Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

Le visage, dans la trace de l’Absent : comme dire/ dé-dire le mot « Dieu »

The Face, in the Trace of the Absent: dire/dé-dire the Word “God”

Orietta Ombrosi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/678>

DOI : 10.4000/yod.678

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 261-276

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Orietta Ombrosi, « Le visage, dans la trace de l’Absent : comme dire/dé-dire le mot « Dieu » », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 28 janvier 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/678> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.678>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.

Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Le visage, dans la trace de l'Absent : comme dire/dé-dire le mot « Dieu »

The Face, in the Trace of the Absent: dire/dé-dire the Word "God"

Orietta Ombrosi

« La théologie ne serait possible que comme
contestation du religieux pur, ne le confirmant
que par ses échecs ou par sa lutte¹ »

*Il n'y a de trace que dans le désert, de voix que dans le désert. La mise en acte est le passage,
l'errance. [...] Quitter le lieu connu, vécu (le paysage, le visage) pour le lieu inconnu (le
désert, le visage nouveau – le mirage ? –). [...] Peut-être cette trace est-elle l'approche du
visage, l'approche toujours différée, révélée : ce qui nous porte à l'infini².*

- 1 Ce sont ces mots d'Edmond Jabès tirés d'un essai consacré à l'œuvre de Lévinas qui nous conduisent vers ce lieu inconnu, ou toujours à connaître, qu'est un texte philosophique, vers ce lieu qu'est ce texte-ci qui est à lire, texte connu et à faire connaître, choisi parmi d'autres parce qu'il porte sur cette étrangeté, sur cet étranger et cet inconnu qui donne sens et signifiante au visage, sur cet étranger hors condition grâce auquel la visitation du visage est possible, sur cet étranger, enfin, dont on sait seulement qu'il porte le nom d'Absent.
- 2 Trouver des points de repère pour entamer ce parcours sans qu'il devienne une errance, essayer de fixer quelques jalons pour ne pas nous égarer dans le labyrinthe apparent du discours philosophique et, en particulier, dans l'excès du discours de ce philosophe aux sonorités cryptiques et envoûtantes, sera alors le but de cette étude de texte, de cette lecture qui se propose de commenter quelques extraits de l'essai « La trace de l'autre », écrit en 1963 pour une revue, devenu ensuite une partie de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967)³ et, plus tard, partiellement, de *Humanisme de l'autre homme* (1972)⁴.
- 3 Ce texte est « exorbitant », comme d'ailleurs tant d'autres de Lévinas qui aime utiliser le paradoxe, l'exaspération, l'hyperbole, la surenchère dans son langage philosophique, où il n'est pas seulement question de style ou de forme, mais d'une nécessité intrinsèque au discours et à la pensée qui pousse à l'infini les mots comme une

poursuite infinie, « faisant “venir à l'idée” quelque chose comme l'infini et qui pourra ultérieurement recevoir le nom de Dieu »⁵. Ce texte donc porte précisément sur ce thème absolument non thématizable qu'est – force nous est de dire le mot – Dieu et qu'est aussi, comme nous essaierons de l'esquisser, le nom de Dieu, Son nom propre. Car dans ce texte se montre et se concentre, se montre en se concentrant « le geste » que Lévinas explicitera plus tard dans *Autrement qu'être* (1974), mais également dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)⁶ et dans *Dieu, la mort, le temps* (1993)⁷. En effet, d'après ce que Lévinas écrit au début du recueil des textes de 1982 et qui serait applicable aussi à l'essai dont on analysera ici quelques étapes essentielles (« La trace », dans *Humanisme de l'autre homme*), on peut envisager ce(s) texte(s) comme

une recherche sur la possibilité – et même sur le fait – d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant. Elle est menée indépendamment du problème de l'existence ou de la non-existence de Dieu, indépendamment de la décision qui pourrait être prise devant cette alternative et indépendamment aussi de la décision sur le sens ou le non-sens de cette alternative même. Ce qui est recherché ici c'est la concrétude phénoménologique dans laquelle cette signification pourrait signifier ou signifie, même si elle tranche sur toute phénoménalité. Car ce trancher ne saurait se dire de façon purement négative et comme une négation apophantique. Il s'agit d'en décrire les « circonstances » phénoménologiques, leur conjoncture positive et comme la « mise en scène » concrète de ce qui se dit en guise d'abstraction⁸.

- 4 Autrement dit, au-delà de l'existence ou de la non-existence de Dieu, ce qui tient à cœur à Lévinas est précisément, comme il l'écrit explicitement, d'« entendre le mot Dieu comme un mot signifiant » et cela, à partir de la « concrétude phénoménologique » où prend sens cette signification même, à partir des « “circonstances” phénoménologiques » inscrites, avant tout, dans le visage. Ou, comme le dit encore Lévinas dans son cours sur « Dieu et l'onto-théo-logie », « ce qu'on appelle Dieu ne peut prendre sens qu'à partir de ces relations autres [les relations dites éthiques]. C'est seulement à partir de ces relations que Dieu peut se “manifester” »⁹.
- 5 Or, ici, dans le paragraphe IX de *Humanisme de l'autre homme* (« La trace »), comme dans les passages cités, il est question de Dieu dans un sens absolument éloigné de la question de son existence ou non-existence, mais qui au contraire doit être reconduite à celle de sa signification même et tout particulièrement à celle de la signification du nom qui l'énonce, le mot « Dieu ». Ici, en somme, il est question de cette idée démesurée dite par ce « mot démesuré »¹⁰ qu'est « Dieu ». Cependant, il ne s'agit pas d'un discours que l'auteur conduit en théologien, comme on pourrait s'y attendre : il s'agit plutôt d'un discours fait en bon et infidèle phénoménologue, c'est-à-dire visant à trouver « la concrétude phénoménologique » dans laquelle prend signification le mot « Dieu »¹¹. C'est-à-dire encore, visant à rechercher les conditions dans lesquelles prend sens le terme « Dieu » – le signifié dont la théologie fait son objet – et cela, afin de trouver la *signification ultime*, celle qui rend possible tout sens et de remonter ainsi à ce qui « est sens primordialement »¹² : le visage. Pour le dire plus clairement, d'un côté Lévinas cherche les conditions de possibilité du mot « Dieu » dans le concret des relations éthiques (au pluriel) ou/et de la relation éthique (au singulier) – qui cependant n'est pas exactement le concret du visage physique comme on pourrait de prime abord l'entendre – et en même temps – d'où son infidélité à la phénoménologie –, il cherche les conditions de possibilité du visage et de sa visitation dans un *au-delà*, au-delà de tout phénomène et de toute phénoménalité, un *au-delà* qui renvoie, dans son signifié, à ce ou à celui que l'on appelle « Dieu ».

- 6 Mais alors, dans cette démarche toute lévinassienne, qui vient d'abord, Dieu ou le visage (soit la relation éthique) ? Qui donne sens à l'autre terme dans le binôme indissociable visage-Dieu ? D'où prend sens la signifiante ultime ? Du visage ou de ce/ de celui qu'on nomme « Dieu » ? D'où et comment se noue cette intrigue entre le visage et Dieu ?
- 7 S'il est vrai, comme on vient de l'évoquer, que la question ultime de Lévinas, pour ne pas dire le geste philosophique de sa pensée ainsi que de son œuvre, est celui/celle qui consiste à se demander « s'il est possible de parler légitimement de Dieu, sans porter atteinte à l'absoluité que son mot semble signifier »¹³, à savoir s'il est possible de penser Dieu dans l'absolue transcendance, sans jamais le réduire à l'être ou en immanence, et par conséquent, trouver un langage, un discours, un dire, un mot qui garantisse cette transcendance même, alors je serais plutôt tentée de penser que c'est précisément l'idée démesurée de Dieu et son nom – ou pronom, le pronom « il », selon les analyses qui vont suivre – qui utilement font et donnent sens. C'est ce « Dieu » qui « vient à l'idée » et dont ici nous allons rechercher les noms, le pronom et même la « mise en scène »¹⁴ concrète, qui donne la signifiante ultime.
- 8 Un passage qui précède de quelques pages le texte analysé semble l'attester :
- 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 même de l'étrangeté foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde*¹⁵.
- 9 C'est comme dire que le sens du visage, la possibilité de son apparition dans un ordre ou dans un monde, se donne « à partir d'une sphère » – d'un règne ? – « étrangère », c'est-à-dire, précise-il, d'un « ab-solu » qui, de plus, se définit comme « le nom même de l'étrangeté foncière ». Voici donc, dans ce premier passage, un premier pas vers la question de l'étranger et du nom à donner à son étrangeté. Ce passage montre en outre que « le visage », notion lévinassienne devenue presque un passe-partout ouvrant toutes les portes des lieux saints de la culture, mais qui souvent est la source de tant de malentendus, est bien plus complexe qu'on ne le croit. En effet, ce qu'on peut envisager d'abord comme visage, c'est-à-dire ce visage-ci, fait des yeux, de la bouche, du nez..., dans son immédiateté la plus concrète, n'est pas exactement ce que Lévinas entend par visage. Certes, il y a relativement au visage une dimension concrète, charnelle, oserais-je dire, mais ce n'est pas du côté du visage, du visage d'autrui, que ce concret se produit ; c'est plutôt du côté de celui qui fait face au visage, c'est-à-dire du côté du moi, que cette dimension concrète s'impose et se montre comme « dire »¹⁶. C'est moi qui fais face à ce visage, le « lieu » où surgissent un éveil et une secousse charnelle qui me poussent à m'occuper de la fragilité et de la misère d'autrui. Le visage, lui, bien que cela puisse surprendre, n'a rien de concret. Certes, il se donne dans le « concret de la totalité dans laquelle il est immanent »¹⁷, dans le concret « des horizons de ce monde »¹⁸, mais, à proprement parler, le visage « est abstrait »¹⁹. Et il est abstrait parce que sa présence « horizontale » est « dérangée » par une présence qui, elle, est abstraite – une absence, comme je le montrerai – c'est-à-dire une présence « non intégrée au monde » et absolument non intégrable. Le visage n'apparaît donc pas comme une image, déjà prisonnière de sa forme et de ce qu'elle montre, mais comme une « visitation », comme une « entrée » d'un étranger qui « à tout instant » arrive et immédiatement – énigmatiquement – repart. Ainsi, le visage se défait de cette forme même, il se dénude de son « apparaître » et de son image déjà prête à se mêler à ce monde. Voilà donc que le visage est dépouillé de sa forme et de sa concrétude : le voilà « nu ». « Nu », parce

qu'il n'a pas de forme, parce qu'il est en dissolution « comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessine déjà »²⁰, selon la puissante métaphore de Lévinas. « Abstrait », parce qu'il fait abstraction de l'ordre où, pourtant, il se manifeste et parce qu'il présuppose une signification abstraite, un *au-delà* précisément (dont je dois encore préciser les contours). Comme le dit aussi très clairement Didier Franck dans sa belle relecture de l'œuvre de Lévinas dans *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*²¹ : « Le visage d'autrui défait sa propre manifestation comme phénomène et perturbe irréversiblement l'ordre des coexistants par lequel se définit, au-delà de l'espace, la présence mondaine. Cette défection s'accomplit comme dépouillement et nudité, car, au sein du monde, "nous avons affaire à des êtres habillés" » et il précise : « L'abstraction du visage ne résulte pas d'un processus logique, mais signifie qu'il fait son entrée dans le monde à partir de ce qui lui est absolument étranger, de ce qui en est absolument absent²². » D'autre part, ce dénuement qui, dans le monde, a une signification matérielle, est premièrement la manière dont se fait, s'instaure le rapport entre l'être et l'autrement qu'être :

*La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise. Mais cette supplication est une exigence. L'humilité s'unit en lui à la hauteur. Et par là s'annonce la dimension éthique de la visitation*²³.

- 10 Or, la question à nouveau se pose : comment le visage ne devient-il pas, mais en tant que visitation, fût-ce dans son humilité et sa hauteur, une manière de la représentation, une représentation de cet *au-delà* ? Comment peut-il se dispenser d'être la révélation et la représentation de quelque chose d'autre, de cet *autre* du monde et de l'ordre très proche de l'Autre et que Lévinas nomme « autrement qu'être » ? Comment le visage peut-il ne pas se transformer en représentation, en « icône » de « l'absolument Autre »²⁴ ? Enfin, mais avant tout peut-être, par quel mot peut-on dire, fût-ce en la dédisant, cette relation extraordinaire entre le visage et cet étranger, cet étrange « absolu » ?
- 11 Ce qui garantit « l'extraordinaire expérience de l'Entrée et de la Visitation »²⁵ du visage, ce qui maintient le visage dans cette extraordinaire expérience et signifiante est précisément le fait que cet *au-delà* est vraiment un *au-delà* du monde, *au-delà* de tout dévoilement et révélation. Mais alors – et voici la question de Lévinas, et son saut logique à mon sens qui fait que cet *au-delà* ayant d'abord les traits d'une « présence », fût-elle étrangère, est ici décrit comme une « absence »²⁶ : « Quelle peut être cette relation avec une *absence* radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation et quelle est cette absence rendant la visitation possible²⁷ ? » La question de Lévinas est toujours la même, bien que différemment formulée ou modulée : quelle est la « circonstance » qui rend possible le visage (et la signification), c'est-à-dire une visitation qui ne soit pas révélation ni représentation et qui ne se soumette pas au jeu du voilement/dévoilement propre à toute manifestation ? Quelle est la « circonstance » qui garantit, dans la visitation, la transcendance de ce/celui qui visite, sans le réduire à une immanence ni non plus à un thème ? Sans le réduire à l'objet d'une théo-logie, fut-elle onto-théo-logie²⁸ ou même théologie négative ? Qu'est-ce qui garantit, dans la visitation, que ce/celui qui visite reste dehors, en dehors du thème, que celui-ci ne devienne non plus l'objet d'une théo-logie, fût-elle onto-théo-logie au sens heideggérien ou l'objet d'une théologie négative qui en parlerait uniquement par une *via negativa* ? Où trouver, en somme, un autre sens à la transcendance, si celle-ci doit être dissociée de l'être et même du néant ? Où trouver une garantie pour sa transcendance même si elle se « donne », tout de même et de quelque façon, dans la « visitation » ?

- 12 Voici encore une fois le point de départ de cette recherche infinie pour *dire* « l'incondition » de cet *au-delà* ou de cette étrangeté qu'est la transcendance selon Lévinas et qui se manifeste sans se manifester dans l'abstraction du visage. Le philosophe procède ainsi, dans le texte que nous sommes en train de lire, par une remontée à la recherche de cet *au-delà*, de cet horizon, qui n'est pas, cependant, une « simple toile de fond »²⁹ à partir de laquelle surgit le visage, ni non plus un noumène, au sens kantien, caché derrière le phénomène. Une remontée aussi à la recherche de la manière de *dire* cet *au-delà*, au-delà de toute théologisation, de toute symbolisation ou thématization, une manière de le *dire*, fût-ce par un « abus » de langage, qui ici, dans l'écriture de Lévinas dans ce texte sur la trace, s'affranchit difficilement de la « lutte » et de « la douleur de l'expression »³⁰.
- 13 L'abstraction du visage donc, point de départ de cette remontée, n'est pas celle qu'on peut envisager à partir du donné sensible, ou à partir du temps, ni non plus l'abstraction de la logique formelle³¹ : elle serait, selon mon hypothèse, l'abstraction dérivant du verbe *ab-strahere*, *tirer hors de*, c'est-à-dire celle de la séparation, de l'écart, de la dislocation, de l'absentement, si on peut utiliser ce mot, c'est-à-dire de la séparation – et même de l'isolement³² –, où celui qui rendrait visite dans la visitation « se retirerait ». Cette *ab*-straction, dont le préfixe *ab* se rapprocherait de celui de *ab-solu*, est celle de l'*ab-solu* de l'avant de « *s'ab-soudre*. » De plus, comme le précise Lévinas, elle est la façon de l'*ab-solu* de « *s'ab-soudre* », c'est-à-dire de se retirer dans sa solitude ou son « anachorèse » et ainsi peut-être de « *s'absoudre* ». Mais, si ce verbe (« *s'ab-soudre* ») évoque certainement « l'*ab-solu* », surtout dans son préfixe et sa départie, il pourrait rappeler aussi un champ sémantique plus ample évoquant, d'un point de vue religieux, l'absolution dans le pardon et, d'un point de vue juridique, le renvoi de l'accusation pour un accusé. Dans tous les cas, il rappellerait le signifiant de la faute ou d'une accusation. Et on pourrait, à ce point, légitimement se demander : de quelle faute, ou accusation, l'*ab-solu* devrait-il *s'ab-soudre* ? De quoi l'*ab-solu* « *s'absout* » -il ? Peut-être précisément du fait qu'il s'absente, s'éloigne et se retire ? De son absentement et de son départ ?
- 14 Cela serait confirmé par le texte où, en effet, l'*au-delà* se précise aussi comme un « *ailleurs* »³³ et ce qui auparavant était nommé par le « nom de l'étrangeté foncière », « *ab-solu* » précisément, est maintenant décrit comme « l'absolument Absent ». Le parcours, et l'effort, de la recherche lévinassienne de *penser* et de *dire* cet *au-delà*, procède donc de l'étrangeté à l'absence, de « l'étrangeté foncière » à « l'absolument Absent » et se tourne maintenant vers l'Absent.
- 15 Mais alors, pour aller jusqu'au bout du questionnement, qui est cet Absent : Dieu ou le mot « Dieu » ?
- 16 Si, dans ces pages, l'Absent est certainement Dieu en tant que transcendance et absolument transcendant, Lévinas cependant ne s'empresse pas trop de l'avouer. Apparemment, il n'est pas encore question de Dieu. En effet, « Dieu », ce « mot démesuré » n'a pas encore fait son entrée dans le texte. Il fera son apparition à la fin seulement³⁴. Comme si, pour Lévinas, penser l'*au-delà* au-delà de l'être – fût-ce dans toutes les variations qu'on ait vues jusqu'ici ou en tant *autrement qu'être* selon l'œuvre qui en porte le titre –, penser l'*au-delà* au-delà même de l'idée de révélation – dépassant la révélation, mais se « modulant » dans la *visitation* –, d'une part, et de l'autre, trouver en même temps les mots pour *dire* cet *au-delà*, procédaient parallèlement. Comme si ce processus de pensée et de recherche des mots se faisait à travers un éloignement et une

recherche infinis – qui comprend aussi des ratures infinies – du mot « Dieu ». Et cela signifierait, selon cette interprétation, que l'in-condition de l'idée de Dieu ne peut aller sans le *sur-plus*, la *sur-position*, la *sur-impression* de mots qui tentent de le dire et la *dislocation* continue du terme qui l'énonce. Voici, me semble-t-il, le centre méthodologique de ce texte. Lévinas l'écrit en toutes lettres :

Cette supériorité du superlatif, cette hauteur, cette constante élévation à la puissance, cette exagération ou cette surenchère infinie – et disons le mot, cette divinité – [...] ne sont signifiantes que d'un passé qui, dans la trace [...] dérange encore l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation ni avec la dissimulation³⁵.

- 17 Puisque « la transcendance se doit d'interrompre sa propre démonstration »³⁶, selon la lecture de J. Rolland, et même de son énonciation, Lévinas doit alors pourchasser à l'infini, voire éloigner le plus possible, le mot qui précisément l'énonce et éventuellement raturer, voire abandonner, les mots qui ont déjà essayé de la dire. Il lui faut en somme toujours la dislocation du mot « Dieu » et trouver des mots – des ratures – pour dé-dire ce qui devrait être dit et ne le peut pas.
- 18 Dans cette difficulté philosophique, Lévinas s'éloigne donc, même dans sa méthode, de la logique révélation/dissimulation, mais ne pouvant pas abandonner la logique, ainsi que le logos, du dire/dé-dire et choisissant de se placer dans « une troisième voie exclue par ces contradictoires », il s'aperçoit du risque de rester quand même prisonnier d'une *topos-logique*, d'une logique du lieu et de l'espace. Afin de s'écarter le plus possible aussi de ce risque, il introduit alors, comme le montre le passage qu'on vient de citer, deux « notions » décisives qui, dans le langage levinassien³⁷, vont toujours ensemble et qu'il faut maintenant considérer : la *trace* et l'« *illéité* ».
- 19 « L'au-delà dont vient le visage, écrit Lévinas dans notre texte, signifie comme trace³⁸. » Or la trace a une signification exceptionnelle : tout en étant signe, elle n'est pas un signe comme un autre, car, révélant un signifié dans un signifiant, elle signifie au-delà de toute intention de faire signe, au-delà de tout apparaître et de tout projet. Son sens se dessine dans l'empreinte humaine dans le désert ou dans celle de celui qui a voulu l'effacer, comme un voleur qui, malgré lui, laisse des signes à celui qui voudrait remonter jusqu'à lui. Elle vient en « surimpression », en laissant des indices sans l'intention de les laisser. De plus, elle redouble la signification du signe parce qu'elle est aussi signe d'une départie, d'une absence qui se soustrait au dévoilement. En d'autres termes, la trace interrompt précisément le jeu voilement/dévoilement, apparition/dissimulation parce qu'elle « dérange l'ordre d'une façon irréparable », parce que dans la trace « a passé un passé absolument révolu » : « Être en tant que laisser une trace, écrit Lévinas, c'est passer, partir, s'absoudre³⁹. » La trace, en somme, signifie d'une manière autre par rapport à « l'ostension du visible, sans commune mesure avec le présent de la présence⁴⁰ » et où l'irréversibilité du temps joue un rôle essentiel parce qu'elle est « un passage antérieur au signe délivré⁴¹ », une « passée » justement, un passé absolument révolu, un passé qui n'a jamais été présent, donc irrécupérable à jamais, le signe d'un départ à jamais accompli.
- 20 Sans pouvoir s'arrêter sur cette dimension de l'irréversibilité temporelle et de l'immémorial que la trace implique, car cela conduirait trop loin de ce propos, il est important de retenir que la signifiante de la trace met en relation « latérale » avec un *au-delà* qui se décrit comme « illéité ».
- 21 Dans ces pages, l'*au-delà* se précise ainsi en tant qu'« au-delà de l'être », c'est-à-dire transcendant l'être et non contaminé par l'être, un « au-delà de l'être » qui à son tour

se définit comme « une Troisième Personne » : « *Au-delà de l'être, est une Troisième Personne* », écrit en italique et avec majuscules par Lévinas, ou encore, « l'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne ».

- 22 Voici donc que l'idée d'une présence, qui demeure en retrait de présence et qui pourtant est celle qui donne signifiante au visage – et même à la signifiante *tout court* – dans la signifiante exceptionnelle de la trace, est une idée qui fait son entrée « latérale », inattendue, déplaçant le lieu du diptyque ici/au-delà ou immanent/transcendant et le transférant sur un autre plan : celui de la grammaire et de l'écriture. Peut-être aussi celui de la prière.
- 23 De l'espace donc, à la grammaire-écriture traduisant l'indicible et s'inscrivant autour de l'usage d'un pro-nom. De l'espace à l'Écriture où est gravé le Nom.
- 24 Il est singulier, en effet, de voir comment Lévinas déplace les termes : ce qui était d'abord une « troisième voie exclue » entre révélation/dissimulation devient une « troisième direction » entre immanence/transcendance et, dans l'argumentation, se transforme ensuite en « une Troisième Personne », expression immédiatement corrigée en « à la troisième personne », comme si l'*au-delà* ne pouvait en aucun cas avoir le prédicat « être », avoir/être un prédicat nominal. L'*au-delà* se configure ainsi comme le pronom de la troisième personne du masculin singulier : « Il », à partir duquel le philosophe forge le substantif « illéité ». L'« illéité » signifie d'après ses mots, « toute l'énormité, la démesure, tout l'Infini de l'Absolument Autre échappant à l'ontologie »⁴².
- 25 L'« illéité » dit la « démesure » de l'Infini – infini, dans sa démesure précisément, dans sa *fugue* dirais-je, dans son « élévation à la puissance », comme disait Lévinas cité plus haut – et annonce, dans le texte même, le « mot démesuré » : « Dieu ». En ex-cédant la représentation, la révélation, la distinction entre l'être et l'étant, entre le dire et le dé-dire, l'« illéité » laisse une trace : « Elle fait prononcer le mot Dieu sans laisser dire la divinité⁴³. » L'« illéité » se rapproche, en somme, plus que toute autre expression, du mot « Dieu » et de son nom. Elle l'énonce, elle l'annonce.
- 26 Mais encore, à nouveau, comment est-il possible de dire « Dieu », dire son nom éventuellement, sans réduire son « écart du thème », l'absoluité de son « anachorèse » et de sa « sainteté »⁴⁴ ? Sans l'« emmurer dans les conditions de son énonciation »⁴⁵ et pour autant sans le dé-dire complètement ?
- 27 Même si l'auteur se réfère dans notre texte au *Parménide* de Platon pour introduire l'idée de l'Un transcendant toute connaissance, à Plotin pour expliquer la notion de trace, tout en restant donc dans le domaine de l'histoire de la philosophie, il est certain que les sources où il puise pour dire la modalité/la notion de l'« illéité » sont l'Écriture et les commentaires de la tradition rabbinique⁴⁶. En effet, dans la prière, dans cet « originaire penser à l'Absent », selon l'expression de Lévinas et, tout particulièrement, dans la formule des anciennes bénédictions, se montre avec évidence une particularité syntactique qui préserve la sainteté, la séparation du Transcendant : « Le Tu, écrit Lévinas, devient Il dans le Nom, comme si le Nom appartenait à la fois à la droiture du tutoiement et à l'absolu de sa sainteté⁴⁷. » Cela signifie qu'il y a un retrait de Dieu même dans ce qui est censé être la voie directe qui mène à Lui – le Tu de la prière – et il y a un effacement dans ce qui est censé dire sa quiddité même, son Nom propre.
- 28 Cet *Il* qui surgit au fond de l'intimité du *Tu* dans la prière et la bénédiction de la liturgie juive correspond donc précisément à « la troisième personne », en tant que « troisième voie », du pronom *Il* sur lequel Lévinas crée le néologisme « illéité ». En on pourrait

même hasarder et aller jusqu'à penser que son œuvre même est un effort de penser *philosophiquement* cette « transcendance jusqu'à l'absence » inscrite dans le nom de Dieu. Peut-être aussi un effort de traduire *El* (*El* en hébreu, un nom de Dieu) en *Il*.

- 29 En effet, à la fin du texte « La trace »⁴⁸ sur lequel nous nous appuyons depuis le début, la séquence des mots qui entame chaque paragraphe conduit enfin, malgré la dislocation infinie jusque-là menée par le philosophe, au mot « Dieu » et à la question de son nom. Cette séquence atteste que l'*au-delà*, se précisant d'abord comme « étrangeté » ou comme le « *nom* de l'étrangeté foncière », « ab-solu », et ensuite (deuxième paragraphe), comme « illéité » de ce *Il* dans la trace de laquelle surgit le visage, est précisément « Dieu ».
- 30 « Dieu » – voici enfin que le mot apparaît – non pas tant un Dieu générique que spécifiquement le Dieu de « notre spiritualité judéo-chrétienne [qui] conserve tout l'infini de son absence », écrit Lévinas. Plus en détail encore et comme si l'auteur focalisait de plus en plus le zoom de son regard, « Dieu » tel qu'il se donne, tel qu'il se « montre » sans se montrer en Exode 33, 18-23, passage sur lequel, en conclusion, je voudrais m'arrêter.
- 31 Ici, à la demande de Moïse d'obtenir la grâce de voir Sa gloire, Dieu lui dénie la possibilité de voir Sa face, mais il ne lui refuse pas, peut-être, celle d'entendre Son nom : « Je ferai passer, dit-*Il*, devant toi toute ma splendeur et je prononcerai devant toi le nom/*ha-shem* » (verset 19). Dieu ordonne donc à Moïse de se cacher à l'abri d'un rocher, car l'homme ne peut pas voir la Gloire de Dieu et vivre. « Quand passera ma gloire, continue le récit, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Puis j'écarterai ma main et tu verras mon dos. » La Gloire de Dieu est refusée même à Moïse, le plus grand des prophètes et qui Lui parlait face-à-face. Et si ce n'est pas l'homme qui se voile la face dans l'Épiphanie, c'est Dieu lui-même, dans un éminent acte d'humilité, qui couvre de Sa main le regard désireux de l'homme cherchant à être comblé de la présence divine. Mais si Dieu se nie dans Sa splendeur, Il offre cependant à Moïse la possibilité de voir « son dos », ou « ses arrières », « ses traces », selon la traduction de Lévinas, « les courroies des phylactères sur la nuque divine »⁴⁹, selon le commentaire rabbinique de ces versets que Lévinas reprend. Il lui offre aussi la possibilité d'entendre Son nom (le nom de Dieu) dans ce passage, dans cette passée. D'entendre, fut-ce dans l'éloignement, le nom ou peut-être seulement un écho, une traduction de ce nom.
- 32 Dans cette trace fuyante et fugitive, se gravant et s'effaçant, Dieu reste séparé, Saint. Saint, car il dévie la rectitude du désir rectiligne de celui qui voudrait goûter Sa présence, fût-elle fugace, ou bien, plus humainement, qui voudrait seulement Le comprendre, ou Le nommer, dans une rectitude vis-à-vis d'autrui. La gloire de Dieu se fait glorieuse précisément parce qu'elle se renverse en une intrigue humaine nouée en proximité. Selon les mots de Lévinas : « Aller vers Lui ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers *les Autres* qui se tiennent dans la trace de l'illéité⁵⁰. »
- 33 C'est dire *Il*, au fond d'un *Tu*, certes.
- 34 Mais c'est peut-être une autre manière de Le *dire* et, pour Lui, de se dire en se dé-disant et peut-être de se trahir⁵¹. Car ce serait là, dans cette manifestation sans manifestation, dans cette visitation de l'Absent, dans ce passage fugitif qui détourne le regard tenté par la vision et qui le dérive sur « les Autres » – au pluriel et non pas seulement sur l'autre au singulier – que l'illéité se traduirait dans la langue des hommes et dès lors, le mot « Dieu » prendrait concrétude dans la vie des hommes. Mais ainsi, ce mot, comme

l'illégitimité, ce *Il* énigmatique, ce *Il* « à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur essence⁵² », ce *Il* « Pro-nom », ce Nom même, trahirait, peut-être, Son excellence.

NOTES

1. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 184, note 1.
2. E. Jabès, « Il n'y a de trace que dans le désert », in F. Laurelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place Éditeur, 1980, p. 16.
3. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1947, 1967 (éd. augmentée où se trouve ce texte).
4. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
5. J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, Coll. Épiméthée, 2000, p. 104. Cf. aussi E. Lévinas *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 67.
6. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
7. E. Lévinas, *Dieu, la mort, le temps*, édition établie par J. Rolland, Paris, Grasset, 1993. Il s'agit des derniers cours de Lévinas à la Sorbonne durant l'année 1975-76.
8. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 7.
9. E. Lévinas, *Dieu, la mort, le temps*, op. cit., p. 213-214.
10. *Ibid.*, p. 230.
11. *Ibid.* p. 7.
12. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 50.
13. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 8.
14. *Ibid.*, p. 7.
15. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 52.
16. À propos de l'idée d'un moi en tant que subjectivité charnelle et *Dire*, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 78-99. Comme interprétation à ces pages, je me permets de renvoyer, entre autres, au chapitre « Une subjectivité de chair et de sang » de mon *Le crépuscule de la raison. Benjamin, Adorno, Horkheimer et Lévinas face à la Catastrophe*, Paris, Hermann, 2007.
17. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 50.
18. *Ibid.*, p. 51.
19. *Ibid.*, p. 63
20. « Autrui qui se manifeste dans le visage perçoit en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessine déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait », in *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 51
21. Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, Coll. Épiméthée, 2008.
22. *Ibid.*, p. 100.
23. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 195.
24. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 67.
25. *Ibid.*, p. 62. Ici le mot « visitation » est écrit avec une majuscule, à la différence des pages qui précèdent.
26. *Ibid.*, p. 63.
27. *Ibid.*

28. Je précise que la recherche du sens de cet *au-delà*, c'est-à-dire de la transcendance, mais « hors de toute ontologie », implique aussi la recherche de la signifiante même de la signifiante et du fait que « le mot Dieu est susceptible de signifier ». Cette idée est aussi bien expliquée par Franck quand il écrit dans son introduction que la question décisive de Lévinas serait la suivante : « La transcendance doit-elle être pensée comme *être de l'étant*, reçoit-elle son sens de cette différence dont l'onto-théo-logie constitue l'accomplissement ou n'est-elle pas mieux comprise depuis "les circonstances éthiques de la responsabilité pour autrui" ? », in D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 12. La transcendance alors doit être dissociée de l'être auquel Heidegger l'a assimilée dans l'expression onto-théo-logie, mais cela, comme le rappelle Franck, reviendrait aussi et *ipso facto* à « chercher un élargissement de la notion de *sens* », in E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 96.

29. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 62.

30. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 184, note 1.

31. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 63.

32. On peut ajouter le mot « sainteté ». Cf. pages suivantes.

33. *Ibid.*, p. 63.

34. *Ibid.*, p. 69.

35. *Ibid.*, p. 67.

36. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 118.

37. Les interprètes sont d'accord là-dessus. Voir J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 116-123 ; D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 106-115.

38. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 64.

39. *Ibid.*, p. 66.

40. M. Faessler, « En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, Genève, 2005, p. 14.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 65.

43. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 252.

44. *Ibid.*, p. 252.

45. *Ibid.*, p. 243.

46. Cf. à ce propos C. Chalié, *La trace de l'Infini. E. Lévinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002, mais aussi J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 121-123.

47. E. Lévinas, « Les noms de Dieu », dans *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 151.

48. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 69.

49. E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 174.

50. *Ibid.*, pp. 69-70.

51. Bien que Lévinas mette en garde le lecteur de ne pas confondre entre l'illéité de Dieu/Infini et l'illéité du tiers, il me semble intéressant de souligner une telle hypothèse d'interprétation et je me permets de renvoyer encore à J. Rolland, op. cit., p. 228-229 et à mon article « La traduction, ou la tentation de la tentation », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, volume 60, n° 235/1, 2006, p. 113-114. Selon cette lecture, qui mériterait un développement ultérieur, l'illéité (Dieu), afin de se sauvegarder dans sa transcendance et son anachorèse et aussi sauvegarder le témoin de la charge écrasante qu'il lui a assignée, *se traduirait*, voire *se trahirait*, précisément, dans l'illéité de la troisième personne *et même*, selon mon interprétation, *selon la tertialité du tiers*.

52. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 284.

RÉSUMÉS

This interpretation aims to comment upon a few passages from the essay “La trace de l'autre,” 1963, written by Levinas for a journal and included in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967) and subsequently in *Humanisme de l'autre homme* (1972). In this text, “God” is conceived as absolutely distant from the question of his existence or non-existence, which must however be traced back to his significance and, in particular, to the meaning of the name that enunciates him, the word “God.” Here, in short, we refer to that measureless idea expressed by the excessive term of “God.” In any case, this is not an argument that Levinas – and I with him – formulate as a theologian (as one may expect), but rather as an unfaithful phenomenologist, who aims to find “the phenomenological concreteness” in which the word “God” acquires significance, such as the concreteness of the “face” or of the “trace”.

INDEX

Keywords : Levinas Emmanuel (1906-1995), ontology, alterity, God, philosophy, face, phenomenology

מילות מפתח

פנומנולוגיה, עמנואל לוינס, אונטולוגיה, האחרות, אל, פנים, פילוסופיה:

Mots-clés : Lévinas Emmanuel (1906-1995), ontologie, altérité, visage, phénoménologie, Dieu

Thèmes : philosophie