. La dualité est transgressée par l'unité ouverte qui contient l'univers et l'être humain. *Chaque bâton a deux bouts*, est le titre d'un chapitre du *Manifeste* ; les deux parties sont liées par un milieu, pourtant sous le milieu reste caché la quatrième voie, une quatrième entité qu'on ne peut pas voir, le voile, la force qui donne naissance aux autres trois forces primaires- sujet, objet, tiers inclus. Cette quatrième voie silencieuse, sécrète est nommé par Basarab Nicolescu le Tiers Caché.

Si les premiers trois forces ont du réalité- la réalité dans la vision transdisciplinaire est ce qui résiste aux nos sentiments, à la notre pensée, le Tiers Caché est au-delà de la réalité. Le Tiers Caché est la transcendance ; il correspond au sacré. Mais, nous dit l'auteur, le sacré appartient au Tiers Caché, mais le Tiers Caché n'est pas le sacré…il est plus que le sacré.

« La vie est réfractaire à tout dogme et à tout totalitarisme. L'attitude transdisciplinaire propose alors une pensée et une expérience intérieure, science et conscience et effectivité. L'identité du sens du flux de l'information qui traverse les niveaux de réalité et du flux de conscience qui traverse les niveaux de perception attribuent un sens, une orientation à l'attitude transdisciplinaire. »[202]

Cette voie traversée par un Autre Absolu, par un autrement, comme chez Levinas, nous semble-t-il, nous conduit vers la transréalité et la transconnaissance. La connaissance n'est ni intérieure, ni extérieure ; elle est intérieure et extérieure. La transréalité s'impose comme un pont, comme un lien entre la réalité et le réel. D'après Basarab Nicolescu, le réel se définit comme ce qu'il est, tandis que la réalité devient ce qui résiste. Sa résistance la rend accessible à notre connaissance. Le Tiers Caché ne s'oppose pas à la notre connaissance ; pour cette raison il n'a pas de réalité étant cet au-delà. Comme on aura déjà remarqué la transdisciplinarité est la science ou l'art de la découverte et de la construction des ponts. La physique est inhérente à la poésie et à la philosophie, puisque le poétique provient du grec *poiein* qui signifie faire, réconcilier les contraires, réunir le masculin et le féminin du monde, ainsi comme nous dit Basarab Nicolescu, ainsi comme la philosophie provient de l'union qui s'est passée entre l'amour et la sagesse, entre *philos* et *Sophia* , nom vieux est sacré qui nous transporte à la nuit cosmique, avant la manifestation et la création.

V. 3. Les niveaux de réalité

La notion de niveau de réalité apparait pour la première fois dans un article publié par le physicien Basarab Nicolescu en 1982 dans la *Revue Sociologie et mécanique quantique*. Le concept est repris trois années plus tard en 1985 dans le livre Nous, la particule et le monde. L'auteur réalise une différence entre ce qu'on appelle réalité et le réel. Le réel est ce qui reste voilé pour toujours, tandis que la réalité est ce qui résiste à notre expérience humaine, étant accessible à notre connaissance. La réalité résiste à nos expériences, à nos représentations, à nos descriptions, à nos images et à nos formules mathématiques.

Les différents niveaux de la réalité se trouvent au centre de la méthodologie transdisciplinaire. Depuis toujours les philosophes, les physiciens et les mathématiciens ont tenté de décrire et de donner une explication à la Réalité. D'après Basarab Nicolescu, la Réalité témoigne de ce que les hommes vivent, portent en eux et doit toujours avoir une

[202] *Idem*, p. 104

logique des événements qui correspond à notre raison. En tant que partie intégrante de la Réalité, les êtres humains peuvent y apporter de l'harmonie ou ils peuvent bien la troubler. Dans la vision transdisciplinaire, la Réalité ne se réduit jamais à la collectivité sociale ; elle a une dimension trans-subjective, puisque l'expérience intérieure peut annuler à tout moment la théorie scientifique. En plus, la Réalité dépend de nous-mêmes. Chacun peut construire sa propre réalité unique et qui ne se répète jamais. Elle peut changer en fonction de nos actions et de nos pensées. Nous sommes entièrement responsables de la Réalité. Elle suppose aussi un dialogue entre la science, l'art, la religion, la spiritualité et la société. La Réalité est ouverte, elle change toujours, elle est construite sur de différents niveaux. Par exemple, le niveau ontologique de la Réalité contient le Sujet, l'Objet et le tiers inclus. Ces niveaux multiples qui structurent et qui forment la Réalité communiquent dans une zone de non-résistance, espace ou il n'y a pas des niveaux de réalité. La zone de non-résistance est inaccessible à notre représentation et formalisations mathématiques à cause des limites de nos organes de sens du corps.

Ainsi comme bien remarque Basarab Nicolescu dans son livre *Qu'est ce que c'est la réalité ?* dans la présence des plusieurs niveaux de réalité, l'espace entre les disciplines et au-delà des disciplines est plein d'informations ainsi comme le vide quantique est plein de potentialités : de la particule quantique aux galaxies, du quark aux éléments lourdes qui conditionne l'apparition de la vie dans l'Univers, l'unité qui lie tous les niveaux de la Réalité est une unité ouverte. Dans un monde conduit par l'auto-consistance universelle, tout est signe. On retrouve ici, ainsi comme souligne l'auteur, pas seulement notre matrice avec la Terre, mais aussi avec l'Univers entier. Si la recherche disciplinaire se limite à un seul niveau de Réalité, la transdisciplinarité étude les plusieurs niveaux de réalité à la fois. L'ensemble de différents niveaux de Réalité et la zone de non-résistance désignent l'objet transdisciplinaire. Les niveaux de Réalité sont accessibles à la connaissance humaine grâce aux différents niveaux de perceptions qui ont accès et qui se prolonge à la zone de non-résistance. L'ensemble des niveaux de perceptions et la zone complémentaire de non-résistance forment le Sujet transdisciplinaire. Pour que la communication entre le Sujet transdisciplinaire et l'Objet transdisciplinaire soit possible, il est nécessaire que la zone de non-résistance qui les unit soit identique.

Au flux d'informations qui traverse les différents niveaux de Réalité correspond un flux de conscience qui traverse les différents niveaux de perceptions. La zone de non-résistance joue

le rôle du tiers secrètement inclus appelé aussi le Tiers Caché permettant l'unification à travers les différents niveaux du Sujet et de l'Objet.

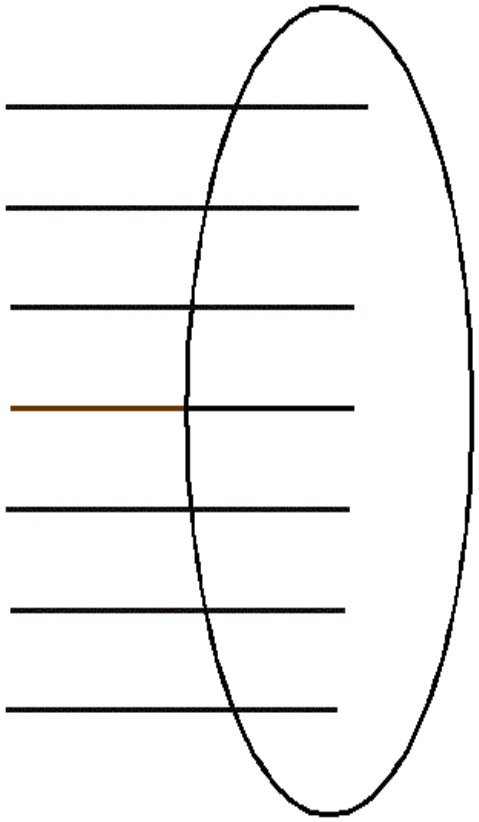


Fig. 5 The transdisciplinary Object

L'objet transdisciplinaire[203]

Niveaux de Réalité de l'Objet et zone complémentaire de non-résistance

Non-résistance à nos expériences, représentations, descriptions, images et formalisations mathématiques dues aux limitations de notre corps, de nos organes de sens et de nos instruments de mesure.

[203] Les figures pour l'Objet transdisciplinaire et pour le Sujet transdisciplinaire et pour la Réalité transdisciplinaire, Le Tiers Caché sont prises du Cours tenu par Basarab Nicolescu *Transdisciplinaritatea. II, Științele Umaniste* en mai 2010 à l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca

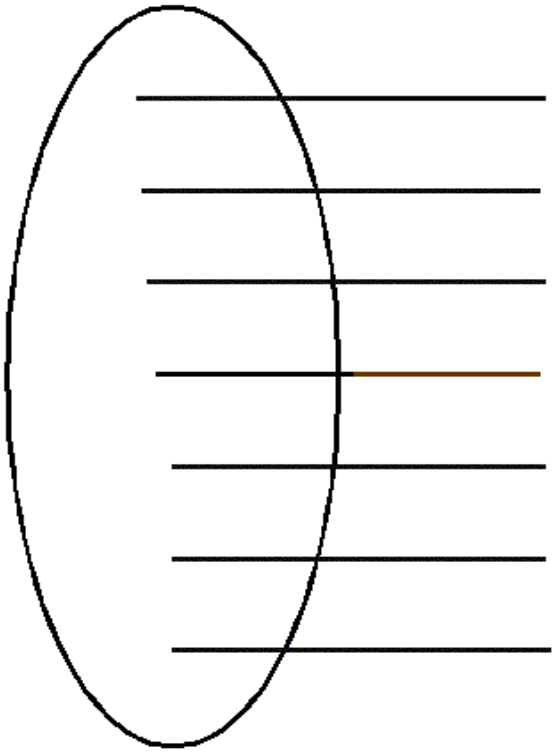


Fig. 6 The transdisciplinary Subject

Le Sujet transdisciplinaire

Niveaux de Réalité du Sujet et zone complémentaire de non-résistance

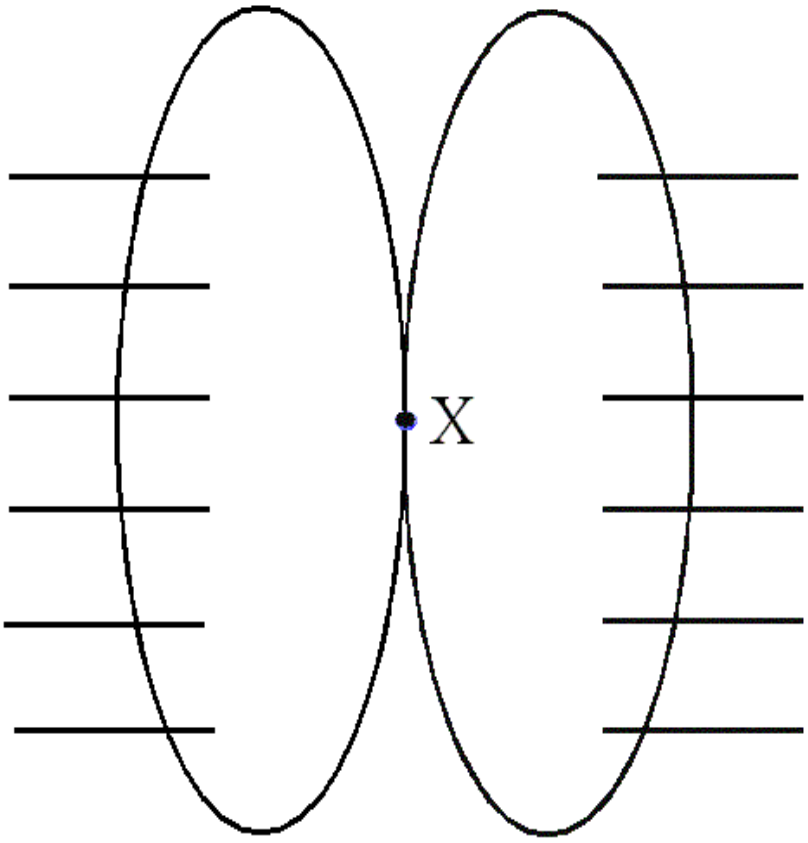
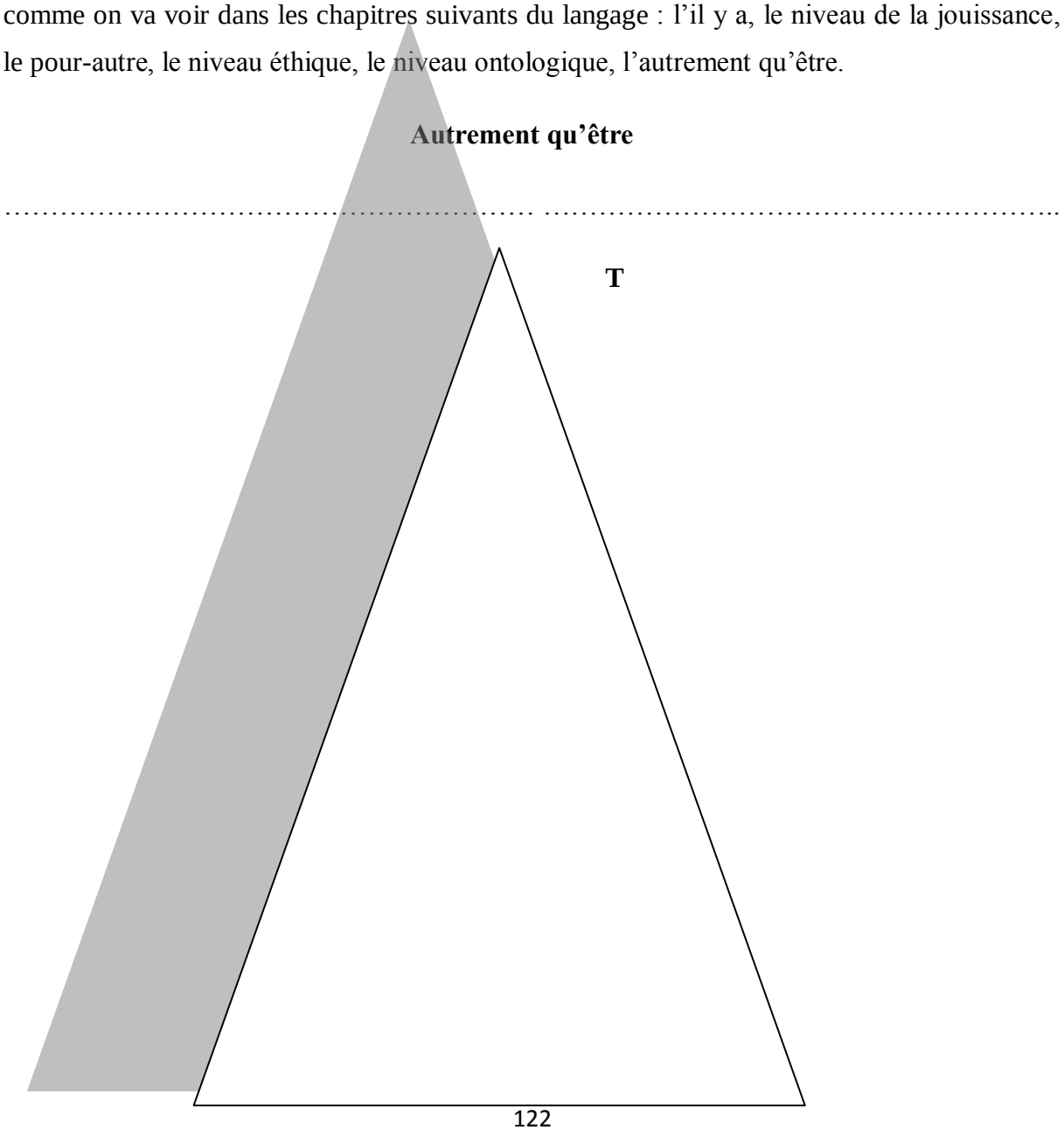


Fig. 7 The transdisciplinary Reality

On reconnait chez Emmanuel Levinas différents niveaux de Réalité de la subjectivité comme on va voir dans les chapitres suivants du langage : l'il y a, le niveau de la jouissance, le pour-autre, le niveau éthique, le niveau ontologique, l'autrement qu'être.



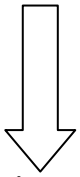
…….. **..NR**

Il y a **Le Pour-Autre**

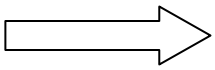
A----------nonA

Zone de résistance

Tension



Jouissance **Ethique**

Il y a  **Le Pour-Autre**

Passage, zone de résistance- l'être qui s'éveille et qui cherche l'autre que soi au-delà du moi- le saut de l'ontologie à l'éthique.

Ce saut, cette réconciliation à travers la brisure suppose le tiers inclus ; l'ego se met au service de l'éthique ; il apprend à écouter et à recevoir en soi la voix de l'Autre.

Le stade de l'autrement qu'être s'accomplit dans une éthique au-delà de l'éthique en tant que sainteté.

L'Autrement qui passe sur le visage et se transcrit en tant comme trace et énigme absolue unit le Même et l'Autre dans le Il, unit le Sujet et l'Objet, l'homme et Dieu. Pour cette raison on pourrait dire que l'Illéité chez Levinas correspond au Tiers Caché.

Avant d'analyser le langage chez Levinas on va tenter de souligner la différence et les similitudes qu'existent entre le tiers inclus et le Tiers Caché dans la transdisciplinarité.

V. 4. Le tiers inclus, le Tiers Caché et la complexité du monde

En effet, c'est Stéphane Lupasco qui a introduit la notion du tiers inclus. Selon Lupasco l'existence à une structure ternaire. L'énigmatique troisième terme qui se trouve dans l'état T

assure l'équilibre entre les contradictoires. La structure ternaire de l'existence remet en question les notions d'homogénéisation et d'hétérogénéisation. Selon le philosophe d'origine roumain, l'homogénéisation est un processus dirigé vers l'identique, vers une cumulation incessante de tous les systèmes vers un même état, vers le désordre, vers la mort entendue comme non-mouvement. Selon Lupasco l'hétérogénéisation et l'homogénéisation se trouvent dans une relation d'antagonisme énergétique. L'hétérogénéisation est le processus dirigé vers le différend. On pourrait dire qu'on trouve chez Levinas aussi une relation antagonique semblable à celle dont nous parle Lupasco dans la relation instauré entre le Même ou l'ontologique et l'Autre ou l'éthique.

La nouvelle dynamique représentée par l'état T agit comme une force conciliatrice entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation.

La structure ternaire se trouve aussi à l'intérieur de l'être humain : le centre moteur représente le dynamisme de l'homogénéisation, le centre intellectuel représente le dynamisme de l'hétérogénéisation, tandis que le centre émotionnel soit le dynamisme de l'état T.

La logique du tiers inclus a trois valeurs : A, nonA et T. Le tiers inclus est lié à l'unité de la connaissance. Pour mieux entendre le tiers inclus il faut s'imaginer un triangle dont un sommet se situe à un niveau de Réalité et les autres deux sommets à un autre niveau de Réalité. La logique du tiers inclus est une logique de complexité. La complexité, en tant comme caractéristique de la méthodologie transdisciplinaire se nourrit de l'explosion de la recherche transdisciplinaire et à son tour la complexité entraine la multiplication des disciplines.

Si on reste dans un seul niveau de Réalité, toute manifestation nous apparait comme une lutte entre contradictoires- la lumière A et le crépuscule nonA. Le troisième terme, le T, par son dynamisme se manifeste à un autre niveau de Réalité ou ce qui apparait comme divisé- lumière ou ombre est en réalité uni- le quanton est ce qui apparait comme étant contradictoire est non-contradictoire. La projection du T sur un seul niveau de réalité est ce qui produit les couples antagonistes qui s'excluent et qui se trouve apparemment en lutte. Un seul niveau de Réalité, le même niveau de Réalité donne naissance à l'antagonisme. Ainsi comme bien souligne Basarab Nicolescu, complètement séparé des autres niveaux de réalité, il est, par sa nature autodestructive. Si le T est situé sur le même niveau de Réalité avec A et nonA il ne peut pas réaliser leur réconciliation.

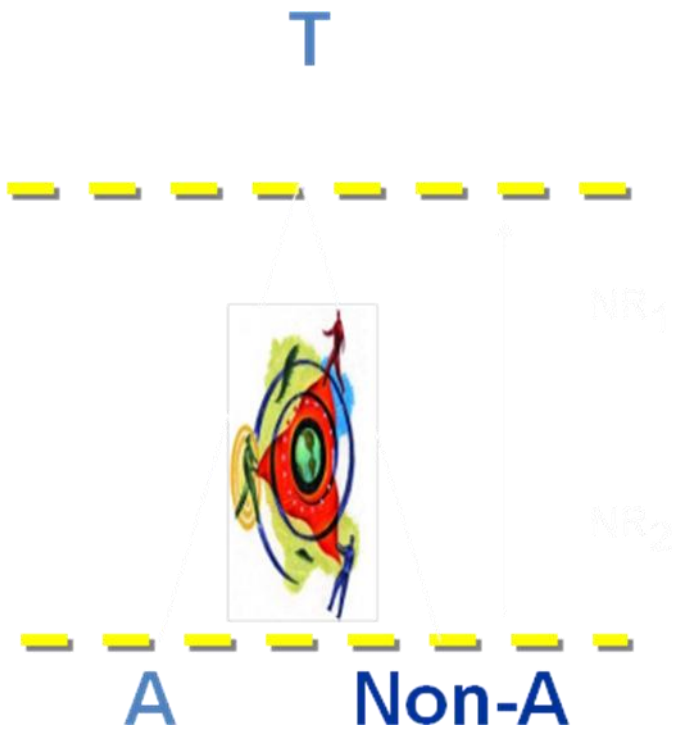
Comment peut-on alors expérimenté le Réel ? La fascinante contribution de Lupasco est celle de montrer que l'infinie multiplicité du Réel peut être restructurée en partant des trois termes logiques. Deux niveaux sont liés par la logique du tiers inclus, dans le sens ou un certain niveau est lié à un couple de contradictoires A et nonA qui appartient au niveau prochain. L'état T unie et réconcilie les contradictoires A et nonA, mais l'union se produit sur un autre niveau de Réalité.

Pour qu'entre les deux niveaux –limite existe une unité ouverte on doit considéré que l'ensemble des niveaux de réalité se prolonge par une zone de non-résistance de transparence absolue par rapport avec nos expériences, nos images, nos représentations et nos formalisations mathématiques. Selon Basarab Nicolescu, la zone de non-résistance qui caractérise la vision transdisciplinaire sur le monde correspond à ce que Bernard d'Espagnat nome *le réel voilé* et est liée à l'affectivité de Lupasco. Le plus haut niveau et le plus bas niveau de l'ensemble des niveaux sont unis par une zone de transparence absolue. Etant différentes, la transparence absolue apparait, selon Basarab Nicolescu, comme voilée à cause de nos expériences, représentations, descriptions et formalisations. En effet, l'unité ouverte du monde implique le fait que tout ce qui est en bas se trouve de la même manière en haut. L'isomorphisme entre le Haut et le Bas est rétablit par la zone de non-résistance.

décrit par la transdisciplinarité. Il existe une seule Réalité, multiple et unique. Si on se réfère au tiers caché la Réalité est symétrique, non -différenciée, située au-delà du temps. Si Il existe une grande différence entre le Tiers Caché et le tiers inclus. Le Tiers Caché est alogique puisqu'il se trouve entièrement dans la zone de non-résistance ; le tiers inclus est logique car il se réfère aux contradictoires A et nonA situé dans la zone de résistance. Pourtant il existe aussi une similitude : les deux uniment les contradictoires, A et nonA dans le cas du tiers inclus, Sujet et Objet dans le cas du Tiers Caché. Le Sujet et l'Objet sont les contradictoires suprêmes car ils traversent la zone de non-résistance et aussi la zone de résistance. Le Tiers Caché donne du sens au tiers inclus parce que, pour unir les contradictoires A et nonA situés dans la zone de résistance il doit traverser la zone de non-résistance.

Basarab Nicolescu souligne dans son livre *Que-est ce que c'est la Réalité ?* le fait que le Tiers Caché dans sa relation avec les niveaux de Réalité est très important pour la compréhension de Unus Mundus on se réfère aux niveaux de la Réalité on trouve que des différences situées dans le temps. Si on considère simultanément les niveaux de la Réalité et le tiers caché on introduit une rupture dans la symétrie d'Unus Mundus. Les niveaux de

Réalité sont le résultat de cette rupture de la symétrie introduite dans le temps. La connaissance n'est ni intérieure, ni extérieure. Elle est intérieure et extérieure en même temps. L'étude de l'Univers et l'étude du Soi se soutient l'un à l'autre. L'expérience du soi ou la recherche scientifique a la même valeur cognitive et spirituelle.



Le tiers inclus- il existe un troisieme terme qui est en meme temps A et nonA[204].

[204] La figure est prise du cours de Basarab Nicolescu sur la transdisciplianrité tenu en mai 2011 à l'Université Babes-Bolyai

La logique proposée par la méthode transdisciplinaire serait une logique trans-catégorielle. Comme on a déjà dit, le préfixe *trans* envoie à une troisième voie qui réconcilie les contradictoires, autrement dit qui transgresse le deux, la dualité. La transdisciplinarité est la transgression de la dualité qui oppose les couples binaires sujet-objet, matière-conscience, subjectivité-objectivité, nature-divin, diversité-unité. Ainsi comme bien souligne Basarab Nicolescu, la dualité est dépassée dans l'unité ouverte qui englobe l'Univers et l'être humain. Dans la vision transdisciplinaire sur le monde la pluralité complexe et l'unité ouverte sont deux facettes de la mêmes Réalité. La Réalité contient l'objet, le sujet et le tiers caché.

V.5. Le Tiers Caché et l'Illéité chez Levinas

L'abime entre le Sujet connaisseur et l'Objet de la connaissance est surmonté par l'étude dynamique assurée par le rôle du Tiers Caché. Selon Basarab Nicolescu, le Tiers Caché joue le rôle du gardien de l'identité de l'Objet et du Sujet[205] qui ouvre la porte à la véritable communication. Le Tiers Caché est aussi le médiateur entre l'information physique et l'information spirituelle. Comme on a déjà vu, la transdisciplinarité est incompatible avec la réduction de Réalité à un seul niveau. Les différents niveaux de la Réalité- le physique, le biologique, le spirituel sont unis par le Tiers Caché. La vision transdisciplinaire promut un Sujet multiple, qui se développe sur plusieurs niveaux de Réalité qui connait un Objet multiple. L'union entre le Sujet et l'Objet est réalisée par la dynamique du Tiers Caché, qui assure l'union entre la science et la spiritualité, entre l'être humain et l'Univers.

Le Tiers Caché apparait comme celui qui assure la connaissance, comme la source même de la connaissance. Le Tiers Caché rend possible le flux d'informations qui traverse le monde extérieur et le flux d'informations qui traverse le monde intérieur, étant le médiateur invisible entre le Sujet et l'Objet. Si on fait abstraction du Tiers Caché, on serait réduit à un seul niveau de la Réalité, chose incompatible avec la vision transdisciplinaire. On pourrait dire que le

[205] Conférence soutenu par Basarab Nicolescu en 2010 intitulée *Sciences, arts et imaginaire*.

Tiers Caché donne un sens à la discontinuité entre les différents niveaux de Réalité du Sujet et les niveaux de Réalité de l'Objet. Le tiers inclus, étant logique, permet à la rationalité et à la compréhension rationnelle de passer d'un niveau de Réalité à un autre. Pourtant, le Tiers Caché est celui qui réalise l'unification des deux grands pôles antagoniques : le Sujet connaisseur et l'Objet de la connaissance.

Pour Levinas, la connaissance authentique est réveil de l'insomnie tyrannique de l'il y a qui se passe seulement lorsque le Sujet accomplit son évasion du moi et réalise le passage à un autre niveau de Réalité, l'autrement qu'être. L'autrement qu'être, et au-delà de l'essence n'est ni l'expérience de l'être, ni l'expérience du néant, mais plutôt une reconnaissance de l'altérité qui dépasse et englobe en même temps le jour et la nuit, le Sujet et l'Objet, le Tu et le Ille, l'homme et Dieu, l'immanence et la transcendance et qui s'accomplit toujours comme acte éthique. L'acte éthique est justement la reconnaissance de l'appel de L'Autre en moi, celui qui brise l'insomnie épaisse et absurde de la nuit de l'il y a, la veille comme réveil. Répondre à l'Autre, suivre sa voix est pour Levinas devenir le gardien de son frère. Accepter et reconnaitre le Ille en soi signifie faire preuve et répondre à la demande que Dieu envoie à Adam : *Adam ou est-tu ?* Levinas répond dans ses écritures : *Me voici. Envoie-moi !*

L'Illéité est la dimension épiphanique d'autrui, le fait d'être investie par le divin, par le Haut, par la transcendance. La relation éthique lévinassienne se revendique toujours de la verticalité, pourtant elle commence aussi dans le plan horizontal et réconcilie les deux niveaux dans l'appel et la réponse. L'Illéité nous montre que l'autre est excédé par l'Hauteur ; l'Hauteur se transforme chaque Tu en *Ille*, en Illéité. La dissymétrie suppose l'élection de la responsabilité. Levinas le dira toujours, plus je suis innocent, plus je suis responsable, plus je suis juste, plus je suis coupable. Personne ne peut être responsable à ma place ; la responsabilité ne peut pas être remplacée.

L'Illéité qui se passe et qui traverse le visage en tant qu'énigme absolu uni le Même etl'Autre dans le *Ille*, l'homme avec la transcendance. Pour cette raison, on pense fortement que l'Illéité de Levinas joue le rôle du Tiers Caché. On décrira également dans cette thèse la façon dont la perspective de Il renvoie à un point de vue extérieur et impartial ou les autres termes de l'intrigue éthique cohabitent en tant qu'oubli de soi. Cette troisième voie se traduit aussi par l'impersonnalité, l'immémorialité et l'intemporalité laquelle rejette en dehors d'elle toute personnalité et contemporanéité de la deuxième et de la première personne.

V. 6. La méthodologie transdisciplinaire et la notion de la transréalité

Avant d'essayer à appliquer la méthodologie transdisciplinaire pour la problématique du langage chez Emmanuel Levinas, il faut expliquer d'abord cette nouvelle méthodologie et souligner encore une fois l'importance de la logique ternaire, du Tiers Caché et de la complexité du monde. Le terme de la transdisciplinarité apparait pour la première fois dans les écrits de Jean Piaget mais aussi chez Edgar Morin. Le terme est néanmoins éclairé par le physicien Basarab Nicolescu en 1996, événement marqué par la publication de son grand ouvrage *La transdisciplinarité. Manifeste*, livre traduit aussi en roumain. « *La transdisciplinarité* concerne, comme le préfixe "trans" l'indique, ce qui *est* à la fois *entre* les disciplines, *à travers* les différentes disciplines et *au delà* de toute discipline. Sa finalité est *la compréhension du monde présent*, dont un des impératifs est l'unité de la connaissance Y a-t-il quelque chose entre et à travers les disciplines et au delà de toute discipline ? Du point de vue de la pensée classique il n'y a rien, strictement rien. L'espace en question est vide, complètement vide, comme le vide de la physique classique. Même si elle renonce à la vision pyramidale de la connaissance, la pensée classique considère que chaque fragment de la pyramide, engendré par le big bang disciplinaire, est une pyramide entière ; chaque discipline clame que le champ de sa pertinence est inépuisable. Pour la pensée classique, la transdisciplinarité est une absurdité car elle n'a pas d'objet. En revanche pour la transdisciplinarité, la pensée classique n'est pas absurde mais son champ d'application est reconnu comme étant restreint. En présence de plusieurs niveaux de Réalité, l'espace entre les disciplines et au delà des disciplines est plein, comme le vide quantique est plein de toutes les potentialités : de la particule quantique aux galaxies, du quark aux éléments lourds qui conditionnent l'apparition de la vie dans l'Univers. (Basarab Nicolescu, Une nouvelle vision sur le monde. La transdisciplinarité, http://ciret-transdisciplinarity.org/transdisciplinarity.php).

Les trois piliers de la transdisciplinarité - les niveaux de Réalité, la logique du tiers inclus et la complexité - déterminent la méthodologie de la recherche transdisciplinaire. Dans cette nouvelle vision sur le monde, il est nécessaire de renoncer à la logique aristotélique dont les pilons sont les principes de l'identité, de la non-contradiction et du tiers exclus. Pour Basarab Nicolescu l'univers est construit sur plusieurs niveaux de réalité. Chaque niveau est gouverné par des lois propres, bien que les différents niveaux de la réalité communiquent entre eux. A l'intérieur de chaque niveau on découvre la relation sujet-objet, le liant de dialogue entre le sujet et l'objet étant le tiers inclus. Le tiers inclus s'oppose au tiers exclus, dans la mesure où celui-ci se définit comme un troisième terme qui est en même temps A et

nonA. Le rôle du tiers inclus dans le nouveau modèle transdisciplinaire de la réalité n'est pas du tout étonnant, étant donné le fait que le trois et le préfixe *trans* ont la même racine étymologique. 3 est la transgression du 2, menant vers une autre voie, au-delà de la dyade. La transdisciplinarité est la transgression de la dualité, s'opposant aux couples binaires sujet-objet, subjectif-objectif, diversité-unité, simplicité-complexité, matière-conscience. La dualité est dépassée par une unité ouverte qu'incluent l'univers et l'être humain. Tout baston a deux extrémités est le titre d'un chapitre du Manifeste ; les deux extrémités sont liées par un milieu, mais au-delà du milieu reste caché une quatrième voie, l'invisible, le voile, la force qui donne naissance aux autres trois forces primaires : sujet, objet, tiers inclus. Ce quatrième terme silencieux, secret est nommé par Basarab Nicolescu le tiers caché. Si les premiers trois entités ont de la réalité- la réalité dans la vision du physicien est ce qui résiste et s'oppose à notre pensée, le tiers caché est au-delà de la réalité. Le tiers caché est la transcendance, il correspond au sacré, mais il plus que le sacre. Cette voie nous conduit vers la transconnaissance et la transrealité. La connaissance n'est ni intérieure, ni extérieure ; elle est intérieure et extérieure en même temps. La transrealité s'impose comme un pont entre la réalité et le réal. Selon le philosophe physicien le réel est ce qui est, tandis que la réalité est ce qui résiste. Sa résistance fait possible la connaissance de la réalité. Le tiers caché ne s'oppose pas à notre connaissance, pour cette raison il n'a pas de réalité, étant cet au-delà.

La transdisciplinarité devient ainsi la science et l'art pour découvrir des ponts. ''Le besoin indispensable de *liens* entre les différentes disciplines s'est traduit par l'émergence, vers le milieu du XXème siècle, de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité. La pluridisciplinarité concerne l'étude d'un objet d'une seule et même discipline par plusieurs disciplines à la fois. L'interdisciplinarité a une ambition différente de celle de la pluridisciplinarité. *Elle* concerne le transfert des méthodes d'une discipline à l'autre. » (Basarab Nicolescu, *Une nouvelle vision sur le monde. La transdisciplinarité*, http://ciret-transdisciplinarity.org/transdisciplinarity.php).

Chapitre VI

Transcendance et langage dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas

VI. 1. Appel et Enigme

La problématique du langage suit dans l'œuvre levinassienne deux chemins complémentaires. Le premier chemin suit la théorie exposée dans *Totalité et Infini*. La théorie du langage exposée dans ce livre est fondée sur la critique de la pensée qui conceptualise. Pour Levinas la conceptualisation signifie l'objectivation et la thématisation d'un mot que le philosophe l'institue au commencement de chaque système des signes. Ainsi, dans *Totalité et Infini* le langage joue le rôle de la résistance contre la totalisation du concept et d'une plaidoirie pour la transcendance d'un Autre absolu dont l'unique et l'exceptionnel rôle est celui de briser l'unité de l'idée de la conceptualisation justement parce qu'elle est visage et parole vive.

Le langage et la liaison entre l'Autre et le Même, liaison qui garde la transcendance. La relation originaire entre l'Autre et le Même et Dire originaire qui fait possible simultanément leur communion dans la relation sans que l'un assimile l'autre mais aussi leur permanence dans la séparation dans le rapport de face-à-face. On pourrait dire que le langage témoigne de la vraie relation entre l'Autre et le Même. De l'autre coté le langage ouvre la possibilité d'entendre la subjectivité *comme l'autre dans le même*, comme étant déjà affecté par l'Inspiration de l'autre jusqu'à la mesure ou être un soi signifie être en dehors de soi, autrement dit, devenir un soi dans l'oubli de la récurrence d'une identité et d'acquérir un sens par la sensibilité : « L'identité ici se fait non pas par confirmation de soi, mais signification de l'un - pour - l'autre, par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet ou la possibilité même de donner, *de bailler la* signifiance. »[206]

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence est l'ouvrage ou Levinas va développer l'équivoque du Dit par rapport au Dire qui se dissout et la manière problématique dont l'Autre et le Même se situe ensemble dans le discours. En *Totalité et Infini* le langage a une fonction fondatrice qui traduit la transcendance de la relation à l'autre dans les termes d'une immédiateté, à l'abri de tout pouvoir du concept. Le langage signifiera se retrouver dans le rapport avec l'autre dans un face-à-face imminent, le lieu ou l'hauteur de son altérité pourrait

[206] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris, 1978

être aperçue au-delà de l'aperception et de l'apprésentation. La relation à autrui pourrait être traduite à travers un langage que Levinas nome traumatisme. Par le traumatisme qui provoque une brisure au niveau de la subjectivité Levinas renvoie l'altérité de l'autre à l'étrangeté et à la liberté que son discours ouvre sous la forme de l'appel. En tous cas, le statut du langage reste ambigu dans le croissement d'une description qui fait du langage un garant de la transcendance absolue de l'autre an tant que révélation[207] et une description qui voit dans le langage la donation dans la communication sociale[208].

La rencontre avec autrui signifie pour le philosophe une donation du sens dans l'immédiat, comme donation de la parole originaire. La donation pose en question le sujet en le conduisant vers une conscience morale définie comme ''expérience sans concept ''[209] et comme ''expérience d'un sublime impersonnel''[210]. Cet éloignement de la conceptualisation et du concept ne restera pas sans réplique. La critique de Derrida dans son article *Violence et métaphasique* dans *L'écriture et la différence* soulignera les points faibles de l'impossibilité de l'institution du langage de la transcendance sur un Dire pré-originaire, sans concept et sans référence aux structures ontologiques qui donne naissance à un Dit. En effet, la critique de Derrida a comme fondement le statut de l'Autre ainsi comme apparait-il dans *Totalité et Infini* et sur la légitimité du Même dans le discours lévinassien. Si l'Autre en tant que l'Autre Absolu doit rester à l'abri de toute pensée, au-delà de l'objectivation dont le philosophe l'associe avec la thématisation et avec la théorisation comment peut-on parler de lui et comment peut on accéder à sa parole sans trahir la transcendance absolue dans le discours philosophique ? Selon Derrida, à l'origine de tout discours reste pour Levinas comme une condition a priori une altérité infinie indéfinie qui unie la totalité finie, historique et l'extériorité absolue de l'infini projetée comme une dimension eschatologique qui dévient

[207] Ce langage n'aurait aucune liaison avec la représentation, mais il serait une invocation qui se produirait justement parce que la communauté entre les termes de la relation langagière est manque. La révélation de l'Autre comme langage suppose cette manque laquelle renvoie vers un enseignement magistral d'un étranger (le maître); son étrangeté qui signifie aussi sa liberté (« Seuls les êtres libres peuvent être étrangers ») est la condition d'instaurer un plan commun sans que cette mise en commun par le langage détruise l'asymétrie entre les interlocuteurs : « La liberté commune est justement celle qui les séparent ». (Totalité et Infini, p. 56) Donc, la révélation garderait le sens pour celui qui la reçoit, pour chacun interlocuteur de la pluralité supposée par le discours, elle ne suppose pas le tiers et la socialité, au sens lévinassien.

[208] « Dire le monde à autrui » (*Totalité et Infini*, p. 149)

[209] Emmanuel Levinas, *TI*, p. 181

[210] *Ibid*, p. 61

visible dans l'épiphanie du visage et dans la rencontre. Cette unification passe par la médiation de la pensée, autrement dit, de la conceptualisation et fonctionne sur un modèle analogue entre le langage et la parole. Ainsi, Levinas ne dépasse pas le niveau de la métaphysique de la présence et de l'être.

Néanmoins, la tentative lévinassienne serait de garder l'extériorité de l'Autre absolu et de retrouver cet autre au niveau de la totalisation et de l'oubli de son altérité indicible. Si l'autre reste impensable et transcendant, s'il est à l'origine de tout sens le problème du langage chez Levinas nous apparait comme une ambigüité foncière. '' Tout parler est énigme. ''[211] Ainsi, la trace dévient la modalité pour l'Illéité de signifier au-delà du passé immémorial, au-delà de l'opposition présence-absence. Bien qu'elle apparaisse comme signe dans la présence, elle échappe à toute tentative de la fixer dans une thématique cognoscible. Son surgissement est déjà un éloignement, un départ, un effacement du sens que le sujet pourrait recevoir. « Mais la trace serait alors simplement le signe d'un éloignement. Certes, elle peut devenir signe. Mais avant de signifier comme signe, elle est, dans le visage, le vide même d'une absence irrécupérable. La béance du vide n'est pas seulement la ligne d'une absence. Le trait tracé par le sable n'est pas l'élément d'un sentier, mais le vide même de la passée. Et ce qui s'est retiré n'est pas évoqué, ne tourne pas à la présence, fût-ce à une présence indiquée. »[212]

La conception lévinassienne sur le langage est liée à celle de la vocation de la parole interpellée par le sujet dans la trace, trace à laquelle il n'a pas accès puisqu'elle-même est dérangement au niveau des choses. L'Illéité de la trace ne passe pas par le concept, elle ne peut pas être thématisée mais elle témoigne dans la réponse du sujet qui confirme son passage dans la responsabilité. Le sens du langage serait lié à cette impossibilité de communication de ce qui a été dit comme dire originaire si on n'assume pas le paradoxe constitutif du Dire et du Dit et le mouvement sans cesse du Dédire en tant que trace.[213] Les connotations de la thématisation et de la communication, inversées en Dire et Dit, sans être identiques, supposent un troisième participant au niveau du langage: le Dédire. Le Dédire nous apparait comme

[211] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 212

[212] Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 208

[213] « Le dérangement (…) est un mouvement qui ne propose aucun ordre stable (…). Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions. Il s'insinue-se retire avant d'entrer. Il ne reste que celui qui veut bien lui donner suite. », (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 208)

une réplique à la critique de Derrida puisqu'il suppose une descente du silence dans le langage, un silence qui offre la possibilité de ne plus penser l'Autre mais plutôt de l'entendre et de le recevoir en soi. La rencontre avec l'Autre se produit en tant comme Dédire : il est le chiasme du langage, d'après Etienne Feron, qui ouvre le langage de l'Illéité comme énigme. L'énigme est la trace laissée par l'Illéité dans le Dédire dans le parcours de la constitution du sujet : celle de dénominer l'ego et de l'individualiser dans la trace de l'Illéité sans laquelle on ne peut pas parler de l'ipséité. « Mais l'Enigme concerne si nommément la subjectivité qui peut seule en retenir l'insinuation, cette insinuation reçoit si vite un démenti quand on cherche à la communiquer, que cette exclusivité prend le sens d'une assignation suscitant un être tel qu'une subjectivité. Citée à comparaître, appelée à une responsabilité incessible (…) la subjectivité est le partenaire de l'Enigme et de la transcendance qui dérange l'Etre . »[214]

VI. 2. Thématisation et communication

L'analyse du langage dans *Totalité et Infini* s'inscrit dans la distinction entre l'objectivité, c'est à dire entre le pouvoir de conceptualiser et de thématiser et la transcendance que l'auteur propose comme sujet de méditation centrale dans cet ouvrage. Si la connaissance objectivante, niveau ou s'inscrit la philosophie et surtout l'ontologie, abolit l'étrangeté de ce qui apparait en l'identifiant avec un objet, le langage en tant comme dialogue construit une relation avec autrui qui garde l'altérité derrière la forme objective qu'il offre. Ainsi comme remarque Etienne Feron, la différence que Levinas introduit dans ces exposés entre le langage et la connaissance débouchera vers en écart entre une fonction de thématisation et une fonction de communication ou d'interpellation à l'intérieur même du langage. Ce qu'interroge ce livre c'est l'unité structurelle du langage en tant comme parler à autrui.

Thématiser, conceptualiser quelque chose c'est figé dans le discours. En identifiant les phénomènes, en les faisant apparaitre dans un contexte des relations, en posant tout apparoir comme le thème d'une visée du monde, le discours effectue une totalisation. On pourrait dire que le discours en tant que thématisation prolonge la jouissance de la possession et réduit le tout Autre au Même. Mais si le discours comme thématisation contient la possibilité de totaliser et de réduire ou Même il ouvre aussi par son mouvement essoufflé une autre dimension, comme si le sujet éclaterait vers l'extériorité et sa connaissance thématisante se renverserait en sensibilité, à un dire à autrui. Dans son processus d'intériorisation la

[214] *Idem*, p. 48

subjectivité dépasse la thématisation, parce que, en tant comme sujet qui se pose hors de soi à la manière d'une hypostase, au-delà de l'être, il pose le thématisé à un interlocuteur, en dehors de ce que thématise le discours. Le problème du langage nait dans ce glissement, dans cette coupure de la thématisation en discours ou en communication.[215] Le Langage ne s'épuise pas dans la connaissance objective, dans le système des signes et des significations. Au-delà du discours objectif il s'adresse à autrui. Même lorsqu'on parle tout seul on s'adresse à un autre que soi. La structure du langage est toujours celle d'un parler à et le monologue intérieur est toujours commandé par cette configuration.[216]

Au-delà de la thématisation, le langage est pour Levinas une invocation, une interpellation de l'altérité. La prétention de savoir et d'entendre l'Autre, s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. « L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on interpelle et fut-ce pour lui dire qu'on ne peut pas lui parler, pour le classer comme malade, pur lui annoncer sa condamnation à mort ; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est respecté. L'invoqué n'est pas ce que je comprends : il n'est pas sous catégorie. Il est celui à qui je parle- il n'a qu'une référence à soi, il n'a pas quiddité. Mais la structure formelle de l'interpellation doit être développée. »[217]

Il semble que le langage se joue dans une division interne entre le parler et le parler à. Même s'il signifie et thématise, l'interlocuteur, celui à qui je parle ne peut jamais être thématisé ou signifié. Le parler à demeure dans une altérité qui ne peut pas être soumise à la conceptualisation. Celui à qui je parle s'engage dans l'extériorité, en dehors de la totalité constituée par le thème du discours. Le langage ne peut pas englober autrui. Ainsi comme bien remarque Etienne Feron, l'altérité d'autrui ne se décrit pas seulement de façon négative, comme une impossibilité de tenir dans un thème. Elle indique positivement la signification profonde ou l'orientation du langage. Le langage définit la référence originelle à autrui de toute subjectivité. « Parler suppose une reconnaissance au moins implicite de l'altérité

[215] Pour plus de détails voir *Totalité et Infini* p. 22 et p. 282

[216] *Idem*, p. 182

[217] *Idem*, p. 65

d'autrui. C'est pourquoi le langage établit, par-delà la thématisation, une relation de communication. »[218]

Le langage est un passage de mouvement, une force de vie qui représente le nœud de la subjectivité, qui la suit dans son parcours. Levinas nous dit : « La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, à quitté le thème qui l'englobait est surgit inévitablement derrière le dit…Dans le discours, l'écart qui se creuse entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. » [219]

VI. 3. Le Dire et le Dit ou la distance de la proximité

Les deux termes parlent évidement sur la séparation que Levinas réalise entre l'ontologie- le Dit qui privilégie l'être, l'objectivation dans un thème et l'éthique- le Dire comme surplus du sens, comme défaite d'*esse,* comme autrement qu'être. L'ambivalence du Dire et du Dit se traduit par leur appartenance à l'intrigue de l'autrement qu'être qui se soumet pourtant à un langage de l'être : la recherche d'un autrement qu'être qui garde l'irréductibilité de l'altérité repose sur un double mouvement du Dit envers le Dire- la réduction, du Dire envers le Dit- la déduction, mais aussi à l'intérieur de chacun comme Dédire ou comme Dédit. Le Dédire suppose, ainsi comme remarque d'ailleurs Feron dans son livre *De l'idée de la transcendance à la question du langage*, un hiatus entre le Dire et le Dit qui fait possible en même temps le mouvement du Dit envers le Dire. Cet ''entre'' est le lieu d'un paradoxe dans le langage que le Dire doit assumer dans son retour en thème avant qu'elle assume l'extériorité de l'autrement qu'être. L'autrement qu'être s'annonce au niveau du Dire qui doit se convertir en Dédire. Le vecteur de la communication provient d'un Dire originaire qui produit une fissure à l'intérieur du sujet, puisque la subjectivité est en dehors de tout dit, en dehors de tout ce qu'on dit. L'exposition à l'autre est proximité de l'autre et nudité d'un soi qui ne pourra jamais retourner à soi même. La vraie communication suppose une passivité qui va jusqu'à la renonciation de tout pouvoir de l'ego, une passivité la plus passive comme affirme Levinas lui-même.[220] Dans la proximité de l'autre, le lieu de tout engagement, si on pourrait dire ainsi,

[218] Etienne Feron, *De l'idée de la transcendance à la question à la question du langage*, Editions Gérôme Million, Grenoble, 1992, p. 48

[219] *TI*, p. 169

[220] E. Feron insiste sur le sens de la passivité et de l'exposition à autrui qu'il identifie au « Dire sans Dit » levinassien « où le langage signifie » originairement. De plus, il souligne la liaison entre le renoncement à la

le sens de l'ambigüité du Dire et du Dit s'illumine en qualité de pour-autre. D'une part, la venue de l'autre, le premier venu, interpelle le sujet dans l'immédiat de son apparition en demandant une réponse, de l'autre coté, le surgissement de l'autre suppose un retour au sens originaire de l'exposition et de l'investissement de la responsabilité. L'intrigue du Dire qui s'absout dans le Dire ne s'épuise pas dans cette absorption. Le Dire laisse sa trace dans la thématisation même qui la supporte en hésitant ou le Dire reste proposition faite au prochain, signification donné à l'autre. Ni le premier sens, dans l'immédiat, ni le deuxième dans le retour, n'épuise pas le sens de la proximité originaire si ces mouvements ne sont pas doublés par une désappropriation de soi qui se traduit dans la responsabilité pour l'autre. La proximité est disposition ou disponibilité originaire du sujet d'être affecté en soi par l'autre avant tout acte intentionnel. La désappropriation du soi qui se passe à l'intérieur du sujet prépare le lieu pour l'autre empêchant sa totalisation dans un exemplaire du gendre commun. La pensée lévinassienne devient une interrogation sur le sens de la subjectivité qui suppose en même temps la transcendance et l'immanence. Par la désappropriation de soi le recours au Dire se traduit dans l'urgence de l'immédiat sur le visage de l'autre, mais aussi dans la présence du Dire qui se fait Dit. Dans cette présence il se produit une dilatation du temps qui est la diachronie. La désappropriation de soi se fait mouvement dans la proximité de l'autre et maintient l'autre dans son altérité originaire et qui l'amène plus proche du sujet comme non-indifférence et comme donation.

On pourrait dire aussi que la nudité du soi fait appel au Dédire. La distance crée par la nudité entre le sujet et l'autre n'annule pas la référence constante de l'un à l'autre dans une oscillation qui détermine chaque partie à une référence à soi même. Le sens de la communication est la substitution[221]. Le Dit serait l'expression d'un je hypostasié comme

---

parole et la continue défaite d'une permanence à soi : « Le Dire pré-originel est la passivité d'une exposition à autrui, tellement passive que je m'épuise à m'exposer et me vide de mon identité, sans que je puisse me reposer dans le présent d'un Dit où je retrouverais ainsi mon identité(…) Dire qui ne dit mot-qui signifie ! »,(*Ibidem*, p.154, et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* , p. 82)

[221] « La substitution opérant dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité et mettant en faillite sa récurrence (…) la substitution est une communication de l'un à l'Autre et de l'Autre à l'un sans que les deux relation aient le même sens; contrairement à la réversibilité de la voie à double sens ouverte à la circulation des informations et où le sens est différent » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* , p. 188)

jouissance et comme persistance dans la réclusion de soi. Le Dire serait l'appel qui a déjà délivré le moi à l'autre par exposition et par la passivité. La définition du Dire comme pneuma du psychisme, comme pneumatologie du désintéressement et comme respiration devient plus claire : monter vers le Dédire c'est monter vers soi en tant comme autre dans le même. Le Dire comme respiration du sujet signifie un autre ordre que la conceptualisation puisqu' elle est originairement la passivité la plus passive, ouverture vers l'autre. S'ouvrir vers l'autre c'est se laisser affecter par l'autre dans la véracité du témoignage[222] . Le sens du langage se retrouve dans la proximité de l'autre. Dans ce contexte, le Dédire s'articule entre le Dire et le Dit pour conduire le Dire inspiré au Dit expiré dont le sens est justement le dévoilement dans la proximité[223].

Le Dédire serait un Dire sans Dit avec la condition qu'il assure la véracité du témoignage. Par sa fonction il pose entre parenthèses l'effet du dit dans la dissimulation cachée du langage ontologique mais aussi la révélation du dire. Le Dédire est l'ambigüité de l'énigme, il garde la trace de l'Illéité déjà absout dans son propre passage. La trace ouvre la dimension de la verticalité ou du passage. La trace est cette alternative, la troisième voie possible au-delà des contradictoires, révélation et dissimulation en même temps. L'ambivalence du dire et du dit s'inscrit comme dédire dans la trace qui témoigne le langage de l'Illéité en tant qu'ambigüité foncière. Justement puisqu'elle ouvre la dimension du passé immémorial elle reste une notion problématique dans la philosophie de Levinas.

Nathalie Depraz soutient le fait qu'une écriture de l'excès et d'une incessante destitution de la phrase par et à l'intérieur de l'écriture même confirme le non-lieu que la trace comme dédire veut inscrire. On pourrait affirmer que le dédire comme silence de l'écriture dénote l'altérité de l'autre que Levinas désire garder. Dans ce sens, Nathalie Depraz soutient, en opposition

[222] « Levinas ne veut pas mettre en échec la structure de la pensée en recherchant les limites ; il n'entend pas nier au logos sa validité. A l'intérieur de la conceptualité et de son ordre, il n'y a pas de limites ou, mieux, les limites sont purement accidentelles. Mais l'ordre de la conceptualité n'est pas originaire ; il n'est pas premier. », (S. Petrosino, J. Rolland, *La vérité nomade, Introduction à E. Levinas*, La Découverte, Paris, 1984 , p. 80-81)

[223] « L'exposition est une expiration qui ne serait jamais assez profonde et par laquelle le sujet se viderait de soi sans pouvoir de s'arrêter de se vider».(E. Feron, *Idem*, p. 138)

avec E. Feron que Levinas minimalise le rôle du langage. Le primat de l'altérité face au dire serait évident à travers la saturation de l'écriture qui assume le paradoxe d'une non-écriture en tant comme écriture-limite[224].

La caractéristique du langage lévinessien, que *Totalité et Infini* souligne, est la révélation de l'Autre. Le langage serait l'interpellation, l'invocation de l'Autre. Le monde du langage qui invoque l'Autre serait le vocatif, l'invocation est une révélation. Toute la relation avec l'autre est décrite selon la modalité d'une convocation suscitée par un Autre qui, dans sa parole, demeure comme un paradoxe, puisqu'il reste transcendant mais il continue de se communiquer et de se révéler au moi. En plus, la révélation serait l'expérience absolue, coïncidence de celui qui s'exprime dans la révélation et de celui qui y est exprimé et par cela attestation privilégiée de l'Autre au-delà de la forme plastique.

VI. 4. Entre Athènes et Jérusalem

Avant d'entrer dans la problématique de la révélation il faut dire que l'écriture lévinassienne se présente comme un passage, à la manière d'un entre-dit attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes.

Les traits contradictoires d'un discours qui se revendique d'Athènes et de Jérusalem en même temps marquent profondément la pensée européenne. La philosophie s'est toujours revendiquée de la raison, de la liberté et du progrès de la connaissance tandis que celle des prophètes trouve sa source dans une transcendance qui les dépassent et qui les guident dans une sorte d'exercice spirituel. Essayer à résoudre cette tension entre Athènes et Jérusalem avec la primauté du philosophe sur le prophète ou inversement s'avère une entreprise absurde. Penser cette tension c'est se demander sur le rapport entre la philosophie et son autre. Consentir à une pensée qui se déchire, qui laisse place au lointain ne signifie pas accepter, du point de vue d'un philosophe, l'irrationnel et l'insensé mais implique un bouleversement, la présomption d'une scission supposée par la philosophie et par la prophétie.

[224] « La limitation de l'écriture est en fait le ressort interne d'un processus d'illimitation d'elle-même dans un faire qui suscite le vertige chez le lecteur, et renvoie à un *pathos* tragique chez l'écrivant.(…) Tel est le paradoxe d'une philosophie de la transcendance qui épuise celle-ci dans son Dire, d'une écriture qui puisse sa phénoménalité propre dans une temporalité du retard et du différemment, lors même qu'elle pratique la quasi-coïncidence du Dire et du Dit » (N. Depraz, *Ecrire en phénoménologue- une autre époque de l'écriture,* Encre Marine , 1999, pp. 150-151)

Dans cette perspective, la rencontre avec la pensée d'Emmanuel Levinas se révèle décisive. Son épanchement sur la source hébraïque de sa pensée forme une totalité avec le corps philosophique, autrement dit avec son désir de réconcilier le savoir rationnel entendu comme traduction de l'essence communiquée par le réveil de la conscience[225]. Sa philosophie, toute entière sous le signe de ce réveil, fraie ainsi la voie à une pensée exigeante qui rompt avec la primauté de l'ontologie afin de raviver la mémoire l'inquiétude d'une altérité incommensurable aux concepts, d'une altérité dont les prophètes ne cessent de parler dans un langage ou le verbe poétique prévaut sur la rigueur conceptuelle. Cette altérité éblouissante ne dérange pas l'esprit et la cohérence de la raison, mais elle mène vers des autres voies qui ne peuvent être envisagés qu'à travers l'herméneutique transdisciplinaire. Cette nouvelle voie qui ouvre vers la pneumatologie, vers le souffle de la lettre, vers le libre mouvement de la connaissance déloge le philosophe de sa position du maitre et lui signifie que la rationalité n'est pas la clé ultime de l'entendement de ce qui est et oriente son parcours vers ses dehors : la sensibilité, la fragilité, vers la signification avant les concepts représentée dans la transdisciplinarité par le Tiers Caché. Le Tiers Caché trouve son expression dans la pensée de Levinas à travers la parole proféré.

« L'herméneutique des textes religieux de l'humanité et aussi des textes philosophiques n'a pas sa place dans une pensée qui entend se passer de tout présupposé et qui refuse d'écouter au cœur de son discours les interrogations de l'altérité, comme le verbe des prophètes »[226]. Même si la philosophie a décidé que la raison est la source ultime du sensé, elle reconnait pourtant de plus en plus son altérité. La rigueur argumentée, la maitrise des concepts qui se prononcent contre la spontanéité des élans imprévus de la pensée cèdent parfois à l'improbable et à l'inachevé des mots inspirés. Pour la plus part des philosophes le verbe inspiré et obscur des poètes et des prophètes demeure étranger à moins qu'il ne se laisse pas maitriser par le propos rationnel et renonce à la distance.

Rencontrant la pensée lévinassienne aux confins des plusieurs cultures russe, juive, française et allemande, aux carrefours de la philosophie et des écrits confessionnels en tant comme tournant religieux de la phénoménologie, ce projet doctoral se demande si la rationalité ontologique, centrale pour la philosophie n'est-elle pas une possibilité de légitimer la raison

[225] Catherine Chalier, *L'inspiration du philosophe. L'amour de la sagesse et sa source prophétique*, editions Albin Michel, Paris, 1992, p. 10

[226] *Ibid*, p. 12

inspiré ou la rationalité de la transcendance sans renoncer à l'universalité. En effet, l'assumation du paradoxe à laquelle nous invite la pensée de Levinas, tantôt en suivant le parcours de la subjectivité désapproprié, tantôt dans le langage rompu, nous conduit vers une nouvelle vision sur cette pensée qui trouve son expression dans la transdisciplinarité. Il nous semble que les méditations de Levinas ont une profonde résonance transculturelle et transhumaniste et que ses interrogations sont plus que jamais actuels dans la contemporanéité. Son message transreligieux mène vers une compréhension universelle du monde et vers l'ouverture de notre cœur pour accueillir l'Etranger, celui qui a faim, l'autre vulnérable. La pensée transreligieuse de Levinas nous invite aussi à franchir le seuil de l'égoïsme pour laisser lieu à une unité ouverte de la connaissance, à la fraternité humaine comme dans l'appel que Dieu envoie à Adam, le premier homme, à la tolérance, à un dialogue universel en tant comme non-dialogue, le non-lieu ou le Macrosmose se rencontre avec le Microcosmose. L'appel de l'Autre frappe la conscience dans ses plusieurs niveaux : l'hypostase, le pour-autre, le sujet désapproprié. Notre démarche se déploie comme une interrogation et comme une analyse de la triade langagière lévinassienne à travers une herméneutique transdisciplinaire. La transdisciplinarité suppose une nouvelle vision sur le monde ; le monde n'est plus réduit à un seul niveau de Réalité, mais il se caractérise par la complexité structurée sur plusieurs niveaux de la Réalité, réalités du sujet et réalités de l'objet. A travers le principe de la relativité formulé par Basarab Nicolescu selon lequel il n'y a pas un niveau de Réalité qui soit privilégié par rapport à un autre et à travers le tiers inclus selon lequel un terme peut être A et nonA en même temps on peut accepter, concilier et dépasser les contradictions en créant des ponts, dans notre cas, entre les écrits confessionnels lévinassiens et sa philosophie, entre la Torah et la phénoménologie, entre le Dit et le Dire, entre la parole et son silence.

« C'est le sol de cette langue qui est pour moi le sol français… je parle très bien le russe, encore assez bien l'allemand et l'hébreu, je lis l'anglais. C'est dans cette langue que je sens le sens du sol. » [227] Le penseur a choisi le français pour dire ce qu'Athènes ignorait. On pourrait dire que le français serait le là-bas, le sol de la conceptualisation, tandis que l'hébreu serait l'au-delà, la langue du cœur, l'espace indicible. C'est pour cette raison que Catherine Chalier nome la pensée lévinassienne une autre modalité d'amour de la sagesse. En effet, le Dit du Dire c'est la raison inspirée par la transcendance.

[227] Emmanuel Levinas apud. *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*, sous la direction de Danielle Cohen Levinas et Smhmuel Trigano, éditions In Press, Paris, 2002, p. 99

VI. 5. Témoignage et trace ou le passage de l'Infini

Témoignage et trace sont deux thématiques centrales de la pensée lévinassienne développées surtout dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* mais aussi dans des œuvres comme *Ethique de l'infini*, *De Dieu qui vient à l'idée* et dans *Totalité et Infini*. On pourrait considérer comme équivalents témoignage et trace, car témoigner serait pour Levinas se garder dans la trace de l'Infini qui passe ou mieux dit se situer dans la proximité de l'Illéité, dans le passage de l'Infini pour écouter sa voix qui ne peut être interprétée qu'à la manière d'une trace[228].

Le sens du témoignage s'inscrit dans la relation du philosophe avec le Talmud, avec la Bible comme point d'appui qui rend compte d'une expérience pré-philosophique et préréflexive. Cela ne peut pas dire qu'on revendique du témoignage seulement une connotation religieuse en le jetant hors du champ philosophique. Levinas ne vise pas une opposition entre la philosophie et la religion, il ne vise non plus une réconciliation entre Athènes et Jérusalem parce qu'il envisage le témoignage et l'inspiration à la fois comme notions philosophiques qui survient à l'intériorité de l'être humain et qui sont déposées dans les écritures sous la forme d'une coprésence toujours actuelle. Le point de convergence réside dans un espace quelconque du Talmud et de la philosophie. La trace extraordinaire que la révélation laisse dans une pensée qui, par delà la notion de l'être, entend la parole de Dieu peut-elle jamais, sans contradiction, réussir à ce dire en grec, c'est-à-dire dans la langue de la philosophie s'il est vrai que les catégories grammaticales du grec sont pensées par la pensée grecque comme les catégories grammaticales de l'être et comme son intelligibilité même.[229] Ainsi, le verset ineffable, porteur de l'altérité radicale cache dans sa structure un sens philosophique ; le verset témoigne d'un Dit du Dire et se garde en même temps dans la trace de l'au-delà restant à l'abri de l'Hauteur et de la transcendance. De l'autre coté, le concept philosophique porteur de la connaissance métaphysique amène une dimension spirituelle par la médiation de

[228] L'Infini ou l'Illéité s'annonce dans le niveau phénoménal à la manière d'une trace. C'est toujours à travers cette notion en tant que *passé jamais présent* que Levinas pense l'apparoir. L'Infini apparait dans la dimension immanente pour disparaitre. La trace serait aussi la manière dont le visage se grave dans le visible. Par lui-même, le visage d'autrui est bouleversement des structures de tout apparaitre. Selon Rodolphe Calin la notion de la trace peut être abordée sur plusieurs points de vue : en elle s'articule l'être et l'autrement qu'être ce qui nous revient à dire qu'elle est en dehors de toute temporalité. Cet aspect renvoie à la question de la signification et pourtant à celle du langage. La trace est dérangement, rupture de l'ordre du monde. Etant un hors de ce monde elle n'est pas justifiable d'une analyse produite à la conception linguistique du signe. La trace ne signifie pas ; elle appelle, elle se tait.

[229] *DMT*, p. 145

l'éthique. On sait que l'éthique est considérée par Levinas la philosophie première mais elle joue aussi le rôle d'intermédiaire entre le spirituel apporté par le verset de l'Ecriture et le sens réflexif d'un connaitre. Aimer le prochain, répondre à l'appel de Dieu et accomplir le commandement divin s'avère supérieur à toute démarche pour connaitre, étant la connaissance elle même. Dans ce contexte on peut dire que la pensée de Levinas se remarque comme passage, comme transposition du spirituel vers la philosophie, autrement dit, pour utiliser les mots de Catherine Chalier, en tant qu' amour pour la sagesse. Sa pensée repose sur le *phileus* de la philosophie tombé depuis longtemps dans l'oubli.

Levinas s'inscrit dans la ligne de la phénoménologie de la donation et de l'abandon. Pour Levinas le témoignage est donation car témoigner c'est s'ouvrir à l'autre, recevoir l'altérité en soi. Témoignage c'est le visage même, celui qui interrompt par son apparoir l'ordre phénoménal de l'immanence en introduisant l'ineffable en tant comme trace de l'au-delà. Pourtant, Levinas n'explique pas les moyens de la donation, mais il parle d'elle comme mystère absolu qui réside sur le visage d'autrui. Le soi lévinasien n'a pas accès à son investissement parce qu'il est déjà élu avant tout choix, avant tout acte de la conscience ou moment ou il passe de l'immémorial vers la relation éthique. Plus exactement, il est passé par l'instance trans-subjective qui assure la dissymétrie entre la subjectivité et l'Illéité ; c'est la raison pour laquelle Levinas ne médite pas sur l'acte de la donation mais sur la trace inscrite dans le visage d'autrui. Le témoignage du visage coïncide avec le *se passer de l'infini* qui se dit en retraite.

Affirmer une telle source de la pensée lévinassienne conduit notre démarche vers la dette que le philosophe a pour l'inspiration juive, notamment pour les écrits bibliques. Cette approche suppose la participation de l'élément subjectif dans la manière d'une passivité, d'une sensibilité et d'une affectivité qui restent en deca de la lettre du texte en tant que *vie religieuse* et comme *liturgie*.[230]

« Levinas assure que la Torah est plus intime pour un juif que son intérieur et qu'il s'agit de chercher les échos et les traces de son sens innombrable. Mais les traces de ce sens innombrable sont aussi à recueillir, patiemment auprès du verbe de ceux et de celles qui, au

[230] A voir dans ce sens Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf,Paris, 1997

cœur de vie tourmentés par la nuit savent de façon incompréhensible transformer leur angoisse en question ardente passée au Livre qui, en retour, s'éclaire autrement. » [231]

Le sens du divin ne se donne pas dans l'intuition de l'immédiat ; il requiert la patience du cœur, l'étude et le dialogue avec les maitres du Talmud. « Que Moise ait parlé face à face avec Dieu signifie que le disciple et le maitre se penchèrent, tous les deux, sur la même leçon talmudique, disent les sages. »[232] Ainsi, la Torah considérée *Libre de l'Alliance* ou *l'Arbre de Vie* signifie pour Levinas l'essence éthique. Parler, comme le fait Levinas, de la trace de l'Infini nous engage sur une autre voie, sur un chemin étranger ou la sémantique ne s'accorde à aucun concept et ne maitrise aucune signification qui pourrait être révélée par la raison. Le seul entendement de la trace s'adresse au cœur, à la passivité la plus passive. Dans cette autre voie, le nom de Dieu prend sens et se reveut de Gloire dans la réponse humaine à l'appel du visage d'un autre homme. Se rencontrer avec le prochain c'est se rencontrer avec Dieu. Selon Levinas chaque rencontre est *religion – religare*.

Il s'agit à ce point d'avancer la notion de l'herméneutique transdisciplinaire proposée par Basarab Nicolescu qui nous semble cruciale pour la compréhension du témoignage dans le cadre du langage et de la subjectivité désappropriée chez Levinas. L'herméneutique transdisciplinaire se fonde, en dehors de la complexité du monde qui atteste les plusieurs niveaux de la réalité, sur le Tiers Caché en tant comme expérience spirituelle qui rend compte d'une altérité radicale- dans le langage lévinassien et d'une ouverture vers l'au-delà de l'écriture en tant comme témoignage. Nous nous proposons de comprendre le langage lévinassien comme nœud de la subjectivité à la limite du Dire et du Dit, se situant à l'écart, entre le pouvoir de la thématisation et le souffle de l'inspiration. La trace de l'Illéité inscrite sur le visage d'autrui renvoie au Tiers Caché qui précède et transcende toute religiosité – dans l'Immémorial ou dans le passé jamais présent selon Levinas, approchant l'homme du sacré, au-delà de toute subjectivité et objectivité. La difficulté et le paradoxe de notre démarche consiste en effet à décrire- ou mieux dire à traduire ce qui échappe à toute description et à toute conceptualisation, de poser en discours philosophique ce qui n'est pas raisonnable et qui échappe à tout discours et qui se donne seulement à l'intuition. Encore une fois, c'est l'herméneutique transdisciplinaire qui peut nous sauver, à travers l'expérience du Tiers Caché qui se donne dans l'intuition et dans la révélation du transreligieux sacré. Dans la lecture

[231] Catherine Chalier, op. cit, p. 15

[232] DL, p. 47

lévinassienne on ne se trouve ni dans le domaine de la philosophie des religions, ni dans le domaine de la phénoménologie, ni totalement dans les Ecritures Saintes bibliques. Le paradoxe de la pensée d'Emmanuel Levinas et le paradoxe de son écriture est celui qu'il- elle n'appartient pas à une seule religion- le judaïsme, par exemple, entendu comme enseignement du Talmud et de la Torah et comme un profond commentaire de la Bible. La pensée de Levinas ne se réduit pas à une seule tradition spirituelle. Même si on revient sur le terrain philosophique, on ne peut pas dire que le penseur se revendique totalement de la tradition phénoménologique, puisque c'est lui, paradoxalement, en tant comme promoteur et traducteur des écrits de Husserl et de Heidegger, qui a provoqué ce que à été *nommé le tournant théologique de la phénoménologie en France*- Dominique Janicaud.

Bien qu'il reconnaisse la dette pour Husserl, Levinas affirme : « …oui, je commence toujours presque avec Husserl ou dans Husserl, mais ce que je dis n'est plus dans Husserl. Non que je sois plus malin que Husserl. Mais parce que je suis très embarrassé par la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. Elle ne me semble pas marcher toute seule ; des présuppositions inexplicites subsistent …Quand il construit l'alter ego en le déduisant par analogie avec ma présence corporelle, interviennent déjà des gestes d'association à …qui sont traités comme des ''associations par ressemblance'', en particulier lorsque brusquement moi et l'autre nous apparaissons dans ce que Husserl nomme un ''accouplement transcendantal''. Cette association reste assez ambiguë. La manière dont, parmi toutes les possibilités, je m'associe à un autre visage, est-elle la ressemblance de deux images ? N'est-ce-pas déjà le fait de me référer à autrui socialement, à un visage d'autrui ? En tout cas, c'est là qu'il y a une faille dans le sensé de la simple ressemblance. Avec le temps du ''réveil au psychisme'', on touche à quelque chose de très ancien, de théologique. »[233]

En s'appuyant sur les affirmations de l'auteur et sur l'herméneutique transdisciplinaire, on pense fortement que la pensée de Levinas doit être entendue comme une pensée religieuse, c'est-à-dire qui cache une profonde dimension spirituelle, dont l'expression et le Talmud en la confrontant à la pensée philosophique, surtout à celle phénoménologique. Le grec, métaphore d'Athènes, en tant qu' image de la rationalité est le langage de la philosophie, la culture occidentale dans son aspiration à l'universalité. Mais, la pensée lévinassienne ne peut pas être considérée seulement comme réflexion de l'inspiration juive mais aussi comme porteuse d'un

[233] E. Levinas, *TrI* , pp. 39-40

profond message christique. L'argument plus fort pour une telle thèse réside dans l'attitude lévinassienne même :

« Jean Borel : Je me demande s'il n'y a pas dans le message chrétien lui-même, quelque chose que nous ne supportons pas. Dans votre article Dieu et la philosophie vous écrivez : Moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même. Accroissement, infini dans son puisement ou le sujet n'est pas une simple conscience de cette dépense, mais ou il en est le lieu et l'événement et, si on peut dire, la bonté- De Dieu qui vient à l'idée, p. 120. Moi je ne peux pas, en lisant cela, ne pas penser en tant que chrétien …

Emmanuel Levinas : …à Jesus Christ.

Jean Borel : …à la kénose, à tout ce qu'on le dit dans notre tradition sur la kénose.

Emmanuel Levinas : J'accepte la kénose. Absolument[234]. »

La pensée d'Emmanuel Levinas n'est pas l'expression d'une seule tradition philosophique ou religieuse : elle réunit les deux, dans leurs plusieurs aspects pour arriver à l'universalité. Cette perspective ouvre la problématique d'une nouvelle vision herméneutique sur sa pensée en s'appuyant sur la méthode transdisciplinaire, sur l'ensemble des multiples niveaux de Réalité et de perception que le désir métaphysique spirituel cherche et traverse dans son chemin destiné à créer une unité ouverte. L'œuvre de Levinas permet à celui qui se penche sur son étude de découvrir et de vivre l'expérience intérieure qui mène l'intuition de l'unité et de l'union.

VI. 6. L'herméneutique transdisciplinaire et l'herméneutique du témoignage

L'herméneutique transdisciplinaire est une herméneutique du témoignage car elle tente à réconcilier le versant immanent et le versant transcendant, l'intériorité qui témoigne de l'absolu et l'extériorité de l'existence ou l'indicible montre ses traces. La réconciliation, à travers la voie transdisciplinaire, ne signifie pas qu'on les unis dans une totalité objectivante, mais plutôt qu'on prend une position dans l'intervalle, semblable au vide quantique, et qu'on médite dans l'écart crée entre les deux en les laissant se confronter et en nous laissant recevoir dans le travail herméneutique le témoignage qui y puisse surgir. En effet, intériorité et extériorité, sujet et objet, subjectivité et Illéité, langage et trace, communication et silence ne

[234] *Idem*, p. 55- 56

sont pas des contraires pour une herméneutique transdisciplinaire, ego et Ille, hypostase et Hauteur signifient en vue d'une disponibilité de croisement, l'entre-deux du passage ou l'Etranger inconnu se rencontre avec l'Etranger éthique, le dernier étant le témoignage, le parcours même de l'il y a à l'autrement, de l'être à non-être.

Un des pilons de l'herméneutique transdisciplinaire est le tiers inclus. Dans la nouvelle vision du monde et de l'œuvre d'art proposé par la transdisciplinarité, les contraires sont plutôt des contradictoires. Le tiers inclus a trois valeurs : A, nonA et T. L'état T du tiers inclus implique une réconciliation entre les contraires puisque la logique du tiers inclus est une logique de complexité. La complexité, en tant comme caractéristique de la méthode transdisciplinaire est une expérience vécu, elle se nourrit du Tiers Caché, elle mène vers l'intuition du sacré. Si on reste dans un seul niveau de Réalité, toute manifestation nous apparait comme une lutte incessante entre les contraires- sujet et objet, transcendance et immanence, être et non-être, l'autre et le même. Le T, la troisième voie, le *Ille* dans la pensée lévinassienne, se manifeste sur un autre niveau de Réalité ou ce qui apparait comme divisé- A et nonA est en effet uni, comme dans l'exemple du quantum qui apparait comme étant contradictoire et non-contradictoire en même temps.

Pour qu'une unité ouverte existe, on doit considérer que l'ensemble des niveaux de réalité se prolonge par une zone de non-résistance, de transparence absolue par rapport avec nos images, nos connaissances et nos perceptions. Selon Basarab Nicolescu la zone de non-résistance correspond à l'affectivité de Lupasco et à ce que Bertrand d'Espagnat nome *le réel voilé*. Autrement dit, l'unité ouverte de la connaissance et du monde suppose que le Haut se reflété entièrement en Bas et que le Bas est à son tour miroir d'une Hauteur : ce qui est en Bas se trouve de la même manière en Haut. Et quoi d'autre nous propose Levinas à travers son herméneutique du témoignage ? Le témoignage se dit à travers le Dédire. Le Dire se dit comme Dédire sans s'épuiser dans ce qu'on dit. Témoigner c'est donner sa peau à l'autre, s'exposer en tant comme vulnérabilité extrême, écouter la voix de Tout Autre et recevoir sur ses lèvres l'expérience du caché. Le Dédire est le silence qui parle du Dire primordial.

Dans son Manifeste de la transdisciplinarité, Basarab Nicolescu parle du translangage en tant comme manière de la langue de se communiquée par le silence, par l'ombre et par le non-langage. Les cultures surgissent du silence qui se cache entre les mots, nous dit l'académicien et le silence est intraduisible. Renonçant aux prétentions scientifiques et rigoureuses, le langage peut témoigner de la profondeur mystique. « La perception du transculturel est avant

tout une expérience puisqu'elle se réfère au silence des différentes actualisations. L'espace entre les différents niveaux de réalité et les différents niveaux de perceptions est l'espace d'un silence équivalent à l'espace intérieur, avec le niveau quantique de l'espace extérieur. Un silence plein, structuré par niveaux. Il existe autant niveaux de silence qu'autant corrélations entre les niveaux de perceptions et les niveaux de réalité.[235] »

Au-delà de ce silence il existe une autre qualité du silence que l'académicien Basarab Nicolescu choisi de l'a nommée empruntant un terme de Michel Camus *notre ignorance lumineuse*. Ce silence nous apparait comme une non-connaissance ou dans les termes de Levinas comme une signifiance non-signifiante- la trace car il est l'abime de la connaissance. Mais, la non-connaissance est lumineuse, l'insignifiance est porteuse d'une signifiance silencieuse parce qu'elle illumine notre connaissance. Le langage universel qui aurait pu exprimer ce silence ne serait une langue du dictionnaire mais le silence qui se trouve entre les mots et le silence infini caché à l'intérieur de chaque parole. Le langage universel est l'expérience de la totalité de notre être, finalement réunie, au-delà des apparences. Il est, par sa nature même, un translangage[236].

VI. 7. Inspiration et témoignage

La notion centrale qui se constitue comme moteur d'une pensée herméneutique du témoignage est celle d'inspiration, sur elle porte tout effort. L'inspiration devient la manière dont le témoigné témoigne le témoignage, la source indéniable et ineffable qui fait possible le témoignage lorsque celui-ci s'adapte aux paroles en les transgressant en même temps. La pensée ne peut plus s'appuyer sur la maitrise au niveau transcendantal et elle converge vers ce que Jean-Luc Marion appelle *une méditation pré-ontologique du don* sur le signe de laquelle se trouvent les philosophies contemporaines de Levinas et de Merleau-Ponty. La problématique du témoignage échappe à la prise rationnelle et réflexive car la philosophie qui témoigne révèle d'un double dépouillement : éthique et réflexif, spirituel et spéculatif. Le sens de ce dépouillement se fait visible dans la scission, entre ces deux notions ; se situant dans l'écart le témoin et son témoignage utilise la raison pour attester ce qu'on témoigne sans transformer l'inspiration dans une philosophie réflexive.

[235] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editions Polirom, Iași, 1999, p. 126

[236] *Idem*, p. 127

La rupture entre le Dire et le Dit constitue justement le non-lieu, l'espace vide et pourtant plein de potentialités ou le témoignage s'insère. Le Dire est originaire, un acte inaugural qui vient de l'immémorial et qui se fait présence sous le signe de la trace qui s'inscrit sur le visage de l'autre. On peut dire que le témoignage réunit à la fois son ineffable, la transcendance qui dépasse le niveau sensible et une désappropriation de soi qui se montre sur le plan éthique- signe de participer à une unité et à une altérité radicale. Le mouvement de haut en bas, mais aussi celui du bas en haut est visible chez Levinas dans la désappropriation du soi. La désappropriation de soi réside autour d'un paradoxe, elle ne peut pas être réalisée et vécue ou mieux dit qu'assumée comme paradoxe ; c'est ce que Levinas nome proximité sans sortir du paradoxe. L'éloignement à la mesure de l'approche de l'Autre et inversement le rapprochement à la mesure de la distance de l'Autre correspond au Tiers Caché, à ce que Ricœur avait nommé l'alliance.

Il y a une différence entre le Tiers Inclus et le Tiers Caché. Le Tiers Inclus est logique car il se réfère aux contradictoires A et nonA. Le Tiers Caché est alogique parce qu'il se trouve sur un autre niveau de réalité et réunit le sujet et l'objet, le Soi et l'Autre oserait-on à dire seulement dans une expérience de lumière qui passe par la révélation et par l'inspiration. Dans l'alliance, la révélation, l'inspiration l'intériorité la plus profonde s'accroit sur plusieurs niveaux de réalité avec l'extériorité la plus étrangère des signes de l'absolu. Chez Levinas la proximité passe par la trace qu'autrui- Autre laisse sans jamais combler la distance entre celui que réalise la trace et celui qui la reçoit. La trace se laisse seulement entrevoir, dans le passage, toujours comme éloignement en tant comme étrangeté absolue. Le lieu qui permet à la trace d'être reconnue comme appel et comme réponse donné à autrui est un non-lieu, un intervalle qui, justement parce qu'il se laisse entrevue par son effacement continu permet qu'une certaine corrélation du celui qui témoigne et du celui qui, dans l'ordre immanent reçoit le témoignage en le reconnaissant comme tel.

Cette expérience ne peut pas être entendue par la conscience que sur la manière d'un mouvement de libération. L'expérience du témoignage comme épreuve de libération de ma conscience est articulé chez Levinas dans *Autrement qu'être* en tant que dépossession de soi. Pour le philosophe français le témoignage ne peut pas être une prise de conscience. Le pouvoir est synonyme avec la totalité et avec le même, avec la réflexion qui ne peut jamais sortir de sa prison. Pourtant, dans *Totalité et Infini*, la subjectivité se place dans une attente dont l'autre constitue la sortie eschatologique : l'autre représente le sujet qui témoigne par lui-même, par l'épiphanie qu'il donne à un moi, pour qu'il puisse se défaire et s'ouvrir à l'altérité

absolue. L'autre est celui qui témoigne dans le rencontre du face-à-face tandis que le moi subit passivement la conversion envers l'altérité radicale ; le moi ne peut pas répondre à l'appel du visage qu'en recevant le témoignage dans son intériorité.

En *Autrement qu'être* le témoignage est pensé comme un appel adressé par l'Autre à une subjectivité dont la réponse serait un témoignage sur une responsabilité infinie. Le pour-autre, l'un-pour-l-autre serait la manière la plus profonde d'un sujet de devenir un sujet sous la tache écrasante d'un autre qui le prend comme otage au-delà de tout choix. La subjectivité s'expose totalement à la responsabilité pour autrui. L'exposition est une exposition qui va jusqu'à la dépossession de toute intention et de toute tentation de s'y dérober. La responsabilité devient le témoignage d'une voix, d'un appel lancé au sujet qui l'arrache de sa jouissance vers l'au-delà de l'être, vers l'accomplissement du commandement. « Dans la subjectivité se conjugue l'inspiration qui porte la trace de l'Autre manifeste dans la pneumatique du psychisme – le non-lieu ou Dieu vient à l'idée. Le corps fonctionne comme une lettre, comme un livre dont le sens abouti à une exposition de l'âme, à une fragilité et à une sensibilité extrême qui expose le sujet à l'autre et qui défait l'ipséité même de celui qui, se tournant vers soi découvre qu'il ne peut pas y demeurer puisque le soi est le non-lieu de l'autre. »[237]

La notion du témoignage apparait en effet dans le chapitre 5 d'*Autrement qu'être*, chapitre consacré à la question de la subjectivité et de l'infini. Témoigner se serait une manière de se déposer, de se destituer de toute position de pouvoir et d'initiative à l'égard de tout ce qui dépasse l'intentionnalité. Témoigner c'est s'évader des poids du soi, en se posant hors de soi ; le témoignage va au-delà de la conscience phénoménologique husserlienne qui visant constamment quelque chose à travers de l'intentionnalité. Témoigner c'est développer une conscience de la perte. Il nous reste maintenant d'interroger un tel témoignage car, si

[237] ''Le *je* abordé à partir de la responsabilité est pour-l'autre, est *dénudation,* exposition à l'affection pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et se reconnaissant, il se livre se dé-situe, perd sa place, s'exile, se relègue en soi, mais comme si sa peau elle-même était encore une façon de s'abriter dans l'être, exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans un non-lieu, au point de se substituer à l'autre, ne se tenant en soi que comme dans la trace de son exil. Tout ce que suggèrent des verbes comme *se* livrer, *se* consumer, s'exiler, par leur forme pronominale, est non pas acte de réflexion sur soi, du souci de soi aucunement acte-mais modalité de la passivité qui, par la substitution, est au-delà de toute passivité. En soi comme dans la trace de son exil c'est-à-dire comme pur arrachement à soi. En cela intériorité. Intériorité qui ne ressemble en rien à une façon de disposer d'affaires privées quelconques. Intériorité sans secret, pur témoignage de la démesure qui déjà me commande et qui est donner à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau.'' (*AE*, p. 216-217)

témoigner signifie dépasser la conscience et tomber hors d'elle à la manière d'un excès d'intuition et de sensibilité la plus passive débordant toujours le conceptuel, le thématique comment peut-on témoigner sans risquer à soumettre les traces de l'indicible aux discours totalisant ? Et, plus loin, on peut se demander sur la manière dont Dieu décide de venir à l'idée, autrement dit, comment peut-on savoir quand Dieu ad-vient, quand l'infini accède dans les idées ?

La réplique donnée par Levinas à ces questions est la suivante : il brise toute possibilité et tentation de vérification correspondante à toute théorie de la connaissance. L'assignation d'un sujet à une responsabilité pré-originaire malgré son choix ne peut être assumée qu'à la manière d'un paradoxe car la réponse du sujet et de l'ordre d' l'écoute de la voix de l'infini qui passe par la trace ou le prochain se tient. L'Illéité avec son Dédire s'entrevoit à mi-chemin, dans un nulle part, un point de tension et d'équilibre. Dans ce sens l'herméneutique du témoignage ne peut être envisagée qu'à la manière d'une herméneutique transdisciplinaire, la seule qui mène vers l'intuition du sacré et vers l'unité de la connaissance en tant comme union du sujet et de l'objet qui s'accomplit au-delà de nos formules, perceptions et thématisassions.

Le témoignage lévinassien du passage de l'Infini peut être repère dans la triade Dire-Dit-Dédire qu'on a développée plus haut. Le témoignage remplace le Dédire celui qui garde le Dire pré-originaire qui se dit seulement dans ces traces. Au niveau du langage l'utilisation des métaphores et des hyperboles attestent le sens de chemin de vie, du non-lieu de la transcendance que Levinas donne à la lettre. La métaphore et l'hyperbole sont des espaces qui accueillent Dieu, l'étrangeté foncière. Le style lévinassien soutient la démarche qui vise la sortie de la représentation, de la thématisation pour embrasser le souffle de l'au-delà et l'énigme du verset biblique. Entre ses textes confessionnels et ses textes philosophiques, le juif phénoménologue qui était Emmanuel Levinas savait reconnaitre qu'il y avait une même source d'inspiration : un sens éthique de l'altérité et ses venues multiples vers le christianisme. C'est à partir du langage articulé et de ses sources rationnelles que Levinas commence pour laisser s'éveiller un psychisme d'écoute et d'adresse, dont l'écriture n'est jamais que la trace toujours renouvelée. Et si le langage et la demeure d'une subjectivité hors de soi, elle se laisse incliner une sujétion ordonnée dont la réponse éthique, malgré soi serait inséparable de la passion ardente religieuse du prophète. Répondre de l'autre et pour l'autre c'est subir la substitution- on présente déjà le dialogue avec le christianisme, c'est en effet

être élu sans choix. Ce noyau éthico-religieux de la subjectivité loin s'avère être le seul non-lieu ou la violence du monde peut être affronté et prise en charge.

La voix qui appelle à la responsabilité, à l'éveil ne peut résonner qu'introduisant en elle la provocation étrange d'un ailleurs qui ne reste jamais dans l'ordre et qui serait le Dire inspiré qui traverse les dits. Ethique et discours vont de pair dans une intrigue ou la Gloire de l'Infini que Levinas introduit dans l'avancé du témoignage rend compte de l'infini biblique dont l'avenue dans le sujet par son interdiction de rester en soi- le sujet est affecté par l'autre avant toute intentionnalité, l'affection passe par l'immémorial témoigne dans la trace même qu'il laisse une vie sans mort.[238] Ce qui se dit témoigne dans le discours et dans la relation face-à-face d'un Dire pré-originaire du passé immémorial inaccessible à la conscience.[239]

Le Dit renvoi au Dire en passant par le Dédire dont le rôle est d'empêcher que la corrélation entre les deux s'épuise dans un thème, même si le Dit prend la forme d'un thème. Le dédire atteste l'ascendance du dit l'envoyant au dire et du dire qui dépasse le dit dans la parole proférée par l'autre. La gloire de l'Infini se transpose dans une parole inaugurale- l'Autre est l'origine de tout discours, il est le témoignage à travers le discours ; c'est lui qui se fait témoignage en témoignant de lui-même. Le moment éthique est inséparable de l'intrigue de l'Infini. La parole qui témoigne s'expose directement au visage dénué d'autrui : c'est dans ce carrefour, sur le visage et à la manière d'un visage lieu privilégié de la subjectivité, non-lieu de l'Illéité que le commandement extérieur devient par la parole d'autrui voix intérieure du sujet qui l'écoute.

La Gloire de l'Infini peut être écoutée de la bouche d'autrui si le sujet accomplit son exposition à l'autre comme passivité la plus passive, comme sensibilité fragile, comme dédicace à l'Autre. D'autre part la gloire de l'Infini atteint le sujet et se fait visible, intelligible par son se passer à la manière d'une trace sur le visage d'autrui, puisque celui-ci est témoignage et pas certitude de l'être. Pour cette raison on peut dire que le visage, sa peau inoubliable, sa vulnérabilité extrême qui demande le meurtre mais aussi l'interdiction immédiate de commettre ce meurtre est un non-lieu semblable à la zone de non-résistance transdisciplinaire et point de rencontre en même temps, au-delà du temps et de l'espace avec l'impersonnalité du prochain mais aussi avec la trace d'un Dieu créateur du monde, d'un Dieu

[238] *AE*, p. 220

[239] ''l'au-delà de la réminiscence, séparé par la nuit de l'intervalle, de tout présent- est un temps n'entrant pas dans l'unité de l'aperception transcendantale''. (*AE*, p. 220)

qui fait possible le témoignage mais absent dans son présence imperturbable à la manière d'un intervalle, de nouveau un lieu non-lieu ou se joint l'appel et ma réponse comme la réponse d'Abraham : *Me voici ! Envoie-moi !*

En ce sens tout sujet est substitution à autrui, un lieu vide, un trou illuminateur. Paradoxalement autrui est la limite du sujet et excède à la fois cette limite dans le sujet en le posant hors de soi. Regarder autrui, le contempler, lui parler- ce qui dans le visage s'exprime en demeurant caché c'est être renvoyé à son propre vide, à la nuit apophatique, au survole, à la suspension de soi condition sine qua non pour la proximité. Se rapprocher c'est garder la distance, surprendre dans le passage, en cheminant vers l'Infini. Se rapprocher, témoigner. La gloire de l'Infini se passe par la même trace par laquelle le sujet est assigné à la responsabilité pour le voisin pendant le processus de la désappropriation de soi qui passe à son tour par la substitution. La gloire se glorifie en même temps que le sujet subit la substitution s'évadant hors de soi en tant comme autre et face à autrui dans la sincérité du Dire. Le *Me voici ! Envoie-moi !* assumé par le sujet se transcrit sur le visage en se faisant donation du signe- le signe porteur du sens.

Le philosophe emploie aussi le terme de diachronie pour souligner le dénuement d'un sujet voué à l'Autre qui se fait présent par la voix du commandement ; l'infini repose sur la substitution, sur la défaite du soi, sur sa sensibilité, sur son vide et sur sa faiblesse mais son ordre vient de la bouche d'un maitre. L'herméneutique transdisciplinaire vise à surprendre l'unité du Dire et du Dit à la manière d'un Dédire : l'instant ou le Dit se pose en dé-posant le Dire d'un double mouvement. Dans l'interprétation le sens du Dire s'éveille au chemin qui mène du Dit au Dire dans leur Dédire, le mouvement par lequel le Dire dépasse toujours le Dit vers son origine. Le Dit correspond à l'instant ou un domaine privé réalise son apparition dans l'anonymat de l'il y a- l'hypostase mais, son thème et sa représentation s'arrentent là car son évasion est un survole par delà l'être ; sa suspension se montre comme un intervalle précieux ou le Dit rend compte de son Dédire se défaisant de la possibilité de fixer dans l'être. Dans l'intervalle Dieu laisse libre le Dire sans le réduire au Dit.

Le *se passer* de l'Infini semble être un commandement, l'ordre qui demande l'obéissance avant même qu'il soit entendu par le sujet. La subjectivité s'annonce comme lieu de l'inspiration et du prophétisme : ''On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre par celui qui y obéit. Et, ainsi,

le prophétisme serait le psychisme même de l'âme: l'autre dans le même et toute spiritualité de l'homme-prophétique.''[240]

La gloire du témoignage précède toute religion et toute théologie, car recevoir la parole prophétique signifie seulement une gratuité du don faite à autrui, malgré soi sans rien attendre en échange. La relation à autrui et la rencontre du face-à-face rendent pour Levinas toujours d'une asymétrie et jamais d'une symétrie Je-Tu comme chez Buber par exemple. Je suis responsable pour tout, je porte en moi la responsabilité pour l'univers entier. La parole donné à celui qui l'écoute est une parole inspirée de l'Infini ; ce renvoie vers le prochain et sa manière de se livrer c'est glorifier l'Infini. L'inspiration accueille un sens prophétique à partir des relations humaines en partant de l'intrigue éthique comme substitution à autrui. Le déploiement de l'Illéité semble être inséparable de l'intrigue éthique : derrière chaque Tu se cache un Il ; c'est le Il énigmatique, caché celui qui engage tout discours.

« Quant à l'inspiration elle n'a pas son mode originel dans l'écoute d'une muse qui dicte des chants, mais dans l'obéissance au Plus Haut comme relation éthique avec autrui.[241] »

Comprise à partir de l'éthique, l'inspiration est la manière d'un sujet de se tenir dans la trace de l'Infini qui passe et de témoigner ses révélations. Pour Levinas, je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi[242] et donc sans qu'elle puisse devenir contemporaine dans mon présent. L'obligation par laquelle l'Infini ou l'Illéité m'ordonne envers le prochain est irreprésentable, on ne peut pas faire d'elle un objet. A ce sens l'éthique lévinassienne est inspirée. J'obéis malgré moi, sans instituer la loi du commandement ; l'obéissance précède l'écoute du commandement. L'ordre s'énonce par la voix qui lui répond comme dans le passage biblique : *Adam ou est tu ? Me voici ! Envoie- moi !* Par la réponse je deviens l'auteur de ce qui m'avait été insufflé.[243] C'est sur le mode de l'inspiration que je deviens l'auteur de l'obligation en me dépossédant de moi-même et pas sur le mode de la représentation, c'est par le témoignage et pas par la thématisation.

[240] E. Levinas, AE, p. 233

[241] *ADV*, p. 178

[242] *AE*, p. 15-16

[243] *AE*, p. 189

Etre inspiré c'est se situer dans le souffle : in spirito, respirer, être dans l'esprit. L'éthique lévinassienne est une pneumatologie[244] ; l'inspiration du moi par l'autre et son animation par l'autre, sa respiration. L'inspiration suscite la respiration, le pneuma même du psychisme[245], nous dit Levinas. Et plus loin on peut lire : Ouverture de soi à l'autre…la respiration est transcendance en guise de dé-claustration.[246] La relation avec l'autre est une relation de l'air, invisible. L'Autre s'inscrit dans le Même comme l'air invisible ; il n'est pas un apparoir, il ne peut pas être perçu, il ne peut jamais être thématisable. L'Autre vient et me traumatise, il me pénètre ou plus profond de mon âme, il dérange l'intériorité qui se défait en tant que souffrance désindividualisante. La désubstantialisation du sujet opérée par la responsabilité est comme l'inspiration de l'autre, comme une respiration, c'est la vie même. La vie ou la mort. Sans la proximité de l'autre tout est voué à l'étouffement. « Pourtant, l'autre n'est pas un espace vital, il n'est pas l'affirmation d'un pouvoir mais essoufflement, inspiration sans point d'arrêt, expiration sans retour, expiration absolue, souffrance… «une mort sur ordre dans l'inspiration par l'Autre pour l'autre.[247] »

VI. 8. L'incontournable rencontre : Levinas et Chestov

L'attachement de Levinas à la littérature russe en tant comme substitut de la philosophie et sa dette pour la culture slave sont bien connus. L'auteur a souligné maintes fois l'importance de Dostoïevski, de Tolstoï, de Grassmann et du poète Lermontov dans son œuvre philosophique. Dans les années trente Levinas est assez proche d'Alexandre Koyré lui aussi disciple de Husserl. En plus, il parlait souvent en russe avec Alexandre Kojève dont il avait suivit les cours. Il aurait pu rencontrer Léon Chestov en novembre 1929 qui a rendu visite à Husserl à Freiburg. Plus tard, le philosophe consacrera une recension à l'œuvre de Chestov sur la pensée kierkegaardienne intitulée *Kierkegaard et la philosophie existentielle : Vox clamantis in deserto*. Initialement paru dans la *Revue des Etudes Juives*, volume 101, numéro 1-2, 1937 l'article sera repris dans *l'Intrigue de l'Infini*.

[244] Pour plus de détails à voir *AE*, chapitre VI

[245] *AE*, p. 147

[246] *AE*, p. 228

[247] *AE*, p. 229

Comment peut-on rapprocher ces deux pensées apparemment si différentes ? Selon le témoignage de Majatsky[248] Levinas rejetait le titre de philosophe russe et même de Juif russe ; il se présentait toujours comme un juif lituanien. Néanmoins, le but de ce projet doctoral n'est pas celui d'analyser en profondeur la relation que Levinas a eu avec la littéraire russe, il se propose de mettre en évidence à traves la méthode transdisciplinaire l'approchement entre Levinas et Chestov sur la question de la révélation et du langage en tant comme tension entre Athènes et Jérusalem.

Lev Isaakovitch Schwartmann- Chestov est un pseudonyme- est né en 1866 à Kiev dans une famille juive. Même s'il s'intéresse très tôt de la philosophie religieuse, il étude aussi le droit et les mathématiques. Sa thèse de doctorat sur la condition ouvrière en Russie est censurée à cause du contenu révolutionnaire. La première guerre mondiale ou son fils Serge est tué et le tourment d'une révolution qui provoque des ruptures dans la société russe déterminent Chestov de fuir à l'étranger en 1919. Il émigre à Paris ou il retrouve Berdiaev et Boulgakov. Il connait aussi Georges Bataille qui lui restera un ami pendant toute la vie. En 1928 il se lie avec Husserl en maintenant avec lui un dialogue philosophique jusqu'à la fin de sa vie. Dés se premiers écrits il expose son réquisitoire contre le rôle impérialiste conféré à la raison par la philosophie moderne. Ce sera le combat pour lequel il consumera toute sa vie. Chestov parle en prophète plutôt qu'en philosophe. A une première vue, sa philosophie ne semble pas être une philosophie. Sa pensée est une philosophie par ruptures, une philosophie de la nuit intérieure ; il se contredit à chaque page essayant à expliquer tout par la logique du paradoxe. Son œuvre se présente comme étant fragmentaire, le penseur choisissant se communiquer par les aphorismes. Et tout, parce que la vie et l'être humain sont dans la vision chestovienne des paradoxes ; dans ce contexte l'homme ne peut assumer sa vie qu'à la manière d'un paradoxe vivant. La vie ne peut pas être expliquée par la logique et par la raison. Le fondement d'une telle pensée en est justement le manque du fondement, la révélation de la mort, l'état d'incertitude, la perdition de la liberté et de tout sens de vie. Le pseudonyme choisi par l'auteur *Chatov* en russe signifie celui qui s'en va. Construit sur la racine marcher, faire de grands pas, l'expression vise l'errant, l'étranger, celui qui se situe en chemin, celui qui a renoncé. Le pseudonyme envoie également à l'idée de l'exil comme condition de l'humanité.

[248] A voir dans ce sens Majatsky (Mikhail), « Dekoratsii zavisimosti » [« Les décorations de la dépendance »], *in : Logos*, 1997 (9), p. 77-106.

Qu'est ce qu'ont en commun Chestov et Levinas ? Comment peut-on approcher ses deux pensées ? Dans sa recension sur le livre de Chestov, Levinas affirme : « La crise morale ouverte par la guerre en 1914 a donné aux hommes le sentiment aigu de l'inefficacité de la raison, du désaccord foncier entre la civilisation rationaliste et les exigences de l'âme individuelle perdue dans l'anonymat du général. Elle a remis en question, malgré l'éblouissant épanouissement des sciences et des techniques, la valeur, jusqu'alors incontestée de l'héritage grec. De là, sur différentes formes, le renouveau à la fois de l'irrationalisme et des doctrines de la violence.[249] » Le point commun entre Levinas et Chestov est justement la contradiction entre le Même et l'Autre, entre raison et révélation, entre Athènes et Jérusalem. La tension et les paradoxes crées dans l'intervalle, dans l'homme lui-même en tant comme lieu non-lieu d'un deçà est présente chez les deux auteurs. Les deux pensées excédent le confort intellectuel et les limites de préjugé. L'essentiel de la pensée de Chestov se trouve dans son œuvre *Athènes et Jérusalem*. L'ouvrage est traversé par l'idée que l'homme se perd s'il s'érige totalement à la raison comme unique mesure de son être. Se perdre c'est s'interdire tout rapport avec Dieu et avec le mystère. Il s'agit plus précisément de montrer que la connaissance ne justifie pas la transcendance. « La tache que je me suis proposé dans ce livre consiste à mettre l'épreuve les prétentions à la possession de la vérité qu'émet la raison humaine ou la philosophie spéculative[250]. » Chestov ne cesse de montrer que la raison est synonyme avec la mort. En ce sens, il remonte jusqu'au sens de la chute interprétée comme la première et comme la plus radicale critique de la raison. Comme chez Levinas, sa réflexion peut être comprise par rapport au récit biblique. Chestov se propose de répondre à l'un des problèmes les plus importantes que la philosophie puisse se poser : comment le discours peut-il accueillir la transcendance ? Comment peut-on parler de l'altérité et laissant lieu dans le thème, toujours raisonnable, à l'éloignement ? Pourquoi le savoir comme prise en possession est mortifère ? Pourquoi le pouvoir fait entrer la mort dans la création ?

Lorsqu'il réfléchit sur la question du tragique comme moyen de connaissance Chestov fait référence à l'image de l'Arbre. L'Arbre biblique devient un symbole pour le texte de la vie ; le texte de la vie est pour Chestov l'homme lui-même - la lettre, chemin de vie, est inscrite sur sa peau. L'être humain est un livre, un arbre de vie. Dans la tradition juive la Bible est appelée *Torat Hayim Etz Hayim* qui signifie enseignement de vie, arbre de vie. Dans la

[249] Emmanuel Levinas, *L'intrigue de l'Infini*, p. 87

[250] Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Flammarion, Aubier, 1993, p. 35

pensée juive le sage est considéré un arbre de vie, un livre vif- la Torah vivante.[251] Chestov rappelle que le *tu mourras* divin ne doit pas être entendu comme une menace de punition mais comme un commandement : « Dieu planta dans le Paradis l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal. Et Il dit à l'homme : *ex omni ligno paradisi comede ; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*. Tandis que Dieu proclame d'ordinaire ses vérités sans aucune trace de preuves, cette fois sa défense est accompagnée non pas de sa sanction comme nous sommes tentés de le croire pour simplifier le problème, mais de son motif. Un rapport est ainsi établit entre les fruits de l'arbre de la science et la mort.[252] » Vouloir accéder à la connaissance de l'arbre revient à s'interdire à la plénitude de l'être, autrement dit c'est tomber dans la dualité du bien et du mal, dans les contradictions, dans le principe de la non-contradiction de la logique qui soutient un seul terme A ou nonA toute unité entre les deux étant considéré de l'ordre de l'impossible. Accédant au bon et au mauvais c'est vivre une vie qui n'est possible que relativement à la mort. En choisissant de connaitre l'homme choisi la mort. Pour le philosophe russe la raison est porteuse de mort lorsqu'elle s'érige au pouvoir aveugle, exclusif de tout autre, de toute révélation. Soumettre la vie au savoir, soumettre l'altérité au Même dira Levinas, c'est commencer évaluer la vie, l'enfermée dans un concept, la justifier, la pétrifiée.

Socrate est selon Chestov le premier philosophe qui a accepté de devenir un esclave de la raison. Une certaine manière de rechercher la vérité est nait avec la philosophie socratique : si la vérité est entendue comme adéquation avec le réel, le rôle de la raison est celui de rendre compte exactement de lui. Pour Chestov, la conséquence de la raison qui cherche toujours une finalité de la connaissance n'acceptant pas le survole de la sagesse du cœur, est la perte de l'individuel, de la subjectivité indicible, de la singularité qu'on veut la soumettre au général, à la conceptualisation, dira Levinas. L'individuel devient le premier irrationnel, l'impensable. Particulièrement, l'âme est soumise au principe de la non-contradiction : ce qui apparait comme un contradictoire pour la raison ne peut plus prétendre à l'âme. On arrive à un deuxième type d'irrationnel : comment la raison peut-elle penser que ce qui a été ne soit plus ? Chestov parle des vérités éternelles qui ne tiennent pas du niveau historique, ni de l'ordre de la nécessité ou de la loi de la causalité. L'histoire refuse l'absurde et le mystère à la fois. La causalité demande que tout soit compris, analysé, justifié. Chez Leibniz, souligne le

[251] Pour plus de détails voir Eisenberg *G. Fondane, juif témoin : Le Livre des livres* en *Cahiers Benjamin Fondane* n 2, *Périple d'un juif irrésigné*, Tel Avive, automne, 1998, p. 19

[252] *AJ*, p. 209-210

penseur russe, Dieu même se soumet aux principes de la raison. La culmination de la raison pour Chestov se passe dans la philosophie de Spinoza ou la théologie rationnelle s'est elle-même enchainée à la tyrannie de la raison et devient sourde à la parole biblique. « La raison culmine dans la scolastique qui désire transformer les vérités de Dieu en vérités prouvées : les philosophes médiévaux qui aspiraient à transformer la foi en savoir étaient loin de soupçonner qu'ils accomplissaient encore une fois le geste du premier homme.[253] » Une vérité ou une expérience, soit toute expérience de l'étrangeté, de l'éloignement qui ne passe pas par la raison est devenu à l'être humain inaccessible et impensable. L'extra-rationnel est vu comme une impossibilité, ce qui n'est pas formulable en formules logiques et mathématiques ne peut plus prétendre à être.

VI.9. La logique du paradoxe chestovien et le Tiers Caché

Chestov oppose à la raison entendue comme entendement qui cherche à travers les concepts et les thèmes de s'emparer sur l'indicible et à la connaissance philosophique et scientifique qui se revendiquent de la maitrise une autre connaissance, une connaissance qui va au-delà de la logique aristotélique. D'une part, Chestov critique le principe de la non-contradiction qui justement soutient qu'un terme ne peut pas être A et nonA en même temps. Au principe logique de la non-contradiction Chestov oppose une logique du paradoxe, une manière de rompre les évidences logiques pour accéder à une pensée au-delà de la raison et qui se communique exclusivement par la métaphore et par la hyperbole en tant que révélation reçue. Aux réductions de la philosophie Chestov propose une nouvelle vision sur la vérité comme sagesse, folie sainte, par delà le bien et le mal, au-delà de la connaissance raisonnable et thématisable capable de déstabiliser et de déjouer la fausse lunette que l'homme à travers la connaissance pose sur le monde. D'une autre part, le philosophe russe ouvre la voie vers un autre niveau de réalité, au-delà du niveau historique compris comme mécanicité des lois causales. En effet, Léon Chestov parle dans ses écrits sur un état ou niveau qu'il nomme *sub specie aeternitatis*, une espèce du Tiers Inclus, dans le langage transdisciplinaire, mais qui mène plus loin à l'intuition divine. *Sub specie aeternitatis* joue le rôle du tiers inclus parce que c'est une union et une transcendance à la fois des antithèses, des contradictions qui se dessinent entre l'Objet et le Sujet, entre l'être humain et le monde. En bref, il implique le dépassement de la dualité par une troisième voie. Le dépassement et la réconciliation se passe seulement par l'assumation du paradoxe, la terrible épreuve à laquelle la conscience est

[253] *AJ*, p. 212

soumise pour connaitre l'inversement. La crise de conscience est une tension démesurée dans laquelle Chestov entend entreprendre sa lutte contre le concept abstrait qu'est l'interdit moral afin de réévaluer sa véritable nature, d'en retrouver le source vivante : Dieu ou le préjugé. Il défie Dieu, il se lance dans un combat avec Dieu comme Jacob. Chestov commence une lutte contre le concept de Dieu, contre le Dieu des philosophes, le Dieu des systèmes moraux. Dans ce sens on peut dire, ainsi comme bien souligne Vladimir Bazarov, que la transgression du criminel dans se premières œuvres serait une provocation adressée à Dieu, un acte de violence cherchant à réveiller le dieu endormi. Au-delà de l'histoire on trouve l'individuel, la dignité de l'homme, le petit dieu, l'à-dieu. *Quand l'homme parviendra au désespoir total il s'éveillera,* affirme le penseur. Le désespoir chestovien, la conscience tragique est évoquée comme une suspension entre la vie et la mort, rupture avec le lien causal qui déclenche un sentiment de culpabilité et de responsabilité à la fois sans objet semblable à une faille que le sujet supporte en soi et qui laisse lieu à une modification du degré de conscience qui réveille le sentiment originel , celui dans dérèglement dans les lois du monde.

« Apres la crise tragique, la transgression, rêvée comme un passage initiatique, une épreuve psychologique, combat contre la peur de la réalité de la Loi est présentée comme le passage d'un seuil de la clarté à la nuit, de l'idéalisme, à la tragédie, de la vie avec les autres à l'existence dans l'angoisse absolue, dans la mort, abordée non plus comme perte de soi, mais pour ce qu'elle est véritablement, danger pour la survie personnelle élémentaire .[254] »

Il nous semble que la vie de Léon Chestov est un témoignage de la trace de l'Infini. Sa philosophie en dehors de tout système et de tout dit se présente comme un journal intime, comme une confession. Son écriture suivent le processus intérieur de la naissance et de la métamorphose des croyances, parcours qui accompagne l'expérience vécue jusqu'à la limite, transposée dans des aphorismes. Témoigner pour Chestov se serait se situer entre les contraires, à la limite révélatrice, nue du moi embrassant une passivité la plus passive, pour utiliser les termes de Levinas, pour recevoir l'inintelligible, l'incompréhensible. Le déracinement, la dépossession se produit sur le fondement de l'angoisse, de l'horreur devant la nuit, devant l'être. L'intensité avec laquelle Chestov pose la problématique de la signification de la tragédie, à la limite entre la spéculation et l'expérience personnelle réside dans la force d'une expression écrite dans son journal : *the time is out of joint*. Pensée de Hamlet qui tente de se fixer, contre le mémoire et contre l'oubli, en tant que trace qui ad-vient

[254] Geneviève Piron, *Léon Chestov. Philosophie du déracinement*, l'Age de l'homme, Lausanne, p. 186

d'un Immémorial, dans l'écriture, les lettres devenant des passages qui portent encore la tension de l'annulation de l'énigme, du silence, le dévoilement d'une confession qui réalise son apparoir.

L'inversement du monde se tient en tant comme désappropriation de soi. Pourtant, pour Chestov la révélation est un événement hors du temps de l'espace mais, elle ne retourne pas un discours éthique comme chez Levinas. Du point de vue chestovien l'éthique aussi est résidu du Même, du pouvoir, de l'obsession de l'homme de maitriser son prochain. Elle ne reste pas dans l'incommunicable comme, par exemple dans l'écriture de Rosenzweig ; la révélation de Chestov appartient à la nuit, à la mort, elle est témoignage de l'Ange de la Mort. Elle peut être reçue seulement après l'extinction du Je, de la première personne et se communique au-delà de tout discours philosophique, scientifique ou éthique. La révélation embrasse l'air, le survole, la suspension dans l'intervalle et la subjectivité se développe elle-même comme un déploiement des ailes.

Un homme marche sur la rue et il est frappé par une brique qui le laisse invalide pour toute sa vie. Quelle justification peut avoir un tel événement, se demande le penseur. Est-il le résultat d'une loi naturelle, nécessaire ou s'agit-il d'un accident ? La demande jette un défi au discours scientifique et à l'impérative catégoriel et aux postulats de l'idéalisme apriorique. Une telle demande nait dans la sphère de l'existentiel, de la subjectivité pure provoquant une fissure dans le discours totalisateur, éthique, justifiant. La souffrance désindividualisante, pour utiliser encore une fois une expression lévinassienne, la tragédie individuelle, se passe au plus profond du soi et tire le temps de sa jointure. La tragédie chestovienne est l'entendement que le temps ne doit pas être remis dans sa matrice ; dans le niveau contingent la souffrance humaine dépasse les limites esthétiques et éthiques. Cela signifie que ni la beauté, ni le bien en tant que catégories langagières ne peuvent pas justifier la souffrance individuelle. Se situer face-à-face avec soi comme un autre Chestov embrasse la folie sainte de la foi. La souffrance trouve son sens seulement dans la renaissance intérieure. La conscience apocalyptique de l'homme qui témoigne de sa fin permet de percevoir l'étrangeté de la condition humaine, étape d'un refus du caractère inéluctable des évidences.

Pour l'auteur des *Révélations de la mort*, écrira Benjamin Fondane, « son œuvre n'était pas dans ses livres, ces cendriers, mais dans la tension qui lui a fait produire, dans la lutte qu'il a mené, ouvertement, tragiquement contre le monde impliqué dans les structures de notre savoir, afin précisément d'obtenir hors l'histoire, là ou cesse la communication- ces

révélations de la mort qui tenaient de décider de tout.[255] » Sur l'expérience de la rupture, Chestov nota en 1895- *le monde qui surgit dans l'homme plutôt que l'homme qui surgit dans le monde*. L'expérience du déracinement et la révélation comme témoignage de la suspension dans l'incertitude nous conduisent vers le Tiers Caché vu comme intuition du sacré et comme expérience de l'unité. Encore une fois, c'est l'herméneutique transdisciplinaire qui montre la voie. La suspension qui dépossède le je en le renouvelant dont nous parle Chestov peut être entendue comme passage et comme l'accepte de la zone de non-résistance. La zone de non-résistance joue le rôle du Tiers Caché, qui permet l'unification, dans leur différence, du sujet transdisciplinaire et de l'objet transdisciplinaire. Elle permet l'interaction entre le sujet et l'objet.[256] Selon Basarab Nicolescu le sujet et l'objet sont les contradictoires suprêmes car elles traversent la zone de résistance et la zone de non-résistance à la fois.[257] On comprend pourquoi Chestov nous parle de l'assumation du paradoxe et de la contradiction qui s'oppose aux évidences : dans le niveau de la tragédie la voix de la conscience se soulève et se glorifie tournant contre le je du pouvoir produisant une inversion : ce qui était bon dévient mal et le mal se transforme en bien, une autre manière de transcender les deux dans un trois, une voie qui oppose les couples binaires comme contradictoires mais qui atteste en même temps que la transgression se passe sur un autre niveau de réalité, celle d'une unité ouverte, d'un autrement paradoxal, qui englobe l'Univers et l'être humain. La naissance du monde dans l'homme et de l'homme dans le monde, dirait le penseur rus.

La parole reçue par le projeté, apportée par Dieu se mêle avec la bénédiction de la contradiction. La contradiction porte en soi les traces de l'inquiétude intellectuelle, de l'immuabilité, de l'inconnu qui se laisse pourtant entrevoir dans l'abime, dans l'intervalle qui se crée entre la raison et l'intuition, au-delà de la raison et de l'intuition car pour unir les contradictoires, pour vivre le paradoxe il faut assumer la condition de l'errant, de celui qui traverse la zone de non-résistance. Pour ce motif, Léon Chestov a choisi de communiquer par les aphorismes. Les aphorismes sont des escaliers, des trous illuminateurs qui émergent dans la pensée, dans les idées à la manière d'une expérience de lumière, des instants qui coupent le temps et l'espace pour se grever sur le corps des lettres. On entend aussi la détermination de ce juif pour détruire les évidences logiques, les vérités de la raison oubliant du spirituel. La

[255] Benjamin Fondane, Léon Chestov, *Les Cahiers du Sud*, Marseille, décembre, 19238

[256] Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea ?,* Junimea, Iași, 2009, p. 91

[257] Pour plus de détail à voir Basarab Nicolescu, *Op. Cit*

réunion ne se produira certainement dans les cadres de la logique habituelle. Pourtant, l'écriture en tant comme lie non-lieu de la conscience divine et humaine pourra témoigner de ces traces dans son propre éloignement, dans le nœud de son propre impossible-indicible.

VI. 10. La parole révélée : Levinas et Rosenzweig

La manière dans laquelle Levinas conçoit le langage qui ouvre la révélation du visage et de l'autre en tant qu'éclatement de la totalité reste redevable au projet rosenzweigien affirmé dans *L'étoile de la rédemption* qui met l'accent sur la singularité de l'individuel et sur le langage comme organon de la révélation. Levinas lui-même soutient dans la préface de son livre *Totalité et Infini* la dette pour la philosophie de Rosenzweig, trop souvent présent pour être cité. La contestation lévinassienne de la rationalité suit la ligne rosenzweigienne qui privilégie l'ordre religieux à la pensée comme donatrice du sens. Ce sens s'accomplit comme reprise incessante en trois moments qui le déploient : la Création, la Révélation et la Rédemption. Le souci de Rosenzweig est de montrer comment tout effort de la totalisation même est voué à l'échec. En grandes lignes, la Révélation, puisque c'est la problématique de le Révélation qui nous intéresse dans ce projet, représente pour Rosenzweig un présent de chaque instant qui passe et repose sur le dialogue Je-Tu. Pour Levinas, la révélation coïncide avec la parole de l'autre, mais la dimension du présent, autant que son caractère dialogique l'écartent du projet développé dans *l'Etoile*.

Le point de départ de *l'Etoile* est la transcendance de Dieu d'où émanent l'homme et le monde. Cette transcendance divine reste toujours ouverte même aux moments où les parties demeurent séparées, elle mène vers l'unité du Royaume. Pour Levinas il est très difficile à dire si le sujet et le monde sortent de l'Autre puisque sa transcendance laisse des traces sans rien poser. L'Autre se fait présent par l'Illéité en tant comme Infini et comme Majesté d'autrui, comme « altésité »- la majesté, l'hauteur de l'altérité du prochain. On ne sait rien sur le Il car il n'est pas accessible pour la conscience. On entre en contact avec lui seulement dans son ''se passer'' qui se passe à la manière d'une trace. La question qui se pose est de savoir si le langage lévinassien pourrait être un dialogue à la manière du Je-Tu de Rosenzweig et de Buber, si le Il peut devenir un Tu, ce qui, dans le système rosenzweigien inaugure le temps de la Rédemption. Pour mieux comprendre la différence entre les deux penseurs en ce qui concerne l'enjeu du dialogue, on va faire appel à la question de la responsabilité[258]. Pour

[258] « Plus originelle que sa liberté, la question de la responsabilité définit le lieu où l'homme se constitue dans son humanité. »,(S. Mosès, idem, p. 113)

Rosenzweig la responsabilité se passe dans le dialogue entre l'homme et Dieu. L'homme est définit, selon Rosenzweig en deux aspects : comme une partie du monde, c'est-à-dire comme individu et comme une réalité méta-éthique, en qualité du Soi. Le Tu se constitue à travers la parole qui n'est pas une assertion comme réponse à une demande. Le Tu est constitué dans l'appel lorsque lui on désigne un lieu. Ce lieu est la demande même *Ou est tu ?*

A la question fondatrice *Ou est tu ?* l'homme est appelé à répondre avec un Je et pas à la manière de la troisième personne. On ne peut pas parler d'un Tu de Dieu sans que l'homme se décide à devenir un Je. Mais, justement dans la question fondatrice posé par Dieu à Adam, le je se croise avec le tu et dessine entre le je et le tu qui n'est pas encore, l'espace de leur rencontre, un espace vide ou la responsabilité se pose en question elle-même. La condition de dialogue se noue dans son réponse ; s'il l'assume, le langage devient en même temps un principe d'individuation. Sa responsabilité doit être assumée au niveau de langage pour qu'il devienne un ''tu '' de Dieu qui est l'altérité absolue, la substitution, la condition de la nomination, donc il serait à la fois un ''je '' et un ''tu''.

L'échange des pronoms, le parcours à l'intérieur du sujet à partir d'un je à un tu seraient la caractéristique d'un dialogue marqué par la réciprocité des termes, réciprocité qui signifie un investissement du '' je'' avec sa qualité de '' je '' qu'auparavant il ne possédait pas- le je est un vrai je s'il dévient un tu. La question demeure une adresse à l'autre de l'autre, à l'homme, et c'est elle qui fait possible un dialogue à travers lequel, le sujet est investi en tant que tel.

Pourtant, la responsabilité de Levinas exclut dès le départ tout dialogue à la manière de Rosenzweig ou de Buber. Elle se livre dans le visage d'autrui comme parole originaire mais ouvre aussi un écart irréductible qui ne permet plus de dire ''tu '' à un ''il '' du passé immémorial. La formule dont le sujet pourrait répondre à l'appel serait un ''vous '' puisque la réponse augmente la dette envers l'Autre. En effet, sa réponse n'est pas proprement dite une réponse qui demande que l'appel soit comblé par sa réponse même. Le paradoxe de la parole révélée dans la bouche d'autrui s'appuie sur le même paradoxe de la responsabilité : l'appel de l'autre demande qu'il soit reconnu investissant le sujet avec l'impossibilité de toute demande de reconnaissance. Je suis responsable de l'autre malgré tout, sans attendre, ni même espérer une réponse de l'autre envers moi. En échange, la reconnaissance tourne en passivité ; elle s'exprime en tant que débordement de la dette, privilège de l'Autre de demander toujours

plus[259]. En outre, la réponse du sujet tient de l'ordre de l'impossible parce que le ''Il'' s'est déjà retiré de sa trace laissant pourtant le don du langage. Autrement dit, il laisse la possibilité d'actualisation dans le dit du dire autant que la possibilité d'effacer ses traces comme dédire incessant. On pourrait parler d'une saturation de l'appel de côté de l'ordre éthique qui déborde toute réponse autre que celui qui s'interdit comme exposition infinie. Le langage de la révélation serait pour Levinas non-dialogue, une non-communicabilité, un dédire qui efface les apparences du dialogue.

Pourtant, le rapprochement entre Levinas et Rosenzweig est évident dans la manière de concevoir l'individuation du sujet. Chez Rosenzweig, le sujet demeure dans un ''je'' s'il se laisse investit par Dieu qui l'appelle à l'écoute. De la part de l'Autre, son investissement a lieu si le sujet entend et consent à un renoncement de son ipséité pour qu'il soit affirmé et confirmé dans sa position.

La déposition de l'ipséité est doublée par une négation de Dieu au point que l'affirmation de l'homme soit possible sous un nom propre. Le ''je'' est posé et déposé parce qu'il y a un abaissement de Dieu vers lui. On reconnaît dans ce double mouvement, le sujet lévinassien simultanément investit par l'Illéité et fissuré dans son identité, rompu, à la différence que son investissement ne garantit pas sa confirmation en position du '' je'', mais l'écart qui lui interdit un statut: ''Assigné, place à l'accusatif, le moi n'est pas un cas particulier de l'universel, pas un cas particulier du concept du Moi ; il est première personne, c'est-à-dire le premier à céder sa place.(…) . Le Dire est la seule façon dont le moi se dénude dans la récurrence en se substituant en deçà de son identité et accuse ainsi son unicité.'' La parole de l'Autre devrait apporter la paix d'une fraternité humaine des uniques mais sa fonction d'assigner le sujet envers le prochain ne cesse de signifier sous les espèces de la souffrance comme sensibilité exposée à la blessure d'un autre qui tourne en persécuteur. Le dénuement du moi va jusqu'au point où, dans sa tâche de responsabilité, il ne l'identifie à rien si ce rien serait le vide d'un écho de la trace. Sa confirmation en posture du '' je'' est ajournée pour un *autrement qu'être* où le ''je '' devient soi.

[259] La réponse manquée, toujours en retard sur l'Autre qui à moi se sera adressé, est ma responsabilité pour l'Autre. Infinie plutôt qu'inachevée ou même inachevable (…) .le champ sémantique de l'inachevable laisse encore entendre quelque chose d'un but (…) . Dans l'infini résonne et s'entend non seulement le terme sur lequel nous ne revenons pas, mais encore ce qui sans limite dépasse, sans mesure transcende. », (S. Habib, *Levinas et Rosenzweig : philosophies de la Révélation,* PUF, Paris, 2005, p. 237)

VI. 11. L'incarnation de la parole

La dimension originaire du langage est la relation avec l'autre, le surplus de sens s'offrant dans l'épiphanie du visage et dans la rencontre qui, pour Levinas devient religion. Chose pas du tout étrange si on se souvient le fait que le terme provient du latin ''religare'' qui signifie ''union''. Pas du tout bizarre puisque dans la vision lévinassienne venir vers l'autre c'est marcher vers l'Infini, vers l'Illéité, autrement dit, se situer en passage, dans le passage d'un Dieu qui passe, qui ne montre jamais sa face, mais seulement le témoignage de sa trace, comme chez Moise.

Le témoignage de la trace inscrite en tant comme commandement sur le visage de l'autre et l'énigme provient de l'inspiration juive. Ainsi, le Zohar nous dit que le mystère est fondamental, il est la base de toute existence. Tout étant existe dans le monde simultanément comme dévoilement et comme quelque chose qui se cache toujours, comme intériorité et extériorité, comme âme et corps, comme vêtement et corps. Cette opposition qui est aussi une complémentarité dans l'unité serait inscrite dans le cœur de la réalité. Dieu est le caché ; Il est dans la vision hébraïque *Nelelam*, le mystère d'où émane tout ce qui existe et qui reste dans son essence l'énigme absolue. Dans le livre du Zohar on apprend que Dieu avait crée le monde à travers le *Teiruf*, le mélange des lettres de la Torah. Les lettres forment le corps du monde, tandis que les points et les accents qui les séparent forment l'âme. Le monde cache dans son intériorité la présence de *Nelelam*, de ce qui est caché et qui le fait exister. Le monde est nomé *Olam* pour nous conduire au *Nelelam*, le souffle divin qui l'inspire et qui lui donne *Hiicit*, sa vitalité. L'âme remplit le corps du monde, ainsi comme l'âme humain remplit le corps de l'homme. Ni l'âme du monde, ni l'âme humaine ne peut pas être localisée ; elle est partout présente et ailleurs visible.

Dans ce sens on pourrait dire que la trace s'inscrit en tant que signe sur le visage du prochain comme une défaite du temps, comme diachronie, comme un lieu du non-lieu, étant le surgissement d'un au-delà dont on ne pourrait rien dire, car il ne peut pas être thématisé ; pourtant on peut entendre le sens de son vide dans le rien qui s'inscrit et se donne comme visage de l'autre. Ainsi comme a bien remarqué Simone Plourde, répondre et assumer la responsabilité serait avoir l'autre dans sa peau comme une blessure. On ne pourrait jamais toucher un homme sans toucher le monde entier. Le Dédire incommunicable passe et se traduit sur le corps qui dévient par la parole, qui marche vers l'Infini. Dans ce sens parler et avoir un corps c'est transcender. ''Le corps entier, grande oreille dans le ventre maternel est

voué à redevenir oreille pour que l'homme devienne parole ; ainsi est thématisé sa verticalité, dans le sens d'un thème inscrite des le point de départ''[260].

« Le respirer est matière du discours, inspirer en est donc la scansion naturelle. L'inspiration est soumise à sa propre Loi : si on ne la renouvelle pas en profondeur, et non pas simplement en la rajustant, on prononcera à peine plus de vingt mots, trente au maximum et plus souvent de cinq à dix seulement ; mais dans ces limites, la répartition des silences nécessaires à pise d'air suit la cadence inhérente au discours, laquelle n'est qu'occasionnellement dictée par sa structure logique et dans ses degrés d'intensité et surtout ses unités de temps, reflète bien plutôt directement les notions et les émotions de l'âme même[261]. »

Chez les trois penseurs la problématique de la subjectivité qui subit dans son parcours une terrible rupture dévient un problème du langage et de la corporalité. Le langage est traumatisme subit par le sujet. La pensée débordante lévinassienne toujours à la limite de la phénoménologie, s'inscrivant plutôt dans une herméneutique du passage, du non-lieu et de l'entre-dit l'approche de la pensée de Rosenzweig de Chestov. Mais, langage qui, des lors, ne serait pas seulement le reflet d'une pensée préalable et sa fonction subalterne, mais verbe comme rupture de l'enfermement. « Rupture de l'enfermement, sortie de soi- de l'un à l'autre- dont l'origine n'est pas dans le passage du sujet à l'objet, mais dans l'événement religieux de la Révélation[262]. » Le souci de Rosenzweig et de Chestov aussi est de montrer comment toute totalité, tout effort de totalisation même est voué à l'échec, ou plutôt à l'impossible. Le sujet et son corps qui tient les traces se définissent comme faille, comme fissure ; sa condition est la suspension. Il est traversé chez Levinas par une altérité absolue et radicale, chez Rosenzweig par l'amour et la mort comme donation et dépossession du moi, chez Chestov par l'expérience tragique du gouffre qui mène vers l'acceptation du paradoxe vivant. S'enamourer c'est donc aussi mourir à soi ; répondre c'est aussi donner, s'ouvrir, mourir ; respirer c'est donner sa vie sur les lèvres, se faire conscient du Souffle divin, s'intégrer dans l'unité ouverte de la réalité.

« Il ne fait pas de doute que tout homme a deux philosophies. L'un claire, déclarée accessible à tous, et l'autre secrète, non seulement inaccessible aux autres, mais aussi, par instants, inaccessible à celui qui l'a crée et l'a portée tout au fond de lui. Elle ne parvient pratiquement pas à trouver des formes pour s'exprimer. Des phrases brisées, comme arrachées à leur auteur,

[260] Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, Amarcord, Timisoara, 1999, p. 213

[261] Franz Rosenzweig, *L'écriture, le verbe et autres essais*, Puf, Paris, 1988, p. 89

[262] Emmanuel Levinas dans sa *Préface* écrite pour le livre S*ystème et Révélation* de Franz Rosenzweig

des mots, des demi-mots, des intonations, des exclamations. Telles sont les seuls moyens qu'à pour se connaitre, cette part invisible, secrète mais sans doute essentielle de la vie de l'âme humaine[263]. » La vocation, la convocation de ce non-sujet, de ce sujet brisé se situant comme dans un écart de l'entre-deux projette dans l'aporie de l'interdit, oblige à ne pas pouvoir choisir, rend impossible toute décision. *Face à face Dieu a parlé avec vous*- Deutéronome, V, 4. L'investition, l'ouverture-rupture, l'attente de la révélation et sa transcription sur le visage, sa brulure sur la bouche qui se donne dans une passivité la plus passive à l'Autre, pour l'autre, comme un mourant, comme un amoureux, mourir et s'éveillant à la fois, renaissant, est visitation qui dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons de ce Monde. « Dans l'âme humaine réside la réceptivité prophétique. La subjectivité par sa possibilité d'écouter, c'est-à-dire d'obéir, n'est elle la rupture même de l'immanence ?[264] »

Le sujet s'arrache à la vigilance anonyme de l'il y a pour trouver son souffle, pour se faire apparition dans une existence impersonnelle, en tant comme substantif, pour se déterminer à être pour l'autre à la manière du non-être. Le surgissement de l'hypostase chez Levinas est aussi la venue du verbe. La fonction du verbe n'est pas celle de nommer, mais de produire le langage, autrement dit de bouleverser les existants dans leur sommeil, dans leur passivité même.

Pour Rosenzweig, le sujet ne découvre pas l'autre dans son essence, mais dans l'événement qui lui est advenu, dans la surdité de son cœur. Le langage du Soi est un langage muet, c'est le silence contemplatif, le silence amoureux de Dieu, de l'absolu. Le paradigme du dialoguer et la langue de l'amour ; dans la langue de l'amour se trouve tout ce qui excède la grammaire. Etre dans la parole, l'incarner signifie s'exposer à un appel singulier. « La Révélation dit à l'homme : abandonne-toi à moi ! Par gratitude, volontairement, pour que tu deviens celui qui tu est, que tu accomplisses ta destinée- mais en tout cas abandonne toi à moi ! Il est donc présupposé que l'homme abdique sa propre nature. Au contraire, la Révélation dit : fais ma volonté ! Accomplis mon œuvre ! Il est donc présupposé que l'homme est confié le propre de Dieu, la volonté de Dieu, l'œuvre de Dieu pour qu'il l'accomplisse ![265] »

La condition du sujet dans la pensée chestovienne, liée à l'expérience du gouffre est un conflit avec la l'expression verbale. Déraciner c'est pour Chestov renoncer aux justifications et se débarrasser de l'esprit qui raisonne, qui conceptualise, qui use de la dialectique pour faire

[263] Léon Chestov, *Potestas Clavium*

[264] Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 174

[265] Franz Rosenzweig, *Foi et Savoir. Autour de l'Etoile de la Rédemption*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 138

dépendre la pensée de la logique et de la causalité. Si la crise, le fait de glisser dans l'abime imprègne le sujet d'un souffle de mort, lui révèle en même temps sa fragilité, en le retournant à ces racines vitales, originaires. Une telle expérience de la nuit restera pour la plus part des hommes une fantaisie ou un grand secret. De nouveau, comme chez Rosenzweig, la Révélation reste dans l'incommunicable ; elle se consomme dans la brulure ardente de l'entre-deux, au-delà de toute philosophie, religion ou éthique. Elle est le texte de la vie, son souffle, un déploiement dans l'air, sans fondement ; devenir un sujet à la manière de Chestov c'est justement perdre le sol, c'est renoncer au *Grund* des philosophes. Dans cet état il n'existe aucune certitude, seulement les ténèbres de la nuit qui hante la conscience, semblable à l'état de l'il y a lévinassien, qui oblige le sujet dans son désespoir de s'accomplir comme un arbre-d'accepter la vraie vie, de retourner à ses origines. De telles révélations de la mort ne peuvent se communiquer qu'à travers la vivacité de leur tension, de leur contradiction assumé qui pour Chestov serait le style de l'écriture.

Il nous reste de conclure avec les beaux mots de Stéphane Habib, ancien étudiant de Levinas : « Subjectivité questionnée, du sujet à la question tel que nous avons commencé à l'articuler en le nommant sujet assujetti ou a-sujet, pour avancé l'idée d'un sujet comme sujet de l'Autre, de la langue de l'Autre et de l'adresse donc, ne venant à lui, sujet que de l'Autre, qu'à partir de l'Autre ou que depuis l'Autre, l'arrivée ou la venue immémoriale de l'Autre : l'Autre dans le Même ou a-sujet de la révélation.[266] »

On voit bien que pour tous les trois penseurs le langage devient révélation et naissance de l'âme, du non-sujet, comme on avait décidé de l'appelée dans notre thèse. Le sujet à son tour, soumis à la scission intérieure est toujours en sujet questionné car il doit faire preuve de son altérité et recevoir cet autre inconnu, son appel, son énigme dans sa peau, dans son corps, lieu non-lieu, à limite du visible et de l'invisible. Si, pour Levinas, la révélation de l'autre tourne se faisant objet sans s'épuiser pourtant dans le non-dialogue de la responsabilité, pour Rosenzweig la révélation qui se transpose dans une langue de l'amour se présente comme un commandement à l'impératif et au présent. Dans l'amour la parole qui exige une écoute et une réponse, comme chez Levinas, se traduit toujours pour un aime moi ! Pour le philosophe juif la genèse de la parole est inséparable d'une pensée de la communauté- lorsque dans le chant et la prière, exemplifie l'auteur, la parole commune prend la forme d'un chœur, elle donne forme à une communauté. La différence entre les deux penseurs et que, pour Levinas, la parole proférée par l'autre en tant comme commandement ne se revendique pas du présent. Il

[266] Stéphane Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la révélation*, Puf, Paris, 2005, p. 145

fait appel à un Immémorial duquel la conscience ne pourra jamais se souvenir ; le témoignage ne peut transposer que ses traces comme dans le passage biblique de Moise. Moise a demandé à Dieu de voir sa Face, mais l'Eternel ne lui a montré que sa trace, que son se passer. Le prophète este devenu le témoigne de sa situation dans le non-lieu de ce se passer de Dieu. Pourtant, le commandement de la trace, le *Tu ne tueras point*, le *Me voici* comme réponse à la demande *suis-je le gardien de mon frère* se dit dans le non-dialogue éthique. La tension langagière de l'expérience tragique de la subjectivité chestovienne ne se communique pas dans un commandement. Seulement la foi peut sauver l'âme de celui qui transgresse l'abime, dira le philosophe rus. La Foi dont nous parle Chestov n'est une simple croyance ; elle est la Foi d'Abraham et de Saint Paul, c'est la mort intérieur, l'acceptation du non-lieu, de l'étrangeté comme signe de l'humanité entière. *Sous terre tout commence, mais rien ne fini*, dit le penseur. Le rapport au je s'altère après la crise de 1895. L'auteur ne recourt presque jamais au je dans ses écrits. Chestov utilise le on, l'homme, toute le monde, il essaie à éviter tout sujet, tout pronom à la premier personne. La subjectivité c'est une incessante mort intérieure à la manière d'un déploiement des ailles. Il faut loger la pensée dans l'entre-deux, entre formes objectives et obscurités du vécu, entre le Dit et le Dire comme Dédire ou entre-dit. Il faut demeurer ce qui n'a pas de demeure, le libre langage avant les mots, le langage nu ; il faut opérer sur la pensée des mouvements de contractions, par le non-sens et la contradiction. Seul le langage brisé conduit à la profondeur de l'intériorité. Il nous semble que la philosophie lyrique est un des miroirs fidele de cette vérité universelle.

VI. 11. Le corps- lettre : Levinas et Annick de Souzenelle

Sans doute, le texte lévinassien porte sur plusieurs niveaux de la lecture mettant en évidence pas seulement la question de la différence sexuelle qui s'impose entre le masculin de l'être et le féminin de l'autre, mais aussi la proximité de l'écart entre le corps et la chair, entre la lettre et son souffle. Le concept de la Totalité a mis l'accent sur le masculin, sur la paternité pour évoquer un sujet vivant, un sujet qui exerce son pouvoir dans le temps de la fécondité à travers le dialogue thématique, un sujet-père qui cherche la sortie de l'être, de soi même par une nouvelle voie. L'autrement, son éloignement, sa présence-absence, son ouverture pour recevoir la responsabilité de l'Illéité, tandis que son traumatisme renvoie au passé préoriginel de la maternité. Si, à travers la notion de la paternité, Levinas se réfère à la multiplicité de devenir du sujet par rapport à la fiction d'un sujet identique, la subjectivité maternelle devient le non-lieu de la subjectivité éthique. Le féminin du sujet c'est le pressentiment, l'attente de l'autre, l'ouverture. « Animation comme exposition à l'autre, passivité du pour-l'autre dans

la vulnérabilité remontant jusqu'à la maternité que signifie la sensibilité en partant de la réceptivité. [267] » Annick de Souzenelle, auteur du *Féminin de l'être* et du *Symbolisme du corps humain* explore à travers des lectures de la Bible cette dimension féminine de l'existence et notamment de la subjectivité. L'enjeu de la subjectivité dans ses différents pôles se tient en effet dans les traces que l'herméneutique tente à circonscrire dans ses lettres. Toute problème herméneutique se dévoile à notre avis comme un jeu entre différents pôles contradictoires qui aspire à la pace de l'union : le Sujet herméneutique d'un parte qui désire connaitre, l'Objet herméneutique d'autre parte qui s'entre-dit et qui se laisse transposé dans les lettres des textes. Ainsi comme bien remarque Annick de Souzenelle dans une interview accordé à Radio France Culture, chaque texte cache en soi et se prolonge sur plusieurs niveaux de lecture. L'herméneutique à laquelle invite le texte biblique se montre aux yeux de ses lecteurs comme une danse, en dévoilant sa dimension féminine. Le texte séduit celui qui le lit et entraine le chercheur dans une sorte de danse. En effet, la tradition sémite n'est pas du tout une tradition discursive, elle chante et danse appelant à un dit hyperbolisant qui touche parfois le thème philosophique, mais qui ne se laisse jamais dominer par le concept et par la raison, conduisant le sujet désirant masculin à la révélation de l'altérité étrangère féminine. Les lettres ne forment pas seulement des mots, mais plutôt des cors de ballets qu'introduit le lecteur dans une nouvelle dimension de l'herméneutique. Il y a un premier niveau de lecture, le plus simple, celui qui se réduit au message conceptuel et bien sur, plusieurs niveaux de lectures qui engage celui qui se penche sur eux et qui requière une exigence. L'exigence à laquelle se réfère Annick de Souzenelle c'est l'exigence de vivre les lettres, une exigence imposée par le texte qui donne à la fois au lecteur une force incroyable, en le bouleversant, semblable à la force bouleversante de l'amour. L'amour de la sagesse, conquérir sa féminité et son mystère c'est subir, selon Annick de Souzenelle une mutation intérieure, une substitution dirait Levinas. La mutation supportée par le sujet-lecteur masculin se passe sur plusieurs niveaux et suppose l'exigence de l'exil. Réaliser une herméneutique engage le chercheur sur plusieurs niveaux de lecture mais le mène aussi dans une sorte d'exil intérieur.

La relation entre le Dit et le Dire, le témoignage et l'herméneutique transdisciplinaire nous mène en effet, à travers la lecture des textes d'Annick de Souzenelle vers la question de la Genèse. Le discours de la Genèse qui s'impose comme un Dire et pas comme un Dit, comme un discours qui renvoie au mythe, au pré-originel, à l'Immémorial. Le mythe selon Annick de

[267] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 89

Souzenelle ne doit pas être entendu comme une fable, mais comme un récit intérieur. La création de la Terre et du Ciel se réfère au récit intérieur de l'homme et selon nous c'est le parcours même de la subjectivité. Le mot *créer* en hébreu *barat* signifie poser dans le voir, poser l'autre. Les cieux et la terre sont à l'intérieur du sujet entendu à la manière de Levinas comme *l'autre homme*. Les cieux *shamaim* se réfère au niveau de la subjectivité au regard, ce qu'on peut voit en tant comme extériorité, tandis que la terre ou les eaux *bamaim* se réfèrent à l'altérite caché de notre intérieur, à ce qu'on ne voit pas. L'il y a, comme premier stade de la subjectivité lévinassienne montre que l'homme dans sa position dans l'être plein et écrasant est séparée totalement de son altérité et de sa féminité en tant comme attente et demeure de l'autre. Pourtant, le sujet en tant comme autre ne demeure totalement ni dans les cieux, ni dans les eaux, mais dans l'écart qui tient entre le ciel et la terre, entre l'être et l'autre en tant comme au-delà.

Dieu créa Adam, l'homme primordial après l'image de son Visage, c'est-à-dire comme male et femelle en même temps, Elohim en hébreu. On entre par cette lecture dans une dialectique du féminin et du masculin. L'être qui dort dans l'il y a sans se poser comme soi n'est pas conscient de son autre. Se poser comme un vraie soi c'est traversé la nuit de l'il y a et ses fantômes pour arriver à accueillir l'autre en soi et pour témoigner en passage les traces de cette altérité radicale. Entre le Visage et la Face, entre le divin et l'humain, entre le masculin et le féminin, entre l'image et la ressemblance se développe la dynamique de la vie. L'Adam biblique c'est en effet l'humanité entiere. Separé de son autre, Adam doit épouser l'inapercu de soi pour rencontrer de nouveau cet autre.

Dans le *Temps et l'Autre* Levinas définit la différence sexuelle comme un structure formelle qui découpe la réalté dans un autre sens et conditionne la possibilité meme de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'etre proclamée par Parménide.[268] L'acte de la création de la femme de la cote d'Adam renvoie à une séparation qui exige la médiation entre le principe hiérarchique et le principe hétérarchique, c'est à dire une relation je –tu qui n'est pas marquée par l'opposition ou par la complémentarité, mais par une altérité qui conduit vers une subjectivité qi n'est plus pensée à partir du moi ou comme un moi, mais à partir de la singularité. Etre un soi c'est etre une execption; pour Levinas l'enjeu de la subjectivité ne peut pas etre séparé de la transcendance; etre un sujet c'est transcender, devenir un autre. La subjectivité rompt avec l'opposition sujet-objet, intérieur-extérieur. C'est pourquoi la

[268] *Le Temps et l'autre*, p. 78

subjectivité dépossédée se refuse à toute synthése. La différence sexuelle traverse chaque singularité ramenant à un Immémorial en tant comme passé jamais présent. Plus le moi va vers soi meme à la recherche de son aure pole, plus il va recevoir la visite divine, la présence-absence de l'Illéité.

Selon Annick de Souzenelle ce qui s'impose entre le corps et le témoignage de sa propre subjectivité et la chair. Paradoxalement, nous dit Annick de Souzenelle, l'hébreu ne dit pas sur le corps. Le mot est remplacé par la chair. La chair s'exprime par le corps, mais elle n'est pas le corps; la chair est quelque chose plus profond, c'est le mystére de l'homme. „La premiere fois que nous voyons apparaitre ce mot dans la Bible, au deuxième chapitre de la Genese, c'est au moment ou Dieu scelle dans l'autre coté d'Adam – je vous rappelle qu'il n'a jamais été une cote dont est sortie la femme. C'est le coté de tout être humain, son autre coté mystérieux. D'autant plus mystérieux que Dieu y scelle la chair là, dans les profondeurs de son être[269]. » A travers Eve, Adam fait l'expérience d'une plongée dans ces profondeurs pour découvrir l'autre coté de lui. Il entre dans une extase disant : Voici celle qui est os de mes os et chair de ma chair. En hébreu le mot os s'utilise pour indiquer la partie la plus profonde de soi. L'auteur souligne encore une fois que le mot chair, *Basar* en hébreu renvoie au premier mot de la Genèse qui est *Bereshit*. Selon Annick de Souzenelle *Bereshit* est mal traduit par commencement. Le mot *Bereshit* signifie plutôt dans le principe, le principe qui nous habite. La chair c'est la présence du Fils, la semence. Nous sommes tous ensemencés de Dieu, dit l'auteur et chose très intéressant le mot *Bar*, Fils en hébreu dévient *Basar Baser* qui signifie *informer* et qui renvoie plus loin à *Bassorah* –Bonne Nouvelle, les Evangiles. Selon l'interprétation d'Annick de Souzenelle, les Evangiles, les Bonnes Nouvelles sont écrites au cœur de notre chair.

Notre corps est construit dans ce sens, pour apporter le sens. Le corps renvoie dans les écrits bibliques à la forme divine et à l'expérience divine. On peut vivre cette expérience divine avec Moise, lorsqu'il monte le Sinaï pour rencontrer Dieu. Dieu parle de lui : A mon serviteur Moise je parle bouche à bouche, et lui, il voit Ma forme. Cette bouche à bouche est traduite aussi par un face-à-face ; le rapport signifie aussi verbe-à-verbe. C'est pour cette raison qu'il s'agit d'un baiser divin. Sur les lèvres, par le baiser mais aussi par l'herméneutique du texte on prend part à une relation amoureuse, intense. Le verbe se fait chair, il habite le corps avec sa force de sagesse et d'amour. L'écriture s'enracine dans le corps. C'est le tracé du Désir

[269] http://www.trilogies.org/IMG/pdf/Souzenelle-Corps-PDF.pdf

dans le système d'un langage. Il faut remonter jusqu'à l'originalité singulière du Dire sans Dit qui ne signifie que l'appel ou le cri d'une vulnérabilité sans recours. Dans l'approche du visage, la chair se fait verbe et la caresse se fait Dire. La responsabilité inspirée s'inscrit dans un Dire inséparablement charnel et verbal.

VI. 12. Le féminin de l'autre

Le féminin et surtout dans son hypostase maternelle est la matrice de la sensibilité de la subjectivité, exprimant la subjectivité éthique. Le féminin du sujet serait le dispositif, le non-lieu de l'otage, de la brisure puisque celui-ci est réceptivité avant tout acte conscient, dans l'impossibilité de rester chez soi, étant toujours une incessante aliénation par l'hôte qui lui est confié- l'hospitalité, l'ouverture. L'hospitalité, la réceptivité est liée à la figure de la femme enceinte car elle est à la fois l'étrangère à elle-même et accueil de l'étranger, incarnation de l'Autre dans le Même. L'hospitalité et la passivité ne provient pas dans vouloir ou d'un savoir mais d'une sensibilité et d'une vulnérabilité primaire : Le sensible- maternité, vulnérabilité, appréhension- noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'apperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps… Nœud gordien du corps – les extrémités où il commence ou finit, sont à jamais dissimulées… L'expérience sensible en tant qu'obsession par autrui- ou maternité –est déjà la corporéité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d'elle.[270]

Dans *Difficile liberté* écrit que sans la *femme l'homme ne connaitrait rien de ce qu'il faudrait à une âme*.[271] Le féminin, notamment la maternité annonce la subjectivité comme affectivité primaire, comme autre en moi, imperceptible, indicible, irrécupérable par l'acte de la pensée et par le discours philosophique. Le sujet ne s'affecte pas lui-même, mais il este déjà affecté par l'autre qui le prend en otage. Le corps de la femme enceinte serait le corps inquiet d'un préoriginel, la manque du repos en soi. Levinas nome le temps de l'immémorial, passé anarchique, passé jamais présent comme passé irrécupérable, préontologique de la maternité renvoyant à un Dire comme avant- propos des langues.[272] On peut dire que Levinas réalise sa critique de l'ontologie et la ruine de la représentation à travers le féminin. Par rapport au masculin, en tant que discours rigoureux, symétrique, le féminin annonce à la manière de la

[270] *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence, p. 96-97

[271] *Difficile liberté*, p. 56

[272] A voir dans ce sens *AE*, p. 6 et p. 99

présence d'une trace dans le texte et dans le dialogue le passage et la venue d'une étrangeté radicale, d'une altérité incommensurable, asymétrique qui bouleverse et qui amène des contradictions. Si l'auteur utilise des métaphores féminines pour annoncer l'autre comme la passivité la plus passive, vulnérabilité extrême, sensibilité, exposition, c'est pour souligner la rupture avec les philosophies du pouvoir et du regard, de la présence et de l'identité, interrompant ainsi l'essence.

Le féminin et la maternité anarchique dévient appel et rappel d'une obligation de l'immémorial et ouvre la signification : non pas telle ou telle signification mais la signification même de la signification, l'un pour l'autre en guise d'une sensibilité, ou de vulnérabilité ; passivité ou susceptibilité pure, passive au point de se faire inspiration, c'est-à-dire précisément altérité dans le même, trope d'un corps animé par l'âme, psychisme sous les espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche. Psychisme comme un corps maternel.[273]

VI. 13. La théorie lévinassienne du langage et la transdisciplinarité

On voit bien que la théorie lévinassienne sur le langage est ternaire ; le langage se traduit dans la triade Dire-Dit-Dédire. Le Dire serait le langage éthique, l'appel qui se fait commandement : *Tu ne tueras point*. Le Dit serait le langage de l'être, le discours ontologique, celui qui totalise, qui enferme l'altérité dans les concepts. Au-delà de l'ontologie et de l'éthique il y a une troisième voie, la voie de *Ille*, Il qui ouvre vers la dette avec le judaïsme. En effet le Ille caché derrière le Tu et le Je qui se communique comme nuit et comme silence de l'entre-dit et celui qui transforme le dialogue en non-dialogue qui se dit à son tour dans les termes de la responsabilité.

Le problème qui se pose est celui de savoir si l'aspect religieux de sa pensée constitue une trahison de la philosophie ou une nouveauté qui permet de réconcilier Athènes et Jérusalem dans la tache de l'herméneutique transdisciplinaire, la seule qui laisse place à l'éloignement et à l'énigme sans les englobées. Cela permet de porter dans le discours la distance entre l'Autre et le Même sans la totalisée. Cette distance, ce débordement qui se tient aussi au niveau de la subjectivité reste en dehors de toute conceptualisation. La rencontre entre la philosophie et

[273] *AE*, p. 85

l'inspiration hébraïque dévient un geste qui tourne vers les paroles de l'origine de l'autre, vers l'appel. On ne pense pas qu'on puisse réaliser une distinction à l'intérieur de projet levinasien entre ses sources philosophiques et ses sources confessionnelles sans perdre l'ouverture à laquelle son langage hyperbolique nous invite sans cesse. Cette ouverture n'appartient ni à un langage déterminé, ni à une discipline spécifique. L'effort continu d'effacer et de dépasser le dit de la lettre peut témoigner de la manière dans laquelle Levinas place son discours et les thèmes abordés : au delà du verset.

En effet, le Dire sans Dit s'oppose à la pensée ontologique de l'être et de l'étant pour exprimer l'idée de la responsabilité originaire comme un Dire pur, pré-linguistique, comme exposition et comme disponibilité totale envers l'autre. Le dire est l'origine du sens et de toutes les langues, il est signification insignifiante qui précède les sens de la relation intersubjective. Sans être langage, il est donation, affection et caresse, tandis que le dit avec ses sens multiples et ses significations constitue une chute primordiale, une neutralisation de l'altérité dans le langage.

Le Dire sans Dit correspond, empruntant les termes transdisciplinaires avec le tiers caché. Il provient de l'immémorial, d'un temps dont la conscience ne pourra jamais s'emparer. Il dégage l'idée d'une responsabilité originaire comme langage originaire, ouverture pour l'autre. La Dire sans Dit rend compte d'une éthique au-delà de l'éthique, d'une unité comme altérité qui mène vers la fraternité et la solidarité humaine comme une attitude originaire avant tout acte intentionnel. Ce Dire sans Dit, ce Dire préverbal est l'origine du sens et des langues de la terre ; comme l'espace vide quantique il est semblable, pour citer cette fois Vianu Mureșanu, avec un protoplasme signifiant des sens possibles qui se constitue dans l'espace intersubjectif. Sans être langage, le Dire sans Dit est émanation, donation et affectivité. Le Dit constitue par l'établissement des signes et des règles, une chute primordiale, une neutralisation de l'altérité à travers le langage.

Levinas aussi cherche à transcender la dualité, l'abime entre le sujet et l'objet ; dans la révélation, la frontière entre l'immanence et la transcendance, le passage entre l'humain et le divin est dépassé puisque l'Illéité, le tiers caché se communique, le verbe se fait chair, il vient brûler la langue. La révélation se dit comme un Dédire, comme silence, mais tourne en même temps- l'incommunicable surpris dans la trace se traduit comme langage éthique. On se souvient des mots du philosophe Basarab Nicolescu : l'ère de la transdisciplinarité est l'ère

des traducteurs, de ceux qui savent traduire dans un langage microphysique ce qui se passe à un autre niveau de réalité.

Chapitre VII

Cité de la terre, cité du ciel

VII.1. *La communauté inspirée*

Comment s'accomplit le soi à l'intérieur de la communauté ? Levinas envisage le soi dans le concret de l'égoïsme, en tant comme sommeil de l'il y a, dans le rapport face-à-face éthique, mais aussi dans le Nous d'une communauté. « Le moi humain se pose dans la fraternité : que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité.[274] » « La communauté s'impose pour convertir la responsabilité en bonté efficace[275] » et pour répondre. La réponse pour l'autre suppose l'appel. Ainsi comme bien remarque Levinas dans un commentaire sur un texte talmudique il faut qu'une collectivité suive les individus qui prennent l'initiative du renoncement à leurs droits pour que les affamés puissent manger.[276] Ainsi comme bien l''affirme l'auteur dans *Totalité et Infini* la vérité requit un temps infini, la bonté et la transcendance du visage.[277] Ce temps infini est l'avenir de la paternité, le temps de la fécondité, le temps scandé par le fils, mais aussi pour tous les frères du fils ; il s'agit de la communauté en tant que temps nécessaire pour que la responsabilité se convertisse en bonté efficace. Dans le rapport du face-à-face qui se passe dans la rencontre avec autrui je me situe dans un temps infini puisque je dois répondre pour un temps par delà de moi. Pour cette raison, Levinas affirme que la fécondité de la subjectivité par où le moi se survit, conditionne la vérité de la subjectivité en tant que dimension clandestine du jugement de Dieu.[278]

---

[274] *Totalité et Infini*, p. 257

[275] *Ibid*, p. 261

[276] *Du sacré au saint*, p. 76-77

[277] Pour plus de détails voir *Totalité et Infini*, p. 225

[278] *Totalité et Infini*, p. 225

Pourtant la communauté dont nous parle Levinas n'est pas une communauté généalogique, mais plutôt une communauté –écriture, une communauté inspirée par le verbe qui se développe dans un temps d'une herméneutique infinie. La communauté –écriture s'approche de l'interprétation de l'écriture, mais aussi de la transcription de la parole de Dieu et de l'écriture du herméneute. La communauté inspirée c'est une rencontre qui se passe, selon la transdisciplinarité sur plusieurs niveaux de la réalité. Les lectures talmudiques deviennent un point d'inspiration pour réfléchir sur le Livre et l'Ecriture, une invitation pour se rencontrer soi même en tant qu'autre, avec l'autre. Le herméneute se transpose en passage pour accéder à la communauté inspirée ; la parole s'écrit ou mieux dit se transcrit, nous permettant de se pencher sur le mouvement du Dire responsable vers le Dit, la trans-écriture du Dire responsable, préoriginaire, car transcrire le Dire c'est répondre.

Dans un article intitulé *Aimer la Torah plus que Dieu* Levinas parle sur le rapport entre l'homme et ce que Yossel Rakover nome la physionomie particulière du judaïsme : le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communauté sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une communauté entre esprits par la sagesse de la Torah. Dans un autre article intitulé La pensée juive dans le présent Levinas se demande sur le sens de cette pensée. Le sens de la pensée juive serait celui de réduire le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes, faire appel à la responsabilité intérieure de l'homme, dans laquelle il se sent élu et irremplaçable, pour réaliser une société humaine où tous les hommes se traitent comme des hommes. La réalisation d'une telle société correspond à une hauteur de l'homme avec Dieu. Cette nouvelle communauté est le vraie sens de la vie, une authentique béatitude humaine, d'une telle manière que le sens du réel se comprend par rapport à l'éthique.

La cité d'Israël serait le lieu non-lieu, au-delà de l'espace et du temps, le non-lieu des fils, des errants, la cité des étrangers, mais aussi le lieu non-lieu de la subjectivité authentique. La cité d'Israël est une condition de transcender l'histoire en réalisant une communauté juste entre tous les hommes. Le judaïsme uni les hommes dans un idéal de justice terrestre où le Fils serait l'accomplissement et la promesse.

La Révélation est inséparable de l'herméneutique et la parole de Dieu ne s'atteste que dans la parole humaine, Dit provenant d'un Dire qui se transpose en Ecriture, Ecriture qui se livre à l'interprétation ainsi qu'à l'interprétation infinie de cette interprétation- thèse centrale dans les écrits juifs de Levinas. Selon Rodolphe Calin, l'herméneutique infinie dessine une phénoménologie de la révélation qui s'accomplit concrètement comme une phénoménologie

de l'écriture. La révélation est la transcription de la parole de Dieu dans le Livre. A partir de la transcription qui ad-vient comme trace, la parole humaine témoigne en écrivant, en s'inscrivant, en se transposant à son tour dans le texte comme signe dans le Livre. Dans le Livre le Dire se laisse en s'éloignant être traduit dans le Dit, où il se laisse en même temps a être repris et partagé, désiré à l'infini par, entre et au-delà des voix multiples de ceux qui forment la communauté inspirée.

Le sens est partagé à l'Infini ; sa signification offre à la communauté inspirée la possibilité de se réaliser dans une communauté éthique.

VII.2. Le sens de la voix

Emmanuel Levinas a voulu imposer à la philosophie occidentale qui se revendique du sens et de la raison, une autre voix, la voix du soi. Etrange mot, puisqu'il renvoi à la voie, au chemin, au voyage initiatique intérieur, au passage qui se développe sur plusieurs niveaux de la réalité, la substitution du moi par en soi, un soi comme un autre. On pourrait dire que le penseur désire exprimer la voie –voix du soi, l'appel d'un autrement, d'un au-delà incommunicable qui ne repose jamais totalement dans le thème qui le dit. La voie, ou mieux dit l'autre voix, *autre* que le discours cohérent, une musique simple, féminine, un son silencieux, insignifiant et pourtant unique ; une musique mystérieuse qui se laisse transcrite dans le témoignage des poètes, des prophètes, la même musique qui se laisse traduite par les philosophes et par les hommes de sciences car, l'étincelle de la révélation et son illumination inspiratrice ne se revendique pas totalement de la raison mais elle dévient raisonnable, ainsi comme merveilleusement souligne Basarab Nicolescu dans ses écrits. Une voix qui, justement puisqu' elle dit quelque chose a cessé à l'instant de se faire entendre. Au livre d'Athènes Levinas a voulu écrire la préface, l'avant –propos, le Dire pré-originel, Dire impossible et insignifiant qui précède le Dit, le féminin de l'être, l'impossible nuit de la pensée, le silence qui précède le système. Par cette position, le penseur n'a pas voulu critiquer Athènes, la cité des philosophes d'avoir chassé les poètes, ni d'avoir oublié l'homme authentique, mais plutôt de transcrire en grec ce qu'Athènes ignorait.

Que signifie pour Levinas être un moi ? Comment parcourir la distance entre le moi et le soi ? Comment devenir un autre en soi, un autre dans le même ? Et surtout, comment témoigner pour les autres, dans la cadre de la communauté inspirée ou en vertu d'une communauté inspirée prochaine les voiles de la belle Israël, le réel voilé, comme disent

d'Espagnat et Nicolescu, comment soulever les masques derrières lesquelles Isis-Sophia se cache pour écouter le Visage derrière la Face qui se montre ? Comment dire en grec ce que la Grèce ignore ?

Le langage apparait lorsque le sujet en tant que hypostase s'impose, brisant l'un de l'être comme un surgissement d'un autre. Y'a-t'il une différence entre l'altérité de l'autre et l'altérité du moi comme Illéité qui passe et qui me requit de la recevoir et d'écouter sa voix ? « Le moi, dans la solitude qui ignore autrui, ne parle pas. Ou plutôt, sa parole ne l'exprime pas, mais tout au plus, fait œuvre, c'est-à-dire présente le moi en son absence. C'est donc avec l'éthique qu'intervient l'expression, la possibilité de se présenter en personne, de se dire en propre. L'éthique offre au moi la ressource ultime de son individuation, à partir de l'expression. C'est là que, selon le langage de *Totalité et Infini*, le moi accède à sa réalité, à une présence que l'œuvre n'est plus susceptible de prendre en défaut, de faire sombrer dans l'anonymat. C'est là que, selon le langage d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, répondant d'autrui, il accède à son individualité et à son unicité[279]. » La question du propre et nom remonte chez Levinas dans les méditations du livre De l'existence à l'existant. 'Nous cherchions l'apparition même d'un substantif. Et pour indiquer cette apparition nous avons repris le terme d'hypostase qui, dans l'histoire de la philosophie, désignait l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif'.[280] Et plus loin, dans le même ouvrage on peut lire : « L'hypostase, l'apparition du substantif n'est pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle ; elle signifie la suspension de l'il y a anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom. Sur le fond de l'il y a surgit un étant.[281] »

Stéphane Habib interprète l'hypostase comme un croisement, un point d'arrivée de la personne, du verbe et du substantif ; point commun de l'hypostase de la théologie, de la philosophie, de la linguistique et de la grammaire[282]. On peut dire que le surgissement du nom coïncide avec le surgissement du moi. Le premier nom est le pronom personnel Je. Quel

[279] Rodolphe Calin, *Op. cit*, p. 278

[280] *De l'existence àl'existant*, p. 140-141

[281] *Ibid*, p. 141

[282] Pour plus de détail à voir le livre de Stéphane Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophie de la Révélation*, Puf, Paris, 2005

est le parcours de cette hypostase du propre ? En effet, c'est maintenant que le voyage dans la vallée des merveilles commence pour le sujet ; le sujet s'accomplit en sortant de l'être, en cherchant le propre au-delà du Dit, en deca du nom. « A titre exceptionnel, et par abus de langage, on peut le nommer Moi ou Je. Mais la dénomination, ici, n'est que pro-nomination ; il n'y a rien qui se nomme je ; je se dit par celui qui parle. Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque ou la personne de l'unique[283]. »

Si le soi n'est pas nommé, s'il ne se donne plus au nom, il est de l'ordre de la voix. La voix est en deçà de tout nom. « Itération préréflexive dans le Dire de ce Dire même ; énoncé du me voici ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie.[284] » La voix est la voix de la concrétisation d'un dire unique de l'un, d'un quelconque singulier qui se présente en lui. La voix singulière est aussi la voix de la conscience, la voix du soi comme réponse à l'appel de l'autre ; il ne s'agit pas d'une invitation de rester chez soi ou de devenir un soi, mais plutôt de sortir de l'être, de devenir un insomniaque et de répondre au prochain, se poser en marche vers l'Infini. Cette voix ne dit rien, c'est une voix-autre ; elle reste dans l'incommunicabilité, à l'abri de tout pouvoir, son sens ne s'absorbe pas dans un sens, pourtant elle signifie, en tant que signifiance non-signifiante à la manière d'un cri. Elle renvoie à la nudité, à la fragilité du prochain qui se trouve en moi comme ma propre blessure. On apprend ici la profondeur transhumaniste et transreligieuse de la pensée lévinassienne qui va au-delà de toute éthique et idéologie, au-delà de toute religion et qui offre aux ses lecteurs une mystérieuse expérience de l'humanité entière en soi et de l'Infini. La voix, comme zone de non-résistance entre l'appel, la réponse et la substitution, en tant que cri – *Adam où est tu ?* elle déchire la trame de tout sens. Dans le dire *Me voici !* qui s'identifie à la voix, la voix fait entendre, non un sens, nous dit Levinas, mais un cri : « Cri ou lapsus d'une subjectivité malade. Mais d'une subjectivité responsable de l'autre ![285] »

C'est une maladie folie qui arrache le moi de son propre être et le porte en dehors du monde, non-lieu de la persécution et de l'obsession pour l'autre. Même si le cri de la subjectivité vient

[283] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 72

[284] *Ibid*, p. 182

[285] *Ibid*, p. 194

de l'inarticulé du Dire, de l'Immémorial, il s'articule dans la réponse à l'appel de l'Infini. Le dire Me voici qui dépossède le sujet et provoque une fissure à son intérieur, trou qui doit être assumé, s'articule comme l'un-pour-l'autre. La voix est la manière d'un sujet de partir, de s'en aller de soi, comme Abraham, de cheminer pour l'autre ; l'unité ne se déploie qu'en s'articulant à l'autre.

L'identité du sujet est toujours défaite. On se demande si la voix ne se donne pas à écouter comme trace. Levinas écrit : « L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi sinon…par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présente que dans ma propre voix, déjà obéissante. »[286] Dans la voix qui répond *Me voici ! Envoie-moi !* se présente l'ordre qui l'Infini m'a toujours déjà adressée et qui se transcrit sur la chair comme trace, comme Infini absolument passé. Mais, c'est le sujet lui-même, comme responsable pour l'autre, à partir de la responsabilité infinie pour l'autre qui remonte à un passé plus passé que tout passé. Dans la voix, le moi a passé pour laisser lieu à l'Infini en soi qui demeure seulement à la manière de la trace, en s'éloignant. On comprend pourquoi Levinas parle dans son ouvrage *Totalité et Infini* de la vraie vie comme étant une absence. La voix se laisse entendre et transcrite dans la distance à l'intérieur du sujet, à mi-chemin entre le Dire et le Dit, comme énigme absolue, comme vide. Posant le rien illuminateur la voix se dessine comme effacement de toute signification, comme affectivité pure. « Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix intérieure, mais voix témoignant de la fission de secret intérieur faisant signe à Autrui- signe de cette donation de signe »[287]. Derrida montre que la voix est toujours écriture, déjà écartée de soi par la trace, s'éprouvant comme voix vive par rapport à sa mort.[288]

L'unicité du sujet s'identifie dans la voix, lorsque la voix se fait entendre. Mais, la voix ne cesse de traumatiser et de fissurer le sujet, en le faisant se perdre sans retour. Ainsi comme remarque Rodolphe Calin, la voix charnelle serait le cri. Le cri de l'autre et donc le corps entendu comme trace, comme passage, comme lieu de la défaite permanente de la subjectivité, comme en soi de la contraction et de son éclatement –le surgissement du monde et de la subjectivité comme orgasme de Dieu. En fait, Annick de Souzenelle parle, dans le

[286] *Ibid*, p. 179

[287] *Ibid*, p. 187

[288] A voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967

cadre des lectures bibliques, des êtres humains, comme semences divines, comme semences de la jouissance divine désappropriée. On se rappelle que lorsque l'hypostase surgit en éclatant de la plénitude de l'être, il atteint un autre niveau de l'existence, le niveau de la jouissance. La jouissance fonctionne aussi comme une désappropriation de soi, car jouir c'est pressentir l'autre, sortir, connaitre un plaisir qui ne peut jamais être satisfait, le Désir de l'Infini.

VII. 3. L'orgasme divin

Dans son livre *L'homme et ses trois éthiques* Stéphane Lupasco parle sur le concept de Dieu. Selon Lupasco, toutes les conceptions sur la Divinité se fondent sur ce qu'il nomme une *énergétique religieuse*. Pour le physicien roumain toute religion suppose l'existence d'une liaison entre toutes les choses et tous les êtres et aussi une liaison entre tous les êtres et leur créateur. Pour que la liaison soit possible, il faut l'existence d'une force, d'un paramètre énergétique pour réaliser cette liaison. Selon Lupasco, une religion est d'abord une liaison énergétique d'homogénéisation entre les individus qui croient en un seul Dieu ou en plusieurs dieux. Pourtant, Lupasco observe que dans la problématique de la confrontation entre le bien et le mal, la logique des religions se limite à une logique binaire, logique qui pousse le tiers inclus. Le jeu des énergies contradictoires leur confère résistance dans le temps. Ainsi, Lupasco manifeste l'espoir pour une nouvelle religion, une nouvelle conception sur Dieu appuyée sur le tiers inclus. Pour le penseur d'origine roumain, le monde et l'individu peuvent être malades ; pour éviter la pathologie il faut tenir compte des trois éthiques et de trouver en équilibre entre ses éthiques : l'éthique de l'homogène, l'éthique de l'hétérogène et l'éthique du tiers inclus. Sans le tiers inclus, le monde dans toutes ses manifestations créatrices deviendrait pathologique : il serait schizophrénique, maniaco-dépressive ou fou. Lupasco conclut avec la nécessité d'élaboration d'une nouvelle religion nommée théophysique énergétique qui serait en même temps une thérapie religieuse et une teothérapie mystique comme parties d'un amour fondamental.[289] Selon Basarab Nicolescu serait mieux de parler d'un nouveau sentiment religieux, pas d'une nouvelle religion. En tous cas, Basarab Nicolescu identifie ici le point où Lupasco quitte le domaine de la philosophie pour écrire comme un poète : cette téophysique énergétique est une sorte de musique dans le sein de

[289] Pur plus de détails à voir Stéphane Lupasco, *L'homme et ses trois éthiques* en collaboration avec Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, Monaco, Rocher, *L'esprit et la matière*, 1986 et Basarab Nicolescu *Ce este realitatea ?* Junimea, Iași, 2009

laquelle se confondent toutes les douleurs et toutes les joies comme des ombres qui t'enivrent[290].

Les dernières mots de Lupasco peuvent choquer les intellectuels et les esprits conformistes : « il existe, pour un mystique, un orgasme de Dieu. Cette troisième éthique religieuse est l'éthique même de l'amour. »[291]Basarab Nicolescu se demande en effet si l'orgasme de Dieu dont parle Lupasco n'est notre monde et nous-mêmes. L'orgasme suppose la contradiction. Si Dieu veut créer le monde, Il se sépare de Lui-même pour se connaitre soi même en tant comme finitude. La contradiction, le paradoxe seraient alors un donné divin, conclut l'académicien. L'orgasme divin est constitutif à l'Etre du monde.

La dernière partie de *L'homme et ses trois éthiques* est un tridialogue, d'après le témoignage de Basarab Nicolescu, entre Lupasco, Solange Mailly- Nesle et notamment l'académicien roumain. Dans ce dialogue qui a eu lieu le 11 mai 1984 et le 1 juin 1984, Lupasco se réfère à la question de l'orgasme de Dieu de la manière suivante : « l'orgasme de Dieu est la conscientisation de la contradiction fondamentale. Je comprends par cela que l'amour nait en partant de l'affectivité heureuse et douloureuse à la fois, puisque l'orgasme est lié au plaisir et à la souffrance pour la femme et pour l'homme. Pour le mystique, qui est en contact avec la contradiction fondamentale de Dieu, il existe cette coexistence de la douleur et de la joie qui représente justement l'amour. C'est cela qui j'ai voulu dire. »[292] L'orgasme de Dieu c'est notre propre orgasme en contact avec Dieu, c'est la contradiction vécue sur le chemin, en tant que douleur et joie. Selon Lupasco, cette troisième éthique, l'éthique du tiers inclus c'est une éthique du contradictoire qui entraine l'affectivité. Les autres deux éthiques non-contradictoires éliminent l'affectivité. L'éthique de l'affectivité ne fait présente l'affectivité, car l'affectivité est dans la vision de Lupasco une énigme.[293] On se souvient que, pour Levinas, Dieu aussi c'est une absence. Il, dans sa hauteur ne peut jamais être enfermé dans un concept ou dans un discours philosophique et scientifique. Dieu se fait présence en tant que trace ; trace, un *se passer* de l'Infini qui crée sa brèche sur le visage d'autrui et qui se traduit seulement dans la nuit apophatique comme ambigüité foncière, comme énigme absolue.

[290] Stéphane Lupasco cité par Basarab Nicolescu en *Ce este realitatea ?* p. 176

[291] Ibid.

[292] Lupasco cité Basarab Nicolescu dans son livre *Ce este realitatea?* p. 177

[293] Ibid.

Levinas aussi lie la trace avec l'affectivité et la sensibilité. Elle ne se donne pas pour la raison, bien qu'elle se fasse signe et se transcrit à l'aide des concepts. L'essence du sujet lévinassien est la sensibilité et pas le connaitre ou l'intentionnalité ; la relation avec autrui est nommée par l'auteur comme religion, rencontre qui se passe dans sous le commandement de l'Infini qui passe et qui n'est une connaissance ou une objectivation phénoménologique, mais affectivité. Le sujet est pré-originellement affecté par la trace de l'autre, notamment par la trace de la transcendance ou par son absence- comme un vide plein quantique, comme le vide illuminateur dont nous parlent les bouddhistes ou comme le rien attesté par les mystiques. La trace n'est pas le signe d'une présence passé, mais le signe d'une transcendance, d'une hauteur irreprésentable.

La sensibilité comme donation psychique énonce l'essence qui défait la subjectivité. Contrairement au rationalisme qui exalte le cogito ou à la phénoménologie qui considère l'intentionnalité comme nœud de la conscience, Levinas pousse la subjectivité plus loin, dans un niveau pré-intentionnel et pré-rationnel, celui de la sensibilité, de l'exposition fragile. Même si Levinas a été considéré par certains un irrationaliste, on pense qu'il s'agit là d'une position naïve à l'égard de cette pensée qui, interprétée plus profondément avec un œil transdisciplinaire porte un profond message d'union universelle, une éthique de tolérance nécessaire dans notre présent et une ouverture pour la fraternité humaine, car on est tous des semences divines. Universelle, pour Levinas, est précisément la liaison entres les hommes, en deçà de l'intentionnalité et de toute pensée. Etre sensible serait ne pas rester chez soi, en soi, mais devenir un avec les autres, devenir pré-originaire dans la relation, être ouvert, recevoir l'unité-altérité de l'humanité. Les êtres humains ne sont pas des monades autarchiques, mais des verseaux communicants, des semences de la sève divine : séparation dans l'unité, transcendance en immanence. Pour Levinas, l'affectivité ne passe pas dans le cogito ou dans l'intention, mais dans le psychisme, en tant que pneuma. La subjectivité originaire serait la sensibilité entendue comme affectivité ouverte à l'altérité, subjectivité qui porte les traces de cette affectivité primordiale et ses lettres.

Lupasco dit à son tour sur la question de l'affectivité et du psychisme : « Dieu n'est que psychisme, l'âme du monde. Il a dans ses mains les deux forces contradictoires de l'homogène et de l'hétérogène, les univers macrophysique et biologique. »[294] Selon le

[294] Cité par Basarab Nicolescu en *Ce este realitatea ?*p. 177

philosophe roumain, le Dieu transcendant est un Dieu de l'identité ou de l'hétérogénéité. On a comme transcendance de l'énergie l'affectivité ontologique. Dans ce sens on peut dire que Dieu est l'affectivité, conclut Lupasco. Pour le penseur roumain, la connaissance de la connaissance implique la connaissance de la non-connaissance. Pour Levinas aussi la signification du visage, ce non-lieu de la transcendance se donne comme une non-signification, comme insignifiance, comme absolument vulnérable, comme un trou contradictoire, car il se revendique de plusieurs niveaux de la réalité, un étranger, un quelconque plein de sens. Le sens de la chair qui se dévoile au-delà du corps, n'appartient pas au niveau de la phénoménalité, même s'il passe par la manifestation ; le sens du visage, de la chair –écriture se donne a entendre dans le regard de la nuit, dans la rencontre du face-à-face comme rien –à-rien. Derrière la personne qui se montre se cache celui qui se donne pas à voir, le Il, le neutre de l'Illéité.

VII.4. La subjectivité kénotique

La subjectivité lévinassienne est hantée par la substitution. La substitution se réfère à la voie par laquelle le soi devient le non-lieu de la responsabilité et de toutes les fautes, même pas commises en guise d'une fraternité primordiale qui précède toute manifestation. Dans la substitution le sujet se trouve réduit à un rien exposé à l'altérité, non-sujet sur le poids de l'univers . La substitution renforce la désappropriation de soi car elle s'appuie sur deux idées. Il s'agit premièrement de l'asymétrie, puisque le sujet se substitue à l'autre sans attendre rien en retour ; par la substitution, le sujet s'individualise, devenant en vrai soi. Par cette voie, le sujet montre son hauteur et son élection antérieure avant tout choix. Deuxièmement, il s'agit dune position irremplaçable. Personne ne peut se substituer à lui, mais cette responsabilité immense est une responsabilité qui écrase le sujet. Le soi est constitué selon le modèle de la passivité ; Levinas place le sujet dans un espace de gratuité créatrice, dans la beauté de la bonté qui n'offre pas des certitudes, ni de symétrie. En se retirant dans l'être, l'Illéité crée un soi éthique, un soi comme un autre capable de recevoir les révélations du visage. Par son éloignement jusqu'à la absence par sa présence énigmatique comme trace, l'Illéité place le soi dans un niveau de bonté infinie entendue comme pure désintéressement. Supportant son investissement par la transcendance, le soi garde son structure de l'autre-dans-le-même, au point de ne retourner jamais au même, au point de se tenir à distance à soi, entre un malgré soi et un pour –autrui, sa vie éthique étant sa mort ontologique.

La non-réciprocité nouée dans la substitution renforce la son poids : le soi est responsable de tous. La responsabilité en tant qu'investition de l'Illéité descendue dans le visage, rejette le sujet au-delà de l'être, dans la condition de l'étranger, dans une vulnérabilité primordiale qui ne détient jamais un soi ou un chez soi. Le soi est jeté au-delà du désintéressement car, lorsqu'il assume sa tache, il prend sur lui une responsabilité universelle, répondant aussi de son persécuteur incarné par autrui. Le soi ne choisit pas sa responsabilité ; comme on a déjà dit, le soi est revendiqué par l'Illéité avant son décision, son psychisme devenant un grain de folie possédé par l'Autre qui fait éclater la subjectivité comme désappropriation de soi. La substitution lévinassienne signifie, dans le langage transdisciplinaire, traverser la zone de non-résistance au profit d'une expiation qui n'entre pas dans les catégories de la pensée et de l'activité et qui assume sa passion, son amour gratuit à la manière d'une étrangeté foncière: « Qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être, de se mettre à l'envers. »[295] La zone de non-résistance dont nous parle Basarab Nicolescu est vue comme une zone de transparence absolue par rapport aux nos expériences, représentations, descriptions, images ou formules mathématiques. La zone de non-résistance correspond dans la vision transdisciplinaire avec ce que Bernard d'Espagnat nome *le réel voilé*[296] liée avec l'affectivité lupascienne[297]. Dans l'ensemble des multiples niveaux de la Réalité, le plus haut niveau et le plus bas niveau s'unissent par une zone de transparence absolue. Les niveaux étant différents, la transparence absolue apparait comme un voile du point de vue de nos expériences, représentations et formules. En effet, selon Basarab Nicolescu, l'unité ouverte du monde implique le fait que, ce qui est en haut se trouve en bas. Quant à Levinas, les termes de la passivité et de l'activité traversent constamment l'œuvre lévinassienne. L'activité c'est l'être, la totalisation de l'étant sous un thème. La passivité accomplit le mouvement inverse, elle empêche la totalisation et rend les étants libres jusqu'au point de l'extinction du sujet. La passivité lévinassienne fonctionne comme une zone de transparence absolue ; elle détruit toute trace d'un sujet maitre de soi- e Dit thématique et le livre à une sorte de mort intérieure, une morte unificatrice, par delà de tout sens représenté, en l'invitant à le récréer. Le sujet est investie avec la faute de

[295] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 185

[296] Pour plus de détail à voir Bernard d'Espagnat *A la recherche du réel ? Analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994

[297] A voir dans ce sens Stéphane Lupasco en collaboration avec Basarab Nicolescu et Solange de Mailly- Nesle, *L'homme et ses trois éthiques*, Monaco, Rocher, 1986

l'autre selon le commandement d'une passivité la plus passive qui dépasse les lois de toute éthique et de toute herméneutique- le Dire pré-originel. On pense que cette désappropriation de soi ne peut être envisagée qu'en la rapprochant de la kénose christique. Cette hypothèse est avancée aussi par Michel Dupuis qui dit : « la structure kénotique de l'identité correspond bien à la structure éthique au sens lévinassien de l'identité. »[298]

Le sujet souffre et se fait incessamment responsable pour les autres. En plus, le sujet est constamment exposé à la douleur, au mal gratuit qui peut frapper à chaque moment. L'Illéité a imposé au sujet passivement, pré-réflexivement une responsabilité écrasante, avant tout choix et toute intentionnalité : le sujet était déjà à être responsable. Il s'agit d'une élection qui dépasse le bien et le mal de l'éthique et qui mène vers une expérience transreligieuse et transhumaniste. Seulement un sujet qui assume l'inassumable, qui expie pour ceux qui ne peuvent pas faire face. Même si Levinas parle d'un saut du niveau ontologique vers le niveau éthique, le problème posé dans ce chapitre est celui de savoir si la désappropriation de soi se pose en termes éthiques. Il y a quelque chose d'éthique dans la kénose chrétienne ?

L'abaissement de l'Illéité se prolonge avec l'inquiétude de la proximité de l'Autre, dans un abaissement du soi au niveau de la corporéité en tant que souffrance- possibilité de recevoir la mort pour autrui et en tant qu'exposition sans défense à l'outrage de l'autre. La responsabilité pour le prochain, au-delà de la mort est la réponse du soi pour s'approcher de l'Infini qui l'appelle dans le visage du tiers. Cependant, s'approcher de l'Infini, assumer la responsabilité c'est un débordement, un excès, puisque celui qui supporte la responsabilité ne sera jamais quitte envers autrui. D'où le paradoxe de son condition : dans la proximité de l'Infini au prix de sa mort ontologique dont il doit se désapproprier pour la Dire dans le Dit de l'être à la rencontre des autres. L'abandon du sujet est un paradoxe : abandonné dans l'être par l'Illéité il est obligé de marcher dans l'existence de l'il y a, malgré l'appel du visage creusé comme l'ultime exigence : une invitation à la mort, au sacrifice. Le sujet en tant qu'autre en soi, comme absolue étranger, comme trou où l'Illéité crée sa brèche, est incessamment inviter à mourir en soi, pour l'autre, donner son souffle dans la proximité de

[298] v. M. Dupuis, Raphaël Gély, *Les figures lévinassiennes de la kénose*, dans *Emmanuel Levinas et l'histoire*, sous la direction de Natalie Frogneux et Françoise Miès (éds), Les Editions du Cerf, Presses universitaires de Namur, Paris-Namur, 1998, pp.357-361, Guy Petitdemange, *Ethique et transcendance*,idem, ou M. Faessler, *Dieu, autrement* dans le *Cahier de l'Herne*, C.Chalier, M. Abensour,(éds), L'Edition de l'Herne, Paris 1991, p.361

l'Infini. La désappropriation de soi vise un mouvement de fissure jusqu'à la destruction de tout ce qu'il y a de subjectif, de tout moi et en même temps il sollicite le sujet dépossédé de se tenir dans une unité cohérente défaite face à autrui. Cette continuité équivaut à une condamnation à la nuit de l'il y a où le poids de l'existence attrape le sujet, celui-ci ayant le sentiment de sans issue. L'horreur et l'angoisse de l'il y a est une manque absolue de la subjectivité ; l'il y a dépersonnalise le sujet et le livre à la densité du vide, au-delà du visage d'autrui. En effet qu'elle différence existe-t-elle entre l'impersonnalité de l'il y a et l'impersonnalité de l'Illéité ? Se tenir dans l'indistinction signifie aussi se garder dans la trace de l'Infini lequel fait visible encore une fois le visage du prochain dans son invisibilité même. L'expérience de la nuit est une expérience de lumière. C'est justement par la nuit commune que l'il y a coïncide avec l'Illéité.

Le sujet dévient un non-sujet, il porte en soi la tache de la nuit, le trou lumineux, pris dan son perpétuel arrachement de soi, poussé à la limite, en dehors de soi, de l'il y a n'étant plus qu'un malade de l'Autre : responsable de la mort d'autrui et de sa propre mort intérieure, le sujet lévinassien est toujours questionné dans sa responsabilité. Pour cette raison on pense que serait mieux de parler de la subjectivité lévinassienne comme étant une non-subjectivité car, si on veut garder le terme de la subjectivité il faut restituer le vide de son propre Non-lieu. Comment peut-on entendre le vide, le non-lieu ? Le vide serait le passage que le je ou le moi doit traverser pour s'éloigner de soi, pour poursuivre l'Illéité et pour s'accomplir en tant que soi brisé, comme un autre, comme un Il caché. Le vide serait encore le témoignage de la gloire de celui qui dévisage par son départ : « le temps qu'il faut à un Je pour avouer ce qui est au bout de son épuisement : rien. »[299]

La relation du sujet à la mort serait encore arrachement, dépassement, puisque il n'y a pas d'autre mort que la mort d'autrui dont il est responsable depuis toujours. Pour Levinas, le rapport à la mort n'est pas un rapport qui mène à l'angoisse comme chez Heidegger, mais il est un rapport émotionnel, une défense, née de l'oubli de soi, du sacrifice pour un autre. Le sens de la désappropriation de soi est aussi prendre sur soi la mort d'autrui ce qui signifie finalement transcender la mort, se libérer de tout autre et de soi. Le phénomène de la mort est la rencontre du face-à-face en tant qu'appel à la responsabilité de ne pas le laisser seul face à sa propre mort. L'apparoir d'un visage se réalise à la manière de la révélation d'une parole

[299] Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 133

inaugurale inscrite dans la trace de son passé. Tout visage provient dans l'Immémorial, d'un passé jamais présent, au-delà du temps. La révélation du face-à-face du premier venu serait un éblouissement. Pourtant, la manière de signifier de ce visage éblouissant brise la corrélation entre le signifié et la signifiance ; la signification du visage n'est pas de l'ordre de la connaissance. Il brise la corrélation pour faire entendre son appel dans un autre langage, un langage d'irréctitude lequel définit la relation avec le passé irréversible d'où l'ordre est proféré. Dans son exposition, le visage donne son appel dans l'instant, par son langage silencieux, le Dédire ; le visage dévient l'insinuation de l'éternité, condition, pour Levinas, de l'irréversibilité du temps. Le visage est un passé, un se passer sans possibilité de retour. Provenant de l'Immémorial dont la conscience ne pourra jamais s'emparer, le visage oblige pourtant dans un maintenant à travers un langage qui s'entre-dit parmi les mots. Pour Levinas le langage en étant rien, laissant libre le sens qui convoque le visage parlant qui remplace le langage. Le rien dévient le visage nu, exposé, un quelconque qui se dit lui même. Le visage serait le seul langage, le seul sujet de l'écoute et de l'attente. Ce langage étranger trouve sa place a-topique, son non-lieu dans la trace de sa perte, trace-perte qui s'inscrit sur le visage. La vraie vie est l'absence, dirait Levinas en *Totalité et Infini*.

La désappropriation de soi entendue en tant qu'exigence infinie de répondre à autrui ouvre l'hypothèse discutée par des exégètes comme Michel Dupuis, Guy Petitedemange, Marc Faessler selon laquelle le modèle du sujet lévinassien serait la kénose christique. Une thèse forte qui soutient l'approche de la kénose est le problème de l'incarnation comme réceptivité venue d'ailleurs. Ainsi, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* la sensibilité est vue comme étant déjà incarnée, le corps est contradiction et éclatement de la subjectivité et rend l'autre car cet autre est le cœur ; la corporéité repose sur la désappropriation de soi. Le soi qui se substitue aux autres est d'une inavouable innocence qui rend compte de la bonté originelle de la création ;[300] le soi est plus ancien que l'ego…il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme c'est la religiosité du soi.[301] Ainsi comme la kénose suppose, le soi se trouve dans la condition du serviteur du monde, voué aux autres. La souffrance du soi est une souffrance inutile car el ne fige pas dans l'ordre du monde, elle n'est pas approchable à partir de l'existence historique bien qu'elle se manifeste sous la forme d'un commandement venu pourtant d'ailleurs et comme réponse en tant qu'acte éthique. La

[300] *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, p. 193

[301] *Idem*,p 185

souffrance messianique, paradoxale qui traverse le sujet faisant de lui un non-lieu, un quelconque, un trou de lumière noire est la passion, le Désir qui perce l'histoire pour se faire source de toute non-intentionnalité ou de conscience *contre-courant, renversant la conscience*[302] car elle est le fait d'autrement qu'être sujétion qui n'est ni néant, ni produit d'une imagination transcendantale.[303] Le soi est le pneuma du psychisme[304], il est antérieur à tout événement et à toute intentionnalité subi par le sujet. Le soi précède le sujet, sa souffrance est une pure brulure qui donne sens à la souffrance en la renversant dans la gratuité de la substitution, dans la gratuité du sacrifice, gratuité infinie, intégrale qui devient selon Levinas désintéressement.

Ce messianisme lévinassien s'adresse à chaque individu pour lequel la souffrance de l'autre devient un projet à accomplir, à assumer avant qu'un ordre soit entendu. Le visage ne se donne pas à entendre ; il se donne à notre écoute ; il appelle d'un au-delà, faisant de sa peau qui se donne au regard un commandement qui doit être obéit. Le visage est un contradictoire, un contre-phénomène d'après Jean-Luc Marion, absence et jouissance en même temps, à la limite du visible et de l'invisible, se faisant présence par son éloignement, par son énigme, d'où son altérité radicale, exotique, féminine. L'impuissance de se dérober du commandement du prochain- l'étranger, l'indésirable, celui qui traumatise le je se libère de sa pesanteur ontologique dans sa conversion dans un acte éthique. L'éthique est pour Levinas la reconnaissance de la sainteté. Dans l'éthique on est tous réciproquement redevables avec cette qualité messianique qui rompt le moi le faisant éclater en dehors. Si le Mésie c'est moi, le Mésie c'est toi[305], affirme Levinas. Ce transfert est possible puisque le visage repose sur une Illéité vide qui crée une intrigue intersubjective asymétrique et transubjective permettant de dire *moi, toi, nous* mais se tenant toujours à l'écart de l'entre-deux, dans le passage, traversant l'unité humaine rompue. En plus, on peut dire que, pour Levinas, la singularité de l'autre s'appuie sur l'exception représentée par l'Illéité comme étrangeté absolue, comme énigme et trace de sa vocation apophatique. Celle-ci ouvre l'espace d'une reconnaissance sans demande, asymétrique- la liberté du Dédire, du témoignage pour ceux qui savent écouter et lire la nuit,

[302] *Entre Nous*, p. 70

[303] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* p. 185

[304] *Idem*, p. 182

[305] Guy Petitdemange, *Ethique est transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Levinas*, dans *Levinas*, p. 107-139

pour lesquels la communication échappe à l'échange des informations- même si le Dédire se Dit sans jamais s'épuiser - au profit d'une vie dangereuse comme un beau risque à courir, soit-il le risque de malentendu.[306]

VII. 5. Le visage entre le visible et l'invisible

Le plus court chemin vers le soi passe par l'autre, dit Kierkegaard. Le Désir suppose l'altérité. Elle appelle l'altérité, elle manifeste la distance, le passage qui demande le dépassement. Le Désir veut toucher l'Autre, s'unir avec lui, l'autre est présent en moi sous la forme du désir. Le sujet prend une distance face à soi pour accueillir l'autre pour lui faisant lieu. Pour Levinas la voie de l'hospitalité est l'affectivité et la sensibilité. Il s'agit d'une contre-phénoménologie qui permet l'ouverture. Le Désir pour l'Infini peut être entendu du moins sur deux points de vue : il s'agit du désir du sujet orienté vers l'Infini, désir qui suppose une distance qui se donne pour être traversée, soit l'Infini désire le sujet qui parte à sa recherche. La Parole se trouve en mouvement vers l'Infini et retourne vers l'homme se faisant corps- *pros ton theon*.

Dans la tradition chrétienne, le corps dévient le modèle christique de la révélation. La corporéité devient le projet de Dieu, Son plan qui ne s'accomplit pas seulement par la naissance de Christ ; la révélation se prolonge dans les actes, car le Christ est le lieu de Dieu. Le Christ est le lieu non-lieu où Dieu se révèle comme projet dans son désir d'assumer l'humanité entière.[307] Lorsque le Verbe s'est fait chair, le corps avait été assumé par Dieu. E corps humain est devenu le corps du Logos divin, pas un simple réceptacle. Il se dit souvent dans la tradition chrétienne que dans le Mésie c'est Dieu qui souffre, car c'est Lui le Sujet. Le corps devient ainsi un texte divin ; la parole c'est corps, le corps s'est fait parole. Le corps n'est plus indifférent, il est écriture dans le souffle. Le niveau de la corporéité porte en soi les lettres et le souffle. En ce sens, il n'y a plus expérience spirituelle sans l'assumation de la corporéité en tant que Logos. Suivant la perspective de la révélation christique, le corps passe à l'envers, en Christ, limite ternaire de la distance- mort, aliénation, différence naturelle. Une fois la limite dépassée, le corps se trouve dans une autre condition.

[306] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 190

[307] Pour plus de détails voir le commentaire du Père André Scrima en *L'expérience spirituelle est ses langages*, Humanistas , Bucarest, 2008 et *Commentaire à l'Evangeline de Jean*, Humanitas, Bucarest, 2003

Le corps est limité dans le plan horizontal, de son lieu, de son topos ; pourtant il porte en soi le pouvoir de faire de son lieu circonscrit un non-lieu, un lieu a-topique, un ailleurs. L'amour, l'affectivité, le sacrifice traverse et rompt l'horizontalité et la verticalité à la fois ; dans le Christ le corps récupère une condition qui n'est plus limité à l'espace et au temps. Dans la résurrection, le lieu, le temps ont été consumés dans le désir eschatologique. On se souvient du vers d'Aragon *il n'y a pas d'amour heureux*. Sur le chemin, dans la distance invisible, dans le vide qui se creuse entre Dieu et l'homme se situe un processus, un conflit dans l'amour même qui les unissent. Pourquoi ? Car, dans ce processus existentiel, le sujet prouve une souffrance inutile- Job, Faust, Jonas – hypostases de l'homme qui lance le défit à Dieu, la reconnaissance de leur souffrance. La mort et la souffrance comme ultimes conséquences de l'aliénation sont motifs pour la révolte de l'homme contre Dieu. Dieu est accusé de n'avoir pas participé à la mort comme ultime radicalité de la condition humaine. Pourtant, Job ne reçoit pas de réponse. La réponse est donnée par la mort même de Dieu dans la personne du Christ. On arrive, à travers la mort et la substitution sans doute à une difficulté du langage, puisque, en traversant, en cheminer on découvre que le langage même doit être crucifié.

Pour Levinas, la subjectivité, aussi bien dans sa relation avec l'être que dans la relation avec autrui est originairement responsable. La question qui se pose est de savoir comment une telle responsabilité qui n'est pas une conséquence de la liberté est-elle possible ? C'est seulement à partir du corps et surtout à partir du visage, la partie corporelle la plus vulnérable que la responsabilité du sujet prend sens chez Levinas. Le visage, la partie humaine la plus vulnérable et la plus exposée à la violence qui peut venir de la part de l'autre, est un même *temps l'espace a-topique* ou l'Illéité passe y laissant sa trace. La face humaine devient espace ou la transcendance se contemple soi même. Il est très important de souligner le fait que, pour Levinas, le rapport face-à-face est rencontre qui se passe dans l'Infini. Chaque rencontre quotidienne suppose une désappropriation de soi, une proximité et une exposition par et à travers la parole. Rester face-à-face signifie être interpelé et répondre au nom d'une responsabilité infinie investie en chacun d'entre nous par l'Illéité. On est responsable de l'autre dans une manière absolue, on porte autrui en soi même comme une blessure. Son visage ne peut pas me laisser indifférent. Quoi qu'on fasse, on ne peut pas se soustraire à son appel. Sa trace est l'appel venu d'un au-delà qui trouve son expression et son sens dans le visage.

Dans *Autrement qu'être ou au-delà du visage* Levinas libère le sens du visage de tout spécifique phénoménologique comme apparition dans le champ de la représentation. Par cette démarche Levinas désire donner une autre définition du sujet qui, selon lui, à été réduit à l'hypostase dominatrice du sujet intentionnel. La relation interpersonnelle éthique ne se développe plus dans la manière du control de la figure de l'autre par l'excentration de l'ego comme alter ego. Merleau-Ponty l'a dit à son tour : l'ego se constitue comme un soi seulement en relation avec les autres, avec la pluralité des autres egos. Levinas va au-delà, puisque le philosophe annule l'idéalité de l'autre, il retire l'autre de tout sens de la phénoménalité. Le visage de l'autre ne sera plus un phénomène parmi les autres dans l'horizon neutre du monde. Le visage est irreprésentable, il n'appartient pas au monde, il ne vient plus à honorer l'intention dans les cadres de laquelle existent les aprioris de la représentation analogique d'un autre ego. L'altérité n'est plus un noème qui correspond à une noèse, mais l'indescriptible d'une personne transcendante. Les éthiques illuministes ne décide plus sur la relation intersubjective, la volonté ne modèle plus le rapport de se situer face-à-face, la liberté ne précède pas la responsabilité. Le visage est antérieur à la volonté du sujet.

Quand le sujet se réveille à la conscience de l'ipséité il possède déjà un visage. La non-liberté de choisir un visage ou de le refuser se traduit dans la relation avec l'autre par la position dans l'affectivité et dans la responsabilité. A chaque instant il est trop tard pour le sujet de refuser son visage et, pour autant dire, sa responsabilité. *Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat*[308] On pense fortement que le caractère non-intentionnel du rapport éthique différencie le système lévinassien de tous les autres systèmes moraux. Le visage n'est pas un phénomène puisque sa transcendance ne se constitue pas sur l'horizon de la représentation, ce qui fait que le visage soit moins qu'un phénomène et plus faible que l'apparoir. Le moins indique la non-détermination comme représentation et la faiblesse envoie à l'incapacité d'assumer librement la relation avec l'autre- le sujet est voué des le début à l'éthique, à la responsabilité ; il porte déjà l'autre en soi. Les métaphores utilisées par Levinas sont toujours expressions de la passivité, de la manque du pouvoir : *la nudité du visage, la nudité comme exposition à l'autre, l'abandon du soi, avoir l'autre dans sa peau*. L'autre m'appelle et m'interpelle avant mon arrivée…*retard irrécupérable*-[309]

[308] *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, p. 141

[309] *Ibidem*

Comme dans le Chant des chants biblique, l'autre vient à la porte de l'ego avant que celui-ci sache et lorsqu'il ouvre la porte, l'autre est déjà parti. Le décalage, l'intervalle ne dévient jamais une synchronie justement parce que la synthèse totalisante de l'ego avec l'autre est refusée. Le sujet et son visage, la lumière de son regard ne peuvent pas être mesurée. La diachronie amplifie l'éthique et marque la différence entre la passivité radicale de la sensibilité et l'activité de l'intentionnalité comme deux structures de la discontinuité de la subjectivité, comme fissure de l'ipséité. Une manière de rencontrer le visage de l'autre est celle de ne pas remarquer la couleur de ses yeux pour ne pas tomber dans l'objectivation, pour ne pas provoquer une allée dans l'intentionnel. Le visage ne se montre pas dans le visible de la peau ; il est nudité qui cache un autre au-delà de la phénoménalité, comme nudité extrême au-delà de la honte extérieure. Le visage parle, il invite à une lecture lorsqu'on écoute ses paroles qui échappent à toute détermination et conceptualisation. *Tout le corps humain et plus ou moins visage*-[310]

Pourquoi ? Puisqu'il est verbalité et expressivité. On trouve une telle idée dans l'angélologie ou il se dit qu'un ange, par le mouvement de signification, à partir de l'extériorité corporelle vers l'intériorité de la lumière, son corps se retire et se transforme un visage et le visage se retire dans l'œil qui dévient lumière. Ainsi, le visage de l'ange et son corps sont des niveaux épiphaniques de l'intériorité de la lumière, l'œil étant en essence sa nature hylétique. L'ange bouge en regardant, touche en regardant, son regard comprend une corporéité sans limites. Ainsi comme l'ange est dans sa totalité un œil et son mouvement vision, le visage et totalement sensibilité qui ne peut pas esquiver les traces de sa vulnérabilité, de sa non-appartenance et non-indifférence. Pourtant, le visage se dérobe en face. La peau de la face, surface sur laquelle le temps écrit ses regrets, se montre à autrui sans retenir l'attention; la peau se montre pour exposer l'invisible du visage. La face comporte un double investissement de l'épiphanie qui lui permet de se dépasser rompue entre le visible et l'invisible, déchirée, brisée entre le vieillissement du temps et la sensibilité diachronique, entre le *se passer* de l'Infini et sa trace. Le prochain dans l'intimité de l'invisibilité de son visage devient paradoxalement l'Etranger, comme un tout autre qui ne peut jamais apparaitre dans une forme phénoménale, exclus à la contingence de la demeure. L'étrangeté de l'Etranger expose le visage comme apatride, comme celui qui n'a pas un pays- on remarque ici le changement radical produit par Levinas en face de l'ontologie et de la phénoménologie. La proximité,

[310] *Ethique et Infini*, p. 86

l'affection manifestée dans la diachronie, ce qui peut être entendu comme un défaut de la représentation dans l'apparoir de la face, épiphanie du sens en dehors de tout contexte, emphase de l'invisible dans le visible. L'invisible comme mesure qui ne peut pas être mesuré de la proximité du visage de l'autre disqualifie toute tentation d'inscrire le visage dans une hagiographie épique vouée au discours social. Le visage se dit dans sa passivité radicale et marque l'origine de la donation psychique, la responsabilité du sujet pour la joie et pour la tristesse de l'autre, fraternité avant la conscience subjective. Levinas rencontre aussi une idée de Giorgio Agamben. Pour lui, l'étrangeté de l'être est la condition pour la manifestation d'un être quelconque qui reste aussi étranger au monde, mais qui vit pourtant cette étrangeté historiquement dans la quotidienneté de sa propre vie. Ce quelconque dont parle Agamben est un singulier qui échappe à l'individualité déterminante et déterminée. Horizontalement le visage se manifeste dans un contexte culturel, verticalement il se montre dans la parle proféré par l'autre. Son sens originaire n'est annulé par sa visitation dans l'épiphanie. La rentrée du visage dans la dimension de l'herméneutique se réalise par cette étrangeté foncière qui défait le sens antérieur dans la nécessité de se faire écouter de celui à qui le visage s'adresse.

Sentir c'est être pris dans l'autre. La sensation c'est l'impossibilité d'être à partir de soi sans être déjà dans l'autre, contre soi comme autre. Le corps peut apparaître ainsi dans l'ambiguïté du propre et du physique, le fait de se montrer *comme le point central, comme le point zéro de toute expérience et déjà comme emboîté dans cette expérience par une espèce d'itération fondamentale dont la sensation est l'événement même*[311] Mais que signifie cet emboîtement, que signifie être pris dans l'autre quand la sensation est kinesthésique, quand le corps est l' organe du libre mouvement? *L'emboîtement* ne marque plus seulement la passivité d'une incarnation dont l'acte même, qui est celui de se situer, se heurte aux forces physiques, mais le *déboîtement* de la marche. L'inclusion du moi dans l'autre signifie que le mouvement primordial de la subjectivité sensible et corporelle ne peut plus être seulement celui de demeurer sur place, mais le mouvement d'aller vers l'autre, de traverser l'espace, d'ouvrir l'espace de cette traversée, de cette marche. *Etre corps c'est alors transcender*. L'âme est donc unie, nouée au corps, mais le corps est *en elle* ce qui la fait *sortir* de soi – ce qui l'empêche de se rassembler sur soi. C'est d'ailleurs pourquoi le sujet ne s'incarne qu'en marchant, mieux, qu'en abandonnant tout sol, tout lieu – en sautant. On peut alors, déjà souligner que la sensibilité est bien le lieu d'une libération du sujet. Si sentir c'est être pris

[311] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 157

dans l'autre et être pris dans l'autre c'est transcender, transcendance dont le nom est l'incarnation même, alors la subjectivité corporelle se libère de soi, c'est-à-dire du poids de l'être. Etre pris dans l'autre ne revient plus à la pétrification du moi en soi ou, à la déréalisation du soi, mais donne au soi de se libérer de soi et d'être toujours au-delà de ce qui le présente – de n'être pas phénomène. Le visage en est justement le lieu non-lieu, la lecture de cette marche à l'Infini.

VII. 6. Patience et obéissance

Dans la lecture talmudique *Du langage religieux et de la crainte de Dieu* dédiée à Ricœur, Levinas se demande si le langage religieux est ou non de l'ordre du langage poétique et si le langage est le lieu ou s'accomplit la révélation. A partir de ses thèses, Levinas essaie « mettre en évidence une description du langage religieux qui, certes, en dernière analyse, le met en rapport essentiel avec une pensée qui est déjà le discours- avec la lecture et l'étude de la Thora mais qui, entre la Thora et le discours laissant signifier la transcendance, fait intervenir des attitudes de volonté porteuses de sens, un psychisme de l'obéissance plus ancien que la pensée vivant d'imagination poétique, une discipline, hétéronome jusqu'à dépendre d'une communauté éducatrice, antérieure aux possibilités du jeu langagier. »[312]

Le sens de la transcendance vient dans le texte et au sujet herméneute ou advient-il avant tout langage, sans la médiation d'un texte à un sujet dont le Dire en tant que réponse, obéissance à l'ordre de l'Infini qui le conduit vers autrui est avant le Dit et l'Ecriture ? Le sens de la transcendance appartient-il à la patience et à l'obéissance ?

Avant de répondre à ces questions, on rappelle que Ricœur interprète le langage religieux comme langage poétique. Contrairement à Levinas, car c'est justement ce point que l'auteur critique, Ricœur pense que l'expérience religieuse ne se manifeste pas dans le vécu originaire de l'obéissance, dans un vouloir qui me précède[313] mais dans l'herméneutique. Pour Ricœur, la foi s'enracine dans la foi textuelle ; selon Ricœur la présupposition de la textualité de la foi distingue la foi biblique de toute autre.[314] La présupposition textuelle de Ricœur diminue l'approche éthique de la révélation en décrivant la relation avec le transcendant comme un rapport entre deux volontés. L'obéissance à la transcendance apparait comme une expression

[312] *L'au-delà du verset*, p. 108

[313] A voir Paul Ricœur, *Lectures 3*, p. 282

[314] Paul Ricœur, *op. cit*, p. 283

de la foi qui suppose la médiation du texte. En plus, pour Ricœur, l'expression de la foi est une expression parmi les autres, comme le discours narratif et le discours prophétique. Autrement dit, la révélation ne peut être correctement envisagée qu'en faisant appel aux autres discours de la foi. Dans l'herméneutique, le sujet qu'interprète est désigné en seconde personne par Dieu –nommé l'auteur de la Loi. *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta force et de toute ta pensée*. « Le sens de cette double nomination de Dieu comme auteur de la Loi et de moi-même comme son vis-à-vis ne s'éclaire que dans la dialectique entre le discours prescriptif et les autres discours. »[315] La textualité de la foi dénonce l'hypostase d'un discours prescriptif à la faveur de l'obéissance à la transcendance. Le discours prophétique, en tant que nomination de Dieu, parmi les autres, perd aussi sa place privilégiée : « Dans la prophétie, la voix prophétique s'annonce elle-même, dans la conscience d'être convoqué et envoyée – La parole de l'Eternel me fut adressée en ces termes : Va crier ceci aux oreilles de Jérusalem. Dieu est maintenant signifié comme voix de l'Autre à l'arrière de la voix prophétique. Autrement dit, Dieu est nommé en double première personne, comme parole d'un autre dans ma parole. On comprend comment, par oubli du gendre prophétique a conduit à identifier Révélation et inspiration et à subjectiver entièrement la nomination de Dieu. Dieu, nommé comme voix derrière la voix, devient le sujet absolu du discours. On brise alors la dialectique essentielle du narratif et du prophétique. On la brise d'abord au niveau même des personnes grammaticales, le Je prophétique étant toujours équilibré par le Il narratif. » [316] Levinas renouvelle le sens du prophétisme, qui n'est plus entendu comme le talent ou comme la vocation particulière de ce qu'on appelle les prophètes mais la responsabilité pour autrui vue comme le fait fondamental de l'humanité de l'homme, comme non-lieu de la subjectivité et donc comme un mode fondamental de la révélation[317].

Chez Ricœur, dans la nomination prophétique et dans la nomination prescriptive s'opère une double subjectivation : Dieu, comme sujet absolu du texte adresse sa parole faisant retourner le Tu en Je. Le prophète est désigné comme une seconde personne interpelée : *Va crier !*

Le sujet envoyé, le je est investi comme tu par la voix prophétique. Puis ce tu deviens le je de la voix double du héraut. Une dialectique semblable se produit dans la voix éthique : le tu de l'interpellation devient le je de la responsabilité. Il faut souligner que pour Ricœur, cette

[315] *Ibid*, p. 292- 293

[316] *ibid*, p. 292

[317] A voir *Ethique et Infini*, p. 121-122

dialectique n'a pas une connotation privilégié ; ce qui importe pour Ricœur c'est l'équilibration du je prophétique par le Il narratif. Dans la vision de Paul Ricœur la dimension personnaliste de la nomination s'absout dans la nomination narrative où Dieu n'est pas présent comme parole mais par des événements. Dieu qui s'annonce dans le prophétisme par le secret de la subjectivité est aussi le Dieu raconté par des événements impersonnels. Dieu ne parle pas toujours dans le monde du texte. Pour cette raison, selon Ricœur, Dieu n'est pas l'architecte du texte, ni l'auteur de la révélation ; on assiste maintenant à une désubjectivation herméneutique de Dieu qui produit à la fois une désubjectivation du je. La dialectique anonyme des noms détruit la subjectivité de Dieu et la subjectivité de celui qui reçoit la parole, à l'intérieur du texte de la foi. Il semble que le moi ne reçoit pas directement la parole de Dieu, en se faisant le messager et, par donation et investition, l'auteur de la parole textuelle, mais en parcourant le texte de la révélation. En bref, la subjectivité de Dieu et la subjectivité du moi ne se déploient qu'à partir du monde du texte.

Ricœur voit dans les nominations prophétiques et prescriptives deux modalités proches de la nomination de Dieu mais qui ne sont pas distinctes de la narration. Levinas, ne sépare pas le prescriptif du prophétique. Le prophétisme est éthique, l'éthique est prophétique. La dimension prophétique suppose le dire responsable comme réponse à un appel et comme affectivité préliminaire, comme étant déjà affecté par l'autre. L'Autre qui appelle c'est la voix de la conscience intérieure, mais aussi l'appel d'un au-delà provenant d'un Immémorial dont, la conscience en tant que cogito ne pourra jamais se souvenir ou maitriser. « La responsabilité prophétique maintient le Dire responsable dans l'hétéronomie de l'inspiration[318]. » Le Dire est prophétique car il fait entendre une voix étrangère et qui pourtant est reconnu par le sujet, la voix de Tout Autre. Le Dire responsable est une réponse à une voix semblable plutôt à une résonance, à un écho indicible qui se fait miroir dans la voix du sujet comme la voix de l'Infini ; la fissure du sujet c'est l'Infini ; le sujet devient un trou qui parle. Le Dire de la responsabilité comme réponse à un autre et comme transposition de la voix de Tout Autre en moi détermine le prophétisme, fait du sujet un prophète. La transcendance de l'inspiration signifie *l'hétéronomie de l'obéissance éthique*[319].

Qu'est ce que veut dire Levinas par le prophétisme de l'éthique ? Si l'éthique est prophétique, cela veut signifier que la voix de l'Infini se laisse entendre dans l'obéissance et que l'Infini

[318] A voir *L'au-delà du verset*, p. 175

[319] *Altérité et Transcendance*, p. 55

parle comme auteur de la loi, de tout texte. La voix de l'Autre est une voix éthique, est un appel à l'action éthique ; alors il est envoi prophétique, envoi qui est originalement commandement éthique. L'obéissance qui est aussi passivité la plus passive, ouverture et soumission féminine précède l'écoute du commandement et correspond au passage, à la transposition et à l'échange des voix- la voix qui ordonne et qui parle s'entend dans la voix qui obéit et qui traduit.

Du langage religieux et de la crainte de Dieu apporte une tension entre l'éthique et l'herméneutique. En effet, Levinas ne dissocie pas la textualité du psychisme de l'obéissance ; cette inséparabilité nous conduit encore une fois vers la tradition juive dans laquelle l'interprétation de la parole de Dieu, la lecture et les méditations sur les versets de la Torah constituent la plus haute obéissances aux commandements divins. Levinas accepte la textualité, car son herméneutique biblique se fonde sur l'idée que toute parole divine et humaine s'écrit. Voila la raison pour laquelle toute parole exige déjà son herméneutique[320].

Pour Levinas la transcendance n'est séparable du langage. Le langage transcende étant le non-lieu, à la limite de la transcendance[321]. « Nous voila revenus au rôle fondamental joué par un texte, c'est-à-dire à la naissance du sens dans le langage ; le sensé, fut-il celui de l'obéissance, en serait inséparable. Le rapport à la transcendance est inséparable du langage. »[322]

La textualité de la foi ne s'oppose pas, selon Levinas, à l'obéissance psychique : « Il n'est certes pas impossible d'invoquer la présence de la faculté poétique au sens très large dans l'herméneutique qui en guide l'écoute et la lecture. N'empêche pas que les vertus et l'autorité du maitre, c'est-à-dire les violences de la tradition et de la communauté, dessinent des limites hétéronomes à la spontanéité de cette poésie essentielle à la signification. » [323] Levinas ne nie pas la textualité de la foi dont parle Ricœur, mais, pour l'auteur l'obéissance psychique est irréductible et inséparable à la lecture de la Torah et à d'autres lectures. L'herméneutique des textes de la foi exige aussi une référence à la communauté : j'accueille le monde du texte, pour en dire avec Ricœur, toujours avec les autres, obéissant à l'Autre. Levinas souligne une

[320] *L'au-delà du verset*, p. 7-8

[321] On se souvient du très beau livre écrit par Levinas qui s'appel *De Dieu qui vient à l'idée*

[322] *Ibid*, p. 121

[323] *Ibid*.

dimension biblique de l'herméneutique que Ricœur ne prend pas en compte dans son herméneutique, notamment la communauté. Le Nous, la dimension communautaire introduit une dimension subjective à la révélation et pourtant l'exigence de la subjectivité désappropriée. Si la révélation s'accomplit à partir de la lecture du texte de la foi, la lecture-écriture est l'œuvre des multiples voix et sujets : « l'enseignement est un vrai enseignement où l'universalité de la vérité annoncée ne doit pas faire disparaitre le nom ni la personne de celui qui l'a dit. »[324]

Quant 'à Ricœur il emprunte la vision du monde du texte de Gadamer ; le texte de la foi est le discours d'un monde. En effet, c'est le discours poétique qui fait apparaitre le texte de la foi comme poème. Selon Ricœur, le langage poétique n'annule pas le langage dans une autocélébration de lui-même mais désigne la possibilité d'une référence non-descriptive du monde, d'une révélation par delà l'objectivation. Le discours poétique constitue aussi le lieu privilégié d'une pensée de la vérité-manifestation, impossible d'être réduite à la vérité-adéquation. La poésie introduit la révélation. « Cette fonction révérencielle du discours poétique, recèle à mes yeux une dimension de révélation en un sens non religieux, non théiste, non biblique du mot, mais en un sens capable de fournir une première approximation de ce que peut signifier le Révélation au sens biblique. Révélation, en ce sens, désigne l'émergence d'un autre concept de vérité que la vérité-adéquation, réglée par les critères de vérification et de falsification : un concept de vérité-manifestation, au sens de laisser être ce qui se montre. Ce qui se montre, c'est chaque fois la proposition d'un monde, d'un monde tel que je puisse y projeter mes possibles les plus propres. »[325] Pour Ricœur, la Bible est un poème qui révèle un monde, qui dévoile devant nous un monde appelé nouveau monde, royaume de Dieu, nouvelle alliance etc. Autrement dit, justement parce que la Bible propose un autre monde, un monde connu le royaume de Dieu, la Bible parle poétiquement étant elle-même un poème. Le Livre des livres ne dévoile pas la parole de Dieu, mais un monde. Si on désire accéder à une parole divine, ce n'est par le contact avec une voix de l'auteur caché dans le texte mais contrairement, en parcourant ce monde biblique : «C'est en allant jusqu'au bout d'une écoute de ce livre, comme d'un livre parmi les autres, qu'on peut le rencontrer comme parole de Dieu. »[326] Or, pour Ricœur, seulement à travers l'imagination peut un soi habiter et parcourir

[324] *L'au-delà du verset*, p. 105

[325] Paul Ricœur, *Lectures 3*, p. 288

[326] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 127

ce monde. Pour cette raison, l'imagination précède l'obéissance. « L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme Poème. Quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la chose du texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours. »[327]

L'imagination suppose une déconstruction du sujet la déconstruction du sujet, dans le sens où l'herméneutique impose la renonciation à l'illusion à l'accès immédiat à soi-même. L'herméneutique requiert une subjectivité capable de se comprendre soi même à partir de la chose du texte. La déconstruction herméneutique du sujet libère la subjectivité imaginante qui s'individualise à partir du texte. Pourtant, l'herméneutique du monde du texte appliqué au texte biblique mène vers le caractère innommable de la transcendance. Si Dieu est le référant du discours biblique il est aussi le référant qui échappe à la dialectique des multiples nominations- la signification biblique est impliquée dans multiples significations narratives, prophétiques, littéraires, de la sagesse, de l'hymne. Dieu apparait comme un Absent qui excède tout nom, Il ne peut pas être nommé, Il survole tout nom. La transcendance, son retrait empêche, affirme Ricœur, que la dialectique de la nomination de Dieu forme un savoir.[328]

Comment réconcilier l'indicible de Dieu avec la dialectique de ses multiples nominations, puisque on nome de toute façon Dieu, on appelle son Nom. Pour empêcher l'idolâtrie et la fermeture de Dieu dans le savoir, Ricœur ajoute à la dialectique des nominations multiples une dialectique du Nom et de l'Idole. Le penseur ajoute aussi aux multiples nominations de Dieu les expressions limites comme *Je suis ce qui je suis* mais aussi l'hyperbole au le paradoxe comme formes de discours de la foi. Dieu est la visée commune et ce qui échappe en même temps au discours de la foi. Dieu achève et inachève à la fois le savoir de Celui qui excède tout nom et toutes les formes du discours où Il est nommé. « Il en résulte que la poétique du nom de Dieu- qui s'exprime principalement dans le travail des modèles- n'est pas abolie mais intensifiée par le paradoxe, l'hyperbole et toutes les expressions primaires qui engendrent à un degré plus élevé de conceptualité la voie négative – elle aussi ne se conçoit que dans son rapport avec la voie analogique, dont elle est le complément et le correctif. »[329]

[327] *Ibid*, p. 132

[328] A voir *Lectures 3*, p. 295

[329] *Ibid*, p. 302

Dieu échappe à l'ordre, pourtant Il se laisse entrevoir à la manière d'une trace. La transcendance interrompt la totalisation. La trace échappe à son tour à la totalité, à l'ordre en éclatant, éclatement qui n'est qu'une invitation à l'élargissement et à la restauration. Elle est dérangement de l'ordre phénoménal. Si la trace interrompt l'ordre « cette interruption n'est pas reprise parle contexte interrompu pour en recevoir un sens…l'expression ne participe pas à l'ordre auquel elle s'arrache. »[330] L'interruption de la totalité se traduit dans son insignifiance. L'insignifiance de la transcendance comme suprême signifiance se transpose comme révélation. La révélation rompt avec le plan dualiste de la phénoménalité en tant que monstration et dissimulation. « La relation avec l'Infini n'est pas une connaissance, mais une approche, voisinage avec ce qui se signifie sans se révéler, qui s'en va, mais non pas se dissimuler. »[331]

La révélation s'entend comme au-delà de la phénoménalité comme énigme, elle ne se dévoile, ni se voile. « Dieu, ab-solu, désarticulant ainsi le moment même où il offre et se proclame, ir-représentable. Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito…cette façon de se manifester sans se manifester, nous appelons- en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du phénomène- énigme. »[332]

Donc, pour Levinas, ce n'est pas à partir du texte qu'on aborde Dieu, bien que la lecture des textes de la foi constitue un des commandements. En plus, pour Levinas, la lecture biblique ne révèle pas un monde, mais un au-delà du monde, un monde qui, par son insignifiance signifiante se vie comme une exception, un monde qui excède la phénoménalité. N'étant pas le trait du monde mais la trace de l'Infini qui traverse plutôt le monde et qui s'approche dans le niveau phénoménal par son éloignement, n'appartenant ni exclusivement au texte biblique, la révélation retrouve sa dimension subjective. Seulement la subjectivité, en tant qu'humanité de l'autre homme, en tant que fraternité primordiale est capable de saisir et de retenir l'énigme. La rétention de l'Enigme n'est pas thématisation. On garde l'énigme comme un secret. L'Infini ne se montre pas ; il requiert l'invisible dans le sujet, « un secret à tout jamais

[330] Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 208

[331] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 216

[332] *Ibid*, p. 208-209

inexprimable »[333] , un secret qui ne se donne pas au regard et qui ne s'épuise pas dans le Dit, un secret qui s'entre-dit et qui traverse la subjectivité dans son imperceptible.

Qu'est ce que c'est ce Dire comme exposition absolue à l'Autre, ce Dire qui ne se Dit pas, ce Dire qui ne Dit rien, se dit sans rien dire, est Dire sans Dit ? Quelle forme prend en moi ce secret, la trace de l'Enigme ? C'est ma propre voix. C'est le cri incessant, l'appel d'un au-delà de l'au-delà. A la suprême et pure insignifiance de l'Infini ne peut répondre que l'insignifiance de ma voix- la gratuité de la substitution, le messianisme comme psychisme même de l'âme. La voix est invisible, elle ne se donne pas à voir ; elle se donne à entendre comme un son invisible, universel. Seulement le sujet peut donner un corps à l'Enigme, ainsi comme seulement ma voix peut faire de soi le lieu invisible qui permet à l'Infini de rendre un son à l'être. L'Infini s'entend comme une autre voix dans ma propre voix. L'appel se traduit dans l'ordre éthique, dans le Bien fait au-delà de l'être. Alors, en tant que voix obéissante à la voix de l'Infini qui brise la subjectivité faisant d'elle le lieu invisible de sa manifestation, en tant que voix qui se fait serviteur au commandement et à l'ordre d'autrui ma voix est le non-lieu de la révélation. La pensée capable d'entendre plus qu'elle pense s'accomplit dans la responsabilité pour autrui. La dette envers autrui s'augmente à mesure qu'elle assume et s'approche, répondant toujours au-delà de ce que sa réponse peut donner ou contenir.

VII.7. L'illumination de la patience ou l'exercice de la folie

En chemin, sautant du niveau ontologique au niveau éthique pour se libérer de poids de l'être, le soi se trouve comme un autre, envahi par une altérité radicale. Que c'est ce qui se passe avec la subjectivité ? En traversant l'existence anonyme pour se poser en tant qu'hypostase, le sujet se réalise comme le non-lieu d'une impossibilité de ne pas être pour autrui ; le soi est écrasé par l'énorme présence d'autrui. Au trop plein de l'être succède-le trop plein de l'autre, le Tout Autre. Dans ce sens, Jacquet Rolland se demande, en effet si la passivité la plus passive qui caractérise la subjectivité n'est elle pas comparable à la nausée existentielle où le soi est submergé par le poids d'une existence qu'il ne peut pas maitriser. « La passivité de la subjectivité dans le procès de l'élection renvoie à celle de la nausée où l'être se dévoile comme pur fait d'être et se profile déjà comme neutralité de l'il y a. »[334] Cette perspective de ressemblance entre l'il y a et l'Illéité à travers la neutralité nous approche des thèses de

[333] *Noms propres*, p. 78

[334] J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 50-51

Maurice Blanchot. Dans L'écriture du désastre Blanchot souligne la proximité qui se creuse entre la nausée et la relation avec l'autre, bien que, dans cette étude, l'auteur se réfère plutôt à Sartre et pas à la nausée lévinassienne décrite dans De l'existence à l'existant et dans De l'évasion. Regardant cette question de la nausée lévinassienne, Blanchot dit : « Autrui, est encombrant, mais n'est-ce pas à nouveau la perspective sartrienne : la nausée qui nous donne, non pas le manque d'être, mais le trop d'être, un surplus dont je voudrais me désinvestir, mais dont je ne saurais me désintéresser, car, jusque dans le désintérêt, c'est encore l'autre qui me voue à tenir sa place, à n'être plus que son lieu tenant »[335].

En faite, le chemin du moi à l'autre passe par la responsabilité, par la dette envers autrui. « Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve. Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même. »[336] Dans le stade de l'il y a, le moi est encombré par le soi, il est déjà débordé de soi, il se trouve en charge de lui-même. Il maitrise son existence par la souffrance, par l'impossibilité même de reculer par rapport à l'être. Il s'agit évidement du fait que la souffrance, l'horreur par rapport à l'être fissure le sujet, le faisant responsable de soi même, lui provoquant le désir de se rompre, d'évader de la l'anonymat de l'il y a. Or, c'est justement dans le passage de l'ontologie à l'éthique, la souffrance du soi encombré par l'être est augmenté encore d'une responsabilité pour autrui, transposition dans laquelle la souffrance du moi sous soi et doublé par ma souffrance gratuite pour autrui. Le souffrir de la douleur face à l'épreuve de la nuit avec ses fantasmes- la honte, le sommeil, l'insomnie, la terreur, l'horreur, l'angoisse se révèle comme un souffrir pour l'autre et par l'autre. Le procès de la subjectivité se montre maintenant à nos yeux comme une sujétion à tous et à tout. Le moi porte En soi les autres, le Tout autre, le Tout. « Le soi est sub-jectum : il est sous le poids de l'univers- responsable de tout. »[337]

Mais pourquoi nome Levinas la responsabilité une responsabilité d'otage ? Si la responsabilité de l'autre m'accable, si elle est écrasante, accablante peut-elle être nommée responsabilité ? Comment expliquer cette responsabilité non-choisie qui augmente la souffrance ? Pour Levinas, le processus d'individuation qui est un assujettissement à autrui

---

[336] Le temps et l'autre, p. 36

[337] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 147

n'est pas aliénation ou négation de ma liberté. La prise de la responsabilité est une nouvelle liberté, « une liberté autre que celle de l'initiative. »[338] Dans la responsabilité « le soi éthiquement se libère de tout autre et de soi »[339] . Plus loin, on peut lire : « En dehors de toute mystique, dans cette respiration – possibilité de tout sacrifice pour autrui- activité et passivité se confondent. »[340] Blanchot, néanmoins, souligne que l'autre est parfois l'épreuve de la nausée car c'est lui qui m'appelle à tenir sa place, faisant de moi un autre, l'autre de l'être. Maintenant se dessine la question de l'obsession ; elle m'enferme en moi et dans l'être et me fait sortir de l'être, me rendant anonyme, selon Blanchot. En effet, une telle lecture de l'obsession ne s'inscrit pas dans la vision lévinassienne, mais elle peut nous aider à mieux comprendre l'otage de l'autre, dans quelle manière la responsabilité me rend à moi-même et me libère à la fois de l'être. Pour Levinas, l'obsession est proximité de l'autre. L'autre est vu comme le seul point où s'ouvre un dehors[341], il remplit l'espace, rien n'est plus encombrant que le prochain[342], le contact dévient l'obsession d'un Moi assiégé par les autres ; l'autre m'accuse de ses fautes, il me donne ses souffrances, au point de me faire responsable des fautes qui n'ont pas commencé en moi. L'autre « me blesse, me fatigue, me poursuit en me tourmentant de telle sorte que moi sans moi je devienne responsable de ce tourment, de cette lassitude que me destitue, la responsabilité étant l'extrême du subissement. » [343] Pour Levinas aussi, l'autre est si proche, qu'il devient obsession. La proximité obsessive se traduit comme « suppression de la distance que comporte la conscience de… »[344]

Si l'intentionnalité suppose la distance, l'espacement, l'absolue extériorité de l'autre excède le niveau intentionnel, sa transcendance se passe au-delà de la conscience de. La conscience intentionnelle est excédée, traumatisé par la douleur de l'œil excédé de lumière[345] . L'obsession inverse l'intentionnalité et tourne la conscience dans une conscience extrême.

[338] *Ibid*, p. 160

[339] *Ibid*.

[340] *Ibid*.

[341] Sur *Maurice Blanchot*, p. 72

[342] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 111

[343] Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 41

[344] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 113

[345] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 57

« La conscience extrême est obsession, étouffement, oppression, écrasement contre un mur. »[346]

L'obsession serait une épreuve écrasante, accablante comme l'épreuve de l'être. Levinas parle dans ses écrits sur Maurice Blanchot, surtout dans l'étude Exercices sur la folie du jour du fait que l'épreuve de l'autre augmente l'épreuve de l'être. « Le moi, soucieux de soi- la persévérance dans l'être, le conatus – a beau être démonté pour révéler un dévouement à autrui dans ses profondeurs au point d'annuler l'égoïsme dans sa modalité de mutuelle complaisance dans les grâces de la société courtoise de l'Occident- souffrir pour autrui en autrui n'atteint pas au dés-intér-essement : la conscience altruiste retourne à elle-même – au point de se muer en matière coriace, l'abnégation n'est qu'un détour de l'individualisme européen et un durcissement du soi ».[347] L'expérience de l'altérité est comme l'expérience de l'être ; l'autre traumatise, persécute le sujet comme l'il y a ; l'autre obsède et accable. Il semble que, pour que l'éthique soit reconnue, on a besoin premièrement de l'être ; si la dette pour autrui est infinie et si être soi c'est justement une tache infinie, alors dans la responsabilité le soi n'attend rien pour lui, il rencontre aussi la pesanteur de l'être et l'épreuve du désespoir. Pour que le pour autre fasse de la subjectivité son lieu non-lieu il est besoin que le moi meurt, mort qui dévient possible seulement si l'être « heurte d'absurdité le moi transcendantal actif- commençant, présent. »[348] La désappropriation de soi n'est possible que si l'autre envahi l'espace déterminant sa « subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un tout supporter et un supporter tout »[349].

Le pour-autre s'ouvre à l'extrême souffrance, dans l'enfermement dans l'être : « Cet élément de pure brulure, pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en souffrance assumée où annulerait le pour-autre de la sensibilité, c'est-à-dire son sens même. Ce moment du « pour rien » dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible. »[350] Le moi souffre l'autre jusqu'au non-sens et l'autre me fait souffrir jusqu'à la nausée. L'autre est celui par qui je

[346] *Sur Maurice Blanchot*, p. 63

[347] *Sur Maurice Blanchot*, p. 68-69

[348] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 208

[349] *Ibid*.

[350] *Ibid*, p. 150

souffre et celui pour qui je souffre. C'est par lui et pour lui que je traverse l'expérience de l'absurdité de l'il y a. Selon Maurice Blanchot, la persécution me place au carrefour, dans un niveau dual de l'existence où je dois me charger de la responsabilité pour l'autre et répondre, mais où je dois aussi m'y refuser, y résister en affirmant ma souveraineté qui est ma liberté. Dans ce sens, Blanchot écrit : « Il faudrait à la fois être le sujet libre et parlant et disparaitre comme le patient- passif qui traverse le mourir et qui ne se montre pas. »[351] L'autre me persécute et m'appelle, provoquant la distance dans l'être, le vide avec son non-sens sur lequel s'appui le sens, en vidant l'être de tout sens. L'autre provoque la fissure, vide et remplit le trou crée à la fois pour que je m'éveille à lui, pour en répondre infiniment, pour en sortir. On peut maintenant se demander si l'autre n'est pas présent depuis toujours, si n'est pas lui l'être écrasant, celui qui suscite l'épreuve, à la limite, de l'il y a qui étouffe. Passer de l'ontologie à l'éthique, en traversant les différent stades de l'existence comme dans l'univers quantique se montre à être la plus belle image pour comprendre cet extraordinaire et difficile parcours de la subjectivité lévinassienne qui, se transpose sans doute dans le souffle du chercheur, de celui qui entre dans cet univers de Levinas.

L'autre est à la fois existant comme extrême absence – état qui ouvre vers le niveau féminin, silencieux, énigmatique, vers l'intuition du transreligieux, vers l'éthique de l'Infini et comme énorme présence- voie qui ouvre vers l'épreuve de la nuit, vers le désespoir, vers la pesanteur de l'être qui appelle à être brisé, assumée, pénétrée. Porter le monde sur ses épaules, supporter le poids de l'être c'est expier pour l'autre, et alors cesser soi même d'être, c'est mourir en soi en transcendant la mort- l'autrement qu'être.

Il s'agit à ce point de d'avancer la lecture que Blanchot réalise à Levinas. Si Levinas voit dans la passivité et dans la responsabilité assumée le principe d'individuation du sujet, Blanchot montre que la présence de l'autre pesante et accablante, et alors la responsabilité me fait perdre l'ipséité : « La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis pas moi. »[352] Blanchot trouve deux directions dans laquelle Levinas réalise la description de l'altérité : la voie du moi à Autrui et la voie d'Autrui au moi. Dans le mouvement qui va du moi à autrui, celui-ci apparait comme le Très Haut, comme le Séparé et dans le mouvement d'autrui au moi où, pense Blanchot, autrui apparait comme le Persécuteur, celui qui m'accable

[351] L'écriture du désastre, p. 38

[352] *Ibid*, p. 28

et m'encombre. D'après Blanchot, le passage d'autrui à moi révèle l'obsession ; dans l'obsession, dans le passage d'Autrui à moi « le lointain dévient le prochain, cette proximité devient l'obsession qui me lèse, pèse sur moi, me sépare de moi, comme si la séparation – qui mesurait la transcendance du moi à Autrui, faisait son œuvre en moi-même, me désidentifiant, m'abandonnant à une passivité, sans initiative et sans présent. »[353] L'autre me charge d'une responsabilité accablante, universelle, sans retour qui n'est pas la mienne car elle me destitue ; la responsabilité provoque la substitution et pourtant la désappropriation. La séparation accomplit l'œuvre en moi-même. Cela veut dire, selon Blanchot, que l'Autre ne se trouve pas face au Même, mais qui c'est moi-même qui dévient un autre.

L'auteur écrit : « Dans le rapport de moi à Autrui, Autrui est le lointain, l'étranger, mais si je renverse le rapport, Autrui se rapporte à moi comme si j'étais l'Autre et me fait alors sortir de mon identité, me pressant jusqu'à l'écrasement, me retirant, sous la pression du tout proche, du privilège d'être en première personne. »[354] Je deviens l'autre quand je sorte de l'être. Devenir en autre, pour Blanchot, être envoyé à l'anonymat qui n'a pas de subjectivité. Si Levinas parle de l'Illéité comme étant une troisième personne au-delà du je et du tu, personne vide qui est l'Infini, Blanchot parle aussi d'une troisième personne au-delà de l'être qui ne se définit pas par l'ipséité. L'autre m'écrase jusqu'à l'aliénation, il se rapporte à moi de telle sorte que l'inconnu en moi lui répond à ma place.[355] Dans ce sens, Blanchot parle d'une responsabilité neutre où le Je est détruit en guise d'une responsabilité du neutre pour le Neutre. Même si l'analyse de la responsabilité neutre n'est pas la thématique de cette thèse, elle peut nous aider à apporter une nouvelle lumière sur la responsabilité lévinassienne. Si je réponds malgré moi, cela ne veut pas dire que je réponds sans moi ? Comme on a déjà vu, la désappropriation de soi, le vide du sujet est son authenticité même. L'unicité en tant que vide repose sur la notion d'élection : je suis élu malgré moi ; le soi est élu par le Bien au-delà de l'être sans avoir élire cette élection. Se référant, de nouveau, à Levinas, Blanchot écrit : « qu'autrui n'ait pas d'autre sens que le recours infini que je lui dois, qu'il soit l'appel au secours sans terme auquel nul autre que moi ne saurait répondre, ne me rend pas irremplaçable, encore moins l'unique, mais me fait disparaitre dans le mouvement infini de service où je ne suis qu'un singulier temporaire, un simulacre d'unité : je ne suis tirer aucune

[353] *Ibid*, p. 36

[354] *Ibid*, p. 35

[355] *Ibid*, p. 150

justification – ni pour valoir, ni pour être d'une exigence qui ne s'adresse pas à une particularité, ne demande rien à ma décision et m'excède de toute manière jusqu'à me désindividualiser. » [356]

Pour Levinas, l'autre ouvre l'espace à l'infini : « L'immédiateté, c'est la défection de la représentation en visage, en abstraction concrète arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un pour l'autre venant du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et isolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique…Espace vide ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent. »[357] La proximité du visage, la rencontre avec l'Infini est de l'ordre du désert, de l'ordre du vide plein de possibilité, vide qui s'ouvre dans l'abandon extrême à l'autre, du soi qui ne tient pas à soi, qui se défaille sans cesse de soi, tandis que le moi s'enferme en soi même. Le sujet est un vrai sujet lorsqu'il accepte sa tache infinie, celle de se porter comme un soi qui défaille. On comprend pourquoi Levinas utilise l'hyperbole pour rendre l'éveil du mai par l'autre tel comme l'éblouissement de la brulure. L'autre brule le moi, l'autre aveugle par sa lumière vide, insignifiante. « Le visage du prochain est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparaitre, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que moins que le phénomène. » [358]

On peut à ce moment avancer la thèse selon laquelle la subjectivité lévinassienne est une subjectivité sans sujet. Une non-subjectivité, une subjectivité vide et pourtant plein de sens ? La non-subjectivité lévinassienne garde en effet l'Un. Levinas définit le moi comme l'un, comme étant sans dualité, un moi incapable de se poser comme soi pour un autre ; pourtant, lorsque l'évasion de l'être s'accomplit, le soi nous apparait comme l'Un, comme exception, comme unicité advenue seulement à travers son passage de souffrant, de malade, de portant, comme non-lieu où pèse toute l'absurdité, toute la crouté et l'humanité entière en même temps. Oui, le non-sujet est un trou, un trou qui porte en soi l'universalité de l'humain-l'humanisme de l'autre homme. Une telle subjectivité non-subjectivité nous apparait comme nudité pure, comme faiblesse et interdiction au meurtre à la fois, comme dépassant la mort, comme s'exposant incessamment. A ce point, découvrant et assumant l'humanité en moi, ce

[356] *Ibid*, p. 39

[357] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 116

[358] *Ibid*, p. 112

qui m'est le plus étranger et inconnu, ce qui vient de l'Etranger lui-même, mon identité comme défaille, dévient pourtant ce qui m'est le plus propre. La rencontre avec autrui, l'indésirable, celui qui me dérange par sa présence- absence, est rencontre avec l'Infini ; dans cette rencontre avec l'Infini, par l'autre et pour l'autre le moi se rencontre avec le soi. L'autre suscite à partir de l'assignation mon unicité- unité, il me fait moi en m'appelant.

La responsabilité pour autrui devient le lieu d'une relation entre les êtres humains, une responsabilité de l'Un pour l'autre. Dans la substitution, le moi s'élance vers l'autre, reçoit l'autre sans retour, dans le don de soi. L'hospitalité est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne tourne jamais au Même dans l'oubli extra-ordinaire de la mort.

VII.8. Transhumanisme et transreligieux dans l'éthique lévinassienne

Dans son Manifeste de la transdisciplinarité, Basarab Nicolescu parle d'un nouvel humanisme et de notre monde qui se trouve en attente. « Un monde en attente. Dans l'attente de quoi ? Aucun esprit lucide ne peut répondre avec certitude. *Je ne sais pas*. Ce que je sais est que ce monde se trouve en attente. De qui ? De quoi ? De la Femme et de L'Homme à la fois et de leur union pas encore accomplie. »[359]

Le monde est dans l'attente de son propre mariage, de son propre unité inaccomplie. La naissance d'un nouveau monde, d'un monde inconnu, imprévisible, qui navigue en Haut, en Large, qui traverse l'actualisation de toutes les possibilités s'avère à être urgente. Mais, le monde c'est nous ; on porte chacun ce monde inconnu et lointain en nous-mêmes ; en tant que sujet responsable chaque être humain est porteur de la possibilité et de l'accomplissement de ce mariage universel, entre la Femme et L'Homme, entre soi et le monde. Pour devenir conscients de l'accomplissement de l'humanité en nous, il est nécessaire de garder un permanent état de merveille et de reconnaitre la sainteté, reconnaissance qui se concrétise chez Levinas dans l'acte éthique. « Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême[360]. »

L'humanité de l'autre homme vient à donner statut à la crise intellectuelle qui s'est durcie en Europe après la seconde guère mondiale, crise de la pensée humaniste ; l'humanisme de

[359] Basarab Nicolescu, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, p. 165

[360] Emmanuel Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, p. 109

l'autre homme selon Levinas offre une alternative philosophique et un nouveau souffle par le don d'une éthique transhumaniste et transreligieuse, pensons-nous. Dans l'humanisme de cet autre homme nait en nous, l'idée d'une unité primordiale entre tous les êtres humais et l'intuition du Tiers Caché- celui qui unit les contradictoires suprêmes, le Microcosmose et le Macrocosmose en traversant justement l'humanité entière comme passage infini des possibilités, le sujet ne peut plus rester un spectateur, mais il est obligé à devenir responsable, c'est-à-dire encore parlant, pour Levinas. Rien n'est plus théâtre, la pièce n'est plus un simple jeu. Tout est grave, tout sollicite notre donation, notre sacrifice. L'éthique de l'autre humanisme en appelle à la vigilance et à la prise en compte du Réel dans sa totalité.

On se souvient des mots de l'auteur du Manifeste transdisciplinaire : « La transdisciplinarité n'est la voie unique, mais elle le témoignage de notre présence dans le monde et de notre expérience vécue parmi les fabuleuses connaissances de notre époque. Une voix parmi laquelle résonnent toutes les potentialités de l'être. »[361]

On a vu déjà l'importance du témoignage dans l'œuvre lévinassienne. Témoigner signifie se situer en passage, dans la trace de l'Infini, dans son *se passer* et supporter à travers la substitution l'encombrement de l'autre. Témoigner s'est parler, donner le monde à autrui, donner sa peau, mourir comme les prophètes sur la bouche de Dieu et transposer ce baiser en écriture. Alors que la phénoménalité est déjà image, représentation, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage, le non-lieu de l'Etranger, est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme. Autrui qui se manifeste dans le visage, perce sa propre essence plastique ; sa manifestation est un surplus. Le visage parle, souligne maintes fois Levinas. Le visage d'autrui, vide, non-sens par delà le sens témoigne par son appel, par sa fragilité, par son féminin, par son étrangeté même de la fraternité universelle, de l'unité qui traverse tous les êtres humains. La fraternité n'est pas Pour Levinas un slogan politique ou religieux ; elle n'a pas une nature sociologique et psychologique bien que la fraternité humaine traverse et se traduit en eux, mais elle en constitue le Dire primordial, l'ambigüité foncière, la signifiance non-signifiante qui fait possible l'affectivité, le traumatisme, la responsabilité, la trace, le respect, l'amour etc. Dans l'idée de la fraternité Levinas trouve la vraie nature, l'universel de l'espèce humaine. Les êtres humains ne sont pas des entités pures, ils sont unis par la fraternité qui se traduit un acte éthique. Pour Levinas, l'indifférence n'est pas concevable.

[361] Basarab Nicolescu, *Op. Cit*, p. 166

Personne ne peut rester chez soi ; personne ne peut rester indifférent à l'appel que Dieu envoie à Adam : *Adam, où est tu ?* Comme on a vu dans les chapitres précédents, la réponse donné par l'homme au cri de l'Infini qui est, en guise de l'universalité et de l'union le cri de d'autrui vulnérable, appel incessant qui se transpose dans mon propre cri dévient le non-lieu même de la subjectivité. « Je pense le prophétisme comme un moment de la condition humaine elle-même. Assumer la responsabilité pour autrui et pour tout homme est une manière de témoigner de la gloire de l'Infini et d'être inspiré. Il y a du prophétisme, il y a de l'inspiration chez l'homme qui répond pour autrui, paradoxalement, avant même de savoir ce qu'on exige concrètement de lui. Cette responsabilité d'avant la Loi est révélation de Dieu. »[362] Dans ces conditions, « l'humain devient un percée qui se fait dans l'être et met en question la fière indépendance des êtres dans leur identité qu'elle assujettit à l'autre. »[363]

Le désir d'autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale est le mouvement fondamental, l'orientation absolue, le sens. Dans la vision transdisciplinaire, le transhumanisme qu'on peut le nommer aussi humanisme de l'autre homme, « est une nouvelle forme d'humanisme qui offre à chaque être humain la capacité maxime de développement culturel et spirituel. Il s'agit de chercher ce qui existe entre, parmi et au-delà des êtres humains- ce qu'on peut nommer l'Etre des êtres. »[364] Le transhumanisme de la voie transdisciplinaire ne vis pas une homogénéisation qui conduirait vers la destruction de l'humanité, mais l'actualisation puissante de l'unité de la diversité. Il faut souligner que, dans la vision transdisciplinaire, le nouvel homme ne doit pas être édifié. L'édification de ce qu'on avait appelait le nouvel homme ne peut que conduire vers la mort de l'être humain par sa transformation dans un objet.

« Souvenons-nous de ce que avait été déjà dit : homo sui transcendentalis n'est pas un homme nouvel, mais un homme qui nait de nouveau. Homo sui transcendantalis est le vrai état naturel de l'être humain. »[365]

[362] Emmanuel Levinas,*Op. Cit*, p. 111

[363] *Ethique et Infini*, p. 115

[364] Basarab Nicolescu, *Op, Cit*, p. 168

[365] *Ibid*, p. 169

Levinas aussi parle du danger de la totalisation, de la thématisation et de la conceptualisation comme manières d'objectiver l'autre, comme modalités de chasser l'étrangeté et l'hospitalité universelle, comme périls d'objectiver ce qui ne peut jamais être entendu avec le cogito, la vie même comme pure absence illuminatrice. Autrui, dans son immensité ne peut être écouté qu'à travers la trace qu'il laisse dans son passage, trace qui n'est de l'ordre de ce monde.

Le transhumanisme de la transdisciplinarité repose aussi la dignité et sur la noblesse de l'être humain, sur son Infini, dignité qui est aussi de l'ordre planétaire et cosmique, donc qui ne s'épuise dans les cadres de ce monde. La reconnaissance de la Terre comme patrie matricielle constitue un des impératives moraux de la transdisciplinarité. Chaque homme a une nationalité, mais il a aussi une transnationalité, chaque être humain est un Etranger, portant l'Inconnu en soi, habitant le cosmos. Le mot *nation* a en effet la même racine que le mot *nasci*- naitre et que le mot Nature- *natio-onis*- mots qui mènent tous vers la naissance. Le transnationalisme peut éliminer l'égoïsme générateur des conflits.

Levinas parle aussi dans ses écrits, surtout dans l'écriture confessionnelle sur la Cité du ciel qui est également une Cité de la Terre transposé dans la métaphore de Jérusalem. Dans un article intitulé *La pensée juive* Levinas souligne le message universel qui cette pensée mène à l'humanité entière : faire appel à la responsabilité intérieure de l'homme où il est élu est irremplaçable pour réaliser une société humaine dans laquelle les hommes se traitent comme des hommes. La réalisation d'une telle société n'est possible que par la reconnaissance de l'Hauteur d'autrui en tenant compte du cheminement ouvert vers Dieu. Cette nouvelle communauté, transhumaniste serait une authentique béatitude humaine, une collaboration entre tous les hommes qui ébourrerait les conflits causés par l'égoïsme. En ce sens, Levinas fait référence à Rosenzweig, celui qui, par son écriture a situé le judaïsme et le christianisme sur le même plan commun de la vérité religieuse. La vérité demanderait une double manifestation dans le monde, celle du peuple eternel et de sa mission sur la voie éternelle. Jérusalem devient la cité sainte où le sujet se sacrifie, où il cherche son authenticité trouvant à la fois l'authenticité de l'humanité entière. La Cité céleste est une condition de dépasser l'histoire dans la réalisation d'un monde juste.

Le peuple juif devient le symbole de l'humanité en tant que peuple qui n'a pas de liaison avec le sol ; la relation des juifs avec la terre est une relation d'absence. Son histoire commence avec une migration, celle d'Abraham, invité à quitter son pays natal pour partir vers le pays que Dieu lui indiquera, un pays où nous ne naquîmes pas, dira Levinas. Ce pays

c'est le pays de toute l'humanité dans son unité. Ainsi comme écrit Rosenzweig, le peuple eternel reste toujours sans lien, comme un voyageur, comme le peuple du désert. Le philosophe parle aussi du peuple juif comme un peuple qui se situe en exil : l'exil c'est la séparation de l'égoïsme et de l'histoire.

La découverte de l'autre comme l'étranger, comme mon prochain qui m'appelle m'obligeant d'assumer la responsabilité contre une homogénéisation totalitaire et totalitariste, contre une raison réductionniste illumine le caractère transhumaniste de la pensée lévinassienne. La primauté de l'autre par rapport à l'ego philosophique révèle la radicalité de l'altérité qui fait du moi un prisonnier.

On remarque aussi l'art interprétatif de Levinas, mélangeant l'étude de la Torah avec la philosophie, traversant des notions et des concepts, réconciliant la tradition grecque philosophique avec le judaïsme ; l'auteur intègre la pensée juive dans l'universel de la pensée, dans les catégories universelle de l'esprit. Ainsi comme bien remarque Salomon Malka Levinas appelle à la tradition hébraïque, rabbinique pour soutenir la thèse selon laquelle, la rédemption vient lorsque l'être humain est respecté dans l'universel.

Levinas avait l'habitude de souvenir au monde le fait qu'Adam et Eve, image de l'homme uni, dorment leur sommeil prés d'Abraham et de Sarah. Le judaïsme prend sens seulement dans l'universel, comme voie pour la condition humaine, car le judaïsme est venu pour tout le monde. En plus, dans son herméneutique, Levinas garde une place exceptionnelle à la subjectivité ou mieux dit à la transubjectivité en tant que ce qui traverse le sujet dans ses expériences intimes comme au-delà. Le texte ne signifie pas par lui-même, il reçoit des innombrables influences des multiples personnes uniques- tout ce passe comme si la multiplicité des êtres humains serait la condition de la plénitude de la vérité absolue. De l'autre coté, le texte dépasse toute signification individuelle. Le texte, la lettre se garde intangible, ouverte à une herméneutique infinie. Donner un verdict définitif serait tombé dans la totalisation. Interpréter un texte signifie pour Levinas descendre dans le profond de ses lettres avec toutes le moyens qu'on détient, en utilisant toute l'expérience. Levinas a mené à la méditation philosophique la dialectique talmudique créatrice, réalisant en équilibre exceptionnel entre le discours philosophique et la foi juive. Pourtant, le penseur a été aussi préoccupé de la réconciliation avec le christianisme suivant le chemin de Martin Buber et de Franz Rosenzweig.

Levinas a toujours insister sur le fait que le judaïsme n'est pas une religion- ce mot n'existe pas en hébreu. Comme terme correspondant on trouve *daat* qui signifie connaissance. Le judaïsme en tant que voie qui mène vers le transhumanisme, est inséparable d'une histoire de la douleur. Levinas accorde au judaïsme une dimension métaphasique, étant la compréhension de l'être, une modalité essentielle de l'être humain.

La philosophie lévinassienne, ainsi comme le montre la table au-dessus cache un profond message transhumaniste et transreligieuse :

L'éthique lévinassienne	*Le transhumanisme de la voie transdisciplinaire*
Humanité de l'autre homme	Unité de tous les êtres humains
Responsabilité	Dignité
Hauteur du prochain	Homo sui transcendentalis
Fraternité, Eternité	Union, Transnationalité
Reconnaissance de l'Infini	Reconnaissance de l'intériorité, transconnaissance

VII.9. La lettre et la trace : l'inscription de Dieu sur le corps

La tradition hébraïque donne une importance spéciale à la Lettre et à l'Ecriture ; pour un juif, les lettres sont sacrées, elles proviennent de l'au-delà et se transposent dans l'écriture. La lettre n'est pas seulement matérielle, elle devient énergie, esprit est se transcrit dans l'écriture par la révélation. Alors, la lettre est doublée par son souffle, au-delà de son objectivation en tant qu'écriture. Chaque lettre porte en soi un monde possible, chaque signe est dans les yeux du lecteur, de celui qui s'appui sur l'étude de la Torah un trou traversé par des possibilités infinies ; on connait bien d'ailleurs, que la combinaison des lettres, dans les textes hébraïques, combinaison qui n'a pas de fin, témoigne des multiples mondes possibles.

Le problème qui se pose est de savoir en quel sens l'Ecriture est pour Levinas révélation et comment se transcrit-elle ? La réponse donnée par Levinas s'inscrit à la limité de la théologie et de la phénoménologie : l'Ecriture est révélation car la parole qui se révèle ne peut que s'écrire, autrement dit, sans s'inscrire dans la texture même du texte et dans la matérialité de la lettre, dont la corporéité n'est cependant pas celle d'un signifiant renvoyant au sens, mais, celle de trace qui échappe à l'être et à la présence. Dés lors, la lettre acquiert un rôle inédit et loin de signifier de l'ordre de l'intelligence, loin d'être chargé dans sens littéral derrière lequel se cacherait un sens intérieur, mystérieux, la lettre témoigne par elle-même de l'éveil de la conscience à plus qu'elle ne peut pas comprendre et qui s'accomplit comme non-signifiance de la trace ou encore comme passage de la présence défectueuse de l'Absent qui s'insinue dans le monde. On sait bien que, dans le judaïsme, Dieu ne s'incarne pas. Pourtant Levinas accepte la kénose, la descendue de Dieu dans la chair. « …l'idée de l'incarnation divine est estrangère à la spiritualité juive. Mais que la Kénose ou l'humilité d'un Dieu consentant à descendre jusqu'aux conditions serviles de l'humain, ou une modalité ontologique très proche de celle qui suggère à la conscience chrétienne ce mot grec ait aussi sa pleine signification dans la sensibilité religieuse juive est d'abord attesté par des textes bibliques eux-mêmes. Les termes évoquant la Majesté et l'Hauteur divines sont souvent suivis ou précèdes de ceux qui décrivent un Dieu se penchant sur la misère humaine ou habitant cette misère. »[366]

Où descend Dieu ? Peut-on parler d'une incarnation de l'écriture ? Ou encore peut-on parler d'une incarnation de Dieu dans l'écriture qui se transcrit sur le corps humain ?

Levinas parle dans son étude *L'au-delà de du verset* de la d'une contraction de l'Infini dans l'Ecriture, *le plus* habitant dans *le moins,*[367] l'absolu s'inscrivant dans la lettre. Dieu se transcrit dans la lettre qui devient chair, textualité qui couvre le corps, non-lieu de la subjectivité désappropriée. Il descend dans le visage en tant que Visage et se dépose dans la lettre qui s'inscrit sur la peau du visage, invitation et interdiction à la fois au meurtre, assumation de la mort d'autrui et pourtant dépassement de la mort, dans son oubli. On voit, encore une fois, se souvenant aussi des thèses avancées dans les sous-chapitres antérieures, que la subjectivité lévinassienne se dessine au carrefour des plusieurs traditions religieuses juive, chrétienne et bouddhiste, oserait-on à dire, à travers le vide insignifiant et plein de

[366] *A l'heure des nations*, p. 133

[367] A voir *L'au-delà du verset*, p. 7

lumière, même si le possible rapprochement de la pensée lévinassienne à la philosophie bouddhiste ne constitue pas la thématique de ce projet doctoral.

« Dieu certes non incarné, mais en quelque façon inscrit, vivant sa vie- ou une part de sa vie – dans les lettres. »[368] Le corps humain est-il un corps écrit, ou un corps qui s'écrit dans le corps invisible de la divinité, la lettre assurant le passage entre le corps et l'écriture ? Dieu habite la misère des hommes, Il fait de l'écriture sa maison : « Les lettres carrées sont une demeure précaire d'où se retire déjà le Nom révélé ; lettres effaçables, à la merci de l'homme qui trace ou recopie… épiphanie incertaine, à la limite de l'évanescence… que l'homme seul peut retenir. »[369] Le Nom de Dieu, l'Inconnu, qui reste inconnu, caché derrière les lettres de ses commandements dévient l'espace, ou mieux dit, le vide plein de sens au-delà du temps et de l'espace qui héberge toutes les lettres et tous les textes écrits et pas encore écrits. Dans ce sens, chaque herméneutique, chaque discours soit-il philosophique, scientifique ou verset poétique témoigne de la Gloire de l'Infini, du Nom qui ne se communique pas que par sa trace, à la limite, dans le passage des mondes. Seulement l'homme, peut s'y placer, dans l'intervalle, s'évanouissant, pour retenir les lettres. On comprend pourquoi, l'Infini, celui qui brise le visage du sujet parlant s'inscrit sur sa peau comme absolue fragilité, comme précarité, comme souffrance inutile. La demeure du divin est toujours vulnérable, en tant que plus dans le moins, s'expose, en habitant l'écriture qui risque de devenir pure insignifiance : « La parole de Dieu, suprême signifiance, est sans insistance, elle s'envole comme un songe. »[370]

Oui, la parole divine est sans insistance ; elle est présente dans le trou creusé entre les pensées, dans le silence subtile qui ad-vient sans insister, comme un rêve, comme les pas de la femme qui va à la rencontre du sol, comme l'inconnu, comme le quelconque, sans identité, sans personnalité, comme le Caché qui traverse les pensées se situant toujours au-delà de la pensée. Pour cette raison, la parole non-communiquée divine se montre comme une fragilité extrême, comme éros exposé au thanatos- l'amour est fort comme la mort, dit Rosenzweig. La parole non-communiquée divine ne se dit jamais, elle s'entre-dit, dans l'intervalle, suspendue, se grevant dans le corps de la terre. Vulnérable, parce-que puissante, la parole risque d'être insignifiante. Pourquoi ? Seulement l'homme est celui qui peut retenir, dans son passage la

[368] *A l'heure des nations*, p. 71

[369] *L'au-delà de verset*, p. 149

[370] *A l'heure des nations*, p.81

parole, la transcrivant en lettre, mais il est celui qui peut l'effacer, et surtout l'effacer malgré lui, par inadvertance.

L'interdiction d'effacer le Nom révélé, se transposant dans l'interdiction de tuer témoignée par le visage, porte secours à l'évanescence de la révélation et manifeste que tout dépend ici de l'homme. « Plus important que la toute puissance de Dieu est la subordination de cette puissance au consentement éthique de l'homme. Et c'est aussi l'une des significations primordiales de la Kénose. »[371] Tout dépende du consentement de l'être humain. Le consentement dépende à son tour de l'attention de l'homme face à la parole, de son attention face à ce qui, d'habitude, dans le niveau horizontal ne sollicite pas cette attention.

Telle est l'ambigüité foncière de la lettre, espace de l'incarnation de la parole de Dieu et de désincarnation à la fois. Le lieu de cette incarnation- désincarnation est le corps ; corps qui reçoit l'Unique, mais aussi corps d'où se retire le souffle et de ce point simple chose, anonyme.

Le Nom à ne pas effacer, celui qui se dépose en échappant requit de reconnaitre dans ses lettres une signifiance qui ne se thématise pas, mais qui se laisse entendre par la voix, en cheminant. La parole divine fait entendre une voix, un cri, un appel et moins un sens. Le non-sens réside dans la venue méme de la voix, par elle-même, une voix qui double la voix de l'homme et qui ne dit *rien* d'autre que sa propre venue irréductible à toute signification visée. La voix est le lieu de quelqu'un qui parle, de l'inconnu qui parle, la voix d'un quelconque. Les lettres du Nom font entendre la singularité de la voix, sans concept, car elle ne donne rien à comprendre. Sa signification toujours porteuse du lointain est une absence ; elle communique le rien. La voix est la voie du corps ; ne pas effacer les lettres de la voix c'est peut être reconnaitre le poids de leur matérialité insignifiante et irremplaçable, parce que le Dire s'incarne en elles.

Levinas écrit : « Le nom se montre et se dissimule. Il faut que la venue dans le contexte résonne en parlant soit aussi la voix qui s'estompe ou se tait. Le nom propre peut avoir cette modalité. Il est nom collant à ce qu'il nomme…mais…est sans lien logique avec lui. »[372] Le nom ne se communique pas comme essence et ne réside pas dans la présence ; il se dit dans la

[371] *Ibid*, p. 145

[372] *L'au-delà de verset*, p. 150

retraite. Il traverse les lettres, si situant au-delà des lettres. « Aborder à travers un nom propre, c'est affirmer une relation irréductible à la connaissance qui thématise ou définit ou synthétise et qui, paradoxalement, conserve la transcendance de ce qui se manifeste et, par conséquence, comme ce qui passe la capacité d'une intuition et même d'un concept. »[373] Celui qui habite le nom propre n'est pas de l'ordre de la manifestation ; il dérange l'ordre du monde, se retirant. En ce sens, il se fait présent par son absence. Cette présence-absence est nommée par Levinas trace. La trace est présence dans le monde sans y descendre, elle se manifeste se retirant. La trace est porteuse d'une signifiance irréductible à la signifiance du signe. Il s'impose maintenant de décrire la différence entre la trace et le signe. Le signe appartient au monde, il se manifeste révélant et dissimulant un même temps une chose. Le signe est de l'ordre de l'apparoir et du occulté à la fois, donc il se trouve au niveau dual de ce monde, il obéit à la phénoménalité de ce mode. Le signe révélé, parce qu'il renvoie, porte un sens et dissimule parce que la chose n'est plu présente en soi, mais en tant que chose dite, soumise à l'herméneutique.

La trace déjoue la phénoménalité du monde, interrompant l'horizontalité. Elle dérange « l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation, ni avec la dissimulation. »[374] La trace est présence et absence, retrait et manifestation à la fois, ne s'épuisant jamais dans cette dialectique. Elle est plutôt, ce qui traverse l'ordre de ce monde, se situant au-delà du monde. La trace est-elle un contradictoire ? Se vit elle comme paradoxe ? En effet, pour Levinas, la trace se laisse surprendre au niveau de la sensibilité préréflexive, alors comme affectivité, comme otage.

Le retrait de la transcendance n'est pas un retrait de ce qui fut présent, mais l'éloignement de ce qui ne fut jamais présent, parti avant d'être venu, ab-solu dans sa manifestation.[375] Quelque chose est venue dans le monde sans se faire présence. Quelque chose d'inconnu brise et traverse ce monde sans y demeurant totalement ; quelque chose d'une étrangeté radicale s'introduit dans le monde et dans la conscience sans être aperçue qu'à la manière d'une trace. La trace n'est pas le signe d'une présence passé, mais la présence-absence d'une transcendance irreprésentable.

---

[373] *Ibid*, p. 148

[374] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 201

[375] A voir le chapitre *Langage et proximité* dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

VII. 10. Inscription, inspiration, transmission

« Le lecteur est à sa façon scribe. »[376] Comment peut-on comprendre cette phrase ? Il existe une légende dans la Cabale et dans le mouvement hassidique qui raconte qu'avant la création du monde, toute la Thora était écrite *feu noir sur feu rouge*. Le mélange entre le feu noir et le feu rouge suggère que la vraie loi écrite reste invisible pour la perception humaine, car la révélation se communique toujours autour du blanc autour des lettres. La vraie écriture se trouve en effet dans tout ce qui n'est pas le noir des lettres, ainsi comme la non-signification signifiante se trouve entre l'espace vide des mots, rendant l'herméneutique comme une tache infinie. S'appuyant sur les versets bibliques, Levinas soutient que la parole de Dieu est le non-lieu des significations multiples. En plus, dans la littérature de Midrash, on découvre que c'est le lecteur qui participe à la révélation- celle- ci lui vient à travers l'herméneutique textuelle, textualité qui se transcrit dans son souffle, car elle ne tient pas du domaine de l'extériorité, mais de l'intériorité la plus profonde.

« Ulysse erre longtemps dans un monde inconnu pour revenir à la fin dans son île natale d'Ithaque, pour revenir, donc, à lui-même, après avoir appris tout ce qu'il était possible. Il symbolise le dessein d'atteindre à la conscience de soi, telle que la reflète la philosophie hégélienne les transformations de l'idée, qui convoite le Savoir absolu. La connaissance des autres se réduira à la connaissance de soi. Abraham, au contraire, répondant à l'injonction qui lui est faite- *Va t'en- Lekh' lekha* émigre à un nouvel endroit. Le retour d'Ulysse advient au terme d'une errance durant laquelle il a amassé expérience et savoir. On trouve dans cette métaphore non seulement le motif hégélien de l'esprit s'aliénant à soi-même dans son chemin sinueux vers le Savoir absolu, mais aussi le motif de la différence telle que l'a définit Derrida, à savoir une chaine infinie des signifiants renvoyant à un signifié original qui reste toujours hors d'atteinte. »[377] L'herméneutique suppose une quête infinie, un voyage sans retour. Le lecteur se fait aussi un scribe par l'interprétation car il participe à la révélation par la recherche et par le déchiffrement- il entend la parole et l'accueille.

[376] *Ibid*, p. 162

[377] Le' ev Lévy, *L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas* en *Emmanuel Levinas Philosophie et judaïsme* sous la direction de Danielel Cohen Levinas et Shmuel Trigano, In press, 2002 , Paris, p. 120-121

Le Nom de Dieu se transcrit dans les lettres, des traces à ne pas effacer. En ce sens, l'écriture devient une transcription et une inscription sans compréhension- il s'agit ici de *retenir la trace*, car la non-compréhension comme surplus de sens et donc comme vide ne s'accomplit jamais comme la visé de sens. Dieu vient à l'idée dans le trou du Visage, dans sa Hauteur non-signifiante. « Et ma Face ne sera pas vue. »- Exode 33, 23. Le mot hébreu *panim* désignant le visage signifie en effet attention, soin pour autrui. Pour un juif, le visage et la responsabilité de prendre soin du prochain ne sont pas des expressions séparées. On entend maintenant la terrible signification de la peau comme nudité : « dans la proximité, la peau n'est ni contenant, ni protection d'un organisme, ni pur et simple surface d'un être mais nudité, présence délaissée par un départ, exposée à tous et dés lors aussi infidèle à soi, en faillite, mais aussi livrée aux choses, contaminée, profanée, persécutée, fautive et misérable. »[378]

Le Dieu qui vient à l'idée et qui se manifeste sur le visage et comme Visage de l'Autre sur la face d'autrui et dont son œuvre transmet la trace et aussi Celui qui demande de L'approcher par son absence posée en Livre, en écriture. *Et Dieu dit* – Dieu est présent-absent dans le monde par sa parole- *vaiomer Elohim*. *Dieu regarde* – le monde n'est ni abandonné, ni oublié car Dieu a crée un être capable de le chercher et de l'entendre de loin, à partir de l'illusion de la séparation. L'homme n'est pas seulement appelé à retenir la trace de l'absent, mais aussi à témoigner dans sa propre parole. La révélation laisse une trace par le témoignage humain. « L'homme est à la fois celui à qui la parole se dit mais aussi celui par qui il y a Révélation. »[379] La parole divine se transpose dans la parole humaine et dans la parole qui se livre à l'exégèse, à l'écriture se transcrit la transcendance d'où elle s'est déjà retirée.

Selon notre avis, beaucoup des exégètes lévinassiens se sont trompé lorsqu'ils ont interprété la notion de la *religion du Livre*. Il se dit que la transcendance s'atteste seulement dans le Livre, plus précisément dans l'interprétation du Livre, autrement dire dans la parole humaine. Thèse limite, car elle appauvrie l'Infini et la Gloire de Dieu, sa proximité. Il est vrai que, pour un juif, l'étude la Torah est une modalité de rencontrer Dieu, c'est-à-dire de dialoguer avec la transcendance et de se faire une hôte pour l'au-delà, pourtant cela ne veut pas dire que la Gloire divine prend sens et se soumit à la parole de l'homme. L'absence et l'éloignement

[378] Ephraim Meir, *Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas* en *Op. Cit*, p. 161

[379] Emmanuel Levinas, *Op. Cit*, p. 162

de Dieu qui, évidement se transpose dans l'écriture, dans l'acte éthique mais aussi dans l'art et dans la science, même si Levinas ne traite pas sur la question de la science, ne se traduit pas par son inexistence, mais laisse lieu au vide plein de sens, à la nuit apophatique qui ne se donne pas dans les cadres d'une connaissance habituelle. *L'à-Dieu* car Il ad-vient en traversant l'écriture et le sujet devenu vaisseau communicant. C'est-à-dire que Dieu, dans sa plénitude reste caché, indicible ; Il se montre seulement dans sa propre trace, dans le chemin d'Abraham, dans le passage de Moise au Sinaï, dans le baiser d'Ezéchiel. S'il il y une modalité de circonscrire la Révélation, pour nous, les exégètes, cela est la translogique du Tiers Caché. Le Tiers Caché n'est pas logique, il est a-logique mais on avait utilisé la translogique pour souligner que c'était lui qui donne le sens au tiers logique ; d'une certaine manière le Tiers Caché se fait témoignage par la translogique- nouvelle logique transcatégorielle du tiers inclus. Pour unir les contradictoires A et nonA, le tiers inclus doit traverser la zone de résistance, tandis que, pour unir les contradictoires suprêmes, le Sujet et l'Objet, le Tiers Caché traverse la zone de résistance et la zone de non-résistance. On comprend pourquoi, selon Jacob Böhme, lorsque Dieu décide de crée le monde et donc de se connaitre soi-même, pose la contradiction comme fondement de ce monde. C'est pareil pour la révélation, car Dieu donne à l'homme sa parole le traversant, faisant de lui son signe, un témoignage. Le Tiers Caché dans son rapport avec les différents niveaux de la réalité est fondamental pour la compréhension de l'Unus Mundus décrit dans la transdisciplinarité. La Réalité est unique et multiple, tandis que la connaissance et infinie comme unité ouverte. La question sujet-objet a été dans le centre des réflexions philosophiques des fondateurs de la physique quantique : Pauli, Heisenberg, Bohr mais aussi des philosophes comme Heidegger, Husserl, Gadamer, Cassirer. Ils on rejeté l'axiome de la séparation totale entre le sujet et l'objet. La séparation binaire est remplacée, dans la méthodologie transdisciplinaire par une vision ternaire- sujet, objet et Tiers Caché. Le Tiers Caché n'est réductible au sujet ou à l'objet ; il atteste que ce qui traverse le sujet, l'objet est les différents niveaux de la réalité et de la connaissance qui se dessine entre les deux contradictoires, en et au-delà est une unité ouverte. Cette unité ouverte, du point de vue transdisciplinaire, se trouve comme fondement pour tout projet social, politique, artistique, philosophique, scientifique etc. Levinas le dit toujours dans ses écritures : chaque dialogue possible entre un Je et un Tu se construit par un Il caché, un Il derrière le Tu, le Je et le dialogue traverse et uni les parties. Cette force inconnue qui traverse le monde serait le terrible Eros ? « Un Eros extraordinaire, inattendu et surprenant traverse les niveaux de la réalité et les niveaux de réalité du sujet. Les artistes, les

poètes, les hommes de science et les mystiques de tous les temps ont témoigné de la présence de cet Eros dans le monde. »[380]

On comprend maintenant le caractère paradoxal de la trace, présence évanescente, passé jamais présent, sans insistance, transcription du l'Absent, transcription imprimée en nous sans que la conscience comme intentionnalité le sache. La trace dérange le monde, fissure le sujet, elle vient en sur-impression[381]. « Le dérangement est un mouvement qui ne propose aucun ordre stable en conflit ou en accord avec un ordre donné, mais un mouvement qui emporte déjà la signification qu'il apportait : le dérangement dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions. Il s'insinue- se retire avent d'entrer. Il ne reste que pour celui qui veut lui donner suite. »[382] Quand la trace se transcrit dans le monde, elle surajoute quelque chose au monde, quelque chose comme un rien, quelque chose d'invisible. Pour le monde phénoménal la trace est pure insignifiance. De l'autre coté, elle est le non-lieu d'une suprême signifiance, care elle porte une non-signifiance capable d'excéder le monde et l'être historique. La trace, centrale dans la pensée lévinassienne, n'est pas un signe- elle atteste rien, mais elle se transpose en lettres et se laisse signifiée dans l'exégèse. La question est de savoir si l'exégèse se passe au niveau théologique ou phénoménologique[383]. Notre avis est qu'on ne peut pas avoir une

[380] Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea ?,* p. 93-94

[381] A voir *L'au*-delà *du verse*t, p. 200

[382] *L'au-delà du verset*, p. 208

[383] Pour la distinction entre théologie et phénoménologie de la révélation qui, selon certains exégètes « fragilise » la phénoménologie française- Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Michel Henri, Jean-Louis Chrétien, Jean Yves Leloup à voir Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 et Jean-Luc Marion *La voix sans noms. Hommage à partir de Levinas,* Rue Descartes, n. 18, 1998 Selon Marion, la phénoménologie ne peut que décrire la possibilité de la révélation et pas d'établir le fait. On voit bien pourquoi la pensée de Levinas avait été surclassée comme une phénoménologie de la donation, comme phénoménologie de la révélation ou comme un tournant théologique de la pensée française contemporaine. Ce projet doctoral ne se propose pas de *fragiliser* la qualité philosophique de la pensée lévinassienne, faisant appel aux écrits bibliques confessionnels, mais plutôt d'offrir des nouveaux clés par la méthodologie transdisciplinaire et de mettre en évidence l'immense ouverture que le penseur d'origine lituanien offre vers la compréhension de l'Unus Mundus. D'ailleurs c'est Levinas lui-même qui parlait de sa philosophie comme une revendication de la transcendance. La transcendance n'est pas séparée de l'immanence, ainsi comme le sujet n'est pas séparé de l'objet- le même n'est pas séparé de l'autre, le soi n'est autre par rapport à autrui, ainsi comme toute connaissance est d'une certaine manière une révélation, portant en soi la trace d'une hauteur et d'une étrangeté qui certainement dépasse les cadres de l'ipséité de chaque sujet. En plus, la révélation ne peut pas être compris en profondeur seulement dans les cadres de la théologie ou de la phénoménologie : il faut faire appel à un nouveau dialogue entre le discours théologique et le discours philosophique, mais aussi avec la poésie et la science.

compréhension véritable et profonde de la révélation dans la pensée lévinassienne sans créer des ponts et un dialogue solide entre la phénoménologie et la théologie, mais aussi avec la poésie et la physique quantique. L'herméneutique transdisciplinaire nous montre la voie par la translogique du tiers inclus : à notre avis c'est le langage choisi par Levinas qui se dévoile aux ses lecteurs comme un langage débordant, hyperbolisant, faisant appel aux métaphores vues par l'auteur comme chemins pour arriver à Dieu.[384] Pour Levinas Dieu est un à-Dieu, un Dieu inconnu qui vient à l'idée, un Dieu qui dépose son *non*-sens dans les lettres de son Nom ineffaçable. On peut dire que la philosophie en tant qu'éthique, mais aussi la Torah ou la littérature sont des lettres rompues du Nom divin ; autrement dit, le Nom de Dieu se communique à la manière de la trace. La trace qui traverse le monde ouvre vers une herméneutique infinie, qui n'est pas de l'ordre immanent ou de l'ordre transcendant, ni extérieur ou intérieur, mais qui peut être envisagé se situant dans l'intervalle, entre les différents discours, entre les textes saints et au-delà des lettres, en passage, à l'écoute de la voix.

La lettre est le lieu de la transcription de la transcendance et en même temps le lieu de son retrait, absence et présence à la fois- la lettre comme verseaux, à la limite des contradictoires, traversant plusieurs niveaux à l'intérieur du sujet et à l'intérieur de l'objet offre la possibilité de transcrire et inscrire un sens qui à son tour doit traverser les différents niveaux d'inscriptions et de lectures au risque de se faire insignifiance dans l'exposition- c'est peut être ici qu'on trouve tout le poids de l'humilité de Dieu transposé dans la subjectivité kénotique désappropriée. Pour témoigner, celui qui se situe en passage, doit subir en soi la substitution, douloureuse et jouissante à la fois comme une brulure ardente. Levinas utilise en effet l'expression *l'humilité d'un serviteur* pour décrire la subjectivité.

La pensée lévinassienne propose par la trace une autre pensée de la lettre, reconnue dans sa présence matérielle qui porte la charge d'une signifiance qui excède la compréhension comme saisie d'un sens à travers le signe. Le Dieu qui se transcrit, s'inscrit à l'intérieur du sujet dont le corps s'écrit. L'écriture n'est pas le signe de la transcendance mais la trace de son retrait-présence d'une absence. Le livre, pensable à partir de la trace montre qu'il n'appartient pas totalement à l'histoire, au savoir ou à la culture, donc à la temporalité. Le livre apporte une altérité, un surplus qui est autre chose que la totalité des sens achevés. Si la trace traverse le

[384] On se souvient de l'escalier de Jacob pris comme exemple pour montrer la voie transdisciplinaire.

livre, l'ouvrant vers l'au-delà de l'Immémorial, passé jamais présent qu'il ne peut pas contenir, mais dont il est néanmoins la voix, c'est donc parce qu'il enlève l'herméneute, par delà le soi et parce que l'herméneutique en tant que tiers sans nom n'a pas de fin.

« Contraction de l'Infini dans l'Ecriture à moins que…ce ne soit la dignité prophétique du langage, capable de signifier toujours plus qu'il ne dit, merveille de l'inspiration où l'homme écoute, étonné, ce qu'il énonce où déjà lit l'énoncé et l'interprète, où déjà la parole humaine est écriture. L'Ecriture commencerait avec la ligne qui, en quelque manière, se dessine et s'épaissit ou se dégage comme un verset dans la fluence de la langue…pour s'y faire texte…Littérature d'avant la lettre. »[385]

Contraction et contradiction, puisque l'Infini descende et s'éloigne se transcrivant comme trace dans l'écriture. Chose intéressante, car l'homme se connait soi même par l'écriture et connait en même temps l'inconnu de l'au-delà et donc de soi. L'écriture et le livre précédent les lettres et devient le non-lieu ou le sujet, l'objet et le Il caché se rencontre dans une unité multiple ouverte. La perception de l'écriture- contraction de l'Infini, se réfère, dans un langage transdisciplinaire, au *silence de différentes actualisations*. « L'espace entre les différents niveaux de Réalité et les différents niveaux de perception est l'espace de ce silence, équivalant dans l'espace intérieur avec le vide quantique de l'espace extérieur. Un silence plein, structuré sur plusieurs niveaux. Il existe autant niveaux du silence qu'autant corrélations entre les niveaux de perceptions et les niveaux de Réalité. Et au-delà de ces niveaux du silence, il existe une autre qualité du silence, lieu sans lieu de ce que le poète et le philosophe Michel Camus nome notre ignorance lumineuse. Ce noyau de silence nous apparait comme une non-connaissance, parce qu'il est l'abime de la connaissance. Mais, la non-connaissance est lumineuse, care elle illumine l'ordre de la connaissance. Les niveaux du silence et notre ignorance lumineuse déterminent notre propre lucidité. S'il existe un langage universel, celui passe au-delà des mots, car il se réfère au silence entre les mots et au silence infini qui exprime chaque mot. Le langage universel n'est pas une langue qui peut être introduite dans un dictionnaire. Le langage universel est l'expérience de la totalité de notre être finalement réunifiée au-delà des apparences. Il est, par sa nature, un trans-langage. »[386]

[385] *Ibid*, p. 7-8

[386] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, p. 126-127

La littérature avant les lettres, qui traverse toutes les lettres et le sujet à la fois, serait le lieu non-lieu du silence dont parle Basarab Nicolescu dans son *Manifeste*. Faire attention à la lettre, c'est écouter le silence. Chaque lettre est suivi par son ombre lumineuse, ainsi comme l'écriture s'inscrit et s'écrit dans l'intervalle, entre les trous des lettres. L'extériorité du Dire est déjà intériorité du Dit se faisant inscription dans le livre, montrant par le Dédire la trace de cette inscription car elle « s'effectue avant que le stylet ou la plume ne l'imprime comme lettres sur des tablettes, le parchemin ou le papier ».[387] La musicalité du silence ne se fait livre, car la parole traverse la lettre sans s'enfermer dans la textualité du Dit que pour s'exposer sans fin à l'herméneutique. L'écriture est aussi musique, lieu de fermeture du Dit, mais aussi ouverture sans fin, danse du Dire et du Dit, appel du Dédire qu'invite à la déchirure, écriture doublée par une trans-écriture. En effet le double dynamisme de la parole inspirée- alternance et corrélation des mouvements du Dire qui vit de s'enfermer dans un Dit afin de pouvoir s'entendre et se reprendre dans un nouveau Dire- décrit l'ouverture à laquelle invite la pensée lévinassienne, envisagée par la méthodologie transdisciplinaire, qui trouve son lieu dans le non-lieu dessiné entre l'ontologie et l'éthique, entre le Dit de la responsabilité et le Dire voué à l'être.

Le langage lévinassien se joue dans la contradiction le Dire pure qui ne dit rien- l'éthique comme exposition à autrui qui ne s'enferme dans aucun dit, mais qui appelle en faisant signe, sans que ce soit pour quelque chose[388] de partir vers l'Autre qui, au-delà de l'ordre phénoménal, n'entre pas dans un thème et la signification ontologique entendue comme thématisation, comme mouvement du Dire vers le Dit.

VII. 11. La brisure de l'Infini

L'homme est le non-lieu de la Révélation. Pourtant, un seul homme ne suffit pas pour authentifier la Voix ; il faut toutes les voix et toute l'histoire à travers laquelle elle se déploie. Voila pourquoi Levinas insiste dans ses écrits sur *la révélation continuée* par l'incessant renouvellement de l'herméneutique de la Thora écrite et orale, où chaque homme est appelé à apporter sa voix et donc à témoigner. Se laisser emporter par l'inspiration et témoigner serait faire entendre la singularité de son timbre, comme si la langue de Dieu se communique qu'à travers son partage entre les multiples voix des personnes.

[387] Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 161-162

[388] A voir Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, p.39

Dieu manifeste son sens par les êtres humains. On connait Dieu lorsqu'on vient à Sa rencontre, dans le face-à-face avec autrui. Dieu se manifeste par les hommes, tandis que les hommes sont comme des trous. « La Révélation en tant qu'en appelant à l'unique en moi, voilà la signification propre du signifier de la Révélation. Tout se passe comme si la multiplicité des personnes était la condition de la plénitude de la vérité absolue, comme si chaque personne, par son unicité, assurait la révélation d'un aspect unique de la vérité et que certains de ses cotés ne se seraient jamais révélées si certaines personnes avaient manqué dans l'humanité. »[389] Qui est cet unique en moi sinon l'autre-dans-le-même, une certaine manière de témoigner et d'inscrire l'humanité entière de l'Unus Mundus ? La subjectivité, comme non-lieu du loin, comme brèche de l'Infini qui passe et comme passage de ce se passer de la transcendance est en effet l'humanité entière découverte en moi. La Thora, le Livre c'est toute l'humanité. Chaque être humain est unique dans sa singularité comme la vérité qui se laisse transcrite par lui, le désappropriant. Chaque sujet est un singulier quelconque, un anonyme parce que en lui demeure se retirant- y demeurant comme trace, comme nonsignifiance- une étrangeté foncière, contradictoire et radicale, jamais soumise à la totalité du concept, donc l'humanité et l'Infini.

L'unicité du sujet est son altérité entendue comme humanité et divinité à la fois. L'exception de ce soi comme un autre nous apparait dans la singularité du témoignage, dans sa contribution à la Thora, au Livre Universel[390]. La Voix de Dieu se brise dans les voix des hommes.

Plus loin, Levinas dit : « …les multiples sens, ce sont des personnes multiples. Ainsi se montre toute la portée de la référence de la Révélation à l'exégèse, à la liberté de cette exégèse, la participation de celui qui écoute la Parole qui se fait entendre, mais aussi la possibilité pour la Parole de traverser des âges, de faire entendre la même vérité selon les temps divers. »[391] La signifiance non-signifiante de l'Unique se multiplie, se brise en plusieurs étoiles ; les étoiles brillent dans la nuit, c'est-à-dire dans l'ombre lumineuse, illuminée, soutenue par l'intensité à la mesure de sa démesure. Alors, le souffle à travers

[389] *L'au-delà du verset*, p. 163

[390] Pour la compréhension du monde comme un Grand Livre et de l'Univers comma une Immense Bibliothèque à lire la merveilleuse littérature de Jorge- Louis Borges exemplaire, à notre avis, dans ce sens.

[391] *Ibid*.

lequel l'Ecriture fait entendre la Parole de Dieu qui s'atteste comme plusieurs écritures saintes ce sont des intelligences- la Révélation ne s'adresse pas à la raison, à la compréhension conceptuelle et phénoménale, pourtant elle est rationalisable, affectivité et intelligence à la fois. L'unité divine se fait multiplicité ouverte par les personnes. On comprend encore une fois pourquoi la contradiction est le fondement de ce monde- on suppose que, lorsque Dieu a décidé de créer le monde Il s'était désapproprié de Soi pour se connaitre dans l'expérience humaine.

L'herméneutique transdisciplinaire apporte de la lumière dans l'entendement du sacré et du divin. La zone de résistance lie, dans le modèle transdisciplinaire, le Sujet de l'Objet, les niveaux de Réalité et les niveaux de perceptions. Le mouvement général serait la traversée simultanée des niveaux de Réalité et des niveaux de perceptions. Selon Basarab Nicolescu, ce mouvement trouve son expression en deux directions dont le sens est simultané : un sens ascendant- ascension parmi les niveaux de Réalité et de perceptions et un sens descendant- descente dans ces niveaux. La zone de résistance correspond à ce double mouvement simultané et noncontradictoire de Haut et Bas. Cette zone est un monde de l'au-delà par rapport aux niveaux de Réalité et de perceptions, mais un au-delà lié à eux. La zone absolue de résistance est un espace de coexistence de la trans-ascension et de la trans-descente. La trans-ascension correspond dans le niveau philosophique à la transcendance, tandis que la trans-descente correspond à l'immanence : comme transcendance- *transcendere* elle envoie vers l'au-delà, mais comme trans-descendance elle est liée avec l'immanence. La transcendance n'est séparée de l'immanence ; il existe plutôt une transcendance immanente et une immanence transcendante. Ce qui nous permet de comprendre la zone de résistance absolue est la rencontre avec le sacré, le chemin lui-même. Le sacré comme tiers inclus uni la transcendance immanente et l'immanence transcendante, c'est-à-dire le mouvement ascendant de l'information et de la conscience avec le mouvement descendant. Cette rencontre de l'Infini en nous et dans les autres, pourrait-on dire faisant appel à la philosophie lévinassienne est la condition essentielle pour notre liberté et pour notre responsabilité.

« Et donc infini, à proprement parler, est non-aboutissement, non pas l'absolu de Dieu que rien ne peut déterminer, mais le penser à l'Absolu n'atteignant pas l'Absolu…c'est à cette possibilité singulière du psychisme humain- ou peut-être à la source de tout psychisme – que l'En-Sof emprunte son sens pour figurer dans le discours, comme si l'homme était sa façon même de signifier. L'humain ne serait donc pas seulement une créature à qui révélation est

faite, mais ce par quoi l'absolu de Dieu manifeste son sens ; cette impossibilité humaine de concevoir l'Infini est aussi une nouvelle possibilité de signifier. »[392]

L'Infini se fragmente dans une multiplicité pleine. La rencontre avec l'Infini, qui nous mène vers l'intuition du sacré et de l'unité humaine se passe dans le rapport éthique du face-à-face avec autrui, lorsque je prends soin de son visage écoutant l'autre Visage, celui qui traverse toute relation et dialogue. L'homme, dans sa singularité, ne peut pas atteindre l'absolu, car l'absolu de Dieu est un indéterminé, mais l'Absolu montre son Visage à l'homme, manifestant son sens. La vérité réside donc dans un tiers inclus, puisque le sens de l'Infini se communique dans l'impossibilité humaine de le concevoir. Pour cette raison, le vrai sens est aperçu comme un non-sens. C'est justement dans le fait de manquer l'absolu que l'Absolu a un sens car se situer entre les différents niveaux de la réalité, entre le Dire et le Dit, en traversant l'unité ouverte de la connaissance, unité qui, pour Levinas se traduit dans l'acte éthique et dans la responsabilité sans limite pour les prochains, assumant le mouvement sans retour et unifiant d'Abraham, c'est plutôt d'ailleurs qu'une pensée si penser signifie viser. Au-delà de la visée phénoménologique il y a une autre pensée, une pensée qui traverse l'intériorité et l'extériorité du sujet, les différents niveaux de l'objet et les différents rapports établis entre le sujet et l'objet et la Réalité. C'est aussi dans le fait de manquer l'absolu que l'être humain et le monde trouvent la possibilité de signifier *autrement*, c'est-à-dire de signifier dans une nouvelle signification qui ne tient ni dans la thématisation, ni dans l'identification mais dans un mariage entre l'homme et le monde, entre l'homme et Soi même, entre soi même et l'Infini. Pour Levinas la signification de l'au-delà est l'à-*Dieu* qui se traduit concrètement dans la responsabilité infinie pour les autres. L'Absolu s'accomplit comme Dire responsable à autrui ; selon le penseur lituanien le Dire est donation du monde au prochain. Quand on répond à son appel, lorsqu'on communique on donne notre monde et tout le monde par la parole proférée à autrui. En cheminant vers l'Absolu sans l'atteindre signifie répondre infiniment d'autrui sans jamais être à la mesure de l'infini de cette réponse. Plus je réponds, plus je me fais coupable, car je ne peux qu'éprouver l'incomplétude de ma réponse.

L'éthique se fait herméneutique. L'humanité est un Livre. Ici on découvre un apport extraordinaire et originel de Levinas, à l'herméneutique et à l'éthique- le dévoilement que l'appel à la responsabilité pour autrui n'en appelle pas seulement à moi, mais à *Nous*.

[392] *L'au-delà du verset*, p. 198-199

L'authentique connaissance c'est un *entre Nous*. La responsabilité appelle la communauté entière. Le Livre est, en ce sens, la transcription de Dieu comme un Dire responsable, lieu de la traduction du Dire en un Dit, mais aussi le non-lieu ouvert où s'entend le renouvellement sans cesse de ce Dit par l'herméneutique. Le Livre est le non-lieu de la rencontre avec d'autres voix uniques, en traversant l'Infini. Levinas cite dans ses écrits la formule liturgique : « Donne-nous notre part dans ta Thora. »[393] L'auteur commente cette phrase à la manière suivante : « La Thora est à tout le monde ; tout le monde est responsable de tout le monde. »[394] Commenter la Thora signifie répondre d'autrui, si pour Levinas, les commandements religieux de la Thora ont une signification éthique ; d'autre part l'obéissance aux commandements n'est pas séparée de l'étude des textes saintes.

Répondre c'est aussi répondre d'une responsabilité qui doit être partagée, car elle se transcrit dans la communauté. La vraie communauté est une responsabilité partagée comme infinie dette pour l'Absolu. L'Infini se brise dans les lettres des commandements. La voix de l'Unique se fragmente dans les voix des autres uniques ; dans ce sens, chaque lecture est un partage avec une communauté universelle, ainsi comme le livre est un rencontre avec une unité ouverte et faire du bien au prochain c'est faire du bien à l'humanité entière.

L'herméneutique, le commentaire, l'hébreu en deca du grec c'est le retour à l'Un, la libération de la pensée des normes de la logique et de la syntaxe et la possibilité ouverte du vide d'offrir des possibilités de penser et de signifier *autrement*. Le grec serait aussi le masculin du Livre, en tant qu'ensemble de la connaissance tandis que l'hébreu serait le féminin du Livre en tant que perception et ouverture infinie de l'ensemble de la connaissance. Le Logos, masculin et féminin à la fois, traverse les Dires et les Dits et les multiples voix singulières comme coexistence diachronique dans laquelle chaque voix parle avec la Voix de l'Unique et avec les voix qui l'on précédée en fécondant les voix qui suivront.

[393] *Nouvelles lectures talmudiques*, p. 40

[394] *L'au-delà du verset*, p. 105-106

VIII. Contributions personnelles

On désire souligner maintenant, afin de conclure ce cheminement parmi l'univers lévinassien, à l'aide de l'herméneutique transdisciplinaire, quelques nouveautés que cette thèse apporte :

- Notre thèse apporte une nouvelle vision sur la pensée lévinassienne, interprétée par la méthodologie transdisciplinaire dans son unité ouverte, faisant appel pas seulement aux œuvres philosophiques du penseur d'origine lituanien, mais aussi à ses écrits confessionnels, d'influence biblique et judaïque. Nous introduisons au public roumain la complexité qui caractérise la pensée d'Emmanuel Levinas créant de ponts entre divers disciplines et méthodologies : la phénoménologie, la théologie, les courants de la Cabale, la physique quantique, la poésie, la littérature russe. On ne présente pas seulement le Levinas phénoménologue, héritier et traducteur de Heidegger et de Husserl, mais aussi le Levinas juif, celui qui témoigne de la profondeur de la Bible et de la responsabilité face à l'humanité entière, responsabilité originaire qui appelé par delà toutes les religions et toutes les ethnicités, au-delà des courants politiques ou des théories sociales et aussi le Levinas amoureux de la littérature russe ou le Levinas qui se trouve en dialogue avec la pensée chrétienne.
- La découverte des trois stades de la subjectivité lévinassienne : *l'il y a, le pour-autre* et *l'autrement qu'être*.
- L'introduction des notions telles comme *l'unité brisée, fragmentation de l'Infini, l'humanité comme un Livre, lieu non-lieu, corps-écriture* pour mieux comprendre l'unicité du soi lévinassien en tant qu'*autre dans le même*. La subjectivité définie ou mieux dit vécue comme *autre-dans-le-même*, comme responsabilité infinie signifie justement la découverte et l'accueillement de l'humanité entière dans le moi : intériorité et extériorité à la fois traversés par l'Illéité qui unit et sépare l'immanence et la transcendance menant vers une unité complexe et ouverte.
- L'approchement de l'Illéité par la translogique du *tiers secrètement inclus*. Le tiers secrètement inclus qui est le Tiers Caché se reflète chez Levinas dans l'Illéité, vue comme une troisième voie au-delà de la première et de la deuxième personne qui traverse tout dialogue possible et qui investie chaque Tu et chaque Je avec une Hauteur foncière, car elle reste inconnue se transcrivant seulement comme trace, donc

comme une Absence. Les multiples facettes du tiers secrètement inclus se reflètent aussi dans le langage lévinassien vue comme une triade Dire-Dit-Dédire, mais aussi dans la relation langagière crée entre *Athènes* et *Jérusalem*, entre le russe et le français. Le Dire pré-originaire précède tout dialogue, étant le Logos féminin et masculin, l'*autre*-langue du paradis perdu ; il s'inscrit dans le Dit à la manière de la trace qui ne reste jamais dans ce qu'on dit mais qui s'*entre-dit* par le Dédire dans le passage, traversant les différents niveaux de Réalité et du Sujet. Si le grec est la langue de la philosophie qui rend hommage à la raison risquant de tomber dans la totalité et donc d'ignorer l'altérité féminine, étrangère et hospitalière, l'hébreu dévient la langue lointaine des habitants du désert- les mystiques, les poètes, les prophètes. Certainement Jérusalem joue le rôle du Dédire féminin qui ne se donne pas dans la visée du sens masculin, enfant de la sage Athènes, mais par la Révélation qui s'adresse à la sensibilité et à l'affectivité avant l'acte intentionnel. Pourtant, le Tiers Caché se reflète également dans la langue des philosophes et dans la langue des prophètes nous conduisant en effet vers l'entendement qu'il existe une seule langue, le Logos de Ille, mariage universel et cosmique entre le féminin et le masculin du sujet et des autres langues. Le français serait la langue de l'exil et de l'auto-traduction, se plaçant *entre* l'hébreu et le grec et créant un équilibre harmonieux entre les deux identités langagières et culturelles du penseur. Le russe est la langue natale- n'oublions pas qu'Emmanuel Levinas était né en Lituanie ; le russe serait la langue du soi, de la demeure qui se mêle avec les commandements du cœur toujours dits en hébreu. Le tiers inclus se situe entre les deux et les traverse, surtout par la responsabilité, car Levinas affirme plusieurs fois la dette pour la littérature russe- Dostoïevski, Tolstoï, Pouchkine dans la question de la responsabilité infinie. On a dévoilé d'autres facettes du tiers mystérieux dans la question du témoignage, de la révélation, de l'art et du féminin. Notre projet doctoral a cherché la zone du Tiers Caché dans l'œuvre lévinassienne, comme source de l'expérience intérieure, de l'inspiration- traduite par le témoignage, par la révélation, par l'art et par l'éthique, mais aussi par la présence subtile de la féminité à l'intérieur du sujet qui rend possible l'ouverture vers le transreligieux, le transhumanisme et le transculturel. Le *tiers sans nom* permet l'accès indicible, indéterminé dans l'*entre du vide*, dans l'*autrement*.

- Le non-lieu, l'autrement, le trou du visage comme le vide quantique ouvre la voie vers un *espace tiers*. On a montré, utilisant le schéma de la vision transdisciplinaire- la complexité du monde et les différents niveaux de la Réalité, qu'on peut parler chez

Levinas de plusieurs niveaux du sujet et du langage. Cette nouvelle vision conduit vers la réunification du sujet et de sa langue comme un *autre*, comme un *quelconque* et vers une autre herméneutique de l'œuvre lévinassienne. L'herméneutique de l'espace transdisciplinaire conduit vers une intégration de la pensée d'Emmanuel Levinas dans l'universalité, comme miroir de l'Unus Mundus. Levinas utilise souvent les expressions l'*Un-pour-l'autre* et l'*autre-dans-le-même* pour décrire l'unicité du sujet.

- L'approchement de la pensée lévinassienne de la pensée du philosophe roumain Stéphane Lupasco. On a tenté d'approcher les deux philosophies par la notion de la contradiction et de l'orgasme divin dans la question de l'affectivité, interprétée comme une contradiction suprême, fondement de toute connaissance.
- L'analyse comparative, toujours à travers le Tiers Caché, entre le langage lévinassien et le langage du philosophe russe Léon Chestov, surtout dans le problème de l'assumation du paradoxe et dans l'expérience de la subjectivité désappropriée comme paradoxe vivant.
- Le témoignage du transreligieux et du transhumanisme lévinassien et alors de sa *transdisciplinarité vivante* qui mène par une sorte de transposition shamanique l'exégète de l'œuvre lévinassienne à la rencontre avec l'Infini trouvé en soi même.
- Le témoignage de la transculturalité de la pensée de Levinas par la création des ponts entre sa philosophie et les différents cultures et religions. Témoignage qui offre l'intuition de l'Un.
- L'herméneutique transdisciplinaire de la subjectivité lévinassienne entendue comme altérité absolue, alors comme unité désappropriée qui traverse comme expérience éthique, spirituelle les différents niveaux de l'existence.
- L'expérience intérieure de la subjectivité –altérité se traduit chez Levinas dans le silence du langage, dans l'espace blanc des lettres et dans le vide plein du Visage d'autrui.

IX. Conclusions: la voie et la transdisciplinarité

Notre recherche à caractère transdisciplinaire offre une nouvelle vision, originale et unique sur la pensée d'Emmanuel Levinas.

L'herméneutique transdisciplinaire soutient l'existence d'un dialogue qui puisse unifier les différentes cultures, religions et nations. Dans le champ de la connaissance, la transdisciplinarité apporte l'idée originale que nous pouvons connaitre et entendre le Tout et ses parties. La transdisciplinarité est définie comme art des ponts qui va en, entre et au-delà des disciplines en traversant toutes les disciplines : *l'unité dans la diversité et diversité dans l'unité*. L'unité existe dans chacune de ses parties. La diversité n'est possible que dans l'unité. Le dialogue ne peut pas naitre sans le *tiers secrètement inclus*. Il uni les différents niveaux du Sujet, les différents niveaux de l'Objet et les différents niveaux de Réalité.

Toute cette thèse de doctorat a cherché à décrire le parcours de la subjectivité lévinassienne dans ses trois stades en soulignant son permanent renouvellement. La subjectivité en tant que désappropriation de soi et donc comme permanente distance de soi est une déchirure qui se fait présence à soi. Cette subjectivité est une subjectivité toujours ouverte, *une énergie* d'un soi vide qui ne cesse d'imprimer de nouvelles directions de sens à son parcours. La subjectivité lévinassienne surgit du plein immobile et paissant de l'il y a se trouvant réduite à soi, dans l'être, ne comptant que sur soi ; pourtant c'est sur l'exigence de rompre avec soi, avec l'être pour se reprendre sans cesse ailleurs, autrement, au-delà, en deca, sur un autre niveau que le sujet comme unique nous apparait. Le soi est toujours en chemin, dans le désert, sans pays, expié, condamné de s'inventer et de répondre d'autrui et d'un Autre encore plus grand, encore plus inconnu, le Tout Autre. Ces multiples niveaux de la subjectivité et ses différents rapports entre soi et soi, entre soi et moi, entre le soi, le moi et l'autre dans la désappropriation de soi et dans la reprise de soi, dans le battement de la présence et de l'absence, du féminin et du masculin, de la jouissance et de la souffrance, dans l'expression artistique et dans celle éthique, dans l'inspiration et dans l'obéissance face à un Très Haut, enfin dans le paradoxe, dans la contradiction de l'affectivité, dans le terrible sacrifice et dans la mort de soi par la substitution, nous en avons donc décrit descendant dans le concret de l'égoïsme, du face-à-face et de la communauté inspirée par l'Infini.

On a identifié trois niveaux dans le parcours du sujet lévinassien : l'il y a avec ses épiphanies de la nuit, de l'angoisse, de l'horreur, de la honte, du sommeil, de l'insomnie et de l'hypostase, puis le pour-autre dans ses aspects de l'égoïsme, de la jouissance, du travail, de l'économie, de la demeure, de l'hospitalité et de la féminité et ensuite l'autrement qu'être qui par l'Illéité, le vide du Visage, l'Hauteur indicible et la substitution nous avait apparu comme

une non-subjectivité, comme une subjectivité kénotique voie qui ouvre vers le messianisme et vers l'universalité de la pensée de Levinas.

Il s'agissait pour le moi de s'arracher, d'évader de la fermeture de l'être affrontant les fantasmes de la nuit, puis dans le recueillement et dans la demeure, en ouvrant une dimension d'intimité et de douceur qui permettrai un recul en soi, puis dans la responsabilité pour autrui en s'élevant dans l'espace parfois souffrant et contradictoire de la patience comme exercice de la folie; enfin dans la communauté herméneutique comme accomplissement du Livre où l'Infini se brise et se transcrit dans le Dire responsable qui s'inscrit et s'écrit par le Dit, mais où il se laisse repris incessamment dans l'Eros de l'herméneutique traversant l'histoire comme durée diachronique qui engage la communauté vivante de plus en plus haut.

Ecrire sur la pensée d'Emmanuel Levinas, souvent interprété comme un approche de l'Autre se montre à être une épreuve herméneutique difficile et une provocation à la fois. On a définit sa pensée comme frontière à la limite des plusieurs cultures et religions, comme passage, et alors comme *espace transdisciplinaire vivant* ou le judaïsme et l'hellénisme se croisent trouvant leur expression dans une *phénoménologie du souffle et de la révélation*, mais profondément inspirée par la sainteté du livre qui se tient dans les pages de la Torah, prophétisme et messianisme qui finissent dans un dialogue avec le christianisme, comme une dette envers Rosenzweig. Suivant le file de cette lecture on a essayé de montrer l'influence de Franz Rosenzweig dans le langage lévinassien : l'abaissement de Dieu est la condition d'entrer dans un dialogue. Le fond de la passivité immémoriale qui précède et caractérise en même temps le soi lévinassien se retrouve chez Rosenzweig comme point de départ pour l'individuation du sujet, il n'y a pas de nom propre sans la désappropriation de soi face à l'appel. Néanmoins, le dialogue entre le je et le tu où surgit la dénomination de ce je n'a pas de symétrie chez Levinas. Pour Rosenzweig, la Révélation repose sur un présent de chaque instant qui se transpose dans le dialogue Je-Tu. Pour Levinas, la Révélation coïncide avec le témoignage de la trace et avec la parole proférée par l'Autre, mais son aspect dialogique et la dimension du présent l'écart du projet rosenzweigien. La trace laissée par l'Illéité dans sa traversée est un passé jamais présent ; sa Révélation se dit dans l'*entre* par le silence et pose en effet rien. Plus loin, on a tenté d'approcher, par le tiers inclus, la pensée de Levinas de la philosophie lyrique du philosophe russe Léon Chestov. La philosophie de Chestov liée à l'expérience du gouffre et au déracinement comme réflexion sur la tragédie est un conflit avec l'expression verbale. S'appuyant sur le chemin ouvert par l'herméneutique transdisciplinaire

du Tiers Caché, on a souligné que Chestov dépasse aussi la logique du principe de la non-contradiction faisant appel à une logique du paradoxe : rompant avec les évidences de la logique classique, le philosophe russe propose une nouvelle vision sur la vérité comme folie sainte, au-delà de la logique binaire du bien et du mal. Chestov remplace la dualité avec la réconciliation contradictoire de *sub specie aeternitatis*. On a mis en évidence que l'Eternité joue pour Chestov le rôle du tiers inclus qui mène par se révélations vers l'intuition du Tiers Caché, qui ouvre donc une troisième voie menant vers le mystère de l'expérience intérieure.

S'interrogeant sur la trace de l'Illéité qui se passe au niveau du visage on a essayé à montrer que l'autrement se passe au niveau du visage comme lieu privilégié de l'élection sur un double mouvement : pour que le sujet puisse répondre à l'appel il doit subir une visite. Le Il descente dans le visage pour envoyer le sujet vers autrui. En effet, la descente de *Ille* suppose à la fois une ex-cendance, comme par exemple au niveau de l'hypostase et de l'élection et une des-cendance tournée vers le service d'autrui. Pour que le sujet puisse répondre à l'autre le Il doit descendre pour y laisser sa trace, de l'autre cote, le sujet pour répondre et pour être élu doit monter un haut, donner toute sa vie, *mourir sur la bouche de Dieu*. Voila le point 0 de la rencontre : *le désert du non-lieu*, la transcendance immanente et l'immanence transcendante, le Dire qui se dit toujours dans un entre-dit ; le nulle part ou Athènes vient pour rencontrer Jérusalem. La subjectivité lévinassienne suit dans son cheminement une gradation à l'inverse, puisqu'elle commence comme une position dans l'être et finit comme une déposition. Cette déposition se tient au niveau de la désappropriation de soi. En réalité, la descente de *Ille* coïncide avec une défaite, avec un dénouement de la subjectivité entendue comme circularité et identité de soi. La défaite du sujet se passe toujours comme sensibilité, comme souffrance et expiation au niveau de l'affectivité. La sensibilité et l'affectivité assure chez Levinas l'union dépossédée ou selon ses propres mots *la distance de la proximité*. La rencontre entre A et nonA est une énergie vive, semblable à la force de l'Eros, une expérience qui traverse ce monde et le sujet, puissante comme dans la synthèse dans le monde quantique entre la matière et l'antimatière. Garder une orientation constante dans la traversée des différents niveaux de perceptions garantit pour le chercheur transdisciplinaire qui entre dans l'univers lévinassien une augmentation de l'affectivité, la seule qui assure la liaison entre le soi et soi même. Chose inédite, notre thèse a traité, dans son passage continu, sur l'affectivité chez Levinas et le philosophe roumain Stéphane Lupasco. Selon Lupasco, un antagonisme, comme présence soudaine du plaisir et de la douleur, inhérent à l'ordre phénoménal et qui se tient comme affectivité dans la conscience précède en effet toute connaissance. Cette

contradiction suprême qui apparait sur le fond d'une conscience vide constitue pour le penseur roumain la possibilité même de toute évolution. Par sa théorie sur l'affectivité et sur la sensibilité qui précède le *cogito ergo sum*, et donc tout acte de la conscience, Levinas s'approche de Lupasco. Le fondement de la constitution en tant que destitution de la subjectivité est le vide, le non-lieu, la fissure fragile du sujet où l'Illéité grève sa Voix. La désappropriation de soi, tension contradictoire à la limite de la jouissance et de la douleur, de l'égoïsme et du sacrifice nouas avait apparu comme point fondamental pour la compréhension de la subjectivité lévinassienne. La translogique du tiers inclus inaugurée par Stéphane Lupasco ouvre de nouvelles voies pour l'entendement du projet lévinassien. Dans cette thèse on a aussi réalisé une application du tiers inclus de Lupasco dans la conception de l'art chez Levinas, souvent oubliée. Même si la véritable rencontre-invention de soi se produit pour Levinas dans l'acte éthique, l'art ouvre aussi une dimension d'évasion par un dégagement en deçà de l'être.

Ce travail de recherche par la voie transdisciplinaire avance la théorie de l'inséparabilité qui caractérise la pensée lévinassienne : l'inspiration hébraïque ne peut pas être séparée de son discours philosophique. On a suivi dans notre herméneutique, en traversant plusieurs disciplines, la manière dans laquelle la source hébraïque permet à Levinas de retrouver une pensée autre, occultée qui se traduit comme éthique. Si la plus fidèle traduction de l'accomplissement de l'unicité du sujet se posse comme éthique, alors cette unicité est une invention du soi par l'autre, par autrui, pour autrui et par l'Infini. C'est à partir de l'Illéité qui est au-delà, que la subjectivité elle-même s'invente.

Cette subjectivité –altérité n'est-elle pas inspiration, témoignage et obéissance au Tout Autre ? En effet, *la difficile liberté*, la défection de ce sujet s'accomplit dans l'*animation* du moi par l'autre qui est d'abord une *difficile respiration*. La respiration traverse toute l'œuvre de Levinas comme un essoufflement, comme un être à la manière d'un non, comme un halètement. Le souffle de la respiration qui traverse l'écriture de Levinas est la transcendance, ses traces comme respiration et de-claustration, comme un rien plein de sens. L'autre devient le psychisme de l'âme ; l'autre en moi c'est le souffle étrange qui ad-vient d'ailleurs, d'un Il obscure, d'un Immémorial dont j'ai perdu le souvenir et qui portant me traverse en me provoquant, en me blessant et en m'offrant de la joie à la fois, m'appelant. La pneuma du sujet est sa vulnérabilité, sa fragilité, son exposition ; car l'Autre s'inscrit dans le Même comme l'air invisible, comme le silence non perçu me pénétrant avec violence et pourtant

avec subtilité « jusqu'aux replis de mon intériorité »[395]. La respiration est ouverture de soi à l'autre… « la respiration est transcendance en guise de dé-claustration. »[396] Sans le Tout Autre, sans la proximité d'autrui tout s'absorbe dans la neutralité de l'être. Tout s'étouffe.

Etre inspirée et témoigner c'est dire ses propres paroles comme si elles étaient les paroles d'un autre. Le Dire se fait Livre. Paradoxalement, le Dire qui précède le Dit est déjà un Livre car on soupçonne avant lui la Voix de l'Illéité, féminine et masculine à la fois.

L'écriture du Dire est le corps. Si le Dire se transcrit dans le corps, alors la voix charnelle, le cri et l'appel, le son de ma propre voix est aussi écriture, car dans elle s'écrit le Dire *Me voici* ! Le corps-écriture renvoie à l'ambigüité de l'incarnation, à la limite du corps vécu et du corps physique, du corps subjectif et du corps anonyme. Pour l'approfondissement du corps-écriture on avait avancé les thèses d'Annick de Souzenelle. Selon Annick de Souzenelle, un miroir se transpose entre le corps et son témoignage : la chair. La chair s'exprime par le corps, mais elle n'est pas corporéité ; la chair est ce qui a de plus mystérieux l'être humain. Le mot hébreu qui désigne la chair, *Basar* renvoie à la Genèse : *Bereshit*. Selon Annick de Souzenelle, *Bereshit* ne désigne pas le commencement, mais le principe en nous, la Voix qui nous habite. La chair c'est la présence invisible de la transcendance. Notre corps apparait comme un passage, entre l'anonyme et la subjectivité, entre la matière et l'antimatière, comme un espace vide traversée par le principe de la voix qui se transcrit et s'écrit. Dans l'approche du visage, la chair se fait verbe et la caresse se fait Dire. La responsabilité inspirée s'inscrit dans un Dire inséparablement charnel et verbal.

Toute lecture porte sur différents niveaux. La découverte du corps comme miroir de l'invisible, comme transcription du Très Haut nous a conduits vers une herméneutique transdisciplinaire du mariage à la manière d'une dialectique existentielle entre le féminin et le masculin comme principes universels. La chair, l'écriture, la fragilité de la voix qui fissure la subjectivité, tandis que l'affectivité contradictoire représentent la féminité de l'odyssée subjective. Eve c'est le mystère qu'Adam porte en soi. Eve dévient la profondeur, celle qui demeure dans l'intériorité de la nuit de l'humanité entière, ainsi comme Adam est l'homme dans sa singularité. Mais, Adam n'est pas un vrai soi, n'est lui-même que se rapportant à Eve

[395] *AE*, p. 227

[396] *Ibid*, p. 228

et inversement, Eve ne trouve pas son vrai sens que dans la cote d'Adam, faisant appel, criant à la profondeur humaine.

L'expérience de la subjectivité lévinassienne s'est montrée comme une expérience spirituelle de l'humanité entière en soi. L'unicité du soi repose dans l'autre, dans sa propre féminité qui se traduit parfois à l'aide du dit, mais qui ne reste jamais dans le dit. Le féminin et surtout dans son hypostase maternelle est la matrice de la sensibilité de la subjectivité, exprimant la subjectivité éthique. Le féminin du sujet serait le dispositif, le non-lieu de l'otage, de la brisure puisque celui-ci est réceptivité avant tout acte conscient, dans l'impossibilité de rester chez soi, étant toujours une incessante aliénation par l'hôte qui lui est confié- l'hospitalité, l'ouverture. L'hospitalité et la passivité ne provient pas dans vouloir ou d'un savoir mais d'une sensibilité et d'une vulnérabilité primaire. Par rapport au masculin, en tant que discours rigoureux, symétrique, le féminin annonce à la manière de la présence d'une trace dans le texte et dans le dialogue le passage et la venue d'une étrangeté radicale, d'une altérité incommensurable, asymétrique qui bouleverse et qui amène des contradictions.

La subjectivité n'est féminine, ni masculine ; la subjectivité est désappropriation par l'Illéité, féminine et masculine à la fois. Le Visage du monde est ternaire : féminité et masculinité et zone de résistance entre les niveaux de perceptions et les niveaux de Réalité, vision ternaire qui correspond dans la transdisciplinarité avec le mariage du féminin et du masculin à l'intérieur du sujet et dans l'extériorité du monde.

L'interprétation de la subjectivité lévinassienne à travers l'herméneutique transdisciplinaire de la complexité du monde et du tiers inclus comme l'*Un-dans-l'autre*, comme unité diversifiée en tant que voix de l'humanité et de l'Infini qui se brise nous conduit vers un autre langage, langage prophétique, déjà assumée par Levinas, mais aussi langage poétique, car la voix, la musique silencieuse qui fusionne avec le sens n'est pas la poésie ? « Le fait de parler à l'autre- le poème- précède toute thématisation ; c'est en lui que les qualités se rassemblent en choses ; mais le poème laisse ainsi au réel l'altérité que l'imagination pure lui arrache ; il concède à l'autre une parcelle de sa vérité ; le temps de l'autre. »[397]

L'unité ternaire n'as pas de fin. Elle traverse le sujet et son langage, au-delà, en deca, en haut, en bas, ailleurs. Le Dire ne s'objective jamais totalement dans l'écriture, l'herméneutique est infinie. Mais, le Dire comme souffle, comme geste, comme cri s'articule en réponse et en

[397] *Noms propres*, p. 52-53

appel- mouvement complexe qui traverse les sujets, tourne dans une insistance subtile, encore aérée de la nécessité d'une communauté herméneutique, une communauté de l'Eros sans laquelle l'écrit resterait simple écrit, pour toujours, sans l'ouverture porteuse des plusieurs dires.

Au-dessus de l'écriture il y a le Livre. La translittérature. Le Livre est justement le don fait à autrui, la dédicace à Tout Autre. Le donner à autrui, la mort pour l'autre s'expose comme Dire. Le Dire s'écrit comme Dit, mais n'y reste jamais là. Le Dit se fait à son tour lettre qui accueille silencieusement, dans son signe le sens non-sens de la trace. Pourtant, Dire et Dit se rencontrent, feu noir sur feu rouge, masculin sur féminin, autre dans le même, dans le non-lieu de l'espace vide entre les lettres, dans le ventre visible et invisible de la transécriture qui traverse le sujet.

L'œuvre d'Emmanuel Levinas ouvre un espace quelconque et effrayant, car il exige d'être vécu et silencieusement traversé, l'espace de la transécriture. Le parcours de sujet à partir de l'il y a jusqu'à l'autrement nous apparait comme une expérience intérieure profonde, conduisant vers une troisième voie, vers l'Illéité. L'Illéité donne son sens dans le rien et s'accomplit concrètement comme éthique. Etrange parcours de la subjectivité auquel nous invite Levinas, car le sujet semble hanté par le vide : il évade de l'anonymat de l'il y a pour se déposer ensuite par un autre anonymat, celui de l'Illéité. Ce sujet fragile, en souffrance, inspirée porte en soi la trace de l'humanité entière et de l'Infini ; trace qui ne se voit pas ; trace comme passage, comme chemin et alors comme Absence. Le thème de la dépossession de soi, loin d'être marginale dans l'œuvre de Levinas, se prête à des interprétations que la déposition du sujet et l'unicité de l'autre, l'unicité de la subjectivité comme altérité ne peuvent pas être conçus que par référence à l'Illéité qui fait possible l'espace même. L'Illéité assure « le pneumatisme » qui « est dés-interes*sement* : un tiers exclu de l'essence, de l'être et du *ne pas être.* » Donc, un tiers inclus être et ne pas être à la fois, au-delà de l'être et du ne pas être.

Si nous écrivons, ce n'est pas par une dictée qui nous vient du dehors, d'un Tout Autre ? Et, si nous écrivons ce n'est pas pour s'inventer et pour témoigner de soi-même par un autre, mais aussi pour témoigner et pour inventer l'autre ? L'écriture n'est pas un tiers ? On ne peut conclure que par une autre ouverture, inscrivant les belles mots du poète Paul Celan : *Il y a encore des chantes à chanter au-delà des hommes.*

L'herméneutique transdisciplinaire nous a dévoilé la transculturalité et le translangage de l'œuvre lévinassienne. Né en Lituanie, partant dans l'exil de la connaissance en France, initié dans la spiritualité hébraïque, profondément influencé par la littérature russe, Emmanuel Levinas vit dans les perspectives de son identité multiple, à travers leurs visages et leur unité brisée, à travers les spécificités des langues et des cultures qui lui sont indispensables. Elles constituent ses sources inspiratrices. Le témoignage lévinassien va au-delà et à l'intérieur du soi. Sa philosophie éthico-religieuse traduite à l'aide d'une phénoménologie de la révélation et du réveil de la conscience, place l'homme dans l'universel par l'Un diversifié, reconstruisant sa dignité, son harmonie primordiale et sa connaissance au-delà de la dualité, enfant de l'intolérance et du fratricide. Les dimensions transculturelle, transreligieuse et transhumaniste atteintes par la pensée de Levinas exigent une purification à travers sa fascinante transécriture. L'herméneutique de la pensée d'Emmanuel Levinas exige à celui qui se penche parmi ses textes d'atteindre une autre herméneutique, cachée. Herméneutique qui conduit l'exégète par plusieurs niveaux de lecture, exigence qui demande de devenir expérience profonde à la rencontre de soi même. Loin d'être marginal, l'enjeu de la subjectivité est une reconnaissance et une reconquête de l'Un, donc de l'Autre en soi. La reconnaissance de l'Un passe, comme on a déjà vu, par plusieurs niveaux existentiels, mais se définit à notre avis comme une subjectivité kénotique, messianique d'après le modèle christique.

La complexité de la pensée d'Emmanuel Levinas se place dans ce qu'on avait appelé l'*entre*, le désert, le non-lieu culturel, disciplinaire et langagier. On ne se situe ni sur le terrain de la langue philosophique, ni sur le terrain de la langue confessionnelle, hébraïque mais entre, au-delà et sur les deux à la fois, dans un espace transdisciplinaire du Tiers Caché. Il s'agit de traverser l'univers lévinassien et ses multiples influences, de vivre dans une dimension différente, autrement, de construire à l'aide de Levinas et de la transdisciplinarité son propre niveau de Réalité, unique et irrépetable, d'apporter son propre témoignage intérieur, de donner sa part dans le Livre. Le Tiers Caché permet l'accès dans l'*ambigüité foncière* de l'impersonnalité de l'Illéité. C'est le passage de la réconciliation des identités du penseur : française, juive et russe.

L'auto-connaissance du soi passe par la connaissance de l'Infini et d'autrui et par le parcours difficile du Dire au Dit, d'une langue à l'autre. Le miroir transhumaniste du Visage reflète le penseur, l'exégète et les autres. L'expérience de la subjectivité passe sans doute par l'expérience transreligieuse, transhumaniste et transculturelle de l'altérité.

En effet, l'autre-dans-le-même, le pour-autre, l'Un-dans-l'autre peuvent être pris comme symboles et motifs transdisciplinaires, réunies au-delà des frontières.

L'aspect transculturel favorise chez Levinas un véritable dialogue entre les différentes cultures. Il ouvre la voie vers les valeurs universelles qui dépassent les cultures à l'aide du tiers inclus.

La dimension mystique, transreligieuse favorise chez Levinas un dialogue entre les différentes religions. Cette nouvelle dimension ouvre vers l'intuition du sacré par le Tiers Caché.

Le transculturel et le transreligieux nous montrent qu'au-delà de toutes les cultures et de toutes les religions se trouve un Il, l'être humain qui est chacun d'entre nous avec son besoin de connaitre le monde : on est tous appelés à répondre. La veuve, l'orphelin, le pauvre comme images de la fragilité et de la vulnérabilité mais aussi de la force de l'être humain se trouve au centre des écrits lévinassiens qui porte sur des connexions qui s'établissent avec la théologie, l'art, la poésie.

A la recherche du sens et de l'identité, cette thèse de doctorat a eu d'ailleurs son propre parcours, du dehors. Elle se veut premièrement une intégration de l'œuvre d'Emmanuel Levinas dans l'universel, dans l'Un par le Tiers Caché, œuvre peu connu, nous semble-t-il dans l'unité de sa profondeur transhumaniste, trop souvent rompu entre la partie philosophique ou la partie hébraïque. On a senti une dette dans ce sens de l'intégration-unification de la pensée lévinassienne. Deuxièmement, ce projet doctoral se désire un miroir transdisciplinaire ouvert à la connaissance la plus diverse. Un miroir de Tout Autre, de la Différence, du Rien, du dialogue avec l'Autre, de l'unicité, de l'existence ternaire, de la nuit, du silence et de la force de la conscience.

Addenda

1. Vocabulaire lévinassien

Autre et Même

Levinas oppose, l'Autre au Même pour faire droit à un Autre absolument autre. Cette altérité absolue c'est autrui. Un Autre absolument autre n'est pas relatif au Même. L'Autre n'est pas

une catégorie formelle. Le Même c'est l'ontologie et la logique, l'articulation du logos, tandis que l'Autre n'est pas une catégorie ; il s'éprouve dans la relation éthique.

Autrement qu'être

Il désigne la troisième voie, une réalité tiers au-delà de la dualité être-néant ou être-étant spécifique à l'ontologie. L'autrement qu'être est une altérité par rapport à l'être et au néant. L'expression désigne l'Infini comme arrachement à l'être, comme pure évasion. Alors, l'autrement qu'être se montre sans se montrer…comme énigme et trace. L'autrement dévient le désir qui habite le sujet comme responsabilité en deca de toute liberté. L'autrement qu'être se joue au niveau de la subjectivité vidée par l'Illéité, se substituant à autrui ; le soi est autrement qu'être, désintéressement.

Autrui

Il est en tant qu'autre absolument autre la source de toute signification pour moi. Autrui c'est le prochain, l'autre homme. Mais, autrui et moi ne sommes pas de l'ordre d'un gendre, le gendre humain. Autrui ne se donne comme individu mais comme incomparable à partir de ma singularité. La rencontre avec autrui, l'expérience avec autrui est humiliation en tant que renonciation à tout pouvoir. Autrui dépossède l'égoïsme en moi, s'ouvrant comme relation éthique, où je suis entièrement pour autrui, donc responsabilité.

A-Dieu

Formule de salut- *adieu* dans laquelle Levinas trouve le sens transcendant de la rencontre- comme à- Dieu, en Dieu, chez Lui. Dans la patience de l'affectivité , dans l'exigence de la responsabilité et de l'hospitalité, dans l'attente non-intentionnelle survient le divin insaisissable, sans insistance. Le temps de la rencontre devient salut, le fait de se rencontrer avec autrui en Dieu. A relation avec autrui est une marche vers Dieu.

Dire

Le permanent mouvement entre le Dire et le Dit constitue l'espace même du langage chez Levinas. Le Dire est antérieur aux signes verbaux, à la sémantique et à la logique. Il est exposition, sensibilité, responsabilité, un langage avant langage précédant les mots, muet et

proche du cri qui ne se dit pas totalement dans ce qu'on dit, mais dans un Dédire, au-delà du thème.

Election

Elle désigne l'investiture du moi par l'Illéité à la responsabilité pour autrui. Elle se réfère à la notion de l'élection transmis par le judaïsme : elle ne constitue pas un privilège, mais la mise en question du Moi par l'Autre. L'élection constitue le principe d'individuation, car je suis élu lorsque je réponds de l'autre et où personne ne peut se substituer à moi et répondre à ma place. De l'autre coté, l'élection désigne que la responsabilité est mon unicité, irréductible, puisque je suis élu malgré moi par le Bien avant de pouvoir élire.

Enigme

L'Enigme est la manière dont la transcendance, l'Illéité vient et s'annonce dans le monde phénoménal ouvrant ainsi la dimension de la signifiance parmi les phénomènes et laissant sa trace parmi eux. Ainsi, l'Enigme se redouble dans le Dit, dans le discours philosophique. Comme déphasage du visible, elle apparait sans apparaître, se manifeste sans se manifester. Dans son passage comme trace, l'Enigme préserve la *non-contamination* de la transcendance, son absolue séparation et donc son absence radicale parmi les. L'Enigme seulement traverse ; elle n'est pas de l'ordre du mystère de la foi, ni le problème scientifique ou philosophique. Elle une obscurité foncière qui donne l'impulse vers la lumière, vers l'au-delà. Elle ne se communique pas comme discours thématique, mais ouvre la voie vers l'éthique. La trace de l'autrement signifie dans son passage comme Enigme parmi les phénomènes. Levinas tente de concilier deux dimensions de l'énigme : son dérangement de la phénoménalité, l'interruption de l'être et le concept. Elle rompt toute synchronisation, toute ontologie, toute phénoménologie. Elle dérange, tranche toute mise en contexte rendant impossible la synthèse. Pourtant, avec l'Enigme on ne tombe pas dans l'irrationnel. Contrairement, elle est dans son dérangement signification : elle interrompt la phénoménalité pour l'habitée d'une manière autre. Elle signifie dans sa non-signifiance, s'insinuant. Elle habite le logos philosophique mais ne laisse pas capturer par lui. Cette double dimension de l'Enigme se voie mieux dans l'expérience ludique de l'art et du féminin, mais aussi dans la trace laissée dans l'éthique par un passé qui n'a jamais été présent. « On a sonné, et il n'y a personne à la porte. A-t-on sonné ? » – *EDE,* p. 208

Ethique

Pour Levinas l'éthique n'est pas une branche de la philosophie ou une discipline. L'éthique est le réveil de la conscience comme éveil, comme pour-autre, comme responsabilité infinie. Elle est l'épreuve décisive occultée par la philosophie occidentale et par l'égoïsme du moi.

Illéité

L'Illéité nome le Il absolu. De Lui on pourrait dire rien, car Il est en dehors du manifeste et du caché. L'Illéité n'est pas Dieu. Dieu est au-delà de l'Illéité, mais le Il qui fait possible le dialogue et qui se montre sans se montrer derrière chaque Je et chaque Tu est la trace de Dieu, son passage. L'Illéité laisse sa trace dans le visage d'autrui ; en effet le visage converti, fait présence l'invisible, l'absence absolue de l'Illéité, sa transcenance par sa propre présence énigmatique. Mais, la présence de l'Illéité dans le visage n'est pas une présence de l'ordre phénoménal ; le Il garde sa transcendance et donc son absence-présence et se converti plutôt en commandâmes éthico-biblique *Tu ne tueras point*. L'Illéité peut être aussi entendue comme hauteur d'autrui, ou comme une dimension ouverte du Très Haut qui renvoie à autrui comme épiphanie divine.

Il y a

L'il y a désigne le pur fait d'être, un être impersonnel, sans étants, donc sans subjectivité. Mais, l'il y a n'est pas un être corrélatif au néant comme chez Heidegger. L'il y a est pure présence de l'être- d'une part, cet état renvoie à l'absurdité, car il ne laisse pas des ouvertures et ne permet pas d'échapper- TA, p. 28 et d'une autre part, il renvoie à la densité existentielle du vide même- EE, p. 104. Pour cette raison, on pense que l'il y a est plutôt une nuit cosmique, le vide plein de potentialité et de possibilité- le sujet surgit dans l'il y a, l'individualité apparait dans le vide, dans la nuit de l'insomnie, dans l'horreur quand le simple fait d'exister effraie. Parce qu'elle n'est pas une notion phénoménologique, on pense que l'il y a ne peut pas être compris sans faire appel à la Cabale, aux écrits bibliques et au bouddhisme. Chose intéressante, Levinas met en corrélation la positivité de l'être avec la positivité du mal : L'être est le mal, non pas parce que fini mais parce que sans limites- TA, p. 29 Le mal de l'être est justement la manque de l'éthique, l'absence de la subjectivité, de la conscience. L'il y a comme épreuve radicale de l'être, de l'absurdité et de l'horreur appelle un autre impersonnel, l'Illéité. On voit bien que la subjectivité se joue en effet comme une non-

subjectivité. L'il y a appelle l'éthique comme signifiance au-delà de l'être. Le risque du non-sens tantôt que la signifiance non-signifiante de la transcendance permet de comprendre la proximité entre l'il y a et l'Illéité : Levinas souligne le risque de la transcendance, l'Illéité comme voie au-delà de l'être et du néant, donc de la dualité, doit courir en transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa possible confusion avec le remue-ménage du l'il ya –DMT, p. 253

Phénoménologie

Quand Levinas se réfère à la phénoménologie c'est plutôt à Heidegger et à Husserl, dont il a été le traducteur et le promoteur en France. Inaugurée et définie par Husserl comme retour aux choses mêmes, la phénoménologie consiste à dénoncer les constructions spéculatives pour arriver à voir dans la vie quotidienne ce que nous ne voyons pas, l'apparaitre de ce qui apparait. Grace à l'épokhé nous suspendons ce que Husserl nomme l'attitude naturelle- la position spontanée des choses dans leur existence définitive. Levinas a toujours parler de sa rencontre avec la phénoménologie comme étant révélatrice ; le penseur a sans doute revendiqué sa fidélité face à la phénoménologie. Pourtant, pour ne pas trahir l'Infini, il faut que l'éthique interrompe la phénoménologie. Pour Levinas, l'Infini et le Visage d'autrui dépassent la philosophie grecque pour laquelle l'être et ce qui apparait. L'Infini ouvre une dimension du non-sens comme excès qui brise l'ordre de la phénoménalité. Ce qui reproche Levinas à Husserl de n'avoir allé plus loin dans sa propre voie : l'épokhé finit, malgré son attention pour la spécificité de chaque phénomène, sous le pouvoir théorique de l'objet et en plus la conscience est pensée comme un pole de commandement absolu et souverain. Heidegger même s'il reconnait l'être comme événement d'entrée en présence des étants, il ne reconnait l'éthique de l'Infini. On peut dire que Levinas remplace la fameuse mise entre parenthèses phénoménologique du monde avec une méthode d'exaspération, par hyperbole ou emphase : il s'agit de déborder, de sublimer une idée pour la mener au point d'éclatement qui libère la signification qu'elle recelait.

Proximité

Elle décrit le paradoxe de l'obsession par la transcendance de l'autre, l'obsédante présence distante du visage qui, dans son hauteur transcende en effet la présence ; alors proximité comme distance. Dans *TI* elle apparait comme une manière de penser l'asymétrie et l'interpersonnel qui est le face-à-face ; dans *AE* elle apparait comme abandonnement non-

réciproque pour le prochain doublée par une pensée de la sensibilité et de la vulnérabilité, affection traumatique par le non-phénomène où le touchant est touché par l'intouchable.

Sainteté

Dans la pensée hébraïque, la sainteté est la séparation et la pureté de Dieu ; un saint est un séparé de ce monde. Levinas reprend cette notion et la radicalise : l'autrement qu'être et au-delà de l'être, séparé. Il est séparé du Monde comme structure d'horizon phénoménal où le visible apparait et du Moi qui s'inscrit dans le monde. La sainteté comme un des attributs de Dieu et de la transcendance dénote la séparation absolue de Dieu, dans le sens de non-contaminé par l'immanence. Son séparation fait de Lui en Désirable, le Désirable absolu : ce qui suscite le Désir d'une telle manière que ce dernier ne pourra jamais capturer, absorber dans l'immanence. Dans sa qualité du Saint, du Séparé, Dieu traverse chaque relation et le monde et relance à l'infini le Désir sans absoudre. On pourrait dire que le Désire soutient et traverse le monde en tant que sentiment infini et pour l'infini. Levinas fait une différence entre sainteté et sacré : le sacré transcrit et inscrit la séparation dans le Monde. En autres mots, le sacré fait de Dieu un signe dans la nature : le judaïsme, le christianisme sont pour Levinas des signes. La sainteté comme séparation absolue insère la signification dans l'interruption de la phénoménalité, sur un niveau qui n'appartient pas à la connaissance. La sainteté c'est la reconnaissance de l'éthique.

Substitution

Se substituer signifie se mettre à la place de l'autre et porter ses souffrances, ses fautes et ainsi expier des fautes jamais commises, des fautes qui n'on pas commencé en moi. Dans la substitution, le sujet n'est plus un lieu où il se pose mais plutôt un non-lieu où se supportent toutes les fautes et les souffrances des autres. La substitution n'est pas un choix, elle est élection avant le moi, elle est orage. Par et dans la défaite de soi, le sujet découvre son unicité comme un pour-autre, comme un autre-dans-le même, comme l'Un-dans-l'autre. Le moi est en effet le soi de toutes les autres.

Trace

L'Infini où l'Illéité s'annonce dans la phénoménalité comme trace. Cette notion est centrale dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Par la trace le penseur désigne ce qui n'a jamais été présent et ce qui ne le sera jamais, ce qui ne peut pas être fixé dans la plasticité. La trace c'est la coupure, le dérangement même de ce monde par l'autrement qu'être, par l'Infini, par l'Illéité. La trace désigne aussi la manière dont le Visage se grave dans le visible comme événement d'apparition qui bouleverse les structures de tout apparaitre.

Visage

Autrui habite dans son visage. Autrui s'annonce dans le monde par son visage ; pour Levinas cela est équivalent avec le fait que l'Infini se fait présence-absence parmi les phénomènes comme visage. Le visage n'est pas de l'ordre de la manifestation, il n'est pas un phénomène ou une substance. Il apparait comme un rien, comme une défection de la forme plastique, comme un contre-phénomène, pour utiliser l'expression de Jacques Roland. Pourtant, en tant que vide, comme trou le visage ouvre la voie du sens comme non-sens, donc comme un rien plein, comme nudité absolue. Il révèle l'invisible de l'autrement qu'être et le visible de la souffrance et de la vieillesse, car il se déploie à la fois dans le contexte historique.

2.Etudes publiées – participations aux colloques nationaux et internationaux

Etudes publiées :

Dezapropiere de sine și alteritate, o lectură diacritică a gândirii levinasiene, en Revista Română de Filosofie, numéro 3-4, 2011, fascicule LVIII

Book Review- *Adriana Neacșu, Ontologia lui Jean-Paul Sartre- L'ontologie de Jean-Paul Sartre*, en Revue Roumaine de Philosophie, tome 1, fascicule 552011, 2011

Chip și Oglindă : o lectură levinasiană en revue Tribuna, Cluj-Napoca, numéro 16-31 juillet 2011

Despre urmă și enigmă: scurtă incursiune în filosofia lui Levinas, en revue Mozaicul, Craiova, numéro 11, 2011

Emmanuel Levinas-experiența nonsubiectului, en revue Mozaicul, Craiova, numéro 2, 2012

Transa transdisciplinarității, transa Sophiei: în, între, dincolo dans le volume colectif *Basarab Nicolescu, sub semnul centenarului*, coordonée par Mitu Luiza et Petrișor Militaru, Editions Aius, Craiova, 2012

Transcendance et langage dans l'écriture d'Emmanuel Levinas : un approche transdisciplinaire, The Scientific Journal of Humaniastic Studies, 8/ Year 5, March 2013, ISSN 2066 8880

3.Colloques, conferences, séminaires nationaux et internationax

18,19 octobre 2010- Colocviul Național Fenomenologie și Etică, Société Roumaine de Phénoménologie et Centre d'Etudes Phénoménologiques de l'Université de Bucarest

Titre de la communication : Dezapropiere de sine și alteritate, o lectturp diacritică a gândirii levinasiene

19, 20 mai 2011, Simpozionul Internațional Dialogul Interdisciplinar în cercetarea academică, Université Dunărea de Jos Galați et le Centre d'études dannubiennes de Galați

Titre de la communication : La transcendance du langage dans l'écriture d'Emmanuel Levinas

19, 20 octobre 2012, Colocviul Național Figuri ale vulnerabilității existențiale: de la uitarea de sine la uitarea ființei, Société Roumaine de Phénoménologie et Centre d'Etudes Phénoménologiques de l'Université de Bucarest

Titre de la communication : Uitare, insomnie, altfel decât a fi: trei lecturi levinasiene

27-30 mai 2013- 8th Annual International Conference on Philosophy, Athens Institute for Education and Research, Athene Grece

Titre de la communication: Levinasian Insomnia, between ethics and ontology

8-12 juillet 2013- Emmanuel Levinas : the origin of responsability, Levinas Philosophy Summer Seminar, Vilnius, Lithuanie, coordonnée par Richard A. Cohen

Titre de la communication : Face and Infinity, Infinite and Face

4.Autres activitées scientifiques

26 janvier 2012- Conference Emmanuel Levinas, experiența non-subiectului soutenue à la Bibliothéque Aman de Craiova dans le cadre du projet transdisciplnaire Avangardă și Transdisciplinaritate coordonné par Petrișor Militaru

25 mai 2011- Séminaire sur la thématique Visage humain, visage divin- une incursion dans la philosophie d'Emmanuel Levinas organisé et tenu à la Faculté d'Histoire et de Philosophie de l'Université Dunărea de Jos de Galați

Bibliographie

Bibliographie principale en langue française

Œuvres d'Emmanuel Levinas

Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Martinus Nijhoff, 1978

Levinas Emmanuel, *Carnets de captivité suivi des Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Grasset, Paris, 2009

Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée,* Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1992

Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant,* Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1990

Levinas Emmanuel, *De l'évasion*, Librairie générale française, Paris, 1998

Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps,* Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993

Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963

Levinas Emmanuel, *L'Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982

Levinas Emmanuel, *Les imprévues de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier,1994

Levinas Emmanuel, *Liberté et commandement*, Librairie générale française, Paris, 1999

Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1988

Levinas, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penserà-l'autre,* Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991

Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini.Dialogue avec Philippe Nemo*, Athème Fayard, Paris, 1982

Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987

Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme,* Fata Morgana, Montpellier, 1972

Levinas Emmanuel, *La Révélation*, Facultés Universitaire Saint Louis, Bruxelles, 1977

Levinas Emmanuel, *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, Montaigne, Aubier, 1969

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Paris, 1979

Levinas, Emmanuel, *L'intrigue de l'infini*, Flammarion, Paris, 1994

Levinas Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 2004

Levinas Emmanuel, *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège Philosophique*, Grasset, Paris, 2009

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M .Nijhoff, La Haye, 1971

Levinas, Emmanuel, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fidès, Genève, 1984

Levinas Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris, 2000

Levinas Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1978

Bibliographie en francais

Agamben Giorgio, *Le langage et la mort*, Paris, C. Bourgois, 1991

Bailhance, Gérard, *Le sujet chez Levinas. Fragilité et subjectivité,* PUF, Paris, 1994

Baudelaire Charles, *Les fleurs du mal*, Gallimard, Paris, 2005

Bauw de Christine, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1997

Bădoi Raluca, *Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contre-phénoménologie,* Annales de l'Université de Craiova, Série Philosophie, numéro 22, 2, 2008

Bădoi Raluca, *Ontologie et éthique: une lecture croisée de la phénoménologie après Husserl*, Annales de L'Université de Galati, Cahier XVIII, Philosophie, 2éme année, 2008

Bădoi Raluca, *Désappropriation de soi et altérité, une lecture diacritique de la pensée lévinassienne*, Revue Roumaine de Philosophie, numéro 3-4, 2011

Bădoi Raluca, *Transcendance et langage dans l'écriture d'Emmanuel Levinas : un approche transdisciplinaire*, The Scientific Journal of Humaniastic Studies, numéro 8/Mars, 2013

Buber Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992

Buber Martin, *Les Récits hassidiques*, Paris, Éditions du Rocher, 1985

Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, *Levinas-Rosenzweig*, Institut d'Etudes Lévinassiennes, 2009

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1995

Blanchot Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959

Blanchot Maurice, *L'attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962

Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969

Blanchot Maurice, *La folie du jour*, Montpellier, Fata Morgana, 1973

Blanchot Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1973

Blanchot Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Ed. de Minuit, 1983

Breton André, *Clair de terre* en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1988

Breton André, *Nadja* en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1988

Breton André, *Arcane 17*, Gallimard, Paris, 1944

Bonnefoy Yves, *Les planches courbes*, Paris, Mercure de France, 2001

Calin, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi,PUF,* Paris, 2005

Calin Rodolphe et Sebbah François-David, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Ed. Ellipses, 2011

Capelle, Philippe, Herbert Geneviève, Popelard Marie, *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Ed. du Cerf, Paris, 2004

Ciomoș Virgil, *Etres de passages*, Zeta Books, Bucarest, 2008

Chalier Catherine, *Levinas. L'utopie de l'humain,* Editions Albin Michel, Paris, 1993

Chalier Catherine, *Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982

Chalier Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Editions du Cerf, Paris, 2002

Chalier Catherine, *Le jour, la nuit : au diaspora de la création*, Seuil, Paris, 2009

Chalier, Catherine et Abensour, Miguel, *Les Cahiers de l'Herne,* Les Editions de l'Herne, Paris, 1991

Chestov Léon, *Postat clavium : le pouvoir des clés*, Le Bruit du temps, Paris, 2010

Chestov Léon, *Athènes et Jérusalem*, Aubier, Paris, 1993

Chestov Léon, *Spéculation et révélation, L'âge de l'homme*, Paris, 1982

Chestov Léon, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, Flammarion, Paris, 1971

Cohen-Levinas, Danielle, Trigano, Shmuel (dir.), *E.Levinas. Philosophie et judaisme,*In Press Editions, Paris, 2002

Cohen-Levinas, Danielle, *Levinas,* Bayard, Paris, 2006

Cohen Monique Lise, *Emmanuel Levinas et Henri Meschonnic : résonances prophétiques*, Orizons, Paris, 2011

Crépon Marc, *Les promesses du langage*, J. Vrin, Paris, 2001

Crépon Marc, *Le malin génie des langues*, J. Vrin, Paris, 2000

Chrétien Jean-Louis, *L'inoubliable et l'inespéré,* Desclée de Brouwer, Paris, 1991

Chrétien Jean-Louis, *L'antiphonaire de la nuit*, Paris, L'Herne, 1989

Chrétien Jean-Louis, *L'effroi du beau*, Paris, Le Cerf, 1987

Chrétien Jean-Louis, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Ed. de Minuit, 1990

Chrétien Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Ed. de Minuit, 1992

Cummings Edward Estlin, *95 poèmes*, Paris, Flammarion, 1983

Daumal René, *Le contre-ciel* Paris, Gallimard, 1936

Daumal René, *Poésie noire, poésie blanche*, Paris, Gallimard, 1954

Depraz, Natalie, *Ecrire en phénoménologue-une autre époque de l'écriture*, Encre Marine, 1999

Derrida, Jacques, *Adieu-à E.Levinas*, Galilée, Paris, 1997

Derrida, Jacques, *L'ecriture et la différence,* Editions du Seuil, Paris, 1967

Diddier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Ed. de Minuit, 1981

Diddier Franck, *Dramatiques des phénomènes*, Paris, Puf, 2001

Dupuis Michel, *Levinas en contrastes*, De Boeck, Bruxelles, 1994

Gadamer Hans-Georg, *Vérité er méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil, 1996

Gadamer Hans-Georg, *La philosophie herméneutique,* Paris, Puf, 1996

Feron, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique de Levinas*, Jérôme Million, Grenoble, 1972

Faesller Marc, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, Lausanne, Genève, 2005

Frogneux, Natalie et Miès, Françoise, *Emmanuel Levinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix*, Les Editions du Cerf, Presses universitaires de Namur, Paris-Namur, 1998

Gershom Scholem, *La Kabbale*, Gallimard, Paris, 1974

Greisch, Jean, *Le buisson ardent el les lumières de la raison. Tome 3,Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Editions du Cerf, 2004,

Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*,Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000

Guibal Francis, *Approches d'Emmanuel Levinas : l'inspiration d'une écriture*, Puf, Paris, 2005

Guibal, Francis, *La gloire en exil. Le témoignage philosophique de Levinas*, Les Editions du Cerf, Paris, 2004

Guibal Francis, *Emmanuel Levinas : le sens de la transcendance, autrement*, Puf, Paris, 2009

Guibal Francis, *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, Puf, Paris, 2005

Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999

Haar Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Grenoble, Jérôme Millon, 1990

Haar Michel, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1994

Habib Stéphane, *Levinas et Rosenzweig, Philosophies de la Révélation,* PUF, Paris, 2005

Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953

Heidegger Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968

Heidegger Martin, *Questions III et IV* , Paris, Gallimard, 1996

Heidegger Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962

Heidegger Martin, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971

Heidegger Martin, *Approche de Holderlein*, Paris, Gallimard, 1973

Heidegger Martin, *Essais et conferences*, Paris, Gallimard, 1958

Heidegger Martin, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976

Heidegger Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* précédé de Hans-Georg Gadamer *Un écrit théologique de jeunesse*, Trans Europe Repress, Paris, 1992

Heidegger Martin, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, J. Vrin, Paris, 1996

Henri Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Le Seuil, 2000

Henri Michel, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Le Seuil, 1996

Henri Michel, *Paroles du Christ*, Paris, Le Seuil, 2002

Housset Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Puf, 1997

Husserl Emmanuel, *L'idée de la phénoménologie, Cinq leçons,* Paris, Puf, 1993

Husserl Edmund, *Leçons pour une phénoménologie intime du temps*, Paris, Puf, 1964

Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes,* Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1949

Juarroz Roberto, *Nouvelle poésie verticale*, Paris, Lettres Vives, 1984

Kayser Paulette, *Emmanuel Levinas. La trace du féminin*, Paris, Puf, 2000

Kierkegaard Søren, *Les œuvres de l' amour* en *Œuvres Complètes*, vol. XIV, Paris, Ed. de L'Orante, 1980

Kierkegaard Søren, *Stades sur le chemin de la vie* en *Œuvres Complètes*, vol. IX, 1978

Kierkegaard Søren, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* en Œuvres Complètes, vol. XIV, 1980

Le Clézio Jean-Marie, *Désert*, Paris, Gallimard, 1980

Lellouche,Raphaël, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinasien ?*, Editions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2006

Malka Salomon, *Emmanuel Levinas : la vie et la trace*, Albin Michel, Paris, 2005

Malka Salomon, *Franz Rosenzweig : le cantique de la révélation*, Editions du Cerf, Paris, 2005

Maldiney Henri, *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1973

Maldiney Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991

Marion, Jean-Luc, *Etant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2007

Marion, Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris, 1986

Marion Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie,* Paris, Puf, 1989

Marion Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Puf, 1991

Marion Jean-Luc, *De surcroit*, Paris, Puf; 2001

Marion Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2003

Mies Françoise, *Bible et philosophie : les lumières de la raison*, Namur, Bruxelles, 2007

Moses Stéphane, *Système et Révélation, La philosophie de F. Rosenzweig,* Seuil, Paris, 1982

Moses Stéphane, *Franz Rosenzweig : sous l'étoile*, Hermann, Paris, 2009

Murakami, Yasushiko, *Levinas phénoménologue,* Jérôme Millon, Grenoble, 2002

Nancy Jean-Luc, *Corpus,* Paris, Métailié, 2000

Nancy Jean-Luc, *Le sens du monde*, Paris, Galillée, 1993

Nancy Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, 1999

Nancy Jean-Luc, *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001

Nemo Philippe, *Job et l'excès du mal*, Albin Michel, Paris, 2011

Nicolescu Basarab, *Théorèmes poétiques*, Editions du Rocher, Paris, 1994

Nicolescu Basarab, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Editions du Rocher, Paris, 1996

Petitdemange Guy, *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, Osiris, Paris, 1987

Petrosino, Silvano, Rolland Jacques, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984

Perez, Félix*, D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas,* L'Harmattan, Paris, 2001

Piron Geneviève, *Léon Chestov, philosophie du déracinement*, L'âge de l'homme, Lausanne, 2010

Plourde, Simone, *Avoir l'autre dans sa peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Les Presses de l'Université Laval,Quebec, 2003

Plourde, Simone, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité,* Les Editions du Cerf, Paris,1996

Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas,* PUF, Paris, 1997

Ricœur, Paul, *Ethique et responsabilité,* La Baconière, Neuchâtel,1994

Ricœur, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie,*Seuil, Paris, 1994

Ricœur,Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990

Richir Marc, *Méditations phénoménologiques*. *Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992

Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement,* PUF, Paris, 2000

Rosenzweig Franz, *Foi et Savoir : Autour de l'Etoile de la rédemption*, J. Vrin, Paris, 2001

Rosenzweig, Franz, *L'étoile de la Rédemption*, trad. fr. J.-L. Schlegel, Editions du Seuil, Paris, 1982

Rosenzweig Franz, *L'écriture, le verbe et autres essais*, Puf, Paris, 1998

Saint Cheron Michael de, *Entretiens avec Emmanuel Levinas suivis de Levinas entre philosophie et pensée juive*, Librairie générale française, Paris, 2006

Sartre Jean-Paul, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965

Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943

Schnell Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, J. Vrin, Paris, 2005

Sebbah, François-David, *Ambiguïtés de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 200

Szigeti, Attila, *Langage et temps dans la phénoménologie de Levinas*, thèse de doctorat, Université Paris 7 Val-de-Marne- Babes-Bolyai

Tornay, Alain, *Emmanuel Levinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?*,L'Harmattan, Paris, 2006

Trigano Shmuel, *Emmanuel Levinas et les théologies*, In Press, Paris, 2007

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *La religion et la cité*, PUF, Paris, 2001

Wahl Jean, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette, 1998

Zarader Marlene, *Heidegger et les paroles de l'origine*, J. Vrin, Paris, 1990

Zarader Marlene, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque,* Paris, Ed. du Seuil, 1990

Zarader Marlene, *L'être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2000

Zielinski, Agatha, *La responsabilité est sans pourquoi*, PUF, Paris, 2004

Bibliographie en roumain :

Biblia

Cartea strălucirii- pagini alese din Zohar, Ed. Herald, București, 2012

Talmudul. Cartea sfânta a evreilor, Ed. Tesu, București, 2008

Zoharul. Cartea splendorii, Ed. Herald, București, 2012

Agamben Giorgio, *Timpul care rămâne. Un comentariu al Epistolei către romani,* Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2009

Agamben Giorgio, *Starea de excepție*, Ed. Ideea Europeană, Cluj-Napoca, 2008

Bădoi Raluca, *Despre neant și existență. Tentative de dialog cu Jean-Paul Sartre*, Editura Lumen, Iași, 2007

Bădoi Raluca, *Chip și oglindă. O lectură levinasiană* en revue *Tribuna,* Cluj-Napoca, 16-31 juillet 2011

Bădoi Raluca, *Dezapropiere de sine și subiectivitate, o lectură diacritică a gândirii levinasiene* en *Revista română de Filosofie*, numero 3/4/ 2011, fascicule LVIII

Bădoi Raluca, *Despre urmă și enigmă, scurtă incursiune în filosofia lui Levinas*, en revue *Mozaicul*, Craiova, numero 11/2011

Bădoi Raluca, *Emmanuel Levinas-experiența non-subiectului* en revue *Mozaicul*,Craiova, 2/2012

Bădoi Raluca, *Între vizibil și invizibil : chipul levinasian* en revue *Discobolul*, Alba-Iulia numero 184/185/186, avril/mai/ juin 2013

Berdiaev Nikolai, *Dialectica existențială a divinului și umanului*, Editura Paideia, București, 2010

Berdiaev Nikolai, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București,

Ciomoș Virgil, *Conștiință și schimbare în Critica rațiunii pure. O perspectivă arhiectonică asupra kantianismului*, Humanitas, București, 2006

Ciomoș Virgil, *De la experienţa sublimului la starea de excepţie*, Ed. Paideia, București, 2006

Daumal René, *Muntele Analog. Roman de aventuri alpine, non-euclidiene și simbolic autentice*, Editura Niculescu, București, 2009

Dragomir Alexandru, *Caietele Timpului*, Ed. Humanitas, București, 2006

Dragomir Alexandru, *Semințe*, Ed. Humanitas, București, 2008

Finkielkraut Alain, *Înțelepciunea dragostei*, Editura de Vest, Timișoara, 1994

Heidegger Martin, *Ființă și Timp*, București, Humanitas, 2003

Heidegger Martin, *Introducere în metafizică*, București, Humanitas, 2011

Heidegger Martin, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, București, Humanitas, 2006

Heidegger Martin, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000

Husserl Edmund, *Cercetări logice I*, București,Ed. Humanitas, 2007

Husserl Edmund, *Cercetări logice II*, București, Ed. Humanitas, 2007

Husserl Edmund, *Cercetări logice III*, București, Ed. Humanitas, 2007

Husserl Edmund, *Experiență și judecată*, București, Ed. Humanitas, 2013

Husserl Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendendală*, București, Humanitas, 2011

Husserl Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi : Introducere generală în fenomenologia pură*, București, Humanitas, 2011

Idel Moshe, *Cabală și Eros,* București, Ed. Hasefer,2005,

Idel Moshe, *Cabala: noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000

Idel Moshe, *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, Polirom, Iași, 2010

Idel Moshe, *Hasidism, între extaz și magie*, București, Hasefer, 2001

Idel Moshe, *Maimonide și mistica evreiască*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2001,

Idel Moshe, *Mesianism și mistică*, Hasefer, București, 1996

Idel Moshe, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască: stâlpi, linii; scări*, Ed. Polirom, Iași, 2008

Idel Moshe, *Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare,* Ed. Polirom. Iași, 2004

Kant Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Ed.Iri, București, 1998

Kierkegaard Søren, *Opere*, I, *Din hârtiile unuia încă viu. Despre conceptul de ironie, cu permanentă referire la Socrate*, București, Ed. Humanitas, 2006

Kierkegaard,*Opere II, 1 Sau-Sau. Un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea întâi cuprinzând hârtiile lui A*, Ed. Humanitas, București, 2008

Kierkegaard Søren, *Opere II, 2 Un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea a doua cuprinzând hârtiile lui B. Scrisori către A,* Ed. Humanitas, București, 2009

Kierkegaard Søren, *Opere*, III, *Discursuri edificatoare (1843-1844). Trei discursuri la ocazii imaginate*, traducere din daneză, , București, Editura Humanitas, 2011

Kierkegaard Søren, *Repetarea*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000

Kierkegaard Soren, Fărâme filosofice, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999

Kierkegaard Soren, *Conceptul de anxietate*, Timișoara, Editions Amarcord, 1998

Kierkegaard Søren, *Boala de moarte*, București, Editura Humanitas, 1999

Kierkegaard Søren, *Frică și cutremur*, București, Editura Humanitas, 2002

Jaspers Karl, *Texte filosofice*, Ed. Politică, București, 1986

Jaspers Karl, *Oameni de însemnătate crucială. Socrate, Buddha, Confucius, Iisu*s, Ed. Paideia, București, 1995

Leloup Jean-Yves, *A avea grijă de ființă. Philon și terapeuții din Alexandria*, Ed. Elena Francisc, București, 2009

Levinas Emmanuel, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006

Levinas Emnanuel, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iași, 2009

Levinas Emmanuel, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, București, 2000

Lupasco Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Ed. Politică, București, 1982

Lupașcu Ștefan, *Principiul antagonismului și logica energiei*, Ed. Fundației Ștefan Lupașcu, Iași, 2000

Lupaşcu Ştefan, *Experienţa microfizică şi gândirea umană. Despre necesitatea şi directivele unei noi logici şi despre matematicile pe care ea le impune. Schiţa unui nou discurs asupra metodei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992

Lupaşcu Ştefan în colaborare cu Basarab Nicolescu şi Solange de Mailly- Neslem, *Omul şi cele trei etici ale sale*, Editura Ştefan Lupaşcu, Iaşi, 1999

Lupaşcu Ştefan, *Universul psihic. Sfârşitul psihanalizei*, Institutul European, Iaşi, 2000

Marion Jean-Luc, *În plus. Studiu asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003

Marion Jean-Luc, *Idolul şi distanţa*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007

Mureşan Vianu, Heterologie. Introducere în etica lui Levinas, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005

Mureşan Valerian, *Alteritate şi relaţie în filosofia lui Emmanuel Levinas*, teză de doctorat în Filosofie, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca sub coordonarea prof. Univ. Dr. Aurel Codoban, 2002

Nicolescu Basarab, *Ce este realitatea?* Junimea, Iaşi, 2009

Nicolescu Basarab, *Noi, particula şi lumea*, Junimea, Iaşi, 2007

Nicolescu Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Junimea, Iaşi, 2007

Nicolescu Basarab, *Ştiinta, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jacob Böhme*, Cartea Romanească, Bucarest, 2007

Nicolescu Basarab, *De la Isarlâk la Valea uimirii. Interferenţe culturale*,Vol. I et II Curtea Veche, Bucarest, 2011

Nicolescu Basarab, *La confluenţa a două culturi astăzi. Lupasco astăzi*, Curtea Veche, Bucarest, 2010

Nicolescu Basarab, Camus Michel, *Rădăcinile libertăţii*, Curtea Veche, Bucarest, 2004

Nicolescu Basarab. *Sub semnul centenarului*, Aius, Craiova, 2012

Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de şase zile*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002

Ricoeur Paul, *La şcoala fenomenologiei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007

Sartre Jean-Paul, *Ființa și Neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2007

Szigeti Attila, *Langage et temps dans la phénoménologie de Levinas*, thése de doctorat en philosophie, Université Babes-Bolyai de Cluj-Napoca, sous la coordination de prof.univ.dr. Eliane Escoubas et de prof.univ.dr. Alexandru Balazs

Șestov Lev, *Apoteoza lipsei de temeiuri : eseu de gândire adogmatică*, Ed. Humanistas, București, 1995

Șestov Lev, *Filosofia tragediei*, Univers, Bucarest, 1997

Șestov Lev, *Începuturi și sfârșituri*, Ed. Institutul European, Iași, 1993

Șestov Lev, *Noaptea în Grădina Ghetsimani*, Ed. Polirom, Iași, 1995

Șestov Lev, *Revelațiile morții*, Ed. Institutul European, Iași,1993

Scholem Gershom, *Cabala și simbolistica ei*, București,Ed. Humanitas, 1996

Scholem Gershom, *Despre chipul mistic al divinității*, București, Ed. Hasefer, 2001,

Scholem Gershom, *Studii de mistică iudaică*, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2000

Scholem Gershom, *Zohar: cartea splendorii: texte fundamentale ale Cabalei*, Ed. Hasefer, București, 2007

Scrima André, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008

Scrima André, *O gândire fără țărmuri*, Ed. Humanitas, București, 2005

Șafran Alexandru, *Înțelepciunea Cabalei*, Ed. Hasefer, București, 1997

Șafran Alexandru, *Etica evreiască și modernitatea*, Ed. Hasefer, București, 2005

Wiesel Elie, *Nebuna dorință de a dansa*, Editura Trei, București, 2007

Wiesel Elie, *Toate fluviile curg în mare*, Editura Hasefer, București, 2000

Yannaras Christos, *Heidegger și Areopagitul*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2009

Yannaras Christos, *Contra religiei*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2011

Yannaras Christos, *Persoană și Eros*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2000

Yannaras Christos, *Libertatea moralei*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2011

Wiesel Elie, *Noaptea. Porțile pădurii*, Editura Univers, București, 1989

Bibliographie en anglais

Boer de Theodore, *The Rationality of Transcendence: Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.

Bogza Adina, *The exasperating gift of singularity: Husserl,Levinas, Henri*, Zeta Books, București, 2009

Burggraeve Roger, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights*, trans. Jeffrey Bloechl. Milwaukee: Marquette University Press, 2002.

Burggraeve Roger (ed.) *The awakening to the other: a provocative dialogue with Emmanuel Levinas*, Leuven: Peeters, 2008

Cohen A. Richard, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago: Chicago University Press, 1994

Cohen A. Richard, *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hansel Joelle, *Levinas in Jerusalem: phenomenology, ethics, politics, aesthetics*, Springer, London, 2009

Levinas Emmanuel, *Totality and Infinity. An essai pn exteriority*, Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 1979

Levinas Emmanuel, Otherwise than being or beyond essence, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 1998

Moyn Samuel, *Origins of the other: Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, Cornell, University Press, Ithaca N. Y. 2005

Perpich Diane *The ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008

Putnam Hilary, *Jewish philosophy as a gide to life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgestein*, Indiana University Press, Bloogminton, Indianapolis, 2008

The Cambridge Companion to Levinas, ed. S. Critchley & R. Bernasconi. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002

Studia Phaenomenologica, ed. Cristian Ciocan, tome VI, 2006, *A century with Levinas*

Sites internet

http://ciret-transdisciplinarity.org/index.php

http://www.filosofija.info/category/video/

http://www.levinas.fr/institut/institut.asp

http://atoz.ebsco.com/Titles/4272?lang=fr&lang.menu=fr&lang.subject=fr

http://www.sudoc.abes.fr/

http://www.sirel-levinas.org/

http://www.levinas-society.org/NALS/Welcome.html