

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CONFIDENCE DU SECRET D'AUTRUI : UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELATION À L'AUTRE CHEZ
LEVINAS

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

JÉRÔME STRONG

AVRIL 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite d’abord sincèrement remercier mon directeur de recherche, Joël Madore, pour sa patience et son support indéfectible tout au long de l’écriture de ce mémoire et pour m’avoir mis au défi, à la lumière de mon sujet de recherche, de me frotter à la pensée difficile et profonde d’Emmanuel Levinas : un auteur que je ne connaissais alors que de nom et qui allait s’avérer être une grande découverte pour moi. Merci pour ta confiance en mes capacités malgré ma pensée parfois désorganisée, ton enthousiasme pour mon projet, notre lecture commune de *Totalité et Infini*, tes commentaires honnêtes et de bonne foi et les conversations qui ont parsemé mon parcours à la maîtrise : autant celles qui portaient sur les écrits de Levinas que sur les défaites fréquentes des Canadiens de Montréal.

J’aimerais ensuite spécialement remercier ma mère, Sophie, et ma femme, Sonia. Maman, merci de m’avoir encouragé de continuer mes études à un moment où cela ne semblait plus une possibilité pour moi, d’avoir cru en moi et de toujours t’être montrée emballée par mon amour pour la philosophie. Rien de cela ne serait possible sans toi. Sonia, merci pour tes lumières, pour le bonheur immense que tu m’apportes, pour tes encouragements et pour les rires que nous partageons au quotidien. Ce mémoire t’en doit beaucoup.

Je tiens également à saluer mes frères Jordan et Joseph et mes amis Félix, Carl L., Arthur, Philippe, Vincent, Carl C., Guillaume, Juan, Eva, Hugo et Jonathan. Mes remerciements s’adressent aussi à mes amies et collègues Flavie et Emma. Notre petit groupe d’entraide et de support où, autour d’une bière, on prenait le temps de parler des hauts et des bas de la rédaction d’un mémoire, mais aussi de cinéma, de culture populaire et de nos vies respectives, fût d’une aide immense et je vous en serai toujours reconnaissant.

Enfin, merci à mes grands-parents Mark et Iria Marama qui nous ont malheureusement quittés, à mon oncle Ricky, à mon père Damian, à ma grand-mère Micheline, à mon oncle Sylvain, à ma belle-famille (Volker, Anne, Jessica, Cédric, Mathis, Maxine et Maëlle) et à mes amis que sont les animaux non humains (Rupert, Hercule, Achille et Pénélope) avec qui je partage ma vie.

DÉDICACE

Pour Sonia et Sophie.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	vi
RÉSUMÉ	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 LE SECRET ÉGOÏSTE DU MOI ET LA PROFONDEUR SANS SECRET DE L'« IL Y A »	10
1.1 Présentation du chapitre.....	10
1.2 La séparation non-antithétique du moi : le secret égoïste du moi	11
1.2.1 La séparation du moi comme vie intérieure ou psychisme.....	14
1.2.2 La vie intérieure du moi : consommation des nourritures et solitude.....	18
1.2.3 Le corps comme « souveraine dépendance »	20
1.2.4 La sincérité de la jouissance : jouir sans souci pour son être.....	22
1.2.5 La vie intérieure ou le secret égoïste du moi	23
1.3 L'incertitude des lendemains et l'horifiant « il y a » : le secret égoïste du moi menacé d'anéantissement.....	25
1.3.1 Rudolf Otto et l'expérience du numineux: extase et fusion avec l'absolu.....	28
1.3.2 La critique levinassienne du sacré.....	29
1.4 Le sacré : une relation extatique dépourvue de tout secret	36
1.4.1 Un moi indistinctement mêlé à l'« il y a » est un moi sans secret	36
1.4.2 Un silence incapable de parole : le faux secret de l'« il y a »	38
CHAPITRE 2 LA DEMEURE : HÉBERGER LE SECRET ÉGOÏSTE DU MOI EN RETENANT LE SECRET D'AUTRUI	42
2.1 Présentation du chapitre.....	42
2.2 La demeure comme sortie de l'immersion dans l'élémental	42
2.3 Un moi discrètement accueilli dans la demeure : Autrui féminin	45
2.3.1 La relation à Autrui féminin comme amitié	50
2.3.2 La discrétion : réserver le secret d'Autrui	54
2.4 Existence économique et travail	56
2.4.1 La fenêtre	57
2.4.2 Le travail.....	58
2.4.3 Les biens meubles	59
2.4.4 Travail et partage : la vie économique comme condition de la relation de transcendance	63
CHAPITRE 3 LA RELATION DE TRANSCENDANCE COMME CONFIDENCE DU SECRET D'AUTRUI.....	67

3.1	Présentation du chapitre	67
3.2	La question de la vérité dans <i>Totalité et Infini</i> : la connaissance objective du monde	68
3.2.1	La vérité comme justification : une parole qui vient d'un maître	70
3.2.2	La révélation du visage éthique d'Autrui : une révélation à l'initiative du maître	73
3.3	La relation de transcendance comme confiance du secret d'Autrui.....	75
3.3.1	La confiance comme vulnérabilité et exposition à la mort	76
3.3.2	La franche confiance du secret d'Autrui exige la franchise du confident	77
3.4	La confiance du secret d'Autrui initie le moi à son secret éthique	81
3.4.1	La vérité ou le véritable secret du moi ne relève pas de l'autosingularisation	82
3.4.2	Autrui est celui qui m'initie à mon secret : l'élection.....	85
3.4.3	Élection et créaturalité.....	91
3.5	Proximité et distance infinie dans la relation de transcendance : la sainteté du confident	99
3.5.1	La proximité comme sainteté.....	102
3.5.2	La tentation du sacré : une sainteté menacée	104
3.5.3	La sainteté : être un confident digne de confiance.....	107
	CONCLUSION	110
	BIBLIOGRAPHIE.....	117

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

Nous citerons les œuvres d'Emmanuel Levinas en utilisant les abréviations suivantes :

<i>TI</i>	<i>Totalité et Infini</i>
<i>PII</i>	<i>La philosophie et l'idée de l'Infini</i>
<i>NP</i>	<i>Noms propres</i>
<i>DQVI</i>	<i>De la question qui vient à l'idée</i>
<i>OC II</i>	<i>Œuvres complètes Tome 2 : Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique</i>
<i>OC III</i>	<i>Œuvres complètes Tome 3 : Éros, littérature et philosophie</i>
<i>TA</i>	<i>Le temps et l'Autre</i>
<i>EE</i>	<i>De l'existence à l'existant</i>
<i>EDEHH</i>	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
<i>EI</i>	<i>Éthique et Infini : dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo</i>
<i>DL</i>	<i>Difficile liberté</i>
<i>HS</i>	<i>Hors sujet</i>
<i>DSS</i>	<i>Du sacré au saint</i>
<i>HAH</i>	<i>Humanisme de l'autre homme</i>
<i>DMT</i>	<i>Dieu, la mort et le temps</i>
<i>EN</i>	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i>
<i>HA</i>	<i>Humanisme de l'autre homme</i>
<i>AE</i>	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
<i>PJA</i>	<i>Philosophie, justice et amour</i>
<i>DQVI</i>	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i>

RÉSUMÉ

Emmanuel Levinas, dans *Totalité et Infini* (1961), décrit la relation de transcendance — la relation éthique, langagière et personnelle entre le moi et le visage d'Autrui — comme relation de *proximité* : une relation où le moi et le visage d'Autrui sont simultanément en contact et séparés par une distance infinie. Ce mémoire cherchera à ramener cette notion de proximité — cette association contradictoire entre proximité et distance infinie — à sa pleine intelligibilité en mettant en lumière la manière dont elle prend tout son sens en étant reconduite à la description phénoménologique de la relation de transcendance comme *confiance du secret d'Autrui*. C'est à partir de cette description que la proximité qu'entretiennent le moi et le visage d'Autrui pourra être comprise comme relation privilégiée où ceux-ci peuvent se montrer l'un à l'autre dans leurs singularités ou leurs secrets respectifs et irréductibles : Autrui dans sa transcendance ou sa misère absolue et le moi en tant que confident élu et *exclusivement* appelé par Autrui à protéger, à prendre soin et à porter le poids de ce secret ou de cette misère qu'il lui confie. Il s'agit d'une proximité qui se vit concrètement, pour le moi, comme une nécessité de se montrer à la hauteur de la confiance sincère que lui accorde Autrui en faisant de lui son unique confident : l'unique confident de son secret. Elle se vit comme une nécessité d'assumer sa responsabilité éthique envers la misère de cet Autre *qui compte exclusivement* sur lui et d'assumer sa singularité de confident (élection éthique) plutôt que de la fuir et d'ainsi trahir la confiance qu'Autrui lui accorde : nécessité de faire preuve de sainteté plutôt que de succomber à la tentation du sacré.

Mots clés : secret, proximité, Levinas, Totalité et Infini, confiance, transcendance.

ABSTRACT

Emmanuel Levinas, in *Totality and Infinity* (1961), describes the relation of transcendence — the ethical, linguistic, and personal relation between the self and the face of the Other — as a relation of proximity: a relation in which the self and the face of the Other are simultaneously in contact and separated by an infinite distance. This thesis will seek to bring this notion of proximity — this contradictory association between proximity and infinite distance — back to its full intelligibility by highlighting the way in which it takes on meaning by being brought back to the phenomenological description of the relation of transcendence as the confiding or the entrusting of the secret of the Other (confiance du secret d'Autrui). It is from this description that the proximity between the self and the face of the Other can be understood as a privileged relationship in which they can show themselves to each other in their respective and irreducible singularities or secrets: the Other in his transcendence or absolute misery and the self as the confidant chosen and exclusively called by the Other to protect, to take care of and to bear the weight of the secret or the misery that he entrusts to him. This proximity is experienced by the self as a need to show himself equal to the sincere trust that the Other grants him by making him his sole confidant: the sole confidant of his secret. It is experienced as a necessity, for the self, to assume one's ethical responsibility towards the misery of this Other who relies exclusively on him and to assume his singularity as a confidant (election) rather than fleeing it and thus betraying the trust of the Other: a necessity to demonstrate his saintliness rather than succumbing to the temptation of the sacred.

Keywords : secret, proximity, Levinas, Totality and Infinity, confiding, transcendence.

INTRODUCTION

Emmanuel Levinas, dans une entrevue accordée à Richard Kearney et publiée en 1997 dans la revue *Esprit*, affirme que le propre du langage de la philosophie grecque se trouve dans l'établissement d'une équation entre la vérité, l'être et ce qu'il appelle l'intelligibilité de la *présence* (Kearney et al., 1997, p. 128). Ainsi, tout ce qui est vrai et existe se résumerait à ce qui, pour une conscience ou une pensée, peut être présent à elle-même, c'est-à-dire ce qui peut être compris¹, intelligé, maîtrisé, saisi, assimilé et rassemblé dans ce que Levinas nomme une *totalité*, soit « [...] une sorte d'ici et maintenant éternel, dévoilé et montré au grand jour [par la pensée] » (Kearney et al., 1997, p. 127). Cette vision panoramique de l'être où toute chose s'inscrit ou trouve place dans un système *théorique englobant* qu'une conscience absolue met entièrement en lumière par ses propres pouvoirs est ce que Levinas (Kearney et al., 1997, p. 128) identifie comme « pensée de la *totalité* ». Cette pensée de la totalité condamne toute altérité, soit tout ce qui est provisoirement extérieur ou voilé à cette conscience, à se résorber, à être neutralisée et à être englobée dans l'identité et l'unité de sa raison théorique souveraine ou ce que Levinas appelle le « Même » : « La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté est précisément sa réduction au Même » (*TI*, p. 34). Elle désigne cette « [...] façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit » (*TI*, p. 32) ou ce déploiement de « [...] la liberté de l'être connaissant, ne rencontrant rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter » (*TI*, p. 32) : ce déploiement de la liberté sans obstacle du Même qui est synonyme de la réduction de toute altérité à l'identité du Même. Ce processus par lequel ce qui est *autre* se résorbe dans ce Même qui est l'indispensable « [...] lumière où les étants deviennent intelligibles » (*TI*, p. 33) est la définition même de *l'ontologie* qui, selon Levinas, représente le projet fondamental et rarement contesté de la philosophie occidentale : « [...] le choix de la philosophie occidentale a penché le plus souvent du côté de la liberté et du Même » (*EDE*, p. 166). En somme, la pensée de la totalité « [...] repose [...] sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme » (*TI*, p. 35) et fait de « [...] la philosophie [...] une égologie » (*TI*, p. 35) qui ne fait pas de place à l'altérité en tant qu'altérité ou à une altérité qui n'est

¹ Le verbe « comprendre » nous vient du verbe latin « comprehendō » dont l'étymologie nous indique ce mouvement de « prendre » (prehendo) « avec » (cum), c'est-à-dire ce mouvement qui consiste à prendre, lier, unir ou embrasser quelque chose par la pensée ou l'intelligence. Mais c'est aussi, sinon surtout, un mouvement physique pour Levinas : celui de la prise de la main sur les choses — emprise de la main sur les choses qui est le mouvement propre du travail selon Levinas — et celui du regard qui embrasse ce qui se trouve devant lui. Voir Gaffiot, F. 1983 (1934). *Comprehendo* (comprendo). Dans *Dictionnaire latin français* (37^e éd., p. 365). Hachette.

pas réduite au Même : « L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre » (*TI*, p. 33).

Désirant échapper à cette pensée de la totalité qui coïncide avec l'effacement de toute altérité et le règne totalitaire du Même, Levinas cherche à décrire, dans *Totalité et Infini* (1961), une *relation* entre le moi — dont l'identité est le « Même », tel qu'identifié ci-haut — et une altérité qui, tout en étant en relation avec le moi, demeure, face à lui, irréductible, absolument transcendante et infiniment distante. Ce que Levinas cherche n'est pas une relation qui efface la distance infinie entre le moi et une altérité au profit de leur insertion dans une totalité, mais une relation où se *produit* la distance infinie qui les sépare : où se produit la transcendance absolue de cette altérité face au moi. C'est la *structure formelle* ou le « [...] prototype exemplaire de la juste conception de [cette] relation de transcendance » (Lavigne, 1987, p. 63) qui excède l'ontologie ou la pensée de la totalité que Levinas trouve dans l'idée de l'Infini² telle qu'elle est formulée par René Descartes dans *Les méditations métaphysiques* (1641). En effet, Levinas y trouve la situation d'une pensée (le *cogito*) qui, en pensant l'idée de l'Infini, pense précisément ce qui ne peut lui être *intérieur*, c'est-à-dire pense ce qu'elle ne peut saisir ou contenir en elle et qui, en demeurant irréductible à elle, la déborde : « L'intentionnalité qui anime l'idée de l'Infini ne se compare à aucune autre : elle vise ce qu'elle ne peut embrasser [...] L'infini ne rentre pas dans l'idée de l'Infini, n'est pas saisi [...] » (*PII*, p. 247). La pensée qui se porte sur l'infini pense précisément ce qui est trop grand pour elle et la transcende : l'idée de l'Infini « [...] ne détermine en rien le Transcendant, mais au contraire confirme son extériorité » (*OC II*, p. 267) par rapport à l'idée qu'on s'en fait. L'idée de l'Infini, pour Levinas, relève de ce qu'il appelle le *désir métaphysique*. Le désir métaphysique, pour Levinas, « [...] n'aspire pas au retour [à soi ou au Même], car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point » (*TI*, p. 22) ou désir de l'absolument autre, de l'absolument étranger ou de ce qui ne fût jamais nôtre et ne pourra jamais l'être, puisqu'il se dérobe continuellement au Même : « L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas "autre" comme le pain que je mange [...] De ces réalités, je peux "me repaître" et [...] [p]ar là même, leur altérité se résorbe dans

² Comme le souligne Clément, ce que Levinas « [...] vise, [...] n'est pas l'ensemble des Méditations mais "une structure dont [il veut] retenir d'ailleurs uniquement le dessin formel" (EDE, 171) » (Clément, 2017, p. 28). Si cette démarche « [...] ni[e] l'histoire interne de la pensée cartésienne en isolant un seul texte, [soit] la troisième Méditation[,] » (Clément, 2017, p. 30) et recourt « [...] à une sélection partielle des énoncés compatibles avec l'expérience de l'Autre [...] » (Clément, 2017, p. 30), elle est nécessaire au projet de Levinas, « [puisqu'il] y a, chez Descartes, [selon Levinas,] une pensée de l'Autre qui ne se laisse pas réduire à la pensée du Même [...] mais [qu'il faut [...] délivrer] » (Clément, 2017, p. 33) des *Méditations* guidées par un « [...] idéal théorique de science et [...] la position idéaliste du sujet métaphysique » (Clément, 2017, p. 30).

mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique[, lui,] tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre » (*TI*, p. 21).

Précisons toutefois que l'idée de l'infini, cette « [...] conceptualité nouvelle, énoncée dans un discours formel, [qui] répon[d] à l'exigence d'une relation avec l'absolu qui ne rend pas relatif l'absolu [...] » (Clément, 2017, p. 240), ne désigne que cette possibilité formelle d'un dépassement de la réduction de toute altérité au Même dont le sens, pour Levinas, demeure encore indéterminé, sinon contradictoire. En effet, comme l'indique Clément, en s'en tenant à sa simple forme, soit une pensée pensant plus qu'elle ne pense ou une pensée pensant ce qui excède la pensée, « [...] le philosophe rejetterait l'idée de l'infini au titre de sa contradiction (comme il rejette le cercle carré au titre de son absurdité) » (Clément, 2017, p. 34). Pour que le sens de la possibilité formelle que désigne l'idée de l'infini advienne, Levinas juge qu'il est nécessaire *de passer du formel au concret* ou de dépasser « [l']abstraction de la structure formelle de l'idée de l'infini [...] par le concours d'une autre modalité de la pensée philosophique qui est la conquête de la phénoménologie[,] [...] soit la description » (Clément, 2017, p. 34) et « [...] la recherche du concret » (*TI*, p. 14).

Or, comme le rappelle Stephan Strasser, « [...] *la philosophie de Levinas diffère essentiellement de tout ce qui, jusqu'à présent, a été conçu comme phénoménologie* [...] [y compris] la doctrine husserlienne » (Strasser, 1977, p. 101). Comme l'affirme Levinas dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1982, p. 140), ce qu'il fait est de la phénoménologie, et ce, même si l'on ne trouve, dans *Totalité et Infini*, aucune « réduction » opérée selon les règles d'Edmund Husserl ou aucun respect de la méthode husserlienne. En effet, la phénoménologie de Husserl, selon Levinas, demeure confinée à la pensée de la totalité ou à la suprématie du Même. Cela s'explique, selon lui, par le fait que « [...] [l]a conception husserlienne de l'intentionnalité culmine [...] [à] la thèse bien connue [de la représentation] suivant laquelle le monde n'est que le corrélat de la conscience intentionnelle œuvrant et constituante » (Strasser, 1977, p. 105) et dont l'idéal de clarté veut que le sujet constitue lui-même l'objet qu'il vise ou dont il a conscience³ : que le sujet qui se

³ Levinas critique l'idéalisme de la phénoménologie d'Husserl et juge que celle-ci est incapable de laisser place à l'altérité en tant qu'altérité et qu'elle n'est que « [...] l'exercice libre du Même » (*TI*, p. 129), puisque sa thèse philosophique de l'intentionnalité — « [...] cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose » (Husserl, 1929, p. 28) — accorde un privilège à la représentation et à son caractère constituant. En effet, la représentation d'objet est dite constituante, puisqu'elle se caractérise par « [...] une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé » (*TI*, p. 129) et implique une « [...] relation [intentionnelle] univoque [qui] distingu[e] le sujet constituant de l'objet constitué » (Peluchon, 2015, p. 39) ou « [...] d'un domaine d'objectivité interne à la conscience » (Peluchon, 2020, p. 37).

représente un objet « [...] ne comporte aucune passivité [...] et refuse ce qui extérieur [ou autre] à son propre instant » (TI, p. 131). Cela n'empêche toutefois pas, selon Strasser, que le « [...] radicalisme inexorable [dont Levinas fait preuve] quand il s'agit de découvrir les sources cachées de ce qui se montre au regard naïf » (Strasser, 1977, p. 101) ou quand il s'agit de reconduire une « [...] notio[n] formell[e] à [ses] horizons de sens nécessaires » (Clément, 2015, p. 238) échappant à la naïveté de la pensée est typiquement phénoménologiqu[e] [...] [et que,] [d]e ce point de vue encore[,] son attitude ressemble à celle de Husserl » (Strasser, 1977, p. 120). Comme l'affirme Levinas lui-même au début de *Totalité et Infini* :

[...] la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique. L'analyse intentionnelle est la recherche du concret. La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée; ces horizons lui prêtent un sens voilà l'enseignement essentiel de Husserl! Qu'importe si dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets! (TI, p. 14)

Ainsi, la méthode proprement phénoménologique de Levinas consiste à élaborer une notion formelle — reprenons ici l'idée de l'infini — pour ensuite la « déformaliser » ou la « concrétiser » en procédant à la description d'un événement fondamental de la vie concrète, soit la révélation du visage d'Autrui, qui donne à la possibilité formelle d'une relation de transcendance⁴ que dessine l'idée de l'infini un sens que cette idée, considérée en elle seule, ne contient pas formellement : « [...] seule leur déformalisation permet de restituer ces notions [formelles] à leur signification » (Clément, 2017, p. 240). Par l'utilisation du terme « événement », Levinas pointe vers « [...] le caractère exceptionnel de la situation concrète [...] » (Clément, 2017, p. 240), soit sur le fait que la révélation du visage d'Autrui « arrive » ou se « produit » de manière imprévisible et sans que j'en sois la cause. Je suis passif face à cet événement qui me tombe dessus — qui me surprend dans toute son étrangeté — et qui demeure fondamentalement irréductible à

⁴ Dominique Janicaud reproche à *Totalité et Infini* de rompre avec « [...] la neutralité du phénoménologue vis-à-vis de la position de toute transcendance » (Clément, 2017, p. 222), puisque Levinas, selon lui, suppose « [...] un montage métaphysicothéologique préalable à l'écriture philosophique » (Janicaud, 2009, p. 54) qui fait en sorte que « [...] les dés sont pipés, [que] les choix sont faits [...] [et que] la foi se dresse majestueuse à l'arrière-plan » (Janicaud, 2009, p. 54) de l'œuvre. Mais, comme remarque avec raison Arnaud Clément, « [...] contrairement à ce que Janicaud suppose, Levinas ne rompt pas avec la neutralité de [la] réduction mais il met en cause la légitimité de sa [seule] présupposition » (Clément, 2017, p. 228) qui est son idéal de vérité rationnelle et scientifique : l'idéal d'une science absolument justifiée et fondée qui réduit tout au Même et qui est « [...] voué à effacer l'intrigue éthique antérieure à l'objectivation » (Clément, p. 228). Si la question dont le *logos* de la phénoménologie est la réponse est celle de la fondation de la science, la phénoménologie de Levinas, elle, répond et est plutôt guidée par la « "question de l'infini" : la mise en question de mon être (réduction au Même) par l'infini » (Clément, 2017 : p. 227).

ma maîtrise et à mes pouvoirs : qui excède continuellement le Même. Bref, cet « [...] événement [...] effectue son [propre] être [...] [,] se met [lui-même] en lumière » (Clément, 2017, p. 240) et « [...] produi[t] un sens irréductible⁵ à sa constitution par la conscience [...] » (Clément, 2017, p. 237). Les structures formelles élaborées par Levinas ne sont pas restrictives pour l'événement, puisqu'elles ne font que le soumettre « [...] à un certain nombre de conditions ou de contraintes [...] [(] par exemple: la relation à l'infini ne doit pas le réduire au fini [)] [...] » (Clément, 2017 : p. 239). Autrement dit, elles ne font « [...] [qu']expos[er] les règles formelles d'une telle situation où la totalité se brise » (Clément, 2017, p. 243) et ne font « [...] que « [...] dessiner une forme au sens encore indéterminé [...] [et] que seul l'événement concret accomplira [...] [:] un accomplissement qui dépasse [l]a possibilité formelle en lui donnant un sens nouveau » (Clément, 2017 : p. 239). Ces structures formelles « [...] se contente[nt] [donc] d'enclencher [une] dynamique, d'ouvrir la recherche du sens, et laisse[nt] aux événements concrets le soin [...] » (Clément, 2017, p. 240) d'ouvrir l'horizon où les exigences ou les contraintes des structures formelles prennent sens : « [...] le formel ne contient pas en puissance toute l'actualité du concret, celui-ci épaissit le concept en lui apportant ce qui excède sa propre possibilité » (Clément, 2017, p. 240). Il faut ici comprendre que « [...] la méthode de *Totalité et infini* [...] refus[e] d'insérer les événements [de la vie concrète] dans une structure formelle préétablie » (Clément, 2017, p. 239) qui en épuiserait le sens et qui les totaliserait : « L[a] conceptualisation [de ces notions] ne se fait pas au détriment de l'altérité de l'événement, mais bien dans le but de laisser être cette altérité » (Clément, 2017, p. 239). Au contraire, « [l]es structures [formelles] levinassiennes (l'idée de l'infini ou le Désir, la séparation, la religion, le Même et l'Autre, etc.) sont des cadres qui laissent à l'événement concret sa signification propre » (Clément, 2017, p. 239). Ainsi, c'est uniquement dans l'événement concret de la relation sociale et éthique avec le visage d'Autrui — une relation où ce visage remet en question la volonté du moi de tout réduire au Même et lui ordonne plutôt de prendre sa responsabilité éthique envers lui — que l'exigence de l'idée de l'infini, soit une relation avec une altérité qui est irréductible à une possession, une assimilation ou une totalisation de cette altérité, prend tout son sens : « Sans autrui, le philosophe rejetterait l'idée de l'infini [...] » (Clément, 2017, p. 34). Levinas, contrairement à Husserl, voit dans la phénoménologie — dans le retour au concret et dans la description des sources cachées de ce qui se donne naïvement à la pensée — « [...] une voie pour passer d'une philosophie du Même, c'est-à-dire où tout Autre peut être déduit à partir du

⁵ L'irréductibilité de l'événement de la révélation du visage d'Autrui au Même amène Raoul Moati à distinguer les événements diurnes — réductible à la lumière du moi ou au Même — des événements nocturnes qui sont irréductibles à la lumière du moi. Pour une analyse plus détaillée de ces notions, voir Moati, R. (2012). *Événements nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*. Hermann.

Même, à une philosophie de la relation [...] où l'Autre n'est plus [pensé comme] un objet constitué dans l'orbe du Même⁶ » (Pelluchon, 2020, p. 26) ou « [...] constitué par une conscience intentionnelle » (De Greef, 1971, p. 451) : « L'épiphanie du visage est la passivité la plus passive [du moi], puisqu'elle se fait hors de tout pouvoir et remet en cause mon pouvoir même » (Clément, 2017, p. 34).

Or, si la relation de transcendance doit, selon Levinas, maintenir la distance infinie entre le moi et une altérité, c'est-à-dire mettre en scène deux singularités radicalement distinctes l'une de l'autre, celle-ci n'est pas, à ses yeux, dénuée d'une certaine *proximité*. Cette proximité — irréductible à l'image d'une contiguïté physique — représente une autre notion élaborée par Levinas qui indique ici, pour lui, la possibilité formelle d'un « [...] contact de l'intangible, [d'un] contact [entre le moi et l'altérité] qui ne compromet pas l'intégrité de ce qui est touché » (*TI*, p. 267-268) : étrange possibilité d'une « relation sans relation » (*TI*, p. 79) qui, pour dépasser le stade de simple contradiction logique, doit être reconduite à l'événement fondamental de la vie concrète qui permet de lui donner un sens. C'est ce travail d'explicitation de cette concrétisation de la notion de proximité telle qu'elle se déploie dans *Totalité et Infini* que le présent mémoire se donne pour tâche d'accomplir. Il n'est donc pas question ici d'ouvrir le projet même de *Totalité et Infini* aux critiques sérieuses qui lui ont été adressées par Jacques Derrida dans *Violence et Métaphysique* (1964) ou par Dominique Janicaud dans *La phénoménologie dans tous ses états* (2009) pour ne nommer qu'eux. En effet, il s'agit plutôt de s'en tenir à l'économie même de cette œuvre majeure de Levinas⁷ et de chercher à restituer à la notion de proximité tout le sens qu'elle a *au sein* de

⁶ Comme nous le verrons lors du troisième chapitre, Levinas montre également que toute représentation qui prétend naïvement constituer l'objet qu'elle vise présuppose et est rendue possible par une origine cachée qui est l'événement de la révélation du visage d'Autrui qui est *langage ou dialogue* : jugement de l'égoïsme du moi et commandement du moi à une responsabilité envers l'Autre. Levinas « [...] part de ce qui est donné et se dirige vers un arrière-plan qui, lui, n'apparaît pas [...] » [ce qui] correspond à une préoccupation spécifique de la philosophie phénoménologique » (Strasser, 1977, p.120). Le visage d'Autrui, pour Levinas, n'est pas un objet — est invisible —, ne peut être assimilé, maîtrisé ou être rendu adéquat au Même et échappe à la représentation : « Tout savoir en tant qu'intentionnalité [ou toute adéquation de l'idée et de l'objet] suppose déjà l'idée de l'infini, l'inadéquation par excellence » (*TI*, p. 12). Bref, « [l']intentionnalité, où la pensée reste adéquation à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental » (*TI*, p. 12), mais bien la responsabilité éthique du moi envers Autrui.

⁷ C'est pourquoi ce mémoire laissera de côté l'économie d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) — l'autre grand œuvre de Levinas — qui est fondamentalement différente de celle de *Totalité et Infini*. Il n'y a pas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, un moi constitué et « [...] enraciné dans le concret de l'égoïsme qui précède et conditionne la relation avec Autrui [...] » (Marque, p. 69) : un moi séparé et singularisé dans une vie intérieure, solitaire, économique et sensible de jouissance égoïste. Il ne s'agit pas d'un moi qui se tourne vers Autrui, « [...] mais un sujet qui est toujours déjà ouvert à l'Autre (...) subjectivité comme proximité, pur subir » (Marque, p. 87) et qui est « [...] présence de l'Autre en soi, altération de soi par Autrui » (Marque, p. 89) ou parce qu'il ne peut être moi : « The subject now sheds the vestiges of self-identity because she incorporates the Other into herself. There never was a moment of selfhood untouched by the other, not even in "sensitivity," where the self is already bound

cette économie : une économie complexe qui devra être éclaircie et expliquée en mobilisant un large corpus d'œuvres de Levinas et une littérature secondaire composée de commentateurs et d'analystes tels que Clément (2017), Martin (1999), Bernasconi (1998, 2002), Critchley (2002), Klun (2018), Lavigne (1987), L. Morgan (2012), Ouaknin (1992) et Pelluchon (2015, 2020). Or la particularité de ce mémoire est de ramener cette notion de proximité à la description d'un événement fondamental de la vie concrète qui se trouve *en germes* dans *Totalité et Infini* et qui a été largement négligée par la littérature secondaire, soit la description de la relation de transcendance — la relation entre le moi et le visage d'Autrui — comme *confiance du secret d'Autrui*. Il s'agit d'une description de cet événement fondamental, de la confiance du secret d'Autrui, qui sera directement tirée de citations de *Totalité et Infini* et qui sera appuyée et justifiée à l'aide d'autres textes clés de Levinas qui mettent en évidence la compréhension que ce dernier avait du secret au sein de l'économie de *Totalité et Infini*, soit *Notes philosophiques sur l'Eros* (OC III, p. 155-226), *Parole et Silence* (OC II, p. 65-104) et *Éthique et Infini* (EI). À terme, ce mémoire souhaite non seulement montrer que la description phénoménologique de la relation de transcendance comme confiance du secret d'Autrui est légitime et fondée, mais que celle-ci, en plus d'avoir le mérite d'incorporer et de rester fidèle au sens que Levinas attribue à la proximité lorsqu'il la situe dans l'événement éthique du face-à-face entre le moi et le visage d'Autrui, donne à cette notion de proximité une couche de description additionnelle. Il s'agit alors d'une couche de description additionnelle qui concrétise davantage cette notion de proximité et qui déploie tout son sens : qui la rend plus intelligible au lecteur en dénouant, en son sein, l'impasse ou la contradiction entre contact et distance infinie.

Pour y arriver, ce mémoire se déclinera en trois chapitres. Il sera question, dans le premier chapitre, de décrire la singularité initiale du moi par rapport à la totalité, soit sa vie intérieure solipsiste et égoïste qui ignore toute altérité, comme *secret égoïste du moi*. Nous verrons ensuite ce qui, par la négative, n'est pas une relation de transcendance pour Levinas, soit la relation de ce moi égoïste avec ce qu'il appelle l'« il y a » : une relation sacrée et fusionnelle où le moi, tout comme l'« il y a », sont *sans secrets respectifs* ou sans singularités respectives. À terme, ce chapitre nous permettra de procéder à une première séquence de description phénoménologique de la relation de transcendance qui, quoiqu'incomplète, servira de base sur laquelle s'appuiera, dans le troisième chapitre, la description phénoménologique de la relation de transcendance comme confiance du secret d'Autrui : une description phénoménologique qui s'appuiera

to the other » (Fagenblat, 2008, p. 127). Bref, on n'y trouve pas ce qu'on appellera dans ce mémoire le secret égoïste du moi. Des travaux futurs pourront se pencher sur cette économie et voir quelle place y occupe le secret.

sur le travail entamé par cette première séquence de description et qui viendra la compléter. Cette première séquence permettra essentiellement d'affirmer la chose suivante : la relation de transcendance se donne comme événement de la vie concrète qui met en scène un moi et un Autre qui ont *chacun un secret respectif et singulier*, soit le secret du moi et le secret d'Autrui, et, plus précisément, se donne comme événement où le secret d'Autrui est révélé au moi.

Le deuxième chapitre, lui, aura pour tâche de donner un fondement ou une justification supplémentaire à la première séquence de description phénoménologique offerte dans le chapitre précédent, soit la description de la relation de transcendance comme événement où le secret d'Autrui est révélé au moi. En effet, nous verrons qu'Autrui féminin, en réservant discrètement sa transcendance ou la misère et la nudité absolue de son visage éthique pour héberger la vie intérieure et singulière du moi (son secret égoïste) dans une demeure qui le protège de son anéantissement dans l'horifiant « il y a », réserve essentiellement son secret qu'il ne révèle pas au moi. Il sera alors possible d'affirmer que la relation entre le moi et Autrui féminin qui n'est pas une relation de transcendance pour Levinas, ne l'est pas précisément parce qu'Autrui, dans sa discrétion, ne révèle pas son secret au moi.

Dans le troisième chapitre, la relation de transcendance jusqu'alors décrite comme événement de la vie concrète où Autrui révèle son secret au moi, sera finalement décrite plus en détail comme événement où Autrui confie son secret au moi. Dans la confiance, Autrui accorde sa confiance au moi et l'*élit* comme confident de son secret en se montrant volontairement et honnêtement à lui dans toute sa transcendance, c'est-à-dire dans toute la misère et la vulnérable nudité de son visage : en se montrant tel qu'il est. En reconduisant la notion de proximité à son horizon de sens qu'est la description phénoménologique de l'événement concret de la confiance du secret d'Autrui, nous pourrions alors comprendre ce que Levinas entend par un contact qui maintient la distance infinie entre le moi et l'Autre. Dans la confiance du secret d'Autrui, le moi et Autrui sont « proches », puisqu'ils peuvent, à travers cette relation privilégiée, se montrer l'un à l'autre tels qu'ils sont dans leurs singularités ou leurs secrets irréductibles, soit Autrui dans sa transcendance et le moi en tant que confident élu et *exclusivement* appelé par Autrui à protéger, à prendre soin et à porter le poids de ce secret qu'il lui confie : à respecter et à venir en aide à la misère d'Autrui qui lui est sincèrement avouée par ce dernier. Le moi est proche d'Autrui, puisque c'est uniquement dans le fait d'être choisi comme confident (élection) qu'il trouve son secret éthique qui supprime son secret égoïste et qui constitue sa vérité : sa responsabilité éthique infinie et exclusive envers Autrui. Il sera alors possible de décrire cette proximité avec Autrui qui se vit concrètement, pour le moi,

comme la nécessité de se montrer à la hauteur de la confiance sincère que lui accorde Autrui en faisant de lui son unique confident. On parle alors d'une nécessité pour le moi d'assumer sa responsabilité éthique envers la misère d'Autrui *qui compte exclusivement sur lui* ou d'assumer sa singularité de confident plutôt que de la fuir : de faire preuve de sainteté plutôt que de succomber à la tentation du sacré.

CHAPITRE 1

LE SECRET ÉGOÏSTE DU MOI ET LA PROFONDEUR SANS SECRET DE L'« IL Y A »

Mon âme a son secret, ma vie à son mystère [...]

(Arvers, 1833, p. 71)

1.1 Présentation du chapitre

Ce chapitre vise, dans un premier temps (1.2), à présenter ce qui constitue initialement et avant la révélation du visage d'Autrui, le secret du moi. Le secret du moi, pour Levinas, correspond à ce qui singularise ce dernier et donne à son existence un sens qui demeure indépendant ou séparé de ce qu'il appelle « la totalité de l'être ». Or ce secret, dans *Totalité et Infini*, prend d'abord la forme d'une vie intérieure : d'une vie de jouissance sensible repliée sur elle-même, ignorant toute altérité et tirant toute sa signification de sa solitude et de son égoïsme. Ce secret, nous l'appellerons *le secret égoïste* du moi. Cependant, nous verrons dans un deuxième temps (1.3) que ce secret égoïste du moi — cette singularité initiale du moi — est structurellement menacé d'être anéanti. En effet, le moi qui jouit sensiblement du monde, selon Levinas, est constamment menacé d'être engouffré et assimilé par l'« il y a » anonyme, indistinct, impersonnel et neutre : d'être totalement réduit à cet anonymat et cette impersonnalité et d'y perdre sa singularité. Finalement, (1.4) nous montrerons que cette relation entre le moi et l'« il y a », cette expérience du sacré selon Levinas, est une « illusion de religion » et demeure incapable de transcendance, puisqu'elle n'accède pas au langage ou à l'éthique qui, lui, doit mettre en scène deux interlocuteurs singuliers et irréductibles l'un à l'autre. Plus précisément, cette relation sacrée demeure en dehors de l'éthique et du langage — n'accède pas à relation de transcendance —, puisque le moi et l'« il y a », à l'intérieure de cette relation, n'ont pas de secrets respectifs, mais fusionnent l'un avec l'autre. Cette description négative de la relation sacrée avec l'« il y a » nous permettra de procéder à une première séquence de description phénoménologique de la relation de transcendance sur laquelle s'appuiera, dans le troisième chapitre, la description phénoménologique de la relation de transcendance comme confiance du secret d'Autrui. En effet, nous pourrions affirmer, au terme de ce chapitre, que la relation de transcendance — la relation langagière et éthique du moi avec le visage d'Autrui qui se révèle à lui —, contrairement à la relation du moi avec l'« il y a », en est une qui se donne comme événement de la vie concrète qui doit mettre en scène un moi et un Autre qui ont chacun un secret respectif et, plus précisément, se donne comme événement où le secret d'Autrui — son visage — est révélé au moi.

1.2 La séparation non-antithétique du moi : le secret égoïste du moi

Selon Levinas, la relation de transcendance ou la responsabilité éthique du moi envers Autrui nécessite, dans un premier temps, l'événement positif de la séparation « non antithétique » du moi qu'il nous faut ici examiner.

(a) Pourquoi la séparation du moi ne peut-elle pas être antithétique?

Il y a, pour Levinas, une rupture radicale entre le moi et Autrui. Autrui, pour le moi, est transcendant ou « absolument autre » : il lui est absolument irréductible. Pour Levinas, la distance qui sépare le moi et Autrui est une distance infinie et infranchissable dont ne peut rendre compte « [...] la dispersion spatiale⁸, ni [...] la distinction que la raison peut établir entre [ces] deux termes » (*OC II*, p. 265) en comprenant la distance entre le moi et Autrui à partir d'une « [...] conciliation dialectique du moi et du "non-moi" » (*TI*, p. 158). Par conciliation dialectique, Levinas fait référence à une situation où le moi et Autrui se comprennent en s'installant dans une relation où chacun des termes se pose comme l'opposé de l'autre : où Autrui est le *contraire* du moi ou le non-moi. Or, ainsi compris, le moi et Autrui s'insèrent d'emblée dans une unité logique fondamentale ou dans une synthèse où s'installent deux contraires (la thèse et l'antithèse) qui, tout en s'opposant, tirent leur intelligibilité et se fixent dans leurs identités respectives en se référant toujours déjà à leurs contraires. Autrement dit, la pensée, en pensant un des termes, l'associe déjà à l'autre et les totalise dans une unité logique : « Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système c'est-à-dire une totalité » (*TI*, p. 30). Dans une telle situation, Autrui n'est pas transcendant et absolument irréductible au moi, mais bien cette négation du moi toujours déjà inséparablement *unie* à lui, ce que refuse Levinas : « La thèse et l'antithèse, en se repoussant, s'appellent. Elles apparaissent dans leur opposition à un regard synoptique qui les embrasse. Elles forment déjà une totalité [...] » (*TI*, p. 45).

Ainsi, si la transcendance d'Autrui, dans l'économie générale de *Totalité et Infini*, « [...] doit se produire comme inintégré » (*TI*, p. 45) au moi, le moi et Autrui doivent demeurer absolument séparés et ne

⁸ Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la distance spatiale est incapable de transcendance pour Levinas. La distance spatiale est cet espace « franchissable » qui s'ouvre à partir de la demeure dans laquelle le moi se recueille et installe sa vie intérieure. Elle est cette distance que la main, organe du travail, parcourt à tâtons pour agripper, prendre, façonner et identifier des biens meubles — des substances — qu'elle ramène dans la quiétude de sa demeure pour en faire ses *possessions*. L'espace spatial, somme toute, demeure l'espace de l'activité du Même : un espace où opère le travail qui consiste à transformer ce qui est autre en de l'homogène, c'est-à-dire en Même.

peuvent se déduire réciproquement l'un de l'autre⁹. Il s'agit, pour Levinas, d'échapper à une pensée qui lie d'un seul coup le moi et Autrui comme des opposés, c'est-à-dire de refuser une logique de *totalisation* où la distance infinie qui devrait se trouver entre ces deux termes est abolie. Le moi, pour Levinas, doit entrer en « [...] rapport avec ce qu'il ne saurait absorber, avec ce qu'il ne saurait au sens étymologique de ce terme, comprendre » (*TI*, p. 78). C'est pourquoi Levinas affirme que « [n]i l'être séparé, ni l'être infini, ne se produisent comme des termes antithétiques » (*TI*, p. 158) et « [qu']l faut que l'intériorité assurant la séparation [...] produise un être absolument fermé sur lui[-même], [et] ne tirant pas dialectiquement son isolement, de son opposition à Autrui » (*TI*, p. 159).

(b) Pourquoi la séparation du moi doit-elle précéder sa relation avec Autrui et en quoi cette séparation est-elle « positive » pour Levinas?

Désirant échapper à cette logique de la totalisation qui coïncide avec l'effacement de la transcendance d'Autrui ou de la distance infranchissable qui sépare le moi et Autrui, Levinas cherche à décrire, dans *Totalité et Infini*, une relation entre le moi et Autrui dans laquelle ce dernier, tout en étant en relation avec le moi, demeure, face à lui, irréductible, absolument transcendant et infiniment distant : « [...] une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance » (*TI*, p. 31). Dans cette relation, le sens ou la signification d'Autrui est irréductible au moi et lui est « absolument autre » : l'altérité d'Autrui ne peut se résumer au simple envers ou à la simple négation de l'identité du moi. Le moi et Autrui, dans cette relation — et pour utiliser une image qui est chère à la philosophie de Levinas — se font face et, dans ce face-à-face, ne s'unissent ni ne s'opposent, mais demeurent irréductibles l'un à l'autre.

Ce que Levinas cherche n'est pas une relation qui efface la distance infinie entre le moi et Autrui au profit de leur insertion dans une totalité, mais une relation où se *produit* cette distance infinie. Comme nous le savons, Levinas trouve la structure formelle de cette relation dans l'idée de l'Infini : une idée de l'Infini qui « [...] ne détermine en rien le Transcendant, mais au contraire confirme son extériorité » (*OC II*, p. 267) par rapport à l'idée qu'on s'en fait. Or, l'avènement de la relation de transcendance, de l'idée de l'Infini, est

⁹ Le moi ne peut se comprendre comme le simple envers de l'altérité d'Autrui et l'altérité d'Autrui ne peut se comprendre comme le simple envers de l'identité du moi : « Tout comme l'intériorité de la jouissance ne se déduit pas de la relation transcendante, celle-ci ne se déduit pas, en guise d'antithèse dialectique, de l'être séparé » (*TI*, p. 158).

incompréhensible dans l'ordre chronologique¹⁰ de la démonstration cartésienne des *Méditations* en l'absence de ce premier moment qu'est la découverte d'une première certitude, soit celle du *cogito*. L'idée de l'Infini ou la relation de transcendance présuppose donc *chronologiquement*, pour Levinas, ce premier moment qu'est celui du *cogito* qui « [...] n'est pas le simple envers » (*TI*, p. 27) ou la négation de la relation de transcendance, mais la situation d'un « existant » rivié à lui-même ou replié sur son existence solitaire caractérisée par une « [...] ignorance parfaite de l'altérité en tant qu'altérité » (Clément, 2017, p. 68). C'est pourquoi Levinas, d'entrée de jeu, a « [...] soin de montrer que l'idée de l'Infini surgit de l'exercice de la pensée résolument ancrée dans la séparation » (Clément, 2017, p. 73) du moi. La séparation du moi dont il est ici question — et dont le *cogito* est la structure formelle — signifie, comme l'indique Arnaud Clément, « [...] [l']absence de toute relation à autrui [...] la manière d'être de celui qui se pose [...] comme le principe de sa propre existence » (Clément, 2017, p. 66) et tire « [...] tout sens de lui-même et non d'un autre » (Clément, 2017, p. 66). Le moi séparé qui trouve son « [...] origine en lui-même » (*NP*, p. 30) désigne une « [...] intériorité qui ne conduit précisément à rien d'autre, [...] une dimension qui ne conduit qu'à soi » (*NP*, p. 30). Le moi séparé est un être existant en l'absence de toute relation à une altérité absolue ou à quelque chose de radicalement extérieur et différent de lui-même, c'est-à-dire d'un être incapable de sortir de lui-même ou incapable de se préoccuper d'autre chose que de lui-même : un être *égoïste*.

Se trouve alors dans cette séparation non antithétique du moi une dimension positive pour Levinas : non seulement cet égoïsme du moi ne se pose pas négativement en s'opposant à Autrui, mais il est également nécessaire à l'avènement de la relation de transcendance. Il s'agit, comme l'affirme Levinas, du « [...] paradoxe cartésien de l'idée de l'Infini en moi » (*DQVI*, p. 230) : c'est dans le rapport de l'idée de l'Infini avec le *cogito* — l'être égoïste qui ne peut l'assimiler — que l'infini advient comme extériorité absolue et irréductible à lui. Ainsi, comme nous le verrons dans ce mémoire, c'est uniquement en se révélant à un moi confiné au solipsisme et à l'égoïsme de son existence spontanée — à un moi confiné à une vie d'opulence, de richesse et de bonheur égoïste — que le visage d'Autrui, dans sa nudité, sa faiblesse, sa pauvreté et sa détresse absolues, peut se révéler comme ce qui transcende cet égoïsme et lui échappe. Tout comme le rapport du *cogito* avec l'idée de l'Infini en est un où advient la transcendance de l'Infini par rapport au *cogito*, le face-à-face avec le visage d'Autrui est un rapport où advient la transcendance de l'Autre face à l'existence égoïste du moi. En effet, ce moi qui, dans la naïveté de son existence spontanée,

¹⁰ Si l'idée de l'Infini, selon l'ordre *logique* des *Méditations métaphysiques*, précède le *cogito*, c'est-à-dire le fonde, elle est précédée, dans l'ordre *chronologique* des *Méditations*, par un *cogito* séparé et autosuffisant qui découvre seulement *après coup* la primauté de l'idée de l'Infini en lui. Voir à ce sujet *TI*, p. 46-47.

ne pensait qu'à lui, se voit confronté à ce fait nouveau et totalement étranger qu'est ce visage qui se révèle à lui comme un appel à l'aide lui étant adressé : comme une main vide attendant un don de sa part. Il ne s'agit pas d'un visage qui conforte le moi dans son égoïsme, mais qui *transcende* absolument cet égoïsme en demandant au moi de lui venir en aide et de se soucier de quelqu'un d'autre que lui-même. Plus précisément, le visage d'Autrui transcende l'existence égoïste et repue du moi en la remettant éthiquement en question et en lui faisant prendre conscience de son *injustice*: « L'étrangeté d'Autrui[,] son irréductibilité à moi à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique » (TI, p. 33). En effet, le moi, face à la révélation du visage d'Autrui, s'éveille au fait que son bonheur égoïste — cette vie bienheureuse qui se donne comme fermeture à toute extériorité ou comme absence radicale d'égard envers Autrui — fait violence à la misère d'Autrui et la prive de la sollicitude éthique dont elle a désespérément besoin. Et c'est face à l'injustice de son existence égoïste spontanée qui lui est communiquée par le visage d'Autrui que le moi prend conscience qu'il a le devoir de dépasser son égoïsme et de sauver Autrui de cette injustice qu'il peut lui-même (le moi) lui causer. Et sauver Autrui de l'injustice que je peux lui causer, c'est, selon Levinas, assumer ma responsabilité éthique d'accueillir et de servir Autrui : de rendre justice à l'appel d'Autrui sous la forme d'une hospitalité ou d'une sollicitude éthique envers lui.

1.2.1 La séparation du moi comme vie intérieure ou psychisme

L'être séparé ou le *cogito*, c'est-à-dire cet existant entièrement replié sur lui-même, isolé dans sa solitude et ignorant toute altérité radicale, se donne concrètement, dans *Totalité et Infini*, comme *psychisme* ou *vie intérieure*. La vie intérieure désigne cette manière, pour le moi, d'exister indépendamment de toute participation à ce que Levinas appelle « la totalité de l'être ». Cette totalité de l'être, selon lui, est cette histoire ou cette marche universelle et totalisatrice de l'être « [...] à l'égard [de laquelle] personne ne peut prendre distance » (TI, p. 6) et dans laquelle les existences particulières se perdent et se « [...] réduisent à des porteu[s] de forces [historiques] qui les commandent à leur insu » (TI, p. 6). Cette histoire, à terme, a la prétention d'épuiser en elle l'intégralité du sens de ces existences particulières et, donc, de nier que celles-ci aient quoi que soit d'irréductible ou de *secret* par rapport à elle, c'est-à-dire quoi que ce soit de propre ou de singulier. Elle a également cette autre prétention de mettre en lumière l'illusion de liberté qui travaille ces existences, puisque chacune d'entre elles, après tout, n'est, au sein de cette histoire, que porteuse ou réceptacle de forces historiques qui la commandent à son insu. En effet, en dehors de cette histoire où « [l]es individus empruntent à [la] totalité [de l'être] leur sens (invisible en dehors de cette totalité) » (TI, p. 6), ces existences particulières se réduisent comme une peau de chagrin : elles sont

entièrement traversées, remplies et déterminées par cette histoire totalisatrice qui elle seule compte. C'est cette négation d'une distinction entre le sens de la subjectivité et celui de la totalité de l'être qui, selon Clément, fait justement l'objet de la critique levinassienne de la philosophie de Hegel :

[...] c'est le point de vue neutre de l'Esprit objectif ou de l'État qui triomphe dans la totalité, de sorte que la raison totalisatrice de l'histoire se passe des sujets qui l'ont faite pour ne livrer son sens qu'une fois le drame achevé. D'abord domination de l'Autre par le Même, la totalisation en vient progressivement, à mesure qu'elle se hausse vers le savoir absolu, à nier que la subjectivité ait un sens distinct de la totalité et finit par détruire le Même tout comme elle avait détruit l'Autre [...] (Clément, 2017, p. 62)

Ainsi, cette histoire, pour Levinas, ne tolère aucun « coin d'ombre » : rien qui ne soit extérieur à cette histoire qui aspire et marche — d'un pas inéluctable selon elle — vers son achèvement qui correspond à la pleine lumière et la pleine transparence de sa raison anonyme¹¹ et totalisatrice. Mon existence, dont le sens est alors complètement réduit à la raison historique, universelle et anonyme qui me traverse, n'a rien de signifiant en elle-même. Dit autrement, dans cette situation, rien dans mon existence ne fait d'elle une existence singulière et irréductible à la totalité de l'être ou une existence subjective qui, considérée de manière isolée et en dehors de toute référence la totalité de l'être, est significative en elle-même.

Or Levinas, dès les premières pages de *Totalité et Infini*, prend bien soin de donner un autre nom à cette marche historique, universelle, anonyme et totalisatrice de l'être où les individus ne comptent pour rien, soit celui de « guerre » :

[...] la violence [de la guerre] ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte. Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient. *Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur.* La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre; elle détruit l'identité du Même. (TI, p. 6, nous soulignons)

¹¹ Arnaud Clément insiste sur le fait que la disparition de la subjectivité dans sa participation à la totalité de l'être ou à l'histoire universelle de l'être aboutit, chez Levinas, à l'anéantissement du moi dans l'être pur, anonyme et impersonnel de l'« il y a » : que « [l]a totalisation de l'être s'achève dans la participation à l'il y a » (Clément, 2017, p. 62). Comme il le précise, « [l]a totalisation revient à la participation » (Clément, 2017, p. 62)., « [...] [à] la fusion et la disparition du moi dans l'être » (Clément, 2017, p. 62), puisque c'est « [...] le point de vue neutre de l'Esprit objectif ou de l'État qui triomphe dans la totalité [...] » (Clément, 2017, p. 62) : un Esprit neutre et objectif qui « [...] se passe des sujets qui l'ont faite » (Clément, 2017, p. 62).

La guerre, selon Levinas, est cette force totalisante qui détruit toutes les existences singulières qu'elle affecte et qu'elle emporte avec elle. En effet, tout comme elle aspire en elle les acteurs du conflit en les soumettant à sa marche en rang anonyme, aveugle et mortifère, cette marche elle-même détruit les personnes qui se trouvent sur son chemin en semant la mort et la destruction totale : les soldats sont réduits à de la chair à canon, les victimes innocentes sont réduites à des dommages collatéraux, etc. La guerre, en somme, détruit toute possibilité, pour les personnes qu'elle touche, d'être à distance d'elle, c'est-à-dire par rapport à la totalité que représente sa marche anonyme, destructrice et mortifère¹² : « Cirer les bottes, frotter les fusils, laver les gamelles, sont des gestes qui donnent aux soldats l'impression d'exercer un contrôle minimal sur une existence qui ne leur appartient déjà plus » (Martin, p. 204).

En réponse à la violence qu'implique la réduction de la signification d'une existence subjective à son rôle au sein d'un grand récit universel et totalisant, Levinas souhaite donc, dans *Totalité et Infini*, de mettre de l'avant une « [...] défense de la subjectivité [...] » (TI, p. 11) séparée de son insertion dans la totalité de l'être ou dans l'être totalisé : une séparation qui se donne d'abord comme psychisme ou vie intérieure où le moi s'arrache à la juridiction de la totalité et « [...] interrompt le temps historique » (TI, p. 51) en existant « [...] à partir de soi et non pas à partir de la totalité [de l'être] [...] » (TI, p. 8). La vie intérieure du moi, pour Levinas, « [...] indique la possibilité pour [le moi] de s'installer et d'avoir son destin [...] c'est-à-dire de naître et de mourir sans que la place de cette naissance et de cette mort dans le temps de l'histoire universelle, en comptabilise la réalité » (TI, p. 48). En somme, la vie intérieure du moi, pour Levinas, permet à celui-ci, ne serait-ce que d'une manière éphémère, de tirer de *lui-même* et dans son indépendance à l'égard de l'anonymat de la totalité de l'être, le sens de sa *propre* existence. Mais pourquoi cette séparation est-elle éphémère ? C'est que cette première séparation, selon Levinas, demeure insuffisante :

¹² Or, de manière quelque peu confuse, Levinas, dans *Totalité et Infini*, utilise également le terme « guerre » pour décrire le rapport antagoniste entre le moi et Autrui. Il s'agit d'un rapport qui, cette fois-ci, « [...] ne menace pas l'intégrité du moi [ou sa singularité] [...] [mais qui] lui oppos[e] simplement un adversaire transcendant, échappant à ses pouvoirs » (Martin, 1999, p. 203). La guerre, ici, n'est possible qu'entre deux singularités séparées par une distance infinie : « [...] [des] êtres extérieurs à la totalité et qui, par conséquent, ne se touchent pas » (TI, p. 246). Comme l'indique Levinas, « [l]a possibilité que conserve l'adversaire de déjouer les calculs les mieux établis traduit la séparation, la rupture de la totalité à travers laquelle les adversaires s'abordent [...] » (TI, p. 246). Plus précisément, ce rapport antagoniste « repose sur » ou est précédé par cet autre rapport qu'est le face-à-face éthique et pacifique entre le moi et le visage éthique d'Autrui : « La lutte dont ce visage peut menacer présuppose la transcendance de l'expression [...] La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre » (TI, p. 218), mais consiste à « [...] refuser le rapport moral auquel le visage convie d'emblée » (Martin, 1999, p. 202). C'est cette double signification de la guerre dans *Totalité et Infini* que Kurt Martin met en évidence lorsqu'il affirme que « [p]lus inquiétante que l'ennemi qui se tapit dans l'ombre, [est] la guerre [...] elle-même [:] l'adversaire qui engloutit tous les acteurs du conflit. » (Martin, 1999, p. 204) : la guerre qui désingularise.

elle n'est pas libre à l'égard de la totalité de l'être. Comme nous le verrons dans ce chapitre lorsque nous aborderons la question de l'« il y a » ou de l'imprévisibilité du bonheur égoïste du moi, cette première séparation qui existe entre le moi et la totalité de l'être, contrairement à celle qui sépare le moi et l'Autre dans la relation éthique ou la relation de transcendance, n'est pas *absolue*. Le moi, dans sa vie intérieure, est toujours menacé de voir sa singularité — sa séparation à l'égard de la totalité de l'être — être détruite. Comme le troisième chapitre de ce mémoire nous le montrera, c'est uniquement dans le face-à-face avec le visage d'Autrui (idée de l'Infini), dans l'épreuve de *la distance infinie et absolue* qui sépare le moi de ce visage, que le moi trouve ce qui le singularise, le sépare et le *libère* réellement de la totalité de l'être, soit sa responsabilité éthique infinie et exclusive envers l'Autre qui *transcende* et échappe à l'égoïsme totalisant de sa vie intérieure : « Pour résister effectivement à la récupération de la subjectivité par la totalité (par l'histoire et par l'État), il faut que la vie subjective [...] produise ontologiquement l'infini qui brise la totalité » (Clément, 2017, p. 255). Comme l'affirme clairement Clément, le moi qui, dans *Totalité et Infini*, « [...] s'exempte de la loi de la totalité n'est donc pas la volonté séparée égoïste et illusoirement libre, mais le moi appelé à la bonté et insubstituable dans cette œuvre » (Clément, 2017, p. 265).

Arrêtons-nous ici afin de clarifier l'utilisation que Levinas fait du terme « totalité » dans *Totalité et Infini* afin d'éviter toute confusion future. Comme nous le verrons dans les points 1.2.2 à 1.2.5, le moi, dans sa vie intérieure, égoïste et solitaire qui se donne comme jouissance sensible, existe en *totalisant*, c'est-à-dire en assimilant, en homogénéisant ou en digérant l'altérité formelle des nourritures, c'est-à-dire une altérité ou une différence qui est éphémère et que le moi peut manier, plier, consommer et s'approprier : une différence qui, contrairement à celle du visage d'Autrui, n'est donc pas absolue. Or, il est légitime de se demander comment ce moi qui, dans sa vie intérieure, existe sous le mode de la totalisation peut s'affranchir de la totalité comprise comme histoire universelle de l'être? Le mode totalisant de la vie intérieure du moi n'est-il pas d'emblée participation au mouvement totalisant de l'histoire universelle de l'être? La réponse nous semble double. 1/ D'abord, comme nous venons de le voir, du point de vue l'histoire universelle et totalisatrice de l'être, la vie subjective n'a rien de distinct par rapport à elle : cette histoire nie que la subjectivité ait un sens qui soit distinct du sien. À l'inverse, la totalisation propre à la vie intérieure et solitaire du moi, soit, comme nous le verrons, la jouissance sensible ou la consommation des nourritures, décrit cette vie subjective et singulière du moi dont le sens ne dépend pas d'une identification à cette histoire de l'être. 2/ Toutefois, comme nous le montrera la section 1.3, ce moi qui, dans sa vie intérieure, s'approprie et consomme tout sur son passage est toujours menacé de voir sa vie subjective être avalée et anéantie par l'« il y a » *anonyme*, indistinct et impersonnel. Ainsi, ce moi qui existe en

totalisant les nourritures demeure, pour Levinas, structurellement menacé de voir l'ipséité de sa vie subjective, c'est-à-dire son identité propre ou ce qui fait de lui un moi unique et distinct, être anéantie et absorbée par la totalité anonyme et impersonnelle qu'est l'« il y a ». Il s'agit d'une anonymisation ou d'un anéantissement de sa singularité auquel le moi souhaitait justement échapper en s'isolant de la totalité de l'être et en se réfugiant dans sa vie intérieure. Cependant, cette existence du moi sous le mode de la totalisation — cette vie intérieure — si elle n'est *pas suffisante* à l'affranchissement du moi par rapport à l'anonymat de l'« il y a », demeure toutefois un moment *nécessaire* à l'accomplissement de cet affranchissement : affranchissement par rapport à la totalité de l'être qui, comme nous venons de l'indiquer, nécessite la révélation du visage d'Autrui. Si la séparation non antithétique du moi, c'est-à-dire sa vie intérieure égoïste et totalisante, elle, *est nécessaire*, comme nous l'avons vu, à l'avènement de l'idée de l'Infini, c'est « [l']idée de l'Infini [ou la révélation du visage d'Autrui qui, ultimement,] affranchi[ra] la subjectivité [...] » (TI, p. 11) de l'anonymat de l'« il y a » et de la totalité de l'être.

1.2.2 La vie intérieure du moi : consommation des nourritures et solitude

Levinas décrit la vie intérieure du moi comme jouissance et bonheur sensibles. Ce bonheur ne doit pas être compris comme quelque chose qui arrive à un moi qui le préexiste, puisque le bonheur *est* le moi pour Levinas : il est la manière dont le moi existe concrètement en se séparant initialement de la totalité de l'être. Ce bonheur, qui est l'accès originaire du moi au « monde »¹³ qui l'entoure, ne correspond pas à une vie théorique qui serait une contemplation ou une connaissance de ce monde, mais bien à une jouissance sensible de celui-ci qui demeure « [...] irréductible et antérieur[e] à la connaissance de ce monde » (TI, p. 137) : « La sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi » (TI, p. 143). Le bonheur, pour Levinas (TI, p. 204), n'est pas une « représentation d'objet » qui se cherche, mais une existence sensible située avant les cristallisations respectives du moi et du non-moi en sujet pensant et en objet pensé. Ainsi, chaque sensation, plutôt que de se résumer à un flottement irrationnel de « [...] contenus devant remplir des formes a priori de l'objectivité » (TI, p. 204), à un « [...] manque de clarté et de distinction [...] [ou à] une connaissance théorétique inférieure » (TI, p. 144), doit être ramenée, selon Levinas, à sa spécificité originelle de « [...] qualité sans support ni étendue [...] » (TI,

¹³ Si Levinas utilise le terme « monde » à ce stade-ci de sa description de la séparation du moi, nous verrons, lors du deuxième chapitre, qu'il ne faut pas le confondre avec ce monde compris comme monde de « choses » ou de substances qui, lui, implique une prise de distance par rapport à l'immersion initiale du moi dans l'élémental. En effet, pour Levinas, un monde de choses ou de substances ne se découvre qu'à partir du recueillement du moi dans la demeure.

p. 204). Il s'agit alors, pour Levinas, d'une sensibilité *pure* — sans médiation du penser — dont la structure ne peut être réduite au « [...] schéma d'un objet doué de qualités » (*TI*, p. 204). Les choses, dans la sensation, retournent ainsi à ce que Levinas appelle leurs « qualités élémentales ». Il s'agit, selon Corine Pelluchon (2015, p. 38), de qualités que la sensation, contrairement à la connaissance et à la perception, ne cherche pas à attacher à un objet réel conçu comme extérieur au moi, mais à savourer dans le plaisir qu'elles lui procurent. Le bonheur du moi, autrement dit, « [...] se satisfait du donné, [...] se contente » (*TI*, p. 144) de la sensation elle-même. Il s'agit du plaisir qu'apportent la fraîcheur du vent, la clarté du ciel, la chaleur du soleil, etc. L'essence de cette jouissance sensible est, pour Levinas, une consommation égoïste de ces qualités élémentales qu'il appelle « nourritures » : une consommation qui se fait sous le mode de la totalisation. En effet, jouir des nourritures signifie, pour Levinas, assimiler, s'approprier et digérer l'altérité ou la différence éphémère de celles-ci. Se nourrir, pour Levinas, c'est faire de l'homogène ou du Même à partir de ce qui est momentanément « autre », faire d'une énergie autre *la mienne* ou enlever à ce qui est « autre » son altérité. Dans la consommation des nourritures, le moi « [...] transmu[e] de l'autre en Même [...] » (*TI*, p. 113) ou fait « [...] [d']une énergie autre, reconnue comme autre [...] dans la jouissance, [s]on énergie, [s]a force, moi » (*TI*, p. 113).

Ainsi, entre le moi et les nourritures « [...] ne s'étend pas la distance absolue qui sépare le [moi] d'Autrui » (*TI*, p. 152) et, dans son commerce avec elles, le moi demeure seul, replié sur lui-même et dans l'impossibilité d'entrer en relation avec quelque chose de radicalement extérieur à lui¹⁴. En effet, la jouissance sensible, selon Levinas, ne relève que du besoin : le moi qui jouit sensiblement des nourritures est un être de besoin. Le besoin, contrairement au désir métaphysique qui est « [...] en dehors de la faim qu'on [...] satisfait, de la soif qu'on étanche [...] [et qui] désire l'Autre par-delà les satisfactions [...] » (*TI*, p. 23), prend naissance dans le moi comme conscience d'un vide en lui devant être comblé — comme nostalgie d'unité ou de toute-puissance du moi solitaire — et trouve son point d'aboutissement dans le fait de combler ce vide ou cette faim en ingérant, en assimilant et en digérant l'altérité formelle et éphémère des nourritures. En somme, le besoin, pour Levinas, est l'identité même du moi confiné à sa vie intérieure, soit un appétit pour l'homogène ou le Même : contrairement au désir métaphysique qui « [...] désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter » (*TI*, p. 22) — désire l'absolument autre —, il est une volonté de briser les différences et de rendre ce qui est « autre » identique ou adéquat au moi.

¹⁴ D'un point de vue formel, il s'agit de la situation du *cogito* qui, en examinant ses idées claires et distinctes des « choses corporelles » et *finies* — soit l'extension, la figure, le lieu, le mouvement, la substance, la durée et le nombre — dit pouvoir trouver en lui la cause suffisante de ces idées.

Comme l'indique Levinas, « [l]e moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, *mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive* » (TI, p. 25, nous soulignons). Le moi est « [...] l'œuvre originelle de l'identification » (TI, p.25), c'est-à-dire cette œuvre qui consiste à tout rassembler dans l'identique : dans le Même.

Le moi, pour Levinas, se saisit toujours des nourritures à partir du « centre du monde » qu'il occupe ou à partir de son *égoïsme*, c'est-à-dire que le moi ne les aborde jamais autrement que comme ces nourritures qui sont toujours déjà « pour lui » ou destinées à sa consommation : destinées à être assimilées par ce moi qui, dans la jouissance sensible, constitue l'Alpha et l'Oméga. Ainsi, tout dans la sensation renvoie de manière insigne au moi ou au sentant unique qui est la « [...] mesure de toute chose » (TI, p. 53). C'est cette existence solitaire incapable de ne pas occuper le centre de l'univers que Levinas nomme *athéisme*. Est athée ce moi jouissant qui, replié sur son existence sensible et immanente, ignore totalement la transcendance. Il s'agit d'un moi qui fait l'expérience de sa vie intérieure sans aucune référence à la transcendance ou indépendamment de cette dernière. On reconnaît ici la séparation non antithétique du moi, c'est-à-dire un moi qui, avant toute affirmation ou toute négation du transcendant ou d'Autrui, existe seul dans le monde. Bref, l'égoïsme du moi, pour Levinas, implique son athéisme.

1.2.3 Le corps comme « souveraine dépendance »

La jouissance sensible n'est pas une illusion de bonheur et, selon Levinas, « [...] vaut mieux que l'ataraxie » (TI, p. 116) qui commande l'abolition d'une « tyrannie » du besoin. Le besoin, dans l'existence immanente et sensible du moi, n'est pas, pour Levinas, synonyme d'un trouble, d'une douleur ou d'un malheur provoqué par un manque constant auquel le moi doit palier *pour* être heureux : un trouble qui dénonce l'illusion d'un bonheur fuyant qui se résume à constamment remplir une jarre percée. Ce serait ignorer, selon Levinas, que « [l]e besoin s'aime, [et que] *l'homme est heureux d'avoir des besoins* » (TI, p. 156, nous soulignons). Le bonheur ne correspond pas à une limitation maximale des dépendances du moi, puisque ce dernier, selon Levinas, tire précisément son bonheur de sa dépendance à l'égard des nourritures qui remplissent et comblent entièrement sa vie. Le bonheur, l'amour de la vie, est le fait de « vivre de » ces nourritures, c'est-à-dire que le bonheur, selon Levinas (TI, p. 124), est structurellement inséparable d'une dépendance du moi à l'endroit de la différence formelle des nourritures. Le bonheur n'est pas menacé par le besoin, puisque la douleur du « vide » que le moi ressent dans le besoin « [...] se tient déjà au sein d'une jouissance [...] » (TI, p. 154). Avoir un besoin et le satisfaire forment, selon lui, ces deux moments essentiels du bonheur ou de la jouissance. Selon Levinas, aucune satisfaction n'est possible sans la mémoire du

manque provoqué par le besoin : « La jouissance est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement » (TI, p. 116) ou remplissage d'un vide. Il s'agit donc, pour Levinas, de critiquer toute considération abstraite de l'être humain qui négligerait son existence corporelle et sensible qui est une existence immanente et repue d'elle-même : une existence qui savoure chaque instant, y compris la « souffrance » du manque, et ne demande pas *plus* que cette existence. C'est cette « [...] suffisance foncière et irréductible » du moi qui constitue, pour Levinas, la naïveté¹⁵ sincère de sa jouissance : « Sentir, c'est précisément se contenter sincèrement de ce qui est senti, jouir, se refuser aux prolongements inconscients, être sans pensée, c'est-à-dire sans arrière-pensées [...] l'achèvement de tous les instants de notre vie [...] » (TI, p. 147). Le moi ne se trouve pas dans un monde absurde¹⁶ à ses yeux — dans un monde où il ne trouve pas sa place —, mais dans un monde qui comble sa vie et dans lequel il est « [...] citoyen du paradis » (TI, p. 154).

On trouve donc, dans la vie intérieure du moi, une équivocité entre sa dépendance à l'égard des nourritures et sa volonté de tout maîtriser et d'homogénéiser l'altérité de ces nourritures. Cette équivocité, pour Levinas, s'articule dans le *corps* qui est cette manière, pour le moi égoïste, d'exister et de s'engager concrètement dans le monde. Le corps, pourrait-on dire, est le point de vue du moi égoïste sur le monde. Il s'agit, selon Levinas, d'un corps-maître ou d'un corps-maîtrise qui intervient dans le monde, qui se saisit des nourritures, qui les assimile en les transformant en Même et qui, dans cette jouissance des nourritures, se sépare de manière éphémère de la totalité de l'être. Cependant, ce corps-maître, selon Levinas, est également un corps « localisé » : un corps qui prend pied et dépend d'un « sol » qui le *supporte* et dans lequel il trouve le point de départ de son activité de jouissance ou de son activité de maîtrise qui le sépare de la totalité. Ainsi, le corps jouissant du moi désigne à la fois l'indépendance provisoire du corps-maître à l'égard de la totalité et l'enracinement de ce même corps dans un monde de qualités élémentales sans lequel son activité de maîtrise et d'homogénéisation serait impossible : « La souveraineté de la jouissance nourrit son indépendance d'une dépendance à l'égard de l'autre » (TI, p. 177). Bref, être corps, c'est cette possibilité d'être « [...] moi tout en vivant dans l'autre » (TI, p. 121) sans s'en révolter. Bref, la localisation

¹⁵ Cette sincérité, pour Levinas, est également décrite comme naïveté qui ignore encore que son égoïsme est coupable devant la misère d'Autrui : « [...] la conscience irréfléchie et naïve constitue l'originalité de la jouissance » (TI, p. 147).

¹⁶ Seule l'abstraction de cette suffisance, soit aborder la jouissance à partir d'un point de vue qui lui est extérieur (qui ignore qu'elle est le bonheur d'une vie comblée) et prétend pouvoir seul lui donner sens, permet de « [...] concevoir le besoin comme une limitation de sa liberté [de l'être humain] prouvant le caractère tragique de la condition humaine » (Pelluchon, 2015, p. 40) et le bonheur comme « [...] une absence de souffrance » (TI, p. 118).

du corps dans un monde qui soutient ce dernier et le précède — qui précède l'activité du Même qu'opère ce corps — n'est pas un scandale pour le moi, puisqu'elle est condition de son bonheur¹⁷.

1.2.4 La sincérité de la jouissance : jouir sans souci pour son être

Pour Levinas, le moi ne mange pas *pour* vivre, puisque vivre ou exister, c'est précisément manger. Les nourritures et l'acte de se nourrir ne sont pas des moyens en vue de cette fin que serait l'actualisation du fait nu d'une existence humaine universelle et anonyme qui précéderait le moi et auquel ce dernier participerait. Les nourritures ne sont pas, par exemple, des moyens pour répondre aux besoins physiologiques nécessaires à la vie humaine en général : des moyens pour assurer le simple fait de son maintien dans l'existence. Ce serait déjà, pour Levinas, outrepasser le bonheur inhérent que contient le rapport aux nourritures: ce surplus dans l'acte de manger qui, sans pouvoir se résumer à une fonction pratique ou téléologique qui vise à maintenir le moi dans l'existence, emplit et comble l'existence du moi. C'est cette sincérité ou cette naïveté de la jouissance, ce « [...] plaisir pur et simple de vivre que rien ne vient altérer » (Martin, 2015, p. 53) qu'aurait, selon Levinas, négligé Martin Heidegger dans *Être et temps* (1927). Pour Heidegger (1927, § 15), le *Dasein*, d'abord et le plus souvent, se rapporte aux étants dans l'horizon de sa *préoccupation pour son être*. Ces étants ne sont pas considérés isolément dans leur autonomie, mais se « comprennent » comme des outils consacrés à la réalisation d'un ouvrage et s'inscrivent ainsi dans une série ou une totalité de renvois pragmatiques (et non théoriques) à partir de laquelle ils se comprennent : le quai soutient la barque qui, elle, supporte la canne à pêche qui, elle, attrape le poisson, etc. Or, cette totalité de renvois pragmatiques, selon Heidegger (1927, § 15), se réfère ultimement à son dernier terme qui se trouve être le *Dasein*. Le *Dasein*, pour le dire autrement, est « ce en vue de qui l'ouvrage est réalisé ». Le *Dasein* est celui qui se préoccupe de son être et utilise les outils en vue de persévérer dans cet être : pour combler sa faim, se vêtir, se protéger des intempéries, etc.

En réponse à Heidegger, Levinas rappelle que « [d]errière la théorie et la pratique, il y a la jouissance de la théorie et de la pratique : égoïsme de la vie » (*TI*, p. 116). En effet, les nourritures et l'acte de se nourrir ne voient pas leur sens se résumer à celui d'un moyen en vue de la persévérance du moi dans l'être, puisque leur sens se trouve dans leur caractère agréable *en soi* qui échappe à l'horizon pragmatique de

¹⁷ « Le retour de tous les modes d'être vers le moi, vers l'inévitable subjectivité se constituant dans le bonheur de la jouissance, n'instaure pas de subjectivité absolue, indépendante du non-moi [...] La liberté de la jouissance s'éprouve ainsi comme limitée. » (*TI*, p. 153)

l'outil¹⁸. Le moi, en se réjouissant sensiblement des nourritures, fait sens de sa propre existence indépendamment ou sans aucune référence à quelque chose d'extérieur à cette jouissance. En effet, les nourritures s'approprient, selon Levinas, comme des fins autonomes et agréables en soi qui s'ignorent mutuellement dans une jouissance qui, pour chaque sensation « [...] arrive pour la première fois¹⁹ » (*TI*, p. 117) : « Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien d'autre, en pure dépense — voilà l'humain » (*TI*, p. 141). Plutôt que de se rapporter au monde sous le mode d'un acharnement à être, le moi, dans la jouissance, entre en « [...] rapport avec des contenus qui ne sont pas [s]on être, mais plus chers que [s]on être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil » (*TI*, p. 115). Cette jouissance qui est une existence *sans souci pour son être* ou une existence qui se sépare de cet impératif anonyme et universel de se maintenir dans l'être, fait, pour Levinas, la gloire même du moi « [...] au-dessus de la substantialité » (*TI*, p. 116) et « [...] au-delà de l'être dans le bonheur » (*TI*, p. 124).

1.2.5 La vie intérieure ou le secret égoïste du moi

Comme nous l'avons vu, la totalité de l'être ou l'histoire universelle et totalisatrice de l'être, pour Levinas, nie que la subjectivité ait quoi que ce soit d'irréductible ou de secret par rapport à elle : quoi que ce soit de propre ou de singulier. Il n'est donc pas surprenant de le voir affirmer que cette vie intérieure, cette existence du moi irréductible à une participation à la raison anonyme et universelle de l'histoire, est un *secret* du moi : « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures » (*TI*, p. 51).

Dans un entretien de 1980 que Levinas accorde à l'émission de radio *Les chemins de la connaissance*, Philippe Némó, qui anime cet entretien, en arrive, dans un souci de fournir une synthèse aux auditeurs et auditrices, à donner une description éclairante (et rare!) du secret du moi chez Levinas. Il s'agit alors d'une description qui confirme le lien profond qui unit l'idée du secret du moi et celle de la singularité du moi chez Levinas:

Qu'est-ce que le secret dont parle ici Levinas? C'est le fait que ma vie n'est jamais intégrable dans une totalité objective. Ma vie n'est jamais identique, pour moi et dans la réalité telle que je la connais, à ce qu'en dira celui qui survivra après ma mort et qui écrira éventuellement

¹⁸ Pour réutiliser l'exemple mobilisé plus haut, je me réjouis, malgré l'utilité qu'elle peut avoir, de l'apparence de ma canne à pêche, de son poids dans ma main, du bruit qu'elle produit dans la réalisation du lancer, etc.

¹⁹ À comprendre ici : la sensation se suffit à elle-même et contente le moi, et ce, à chaque fois.

mon histoire. Il ne saisira en effet qu'un aspect de ma vie et n'aura sur elle qu'une perspective éminemment fausse. [...] De là la condamnation du ou des totalitarismes en tant que doctrines qui considèrent la société totalement ou globalement d'un point de vue, si l'on veut, panoramique, qui est tel que, de ce point de vue, la vie des individus ne recèle plus de secret ou, du moins, ne recèlent plus que des secrets inessentiels et secondaires²⁰.

Ainsi, le secret du moi est synonyme, pour Levinas, de la singularité du moi : de son existence absolument unique, irremplaçable et irréductible à la totalité anonyme et universelle de l'être. Cette association entre secret et singularité s'atteste d'abord dans *Totalité et Infini*, lorsque le moi, par le biais de sa vie intérieure — son secret —, se singularise lui-même ou s'*autosingularise*²¹. En effet, en jouissant sensiblement des nourritures, le moi, dans un solipsisme où il se recroqueville ou se referme sur lui-même et dans son indépendance face à la totalité de l'être, fait lui seul sens de son existence isolée. Ce sens de la vie intérieure du moi ne se résume pas à être l'individu d'une espèce ou d'être un passage à l'acte particulier de l'essence « humain » que tous les êtres humains possèdent en puissance. Ce qui fait la singularité de la vie intérieure du moi, c'est précisément que son sens ne renvoie à rien d'extérieur à elle ou que son sens ne fait pas appel à quelque chose d'extérieur à ce moi rivé à lui-même, c'est-à-dire au Même: « La personne est en soi, et dans le secret de sa vie privée, ne "représente" rien d'autre qu'elle-même » (Martin, 1999, p. 61). C'est pourquoi Martin parle du sens de la vie intérieure comme de quelque chose d'uniquement accessible au moi, c'est-à-dire d'un sens que personne d'autre que lui n'est apte à saisir : « [...] l'expérience primordiale que fait un homme n'est à aucun titre transmissible - chacun traverse ses propres épreuves, chacun vit sa propre vie. Les individus sont uniques » (Martin, 1999, p. 62). Personne d'autre que le moi, selon Martin, n'est apte à comprendre ce que c'est que de vivre *sa* vie, puisque cette dernière est absolument unique et que son sens est irréductible à celui d'une autre existence : que son sens ne partage rien en commun — que ce soit une essence, une forme ou une espèce — avec cette autre existence. La vie intérieure est un secret « non partageable », non pas au sens où il est impossible pour le moi de parler de sa vie à qui veut bien l'entendre, mais bien au sens où cette vie est exclusivement la sienne, qu'elle lui incombe et que personne d'autre que lui ne peut y prendre place et en saisir le sens. C'est précisément ce que souligne avec justesse Marie-Hélène Gauthier lorsqu'elle affirme que « [...]

²⁰ Nêmo, P. (anim.) et Levinas, E. (invité). (1981). Les limites du savoir [Webradio]. Dans France Culture (prod.), *Les chemins de la connaissance*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/les-chemins-de-la-connaissance-levinas-6-10-les-limites-du-savoir-1ere-diffusion-09-03-1981-8006365>

²¹ Nous distinguerons, lors du troisième et dernier chapitre, l'autosingularisation égoïste du moi de cette autre singularisation du moi qui, elle, lui vient d'une extériorité absolue : une singularisation à laquelle il est initié par le visage éthique d'Autrui. Cette singularisation à laquelle le moi ne peut accéder par ses propres pouvoirs, cette singularisation qui me vient d'un Autre, non l'appelons « élection ».

l'exister de la subjectivité possède [...] un caractère intransitif, ne pouvant être échangé avec personne [...] » (Gauthier, 2021, p. 14). En somme, la vie intérieure du moi est la sienne et que la sienne : elle est un univers fermé qui se suffit à lui-même, qui épuise son sens dans le repli du moi sur lui-même et qui comble ce dernier de bonheur. Cependant, si la relation de transcendance ou « [l]e pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret [...] » (TI, p. 51) qu'est la vie intérieure du moi, ce secret ou cette singularité du moi, comme nous le verrons à l'instant, peut-être détruit et intégré par la totalité anonyme et horrifiante de l'« il y a ». C'est pourquoi « [l]e secret du moi [qui] garantit la discrétion de la totalité » (TI, p. 122) et qui « fait que ma vie n'est jamais intégrable dans une totalité objective », ne peut pas, au terme de *Totalité et Infini*, être cette vie intérieure. La vie intérieure du moi, pourrait-on dire, est un premier secret — un secret provisoire que nous nommons ici « secret égoïste » — qui constitue un tremplin vers un autre secret, soit le secret le plus profond du moi : un secret qui le *libère* de la totalité de l'être. Comme nous le montrera le troisième chapitre, ce deuxième secret — un secret ultime que nous nommerons « secret éthique » du moi — est sa responsabilité infinie et exclusive envers l'Autre : une responsabilité à laquelle le commande le visage d'Autrui.

1.3 L'incertitude des lendemains et l'horifiant « il y a » : le secret égoïste du moi menacé d'anéantissement

Cette vie subjective et intérieure du moi qui se sépare momentanément de la totalité de l'être — ce secret égoïste du moi — se donne essentiellement, pour Levinas, comme une vie de jouissance sensible. Cependant, ce secret du moi, selon Levinas, est inquiété par une menace de « désingularisation » qui, structurellement, le guette toujours. Il s'agit de cette possibilité, pour le moi, de voir son existence séparée, cette vie intérieure qui le singularise, être anéantie et entièrement absorbée par l'imprévisibilité, l'anonymat, l'indistinction, la neutralité et l'impersonnalité de l'« il y a ». Voyons pourquoi il en est ainsi.

Le moi, pour Levinas, tire les nourritures ou les qualités élémentales d'un arrière-plan qui n'est ni substance ni objet ni « chose » et est privé de toute forme ou limite qui pourrait le contenir. Il s'agit, selon lui (TI, p. 168), de l'*élémental* qui est la mer, la terre, la lumière et le ciel qui n'appartiennent à personne et qui constituent, pourrait-on dire, la scène de l'activité du moi. Contrairement à un objet dont on peut faire le tour et qui s'offre au regard à travers ses différents profils, l'élémental, lui, n'offre qu'un seul « profil » qui est ce fait, pour lui, d'envelopper le moi de manière intégrale : [...] « la ville se poursuit jusqu'à la montagne, la montagne touche aux nuages, le ciel engloutit les nuages, etc » (Martin, 1999, p. 73). Le moi, pour le dire autrement, *baigne dans l'élément qui l'immerge complètement* : « A vrai dire, l'élément

n'a pas de face du tout [...] [l]a relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne » (TI, p. 138). Mais sous cette « surface » de l'élémental s'ouvre sa réelle dimension « [...] inconvertible en largeur et en longueur » (TI, p. 138) qui est sa profondeur sensible sans fin. Il s'agit de la profondeur étourdissante des ténèbres abyssales ou du ciel qui constitue cette indétermination (*apeiron*) ou plus aucune forme ne peut tenir (TI, p. 150). Cette indétermination ou cette indistinction n'est cependant pas un « rien » pour Levinas, puisque demeure en elle ce fait qu'« [i]l y a quelque chose, même si ce quelque chose ne se laisse pas déterminer » (Martin, 1999, p. 22) : *qu'il y a là de l'être*. Il s'agit, selon Levinas (TA, p. 26), de cette lourdeur d'atmosphère ou de ce murmure du silence qui est l'activité impersonnelle et anonyme de l'être pur : cet « il y a » qui est ce « [...] jeu même de l'existence qui se jouerait même s'il n'y avait rien [...] » (Marque, 2007, p. 155) ou aucun étant. Une impersonnalité, un anonymat et une neutralité de l'être pur qu'évoquent des expressions telles que « *il fait sombre* » ou « *il se fait tard* ». Or l'« il y a » indéterminé, c'est-à-dire cette source sans forme ni limite et donc *non possédable* des nourritures, correspond, selon Levinas (TI, p. 150), à l'évanouissement toujours possible de toute nourriture dont le moi vit. Il correspond à cette impossibilité, pour le moi, de garantir la présence future de ces nourritures. Le moi, pour le formuler plus concrètement, est exposé, dans sa jouissance sensible, aux aléas des saisons et, plus fondamentalement, à la force destructrice qui sommeille dans les éléments²². Nous n'avons ici qu'à penser au désastre écologique qui nous entoure : la forêt qui nous donnait de l'air pur se transforme en brasier, le point d'eau qui nous désaltérait s'assèche, la mer où l'on se baignait et se nourrissait se déchaîne, inonde la terre et sème la destruction sur son passage, etc.

Le secret égoïste du moi est cette existence bienheureuse et immanente qui est consommation de nourritures qui sont plus chères au moi que son propre être : une consommation des nourritures qui est agréable en soi et qui est irréductible à un moyen en vue de la persévérance du moi dans l'être. L'« il y a », lui, est l'incertitude à l'endroit de l'accès futur aux nourritures, soit cette impossibilité, pour le moi, de garantir son propre bonheur qui *dépend* de ces nourritures et qui le sépare de la totalité de l'être. La dépendance inhérente du bonheur à l'endroit de l'élémental se fait ainsi, comme l'indique Kurt Martin (1999, p. 73), sous le mode du hasard et de l'imprévisibilité. Cette incertitude du moi face à son propre bonheur ne suscite pas en lui l'horreur de la possible fin de sa persévérance dans l'être, mais bien l'horreur d'une possible absence des nourritures qui font son bonheur, c'est-à-dire face au spectre de la destruction de sa singularité ou de son secret — de sa vie de jouissance sensible — qui sommeille dans l'« il y a ». En

²² « [...] l'existence seulement jouissante (abstraction faite du travail) ne peut anticiper les catastrophes naturelles, les intempéries ou même les saisons [...] » (Clément, 2017, p. 245)

effet, puisque le moi est incapable de s'approprier l'élémental qui est source des nourritures et puisqu'il s'autosingularise en consommant ces dernières (bonheur), il est, devant l'inquiétante absence de garantie entourant leur présence future, confronté à l'horreur de la *possibilité de l'impossibilité* de pouvoir s'autosingulariser et, donc, à l'horreur de la possibilité de se voir absorber, disséminer et *totaliser* dans l'anonymat, l'impersonnalité et la neutralité de l'« il y a ». Bref, l'horreur que provoque l'« il y a » se fonde dans cette peur qu'a le moi de voir sa singularité être anéantie, emportée, ravalée et totalisée dans le mouvement impersonnel, neutre et anonyme de l'être pur. Il s'agit, dans cette expérience horrifiante de l'« il y a », d'une « [...] peur d'être et non pas d'une peur pour [mon] [ê]tre [...] » (EE, p. 102) : « [...] horreur de l'être [...] » (EE, p. 102) anonyme dans lequel le moi, dans sa singularité, peut sombrer et disparaître. Cet anéantissement de la singularité du moi dans la profondeur sensible des éléments, tel que le relève Martin (1999, p. 73), se trouve parfaitement incarné par une baignade insolite de *Thomas l'obscur* dans le roman éponyme de Maurice Blanchot :

Un nuage était descendu sur la mer et la surface se perdait dans une lueur qui semblait la seule chose vraiment réelle. Des remous le secouaient, sans pourtant lui donner le sentiment d'être au milieu des vagues et de rouler dans des éléments qu'il aurait connus. [...] C'est alors que la mer, soulevée par le vent, se déchaîna. La tempête la troublait, la dispersait dans des régions inaccessibles, les rafales bouleversaient le ciel et, en même temps, il y avait un silence et un calme qui laissaient penser que tout déjà était détruit. [...] Il poursuivait, en nageant, une sorte de rêverie dans laquelle il se confondait avec la mer [...] L'ivresse de sortir de soi, de glisser dans le vide, de se disperser dans la pensée de l'eau, lui faisait oublier tout malaise. (Blanchot, 1941, p. 10-11)

Thomas, durant cette baignade, se disperse dans l'élément et se confond à lui. Sa singularité — ce qui fait de lui Thomas — s'y s'efface, s'y anéantit ou s'y « anonymise » progressivement pour ne laisser place qu'à « la seule chose vraiment réelle », soit ce silence et ce calme de l'indéterminé ou de l'indistinct où « tout est déjà détruit ». Thomas « ne sait plus où il en est » : il n'a plus le sentiment d'être lui-même au milieu des vagues et, se sentant progressivement être dispersé dans des régions inaccessibles à lui, éprouve une difficulté grandissante à se *distinguer* du remous qui le berce. Thomas « sort de lui-même », se déchire dans un mouvement extatique et devient progressivement cette mer agitée. En somme, l'anonymat et l'indistinction de l'élément gagnent progressivement du terrain et, à terme, engloutissent dans l'obscurité de leurs profondeurs la singularité de celui qui s'y baigne. L'anéantissement de la singularité du moi dans l'« il y a » est le règne silencieux de cette totalité obscure et anonyme.

1.3.1 Rudolf Otto et l'expérience du numineux: extase et fusion avec l'absolu

Ce paysage vacant et silencieux décrit par Blanchot — un paysage où l'être humain et sa vie subjective et singulière disparaissent au profit de l'indistinction et de l'anonymat de l'élément — décrit, pour Levinas, l'*inhumanité* de l'« il y a ». Est inhumaine, selon Christel Marque (2015, p. 155), cette scène nocturne où cette vie intérieure du moi est engloutie et pulvérisée par l'« il y a » anonyme et non possédable. En somme, le monde inhumain de l'« il y a » est un monde où l'humain n'est plus présent et où il ne compte pour rien.

Levinas voit dans cette relation entre le moi et l'« il y a » — une relation où le moi ne compte pour rien et est détruit dans sa participation fusionnelle à l'« il y a » — l'expérience du sacré telle qu'elle se déploie dans la conception du numineux chez le théologien allemand Rudolf Otto. Dans son livre *Das Heilige* (1917), Otto avance, comme le souligne Philip C. Almond (1984, p. 55), que les religions sont composées d'éléments rationnels et éthiques et d'éléments non rationnels. Si, pour Otto (1917, p. 26-27), les religions qui combinent et incorporent harmonieusement ces deux types d'éléments dans la catégorie complexe du « Saint » sont préférables, il est nécessaire de distinguer cette catégorie du Saint de la catégorie purement non rationnelle du sacré. Toujours selon Otto (1917, p. 93), le sacré renvoie aux éléments non rationnels de la religion qui constituent son noyau dur, alors que le Saint, lui, est cette « couche » de signification provenant d'éléments rationnels et éthiques que les doctrines religieuses viennent ajouter aux éléments non rationnels originels (sacré) de la religion afin de les compléter. Ainsi, Otto affirme que la dimension éthique de la religion n'est pas originaire : la religion n'est pas d'emblée éthique. C'est ce noyau non rationnel et originel des religions qu'Otto décrit (1917, p. 69) comme « expérience du numineux ». Le numineux réfère à une réalité objective intangible et transcendante — ce mystère absolument autre — qui va au-delà de l'habitude, de l'intelligible et du familier et qui s'impose impérieusement et immédiatement à l'esprit de celui ou celle qui, dans un absolu étonnement, en fait l'expérience. C'est cette expérience émotionnelle du numineux qu'Otto décrit comme « *mysterium tremendum fascinans et augustum* ». Le numineux provoque un sentiment de crainte révérencielle sans limite — un sentiment d'horreur mêlé de respect. Le « *tremendum* », selon Otto (1917, p. 71) se décline comme horreur que provoque le numineux qui, dans l'expérience de sa majesté écrasante, me transforme en poussière et en cendre. Il s'accompagne de la conscience que mon propre être, mon existence, n'est rien — est sans valeur — devant la puissance et la grandeur saisissantes du numineux. Il s'agit du sentiment de culpabilité originelle qui, selon Otto, n'est pas moral, mais a pour objet notre profane « créaturalité » : ce rien que nous sommes et qui nous tient loin du divin ou ce « [...] sentiment de la créature qui s'abîme

dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature » (Otto, 1917, p. 31). De son côté, le « *fascinans et augustum* » se décline comme attirance et fascination que provoque le mystère. Le numineux me captive, me transporte : un transport qui peut prendre la forme d'une douce marée tout comme celle d'une irruption venant des profondeurs de l'âme. Il s'agit alors d'une irruption qui me déracine et où je m'abandonne au numineux. Dans cet abandon, la créature s'identifie au numineux dans un mouvement d'extase : un mouvement qui, selon Almond (1984, p. 74), la porte hors d'elle. La créature, devant l'effroyable numineux, « [...] éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de se l'approprier d'une façon quelconque (...) jusqu'à produire le délire et l'ivresse (...) » (Otto, 1917, p. 70). En somme, dans ce mouvement, « [...] le papillon attiré par le feu se consume dans le feu » (EDEHH, p. 172), le sujet saute hors de lui-même, se déchire et disparaît dans son union au numineux.

1.3.2 La critique levinassienne du sacré

Comme le souligne John Caruana (2002, p. 521), c'est la relation de transcendance où le moi et Autrui demeurent absolument irréductibles l'un à l'autre que Levinas associe de manière synonymique au terme « religion » : « [...] nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, *sans constituer une totalité* » (TI, p. 30, nous soulignons). Le détour par le numineux chez Otto nous permet alors de saisir la critique du sacré chez Levinas. En effet, si Levinas critique avec virulence la notion de *sacré*, c'est parce que la compréhension levinassienne de la religion repose sur une conviction qui est tout à fait l'opposée de celle du sacré. En effet, le sacré, selon Levinas, repose sur la fausse conviction que la distance entre le moi et le transcendant peut et doit être abolie *afin de permettre* une relation entre les deux : que la religion est une relation fusionnelle avec le transcendant. Dans la troisième leçon de *Du Sacré au Saint* (1978) intitulée « Désacralisation et désensorcellement », Levinas cherche à étudier le sacré à travers les thèmes de la sorcellerie, de l'illusion et de la tromperie. Il affirme alors que le sacré « [...] constitue la pénombre où fleurit la sorcellerie [...] » (DSS, p. 89) et que cette sorcellerie consiste à apposer le titre de « relation avec le transcendant » à ce qui, dans les faits, n'est qu'une *illusion* de relation avec le transcendant : illusion de religion. Il s'agit alors, dans cette illusion de religion, d'une relation où l'absence d'intervalle entre le moi et un prétendu transcendant, soit l'« il y a », se fait sous une modalité fusionnelle : une relation où le moi se mêle indistinctement à son silence, son anonymat et son impersonnalité jusqu'à y perdre sa singularité. En somme, le sacré représente à ses yeux une fausse religion structurée autour de la promesse d'une expérience directe et immédiate d'union ou de fusion avec le transcendant ou le divin. Le sacré consiste à vouloir s'unir à une supposée divinité (l'« il y a ») plutôt que de voir dans la distance infinie qui sépare le moi d'Autrui la *condition* de la relation avec le transcendant ou le divin.

Pour Levinas, l'abolition de la séparation entre le moi et le transcendant est précisément un démenti du divin ou une violation de la transcendance qui, comme l'indique Caruana (2000, p. 52), met de l'avant une totalité fusionnelle là où devrait se trouver, toujours selon Levinas, deux singularités irréductibles. Alors que le transcendant, dans la religion telle que l'entend Levinas, doit demeurer absolument irréductible au moi — infiniment distant de lui —, le moi, dans le sacré, refuse que le transcendant soit quelque chose de foncièrement inadéquat et irréductible à lui : quelque chose d'irréductible au Même. Il ne peut pas se contenter d'une relation avec le divin où une distance infinie les séparerait, puisque le divin, selon lui, n'est pas quelque chose qui lui demeure irréductible, mais quelque chose auquel il aspire se mêler indistinctement : quelque chose avec lequel il ne veut faire qu'Un. En associant de manière fautive l'« il y a » avec le transcendant ou le divin, le moi, selon Levinas, met de l'avant un rapport au transcendant qui serait marqué par une « [...] indiscretion à l'égard du Divin [...] » (DSS, p. 96) : un rapport qui exige une « [...] clarté projetée [sur le transcendant] (DSS, p. 96), alors que le vrai rapport au transcendant exige, selon Levinas, une « [...] approche demand[ant] la pudeur [...] » (DSS, p. 96). Cette pudeur est un rapport qui exige plutôt au moi de « [...] baisser les yeux [...] » (DSS, p. 96) face à ce qui ne peut être englobé, saisi et assimilé par son regard et de cesser de désirer « [...] regarder au-delà de ce qu'il est possible de voir » (DSS, p. 96) : de cesser de voir dans le transcendant quelque chose qui n'échapperait pas à cette volonté qu'a le moi de tout s'approprier et de tout rendre identique à lui. Voyons maintenant plus en détail pourquoi la relation sacrée entre le moi et l'« il y a » est une illusion de religion ou un « démenti du transcendant » en abordant la question du langage dans *Totalité et Infini*.

Pour Levinas, la religion ou la « relation [avec le transcendant] sans relation [fusionnelle et totalisante] » — une relation où se *produit* la distance infinie entre le moi et Autrui —, se donne comme *langage*. En effet, « [...] le langage[, pour Levinas,] se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation [...] » (TI, p. 70). Il est essentiellement « [...] une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre [...] [:] un rapport entre termes séparés » (TI, p. 212). Ces termes, plus précisément, désignent les acteurs du discours, soit « [...] [c]es interlocuteurs [...] [qui] s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation [...] » (TI, p. 212) qu'ils entretiennent. Le rapport du langage, pour Levinas, « [...] suppose [donc] la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi » (TI, p. 70) : « [...] [l']expérience de quelque chose d'absolument étranger [ou] [...] [le] traumatisme de l'étonnement » (TI, p. 71) face à l'autre interlocuteur qui, dans « [...] le discours[,] [...] demeure essentiellement transcendant [...] » (TI, p. 212) et irréductible à son vis-à-vis. Pour Levinas, le moi et Autrui ne peuvent donc pas entretenir un discours s'ils se trouvent déjà unis dans ce qu'il appelle un

« [...] plan commun du langage » (TI, p. 70). En effet, le langage dont il parle implique plutôt un pluralisme d'interlocuteurs *singuliers* qui demeurent des « [...] êtres irremplaçables, uniques dans leur genre [...] » (TI, p. 282). C'est ce rôle de « plan commun » du langage que joue, selon Levinas, une raison universelle communément partagée par les interlocuteurs : une raison à laquelle ils s'éveilleraient mutuellement et progressivement à travers le dialogue. Dans cette situation, « [l']accord entre consciences s'expliquerait alors par la ressemblance entre des êtres constitués de la même façon » (TI, p. 228). On y trouve en effet deux consciences individuelles qui, en usant de cette raison dont elles sont toutes les deux dotées, « [...] se dépouill[ent] de leur particularité pour se retrouver identiques [...] » (TI, p. 282) ou arriver aux mêmes conclusions — un principe éthique universelle par exemple — qui relèvent alors, selon Levinas, d'une « légalité impersonnelle » (TI, p. 228). Or, une telle compréhension du discours aboutit, selon Levinas, à une « [r]aison [qui] n'a pas de pluriel [...] » (TI, p. 124), c'est-à-dire à l'absence d'un pluralisme « [...] [d']interlocuteurs comme singularités [...] » (TI, p. 282) : « Les penseurs séparés ne deviennent raisonnables que dans la mesure où leurs actes personnels et particuliers de penser figurent comme moments de ce discours unique et universel [...] [et c'est] [d]ans cette cohérence [que] se volatilise le moi unique du penseur » (TI, p. 70). Sans ce pluralisme d'interlocuteurs singuliers, le langage, selon lui, « [...] se réduirait à un système de signes réveillant, d'une conscience à l'autre, des pensées semblables » (TI, p. 228), et mènerait les interlocuteurs à renoncer à leurs *singularités* respectives au profit de l'exercice impersonnel et anonyme d'une pensée *une et universelle*. Plus encore, la raison une et universelle ou le « plan commun du langage » est même décrit par Levinas comme absence de langage ou comme *silence*. En effet, selon lui, « [...] en devenant discours universellement cohérent, le langage réaliserait du même coup l'État universel où la multiplicité se résorbe et où le discours s'achève, faute d'interlocuteurs. (TI, p. 239, nous soulignons). Selon lui, « [l]a raison au sens d'une légalité impersonnelle, ne permet pas de rendre compte du discours, car elle absorbe la pluralité des interlocuteurs » (TI, p. 228) qui est la *condition* de tout langage : de toute religion ou de toute relation de transcendance. Dans cette situation où les altérités respectives des interlocuteurs s'effacent derrière une raison une et partagée entre eux, « [l]a raison, unique, [selon Levinas,] ne peut parler à une autre raison » (TI, p. 228) : « De quoi un être entièrement raisonnable pourrait-il parler à un autre être entièrement raisonnable ? » (TI, p. 124). Le langage que Levinas souhaite donc décrire n'en est pas un où les interlocuteurs voient chacun leur singularité respective s'effacer au profit d'une raison une, impersonnelle, universelle, anonyme et neutre, mais un langage qui, fondamentalement, est une relation où le moi et Autrui demeurent absolument séparés et distincts. Il s'agit d'une relation où le moi et Autrui sont « [...] [d]es singularités [...] [qui ne] se dépouill[ent] [pas] de leur particularité pour se retrouver identiques » (TI, p. 182) : où ils sont tous deux

des « [...] interlocuteurs, [des] êtres irremplaçables, uniques dans leur genre, visages » (TI, p. 182). Le langage dont parle Levinas en est un qui, selon lui, est fondamentalement une « [...] relation sociale où la subjectivité demeure en face d'un Autre » (TI, p. 244) et « [...] aborde [Autrui] sans [le] toucher » (TI, p. 111) : une relation où, « [...] dans l'opposition du discours, dans la socialité » (TI, 215), « [...] la multiplicité sociale [résiste] à la logique qui totalise le multiple » (TI, p. 324). En somme, la religion ou le langage, pour Levinas, est une relation sociale *foncièrement interpersonnelle*. L'interpersonnalité du langage, la présence d'une multiplicité d'interlocuteurs singuliers entretenant un dialogue, n'est pas un stade provisoire qui doit s'effacer au profit d'une totalité, mais bien une condition *sine qua non* du langage : « Une relation avec le Transcendant cependant libre de toute emprise du Transcendant est une relation sociale » (TI, p. 76).

Mais comment Levinas mobilise-t-il cette description de la religion ou de la relation de transcendance comme langage pour critiquer le sacré ou la compréhension de la religion comme union fusionnelle au transcendant? Si la religion est langage pour Levinas, c'est-à-dire une relation entre deux interlocuteurs singuliers et irréductibles, la religion demeure une impossibilité au sein de la griserie indéterminée et sacrée de l'« il y a » dans laquelle le moi s'enfonce jusqu'à s'y perdre. En effet, l'« il y a » est cette scène de l'être pur qui est dépourvue de tout acteur singulier ou dépourvue de tout étant. Il est cet *apeiron* ou cette indétermination fondamentale où rien n'est distinct et où toute singularité est anéantie dans une totalité *impersonnelle* et anonyme : au sein de « [...] ce monde sans multiplicité [d'interlocuteurs] [...] [où] le langage perd toute signification sociale [...] » (TI, p. 239). Privé de toute singularité, privé d'interlocuteurs singuliers qui pourraient s'adresser la parole, l'« il y a », dans son impersonnalité, n'est pas langage interpersonnel, mais n'est que « [c]e silence des espaces infinis [qui] est effrayant » (TI, p. 207).

Cette critique levinassienne du sacré demeure cependant incomplète sans la description concrète du langage comme face-à-face. En effet, la religion ou le langage interpersonnel débute, selon Levinas, lorsqu'Autrui se révèle au moi égoïste dans la nudité absolue de son *visage*²³. Le visage d'Autrui, comme Levinas l'indique, ne doit pas être confondu avec cet ensemble que forment le nez, la bouche, les sourcils et quantité d'autres traits : « [l]a meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux » (EI, p. 89). Ce visage pour Levinas est *invisible*, puisque sa nudité doit précisément

²³ « La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée [...] il y a dans le visage une pauvreté essentielle; la preuve est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance » (EI, p. 90).

s'entendre comme dépouillement de toute forme ou comme « [...] dégag[ement] de toute forme [...] » (*TI*, p. 72) ou de « [...] tout attribut, [qui] aurait précisément pour effet de [...] qualifier [ce visage], c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres » (*TI*, p. 72). Bref, ce visage, dans sa nudité, n'a rien de commun avec le moi : est pure étrangeté. Dans son invisibilité, le visage d'Autrui n'est pas quelque chose que le moi regarde, mais plutôt, comme le résume à merveille Clément qui paraphrase alors Jean-Luc Marion, ce qui « [...] regard[e] [le moi] sans devoir l'être » (Clément, 2019, p. 128). Dans sa relation avec le visage d'Autrui, le moi n'est pas celui qui pose son regard sur ce visage, puisque, dans un mouvement inverse, c'est plutôt la nudité du visage d'Autrui qui scrute et pose son regard sur le moi qui jouit alors sensiblement et égoïstement du monde dans sa vie intérieure et économique. On peut ainsi dire que tout ce que le moi « voit » dans cette relation avec le visage d'Autrui — une « [...] "vision" [qui est] sans image [...] [et qui est] dépourvue des vertus [...] totalisantes de la vision » (*TI*, p. 8) — est ce fait de se faire fixer droit dans les yeux par ce visage nu qui lui est totalement étranger et qui se tient droit devant lui. Or, Levinas réalise que la description de cette relation de transcendance comme « vision » sans image demeure approximative, puisque le regard que le visage d'Autrui pose sur le moi est en fait une « [...] parole [qui] tranche sur la vision » (*TI*, p. 212) : « Le visage est présentation d'autrui à moi ; présentation qui engage le discours » (Martin, 1999, p. 125). Autrement dit, ce n'est pas « [...] la lumière [de la vision] qui est ici le prototype sensible [...] » (*OC II*, p. 89) de la relation de transcendance, puisqu'entrer en relation avec le regard du visage d'Autrui, « [...] c'est[, pour le moi,] entendre » (*OC II*, p. 89) cette parole qui vient du regard d'Autrui : « Le visage [...] formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent » (*TI*, p. 193).

Or quelle est cette parole que la nudité du visage d'Autrui *communique essentiellement au moi*? Le visage d'Autrui adresse au moi une parole qui « [...] [l']invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce [sur lui], fût-il jouissance ou connaissance [...] » (*TI*, p. 216), c'est-à-dire à une relation qui ne peut se résumer à une assimilation du visage d'Autrui dans l'homogénéité du Même : « [...] concrètement : le visage me parle [...] » (*TI*, p. 216) et « [c]elui qui me parle et qui, à travers les mots, se propose à moi conserve l'étrangeté foncière d'autrui [...] » (*TI*, p. 104). En effet, la nudité du visage d'Autrui qui scrute le moi du regard, qui se tient en face à lui, est essentiellement une parole qui prend la forme d'un jugement porté sur le moi égoïste : une parole *accusatrice* qui est étrangère au Même — qui le transcende — et qui juge, dénonce et remet en question l'injustice de la vie intérieure opulente et égoïste qui se tient devant lui. Ce qui fait l'objet d'une *révélation* pour le moi dans *Totalité et Infini*, soit la nudité du visage d'Autrui, est précisément cette parole étrangère et irréductible à la vie intérieure du moi ou au

Même : cette parole qui s'adresse au moi comme interlocuteur singulier et irréductible à lui. Le visage d'Autrui, en somme, communique au moi qu'alors qu'il consomme tout pour son propre plaisir égoïste, un Autre, dans sa nudité, son indigence et sa misère, n'a rien et meurt de faim. Cette parole ou ce regard accusateur provoque alors, chez le moi, un sentiment de honte envers le caractère injuste et cruel de sa vie intérieure ou, plus précisément, envers son bonheur égoïste qui ne peut se poursuivre sans faire violence et injustice à cet Autre : le moi égoïste « [...] lit sa honte dans les yeux qui [l]e regard[e] » (TI, p. 282). Il s'agit, en effet, d'une violence et d'une injustice envers Autrui *qu'il est en mesure de prévenir* et dont il sera directement coupable s'il ne lui vient pas en aide, puisque le moi qui accapare toutes les nourritures et en jouit égoïstement est aussi un moi qui est en mesure de les *partager* : de donner à boire et à manger à celui qui, dans son indigence, en a cruellement besoin. Bref, le moi, initialement naïf et innocent dans sa vie intérieure, devient soudainement coupable face au visage d'Autrui et prend conscience que sa vie intérieure est intrinsèquement cruelle et violente envers l'Autre et qu'il est *responsable* de prémunir ce dernier contre cette violence dont il (le moi) est capable. Ainsi, le visage d'Autrui n'est pas uniquement, dans sa nudité, une parole qui prend la forme d'un jugement, mais une parole qui prend la forme d'un *commandement*²⁴. Le visage d'Autrui, en se révélant au moi, lui adresse un commandement qui est double ou à la fois négatif et positif : (i) l'interdiction de laisser l'Autre sans aide et (ii) l'obligation de lutter contre l'injustice de sa vie intérieure en prenant l'initiative de venir en aide à la misère de l'Autre et de faire œuvre de justice auprès de lui. La relation langagière — la relation de transcendance — à laquelle le visage d'Autrui appelle le moi est donc, pour Levinas, éminemment éthique : « [le] commerce [des interlocuteurs] n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique » (TI, p. 70).

On comprend donc que, pour Levinas (TI, p. 77), c'est dans le regard accusateur et éthique que le visage d'Autrui porte sur le moi égoïste que s'ouvre la dimension du divin, le langage ou l'épreuve du transcendant où le moi et Autrui demeurent absolument séparés et distincts : « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain » (TI, p. 76). Dieu, dans *Totalité et Infini*, ne désigne pas un être réel qui serait séparé du visage d'Autrui :

²⁴ L'appel à l'aide ou la supplication que le regard d'Autrui lance au moi est, pour Levinas, une exigence : « Ce regard qui supplie et exige qui ne peut supplier que parce qu'il exige privé de tout parce que ayant droit à tout (...) » (TI, p. 73). C'est pourquoi nous utilisons indistinctement « appel à l'aide » et « commandement ».

[...] le Dieu invisible, mais personnel, n'est pas abordé en dehors de toute présence humaine [...] Il faut œuvre de justice[,] la droiture du face à face[,] pour que se produise la trouée qui mène à Dieu [...] Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu [...] [c]e sont nos relations avec les hommes, qui décrivent un champ de recherches à peine entrevu et qui donnent aux concepts théologiques l'*unique signification* qu'ils comportent. (TI, p. 77, nous soulignons)

« Dieu », dans *Totalité et Infini*, désigne plutôt ce jugement et ce commandement éthiques qui sont communiqués au moi par le visage d'Autrui et qui tirent celui-ci de sa naïveté initiale : de la naïveté et de l'innocence de sa vie intérieure. Le moi, pour le dire autrement, rencontre le divin dans le traumatisme que cause en lui l'*irréductibilité* de ce jugement et de ce commandement (parole) à sa vie intérieure ou au Même. En effet, la parole que le visage d'Autrui lui adresse lui fait prendre conscience qu'il ne peut pas consommer le visage d'Autrui, que sa vie intérieure cause une injustice à ce visage et qu'il doit lutter contre cette injustice qu'il peut lui causer : « Dieu invisible, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice » (TI, p. 76). En somme, rencontrer Dieu, être en relation avec lui, c'est s'éveiller à cette justice que je dois rendre à l'Autre et que j'ignorais totalement dans le solipsisme de ma vie intérieure : « Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes » (TI, p. 76).

La religion ou le langage, pour Levinas, est donc indissociable de la relation éthique entre le moi et le visage d'Autrui et est, sans elle, dépourvu de toute signification ou intelligibilité. Et si la relation sacrée avec l'« il y a » n'est pas le langage, mais que le silence effrayant des espaces infinis, et que le langage, pour Levinas, est un face-à-face éthique entre le moi et le visage d'Autrui, cette relation fusionnelle et impersonnelle avec l'« il y a » demeure, pour lui, en deçà de l'éthique. Réduire la religion au sacré, à la fusion extatique avec un prétendu transcendant, c'est la placer en dehors de l'éthique qui, pour Levinas, est l'essence même de la religion. Le sacré correspond donc, pour Levinas, à l'impossibilité d'un face-à-face où le moi et le visage d'Autrui demeurent des interlocuteurs irréductibles, singuliers et séparés par une distance infinie et, surtout, à l'impossibilité de la remise en question de la vie intérieure égoïste et spontanée du moi : à l'impossibilité de l'éveil du moi à cette parole ou ce commandement qui transcende sa vie intérieure et qui l'assigne à sa responsabilité éthique envers le visage d'Autrui. Aspirer au sacré, pour le dire autrement, c'est mettre le silence impersonnel de l'« il y a » — ce silence dans lequel le moi se noie et perd sa singularité — *au-dessus* du dialogue éthique où un moi singularisé par son égoïsme, face au visage d'Autrui qui lui est transcendant, est apte à reconnaître son injustice et y répondre en venant en

aide à Autrui. Au sourd bruissement du néant de l'« il y a » anonyme et impersonnel qui caractérise le sacré, s'oppose cette religion comme sollicitude éthique du moi envers Autrui.

1.4 Le sacré : une relation extatique dépourvue de tout secret

Levinas affirme donc que le rapport du moi avec l'« il y a » — cette expérience sacrée d'extase et de transport — n'est que la forme « [...] à jamais primitive de la religion » (TI, p. 76) et ne constitue qu'une illusion de religion, puisqu'il est incapable d'accéder à la relation de transcendance ou d'accéder au langage et à l'éthique. En effet, confinée au silence, à l'impersonnalité et à l'anonymat qui la caractérise, la relation fusionnelle entre le moi et l'« il y a » ne met pas en scène deux interlocuteurs singuliers qui, tout en entretenant un dialogue interpersonnel, demeurent absolument distincts et irréductibles l'un à l'autre. Or la relation fusionnelle et non transcendante que le moi entretient avec la totalité indéterminée et anonyme de l'« il y a » — une relation dans laquelle le moi singulier est *anéanti dans cette totalité* — est décrite par Levinas comme une relation au sein de laquelle le moi, tout comme l'« il y a », sont *dépourvus de secrets*. Se trouve ici la possibilité de procéder à une première séquence de description phénoménologique de la relation de transcendance, puisque Levinas, par la négative, indique ce que l'on doit trouver, tant du côté du moi que du côté de l'Autre, dans la relation de transcendance telle qu'il la comprend et telle qu'elle se donne dans la vie concrète : le moi et l'Autre, dans la relation éthique ou dans la relation de transcendance qu'ils entretiennent, doivent chacun avoir un secret respectif. Bref, si l'on ne peut pas encore, à ce stade, parler de cette relation comme d'une confiance du secret d'Autrui, on peut au moins affirmer que cette relation de transcendance, concrètement, se donne comme un événement qui met en scène deux secrets irréductibles : le secret du moi et le secret d'Autrui. Voyons de quoi il en retourne et comment cette relation entre le secret du moi et le secret d'Autrui, se donne, plus précisément, comme événement où le secret d'Autrui est révélé au moi.

1.4.1 Un moi indistinctement mêlé à l'« il y a » est un moi sans secret

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, la relation de transcendance — la révélation du visage d'Autrui — nécessite l'existence préalable d'un moi séparé et singulier qui trouve son secret égoïste dans sa vie intérieure et sensible. C'est justement la disparition de cette condition de la relation de transcendance — la disparition du secret égoïste du moi — que l'on retrouve dans cette situation où le moi, dans son rapport extatique et fusionnel avec l'« il y a » sacré, se désingularise et perd son identité en devenant *indistinct* de l'élément dans lequel il se noie et se déchire. Le moi anéanti ou fusionné à la totalité anonyme et indistincte de l'« il y a » est un moi sans secret : un moi sans singularité ou désingularisé. Ce

secret égoïste du moi est pourtant crucial, puisque seul un moi qui ne voit pas son secret être anéanti — seul un moi comme interlocuteur singularisé par son égoïsme — peut se voir adresser la parole par ce visage d'Autrui — cet autre interlocuteur singulier — qui remet en question l'injustice de son existence égoïste. Bref, seul un moi athée existant dans l'ignorance de toute altérité transcendante et se complaisant dans l'indépendance d'une existence immanente et égoïste qui le singularise peut voir son existence égoïste et spontanée être remise en question et être jugée par la révélation du visage d'Autrui.

Ainsi, l'inhumanité de l'« il y a » décrit non seulement l'anéantissement de l'humain et du sens de son existence singulière, mais également l'impossibilité de l'éthique — de la relation de transcendance — qui en découle, c'est-à-dire l'impossibilité, pour le jugement et l'appel à l'aide du visage d'Autrui, d'atteindre l'interlocuteur singulier auquel ils s'adressent.

L'inhumanité consiste donc également à laisser l'appel à l'aide du visage d'Autrui sans réponse. En effet, comment l'appel à l'aide et le jugement d'Autrui peuvent-ils atteindre le moi auquel ils sont destinés et remettre en question son égoïsme, si ce moi singulier et égoïste a été anéanti en glissant dans l'impersonnalité de l'être pur, soit dans ce monde « [...] absolument silencieux, [et] indifférent à la parole [de l'Autre] [...] » (*TI*, p. 94)? Le *silence* inhumain de l'« il y a » qui « [...] menace les personnes de néant ou d'extase » (*TI*, p. 301), c'est-à-dire cette absence de langage ou d'éthique qui n'accède pas à la relation de transcendance, est ce paysage vacant, impersonnel et indifférencié où résonne l'appel à l'aide du visage d'Autrui sans jamais recevoir de réponse de la part de l'existant égoïste et singulier à *qui* il s'adresse, mais qui est maintenant disparu : « L'individuel et le personnel sont nécessaires pour que l'Infini puisse se *produire* comme infini » (*TI*, p. 241-242). Bref, le silence inhumain de l'« il y a », pourrait-on dire, décrit l'indifférence éthique d'un monde désert et silencieux face à la détresse et la misère du visage d'Autrui : une indifférence qui est tout autant celle du paysage désertique de l'« il y a » que celle du moi qui s'est engouffré dans ce désert jusqu'à y disparaître et se mêler à son silence. C'est ce que Levinas tente de mettre en image lorsqu'il affirme que « [...] le silence [de l'« il y a »] est aussi l'eau stagnante, l'eau qui dort où croupissent les haines, [et] les desseins surnois » (*OC II*, p. 69). Il s'agit du silence inhumain et pesant de l'« il y a » qui est cette nuit silencieuse qui constitue, selon Levinas (*EE*, p. 61), l'heure du crime et du vice. L'« il y a » est cette toile de fond dans laquelle, selon John Caruana (2002, p. 531), peuvent s'embusquer les intentions cruelles : cette image théâtrale d'une pénombre silencieuse où se cache une main tenant un poignard. Or, cette heure du crime et du vice correspond, pour Levinas, à la cruelle

indifférence éthique ou à l'absence de réponse donnée à l'indigence ou la misère du visage d'Autrui : à un silence qui tue Autrui ou, plutôt, qui *condamne Autrui à mourir seul* sans l'aide dont il a cruellement besoin.

C'est pourquoi Levinas, par la négative, dit du visage d'Autrui qu'il n'est pas, contrairement à l'« il y a » sacré, le numineux, puisque le « [...] numineux [...] fait trembler et se fait craindre » (*TI*, p. 236) et, surtout, brûle ou consume entièrement « [...] les yeux qui se portent vers lui » (*TI*, p. 75). Autrement dit, le transcendant ou le visage d'Autrui, dans sa relation avec le moi, « [...] n'est pas [le] numineux [...] [puisque] le moi qui l'aborde n'est ni anéanti à son contact, ni transporté hors de soi, mais demeure séparé et garde son quant-à-soi » (*TI*, p. 95) : demeure cet interlocuteur singulier à qui ce visage s'adresse. Bref, le visage d'Autrui ne « [...] menace [pas] les personnes de néant ou d'extase » (*TI*, p. 301), mais laisse à celui à qui il se révèle sa singularité, c'est-à-dire son secret, ce que ne fait pas l'« il y a » numineux.

1.4.2 Un silence incapable de parole : le faux secret de l'« il y a »

Levinas décrit la relation entre le moi et l'« il y a » comme « paganisme » compris comme rapport avec des « [...] [d]ieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas » (*TI*, p. 151), c'est-à-dire des dieux silencieux, sans langage et, selon nous, *sans secret*. Or, comment pouvons-nous affirmer que l'« il y a » silencieux est sans secret pour le moi?

Dans sa conférence *Parole et Silence* de 1948, Levinas affirme qu'il « [...] existe dans la philosophie et la littérature contemporaines, une exaltation du silence » (*OC II*, p. 69). Il s'agit d'un silence qui prétend être une « ouverture » sur ce qui serait le secret d'un monde ensorcelant et d'une insondable profondeur, soit le secret de la profondeur sensible sans fin de l'« il y a ». Ce secret auquel le moi croit pouvoir accéder en fusionnant avec l'« il y a » — un secret qui s'avère être un faux secret comme nous le verrons très bientôt — en serait un que la prétention du langage, selon Levinas (*OC II*, p. 69), viendrait trahir : un secret qui vivrait de silence. C'est pourquoi cette exaltation du silence s'accompagne, selon lui (*OC II*, p. 70), d'un « romantisme du génie solitaire » : représentation de celui qui, dans sa solitaire et muette écoute du « [...] sourd bruissement du néant » (*TI*, p. 156) — dans son renoncement à la parole et dans son effacement dans le silence impersonnel de l'« il y a » —, trouve sa noblesse. Il s'agit de la situation d'un moi qui, alors englouti et anéanti par l'« il y a », prétendrait avoir aboli la distance qui le sépare du divin et, de ce fait, être entré en relation immédiate avec un secret avec qui il ne ferait maintenant qu'un. Le moi qui « se laisser porter par les forces de la nature [...] [et qui se] dissout dans un mouvement plus grand que lui » (Martin, 1999 : p. 228) croit pouvoir « [...] participer à l'ordre secret du monde » (Martin, 1999 : p. 228).

Toutefois, ce secret de l'« il y a » constitue, pour Levinas, un faux secret ou une illusion de secret. En effet, selon Levinas, pour que le moi puisse faire l'épreuve d'un secret *qui n'est pas le sien*, celui-ci doit faire l'épreuve d'une étrangeté absolue et irréductible à son égoïsme solitaire — irréductible à son *propre secret* égoïste qui le singularise — qui consiste à faire d'une altérité quelque chose de familier, de possédé ou d'assimilé : « La jouissance atteint un monde qui n'a *ni secret, ni étrangeté* véritable [...] Le besoin ne saurait donc se caractériser ni comme liberté puisqu'il est dépendance, ni comme passivité puisqu'il *vit de ce qui, déjà familier et sans secret*, ne l'asservit pas mais le réjouit » (TI, p. 155, nous soulignons). Autrement dit, l'épreuve du secret, pour Levinas, est l'épreuve de quelque chose qui échappe à la vie intérieure du moi ou au Même : qui la déborde dans son irréductibilité à elle.

Or l'« il y a » ne déborde pas le bonheur égoïste du moi pour Levinas. En effet, l'« il y a » ne peut avoir de secret véritable pour le moi, puisqu'il est précisément l'instabilité du bonheur égoïste du moi sur lequel ce bonheur égoïste lui-même fleurit : « [...] l'insécurité menace une jouissance déjà heureuse dans l'élément et à laquelle ce bonheur seulement rend sensible l'inquiétude » (TI, p. 151). Comme nous le savons, les nourritures qui comblent la vie du moi ne peuvent que se tirer de l'élémental qui est travaillé par une insécurité fondamentale et « [s]i l'insécurité du monde pleinement agréé dans la jouissance, trouble la jouissance, *l'insécurité ne saurait supprimer l'agrément fondamental de la vie* » (TI, p. 160, nous soulignons). Autrement dit, même dans l'insécurité qui entoure l'accès aux nourritures, le monde dont le moi jouit demeure le monde profondément familier de sa vie repue et égoïste, puisque cette insécurité ne remet pas en question sa vie intérieure, mais est cette dépendance insécurisante sur laquelle s'érige le bonheur ou la suffisance de sa vie intérieure, immanente et solitaire : « Tout est ici, tout m'appartient; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris [...] Dans le monde je suis chez moi, parce qu'il s'offre ou se refuse à la possession » (TI, p. 27). À Levinas ensuite d'ajouter que « [c]e qui est absolument autre ne se refuse pas seulement à la possession, mais la conteste [...] » (TI, p. 27). Ainsi, ce qui est absolument autre ou étranger à la vie intérieure du moi n'est pas l'« il y a » qui se refuse à la possession ou au Même, mais ce qui conteste ou remet en question le Même.

L'épreuve d'une étrangeté absolue, c'est-à-dire l'épreuve du secret, pour Levinas, ne peut donc que se trouver dans la nudité ou la misère du visage d'Autrui qui, dans sa transcendance ou sa singularité d'interlocuteur, se révèle au moi comme parole qui *remet éthiquement en question* son existence égoïste. L'épreuve d'un secret qui n'est pas celui du moi ne peut être, pour ce dernier, que celle de l'étrangeté absolue et singulière du visage d'Autrui — du secret d'Autrui — qui se *révèle* à lui. Bref, l'épreuve d'une

étrangeté absolue ou d'un secret se situe, pour le moi, dans cette *parole* que prononce essentiellement la nudité du visage d'Autrui : une parole *lui étant personnellement adressée* sous la forme d'un jugement et d'un commandement auxquels il doit répondre. L'« il y a », cette divinité païenne *sans visage*, est sans secret pour le moi, puisque, dans son silence sans fond et son impersonnalité essentielle, il est, contrairement à cet interlocuteur singulier qu'est le visage d'Autrui, incapable de sortir de son mutisme et d'adresser personnellement au moi une parole qui est *totalement étrangère* à son existence égoïste et qui remet cette dernière en question : une parole qui vient briser le sommeil dogmatique²⁵ et égoïste du moi ou vient tirer de son « [...] sommeil [...] celui qui ignore l'infini » (Clément, 2017, p. 81). L'« il y a », en somme, est sans secret, puisqu'il est éternellement sans visage et silencieux : est incapable de se révéler au moi comme étrangeté absolue, comme interlocuteur singulier ou comme visage . L'« il y a » est sans secret, puisqu'il demeure à tout jamais incapable de parole ou, plus précisément, demeure incapable de juger l'existence égoïste du moi et de commander ce dernier à un devoir éthique irréductible à la réduction d'une altérité au Même : un devoir qui exige de lui de respecter et de prendre soin d'une altérité transcendante, soit le visage d'Autrui. Bref, l'« il y a » n'a pas de secret pour le moi, puisqu'il ne peut faire de place à la transcendance et permettre au moi d'accéder à l'éthique. L'« il y a », selon Levinas (*TI*, p. 210-211), subjugué le moi dans sa silencieuse profondeur, comme si cette profondeur, comme nous l'avons vu, était chargée d'un secret, mais n'a en fait aucun secret à révéler. Dans le magma originaire et chaotique de l'« il y a », tout se réduit, au final, à de l'indéterminé ou de l'indistinct. L'« il y a », à proprement parler, ne cache aucun secret qu'il pourrait révéler, puisque *tout s'y perd* : sa profondeur ne peut que se prolonger sans fin dans le silence de l'être impersonnel qui est incapable de parole. Comme l'affirme Levinas : « [c]e que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, *n'est pas un "quelque chose" susceptible de se révéler [dans son étrangeté]*, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence [...] l'impersonnel par excellence » (*TI*, p. 156, nous soulignons).

C'est cette impossibilité, pour l'« il y a », de se révéler au moi comme secret, comme visage ou comme parole étrangère à l'égoïsme du moi, que Levinas nomme l'épaisseur mythique²⁶ ou mythologique de l'« il y a ». En effet, si Levinas affirme que « [...] l'essence élémentale de l'élément, avec le sans visage mythique

²⁵ « Il faut le répéter : le moi se réveille, il émerge de son sommeil dogmatique ou de ses rêves diurnes, parce qu'il rencontre un autre qui lui présente des exigences alors même qu'il se trouve dans la plus grande indigence » (Martin, 1999, p. 242.)

²⁶ Levinas semble ici distinguer le paganisme qui relèverait du « mythe » et du sacré — ces dieux des éléments incapables de révélation et de transcendance — de la religion révélée — du monothéisme — qui relèverait de l'éthique et de la sainteté : « L'idée de l'Infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes. Mais, la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique » (*TI*, p. 75).

dont il vient, participe du même vertige » (*TI*, p. 208), il spécifie que c'est « [c]ette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, [qui] doit être appelée mythique ». (*TI*, p. 151). Et comme le montre un passage sur l'épaisseur mythique du bâtiment architectural, Levinas associe cette épaisseur à un silence fascinant qui, contrairement au visage d'Autrui et malgré l'impression qu'il peut nous donner de pouvoir nous révéler quelque chose, n'a, dans son impersonnalité et son anonymat foncier, aucun secret à nous révéler et est totalement incapable de parole:

La notion de façade empruntée aux bâtiments, nous suggère que l'architecture est peut-être le premier des beaux-arts. Mais en elle se constitue le beau dont l'essence est indifférence, froide splendeur et silence. Par la façade; la chose qui garde son secret s'expose enfermée dans son essence monumentale et dans son mythe où elle luit comme une splendeur, mais ne se livre pas. Elle subjugué par sa grâce comme une magie, mais ne se révèle pas. (*TI*, p. 210)

Levinas complète alors son propos en affirmant que la relation de transcendance — la relation du moi avec le visage d'Autrui qui se révèle dans le langage — dépasse cette épaisseur mythique et silencieuse de l'« il y a » : « L'idée de l'Infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes [...] [d'une] foi épurée des mythes, [d'une] foi monothéiste [...] » (*TI*, p. 75). Le visage d'Autrui ne subjugué pas le moi par le biais d'une illusion de secret comme le fait l'« il y a » qui n'a rien à révéler du tout, puisqu'il se révèle dans le langage comme secret irréductible à l'égoïsme du moi.

CHAPITRE 2

LA DEMEURE : HÉBERGER LE SECRET ÉGOÏSTE DU MOI EN RETENANT LE SECRET D'AUTRUI

*Qui pourrait compter les soins
patients, les attentions en apparence
faciles, les petites joies intérieures,
par lesquels l'amitié se prouve en
silence, et rend la vie douce et légère?*

(De Musset, 1840 : 78-79)

2.1 Présentation du chapitre

Dans ce deuxième chapitre, (2.2) nous verrons d'abord que le secret égoïste du moi — sa vie intérieure — qui est menacé d'anéantissement par l'« il y a » n'est pas sans recours contre ce dernier. En effet, le moi, selon Levinas, peut se tenir à distance de l'horrifiante menace de l'« il y a » en se réfugiant dans la quiétude et la chaleur d'une demeure qui héberge son secret ou sa vie intérieure. Ensuite, (2.3) nous verrons que cette entrée du moi dans la quiétude de la demeure présuppose, pour Levinas, un « événement nouveau », soit la relation du moi avec Autrui féminin. Or, pour Levinas, cette relation du moi avec Autrui féminin n'est pas à confondre avec la relation éthique et transcendante que le moi entretient avec le visage d'Autrui. Nous pourrions alors donner un fondement ou une justification supplémentaire à la première séquence de description phénoménologique offerte dans le chapitre précédent, soit la description de la relation de transcendance comme événement ou le secret d'Autrui est révélé au moi. En effet, nous montrerons que cette relation entre le moi et Autrui féminin n'est pas une relation de transcendance précisément parce qu'Autrui féminin, dans sa discrétion, ne révèle pas son secret au moi : réserve son secret ou la nudité de son visage. La relation avec Autrui féminin n'est pas une relation de transcendance, mais bien une relation d'*amitié* où le moi reste confiné à l'immanence de son existence égoïste et solitaire. Finalement, (2.4) nous montrerons que le travail rendu possible par la demeure — un travail qui accomplit la vie intérieure, égoïste et séparée du moi — rend l'éthique ou la relation de transcendance possible.

2.2 La demeure comme sortie de l'immersion dans l'élémental

Confronté à la possibilité de son anéantissement dans l'horrifiante expérience de l'« il y a », le moi n'est toutefois pas condamné à se désingulariser ou à perdre son ipséité : à se fondre dans l'« il y a » indistinct, silencieux, impersonnel et anonyme. Autrement dit, le moi séparé qui trouve son secret dans une existence immanente repue, égoïste et solitaire où il savoure avec bonheur des nourritures n'est pas sans

recours devant le souci que provoque la possible pénurie des nourritures, c'est-à-dire devant la possibilité de l'impossibilité de son autosingularisation. En effet, Levinas affirme que le moi, devant cette incertitude, peut se recueillir dans la quiétude de sa *demeure* : « À partir de la demeure, l'être séparé rompt avec l'existence naturelle, baignant dans un milieu où sa jouissance, sans sécurité, crispée, s'inverti[t] en souci » (*TI*, p. 167). La demeure est ce domaine privé et paisible qui protège de l'élémental et où le moi, comme *corps*, peut entrer afin de se recueillir et de prendre ses distances à l'endroit de son engagement premier dans le monde qui est ce fait, pour lui, d'être complètement baigné par l'élémental et enveloppé de toute part par le sinistre brouillard de l'« il y a ». Ainsi la demeure, pour Levinas, offre au moi — à ce corps — cette possibilité de s'installer paisiblement et confortablement à l'intérieure de cette demeure qui garde les éléments à l'extérieur. Il s'agit d'une demeure qui permet au moi d'avoir une maîtrise sur son propre corps, c'est-à-dire qui lui permet de soutirer son corps aux aléas imprévisibles de l'élémental qui le baignent complètement — qui le menacent de tout côté et à chaque instant — et contre lesquels il n'a pas de protection : « Nous disposons de notre corps selon que nous avons déjà suspendu l'être de l'élément qui nous baigne, en habitant. Le corps est ma possession selon que mon être se tient dans une maison à la limite de l'intériorité et de l'extériorité » (*TI*, p. 174). Ainsi, le corps du moi, dans *Totalité et Infini*, ne se donne « [...] pas seulement [comme] ce qui baigne dans l'élément, mais [aussi comme] ce qui [peut] demeure[r] [dans une maison] ; c'est-à-dire [comme corps qui peut] habite[r] [une demeure] [...] » (*TI*, p. 145).

Le recueillement du moi dans la demeure, pour Levinas, suspend les « [...] réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à soi-même[,] à ses possibilités et à la situation » (*TI*, p. 164). Cette distance entre le moi comme corps et l'élémental dans lequel il baignait — une distance qui permet au moi de porter attention à de nouvelles possibilités d'existence qui lui étaient auparavant inconnues²⁷ — est rendue possible, selon Levinas (*TI*, p. 174), par l'*extra-territorialité* de la demeure dans laquelle il entre. Cette extra-territorialité de la demeure ne laisse pas le moi « [...] en communication végétales avec les éléments » (*TI*, p. 167), mais protège son intériorité, c'est-à-dire *son secret égoïste*, et lui permet d'exister « [...] en retrait par rapport à l'anonymat de la terre, de l'air, de la lumière, de la forêt, de la route, de la mer [...] [et] du fleuve » (*TI*, p. 167) qui le menace. Fait notable, ce rapport d'opposition entre un secret installé dans une paisible demeure et un extérieur inquiétant se reflète dans la langue allemande. En effet, les mots allemands « geheimnis » et « heimlichkeit », qui signifient tous deux

²⁷ Ces nouvelles possibilités, comme nous le verrons dans ce chapitre sont (i) le travail et (ii) la responsabilité éthique envers Autrui.

« secret », sont construits sur la racine « heim » qui désigne la maison, le foyer, la demeure ou « le lieu où l'on est chez soi » et pointent vers un lien intime qui unirait secret et demeure. De plus, alors que l'adjectif « unheimlich » désigne ce qui est suspect et inquiétant, ce qui ne va pas sans rappeler le caractère effrayant et inquiétant de l'« il y a », son contraire, l'adjectif « heimlich », renvoie à ce qui appartient à la maison et qui est confortable, familier, paisible et agréable²⁸.

Le moi, s'il ne baigne plus dans les éléments une fois réfugié dans une demeure, n'est toutefois pas radicalement coupé de ceux-ci. En effet, la demeure qui abrite le moi « [...] reste à sa façon ouverte sur l'élément dont elle [se] sépare » (*TI*, p. 167) et le moi qui s'y recueille demeure « [s]imultanément [en] dehors et [en] dedans » (*TI*, p. 162) de cette dernière. Pour le dire plus simplement, la demeure est à la fois cet « intérieur » qui protège le moi de l'anonymat des éléments et cette porte qui s'ouvre sur l'élémental ou sur l'extérieur effrayant : un point de passage entre l'intérieur et l'extérieur. Tout cela s'explique par le fait que l'existence du moi qui habite la demeure est toujours celle d'une « vie intérieure ». Le moi qui habite est ce moi solitaire et égoïste qui, avant toute rencontre d'une altérité absolument autre que lui, se singularise en intégrant et en digérant la différence formelle des nourritures qu'il tire de l'élémental : un élémental dont il dépend et auquel il *doit* alors avoir accès²⁹. Malgré que le moi ne baigne plus dans les éléments une fois entré dans la demeure, cette « [...] demeure, l'habitation, appartient à l'essence — à l'égoïsme — du moi » (*TI*, p. 152), c'est-à-dire héberge un moi égoïste. Confronté à son immersion dans l'élémental qui laisse son « intériorité sans issue » (*TI*, p. 138) — une immersion où cette vie intérieure qui constitue le secret égoïste et singularisant du moi est menacée d'être anéantie et intégrée par l'impersonnalité et l'anonymat de l'« il y a » —, le moi se réfugie dans une demeure qui « [...] rend [sa] vie intérieure possible » (*TI*, p. 137) en le tirant de cette immersion. En effet, la demeure, dans son confort, son calme et sa chaleur, fortifie le moi égoïste et solitaire en lui donnant la possibilité d'accomplir sa vie intérieure dans le « lieu sûr » du chez-soi et à l'abri de la menace de désingularisation constante qui coïncide avec son bain dans les éléments. En somme, lorsque Levinas affirme que la

²⁸ Alors que *heimlich* avait initialement le sens de ce qui est intime, s'y ajouta, avec le temps, le sens de « ce qui est caché de la vue des étrangers ». Voir Bonello, Y-H. (1998). *Le Secret*. Presse Universitaire de France, 127 p.

²⁹ Toutefois, comme nous le verrons dans ce chapitre, le moi qui « demeure », contrairement au moi qui baigne dans l'élémental, n'est pas « [...] brutalement jeté et délaissé » (*TI*, p. 162) dans ce dernier, mais se dirige vers lui à travers un mouvement *centripète*, soit celui du travail. Le travail, en effet, (i) prend pour point de départ l'intériorité de la demeure, (ii) sort de la demeure pour tirer des propriétés de l'élémental et (iii) ramène ses propriétés dans la demeure sous la forme de substances *durables*. Il s'agit de substances qui comblent la vie intérieure et égoïste du moi et qui, dans leur stabilité et leur durabilité qui les distinguent des nourritures, permettent au bonheur égoïste de se défaire de l'inquiétude initiale qui le travaillait.

demeure « [...] a "pignon sur rue", mais aussi son secret » (TI, p. 167), ce secret qu'elle héberge est encore celui du moi égoïste, soit cette vie intérieure qui vient maintenant s'installer dans une demeure qui le sépare de la totalité de l'être : « Se séparer, ne pas rester solidaire d'une totalité, c'est positivement être quelque part, dans la maison, être économiquement. Le "quelque part" et la maison explicitent l'égoïsme, façon d'être originelle où se produit la séparation » (TI, p. 190).

En somme, lorsque Levinas affirme que la demeure ouvre l'*utopie* du moi — le non-lieu du moi — cette dernière désigne cet espace et ce temps où le moi *n'a pas de lieu propre au sein de l'être* et où il réaffirme et approfondit sa séparation à l'endroit de la totalité de l'être : « La fonction originelle de la maison ne consiste pas à orienter l'être par l'architecture du bâtiment [...] [mais] à y ouvrir l'utopie où le "je" se recueille en demeurant chez soi » (TI, p. 167). Il s'agit d'un lieu où il n'a pas à constamment craindre de voir son secret égoïste ou cette vie intérieure qui le singularise être anéanti et avalé par la totalité anonyme et indistincte de l'« il y a ».

2.3 Un moi discrètement accueilli dans la demeure : Autrui féminin

Toutefois, cette vie intérieure et solitaire du moi, ce secret égoïste du moi « [...] qui se réfugie dans la demeure[,] ignore que c'est autrui qui rend possible ce refuge » (Clément, 2017, p. 240). En effet, le moi qui, avant son entrée dans la demeure, baigne dans l'élémental, est incapable de s'arracher à cette immersion en usant de ses *propres* pouvoirs de maîtrise. Contrairement aux nourritures dont il peut s'emparer et dont la différence formelle peut être intégrée par la digestion, le moi qui baigne dans les éléments, laissé à lui seul, demeure impuissant devant la menace de désingularisation qui le menace sur tous les fronts et le guette constamment. C'est cette situation que nous avons décrite au chapitre précédent comme « incertitude des lendemains », soit cette inaptitude du moi à donner forme à cet « il y a » informe qui est la source des nourritures : inaptitude à s'emparer ou à trouver prise dans ce qui n'est que la profondeur sans fin de l'indéterminé. Il s'agit alors d'une inaptitude du moi qui ne l'arracherait pas à son immersion dans l'élémental, mais, au contraire, qui le condamnerait à s'y noyer si ce n'était, selon Levinas, d'un « événement nouveau » : « [...] le recueillement qui m'arrache à l'immersion, n'est pas un simple écho de la possession [...] Ce retrait implique un événement nouveau » (TI, p. 185).

Cet événement nouveau dans lequel le moi trouve un recours contre son immersion dans l'élémental ne relève pas de ses propres pouvoirs, mais bien, à son insu, de l'accueil hospitalier que lui offre le visage d'Autrui dans la « grâce féminine de son rayonnement » (TI, p. 161) : « L'habitation et l'intimité de la

demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation³⁰ d'Autrui » (TI, p. 161). Pour Levinas, le moi qui habite une demeure se trouve déjà en relation « [...] avec Autrui qui [l']accueille dans la Maison [...] » (TI, p. 185). Plus précisément, et cela a fait couler beaucoup d'encre, la vie intérieure, immanente et égoïste du moi qui s'épanouit dans la maison présuppose, « [...] avant tout habitant [...] » (TI, p. 169) et avant l'entrée du moi dans cette demeure, « [...] l'accueillant par excellence, [...] l'être féminin³¹ » (TI, p. 169).

On trouve donc, entre la séparation du moi — sa solitude égoïste — et la relation du moi avec Autrui, un double rapport de conditionnement qui consiste « [...] à poser que l'idée de l'Infini est première sur la séparation tout en conditionnant l'idée de l'Infini par la séparation qu'elle suscite » (Clément, 2017, p. 249) :

1/ La vie intérieure et égoïste du moi, dans l'ordre chronologique de *Totalité et Infini*, précède ou conditionne la possibilité de la révélation du visage d'Autrui, puisqu'une « [...] relation à l'infini qui ne prendrait pas appui sur un être déjà séparé ne maintiendrait pas la séparation : elle serait participation à l'infini » (Clément, 2017, p. 248).

³⁰ Le terme révélation peut ici porter à confusion, puisque la révélation, pour Levinas, est parole et qu'Autrui féminin, comme nous le verrons, accueille précisément le moi en réservant sa transcendance ou son étrangeté, c'est-à-dire en réservant sa parole et en accueillant le moi dans le silence chaleureux de la demeure. C'est pourquoi nous préférons ici décrire la relation avec le féminin comme « accueil discret » de la vie intérieure du moi.

³¹ Levinas insiste sur le fait : « [...] qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose en fait une femme » (TI, p. 169). Il précise que « [l]e féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure et l'absence empirique de l'être humain de "sexe féminin" dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure. » (TI, p. 169). Le féminin et le masculin, pour Levinas, désignent « [...] des formes de vie, et non des essences idéales, inaltérables [...] » (Clément, 1999, p. 89) et l'association entre « [...] féminité et accueil du domicile n'a pas pour but de dévaluer la femme, ses idées, ses droits [...] [mais] plutôt d'exalter des vertus qui devraient, dans l'ordre idéal, être partagées par les deux sexes; vertus qui rendent amical, hospitalier » (Clément, 1999, p. 89) : « [...] la participation au masculin et au féminin était le propre de tout être humain » (EI, p. 61). Ce que Levinas tente donc de faire est d'« [...] investi[guer] la définition classique du sujet afin [...] de dénoncer les vertus viriles propres au sujet traditionnel » (Gauthier, 2021, p. 105) : virilité masculine d'un sujet de maîtrise et de conquête. Il s'agit d'examiner un sujet traditionnel qui, historiquement, a été présenté comme *neutre* et *asexué*, mais qui, en vérité, est implicitement masculin et comprend le féminin comme son envers négatif ou un « non-sujet » : « [...] la sensibilité, la faiblesse, la vulnérabilité et l'affection du moi par l'Autre » (Marque, 2015, p. 64). À la lumière de cette enquête, Levinas tente de montrer — et il est loin d'être certain qu'il a réussi ce projet — comment ce registre stéréotypé du féminin *ne décrit pas le négatif de la subjectivité*, mais joue un rôle essentiel à l'intérieur d'une subjectivité duelle : une « [...] subjectivité inédite qui ne se décline plus seulement en termes de maîtrise et de pouvoir, mais se découvre, aussi, comme faiblesse et accueille » (Marque, 2015, p. 215). Sur cette question, voir Irigaray (1991), Marque (2015), Sanford (2001), Gauthier (2021) et Pelluchon (2020).

2/ L'accueil d'Autrui *féminin*, c'est-à-dire du visage d'Autrui sous les traits du féminin, conditionne, dans l'ordre logique de *Totalité infini*, la possibilité de la vie intérieure du moi, c'est-à-dire de sa séparation égoïste, en lui permettant de s'installer et de s'accomplir dans une demeure.

Il est alors légitime de se demander, comme le relève bien Clément, si ce double conditionnement parvient « [...] à s'abstraire du modèle de la totalisation » (Clément, 2017, p. 249). Pour être plus précis, est-ce que l'ordre de conditionnement logique entre Autrui sous sa modalité féminine et le moi comme vie intérieure empêche la vie intérieure du moi d'avoir un sens ou une signification qui ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même: d'être une vie qui fait sens pour le moi sans aucune référence à Autrui? Est-ce que cet ordre fondamental de conditionnement nous condamne à escamoter la distance infinie qui devrait se trouver entre le moi et Autrui à la faveur de leur insertion dans une unité ou une totalité où l'intelligibilité de l'identité du moi se réfère toujours déjà à Autrui: où l'intelligibilité de la vie intérieure du moi est dépendante de celle d'Autrui?

La réponse, pour Clément, est négative, puisque, dans cette première relation avec Autrui, Autrui féminin n'est pas rencontré comme *visage éthique*. Pour Levinas, Autrui féminin, en accueillant le moi dans la demeure, ne se révèle pas comme visage éthique d'Autrui qui, dans sa transcendance ou dans sa misère et sa nudité absolument étrangères à la vie intérieure du moi, s'adresse au moi en remettant éthiquement en question sa vie intérieure et en lui commandant de lui venir en aide et de le respecter. En effet, si Levinas affirme qu'Autrui féminin « [...] inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui » (TI, p. 166), c'est-à-dire qu'il a en lui cette possibilité de s'adresser au moi comme visage éthique et de se révéler à lui dans sa transcendance, cette possibilité implique un *plus* par rapport à sa féminité ou un dépassement de sa féminité. Pourquoi? Parce que la transcendance du visage éthique, lorsqu'Autrui se présente dans la demeure dans sa « dimension de féminité » (TI, p. 169), se fait discrète, s'adoucit³² et se *réserve dans le but de ne pas se révéler au moi*. Il s'agit d'une douceur et d'une discrétion du *visage féminin* — qu'il faut à partir de maintenant distinguer du visage éthique d'Autrui — qui, pour Levinas (TI, p. 161), se vit concrètement, pour le moi, comme absence de transcendance ou comme absence de visage éthique, c'est-à-dire comme absence de remise en question de sa vie intérieure égoïste. On parle alors d'une absence de remise en question de sa vie intérieure qui laisse le moi se complaire dans la solitude égoïste et immanente de celle-ci : « Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle

³² La douceur ou la tendresse du féminin, pour Levinas, « [...] n'est pas la réunion dans un être humain de toutes les perfections de la tendresse et qui subsisteraient en soi. Tout se passe comme si le féminin en était la manifestation originelle, le doux en soi, l'origine de toute la douceur de la terre » (DL, p. 54).

s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement [...] » (TI, p. 166, nous soulignons).

Autrement dit, Autrui féminin, dans la demeure, réserve la nudité et la misère de son visage éthique dont l'étrangeté ne peut être assimilée par le moi égoïste et lui demeure à jamais irréductible. Ce qui s'efface du visage féminin, pour Levinas, c'est cette nudité qui regarde le moi droit dans les yeux, qui ébranle sa quiétude égoïste et qui, dans sa misère, lui adresse la parole en lui communiquant que sa vie intérieure lui cause injustice et qu'il doit lui venir en aide. Autrement dit, en se présentant au moi comme « absence de transcendance », Autrui féminin ne se révèle pas au moi dans le langage ou n'adresse pas la parole au moi dans un face-à-face où se trouvent deux interlocuteurs irréductibles. La relation du moi avec Autrui féminin, Levinas insiste, « [...] n'est pas la relation avec l'interlocuteur » (TI, p. 166) singulier, c'est-à-dire n'est pas la relation de transcendance ou l'éthique. Autrui féminin « [...] est autrui, sans le langage » (Clément, 2017, p. 250) ou est une « [...] altérité se situ[ant] sur un autre plan que le langage » (TI, p. 166). Et si Levinas, à quelques reprises dans *Totalité et Infini*, affirme qu'Autrui féminin a son langage *propre*, ce langage est alors décrit comme *silence* ou « [...] langage silencieux » (TI, p. 166) qui, justement, « [...] tait le commandement qui fait la hauteur [ou la transcendance] du visage » (Clément, 2017, p. 250) éthique d'Autrui : tait le commandement qu'adresse au moi la nudité du visage éthique d'Autrui. Autrui féminin n'est pas rencontré par le moi comme étrange nudité du visage éthique d'Autrui, comme parole qui remet en question sa vie intérieure et qui lui est irréductible, mais bien comme *familiarité* d'un silence chaleureux ou d'une quiétude qui l'accueille et qui réconforte l'égoïste solitude de sa vie intérieure, c'est-à-dire son secret égoïste. Autrui féminin, dans sa discrétion qui efface la transcendance ou la nudité du visage éthique, se répand discrètement dans la demeure comme *silence*, *sérénité* et *douceur* qui façonnent un « chez soi » familier et accueillant pour le moi : l'« [...] Accueil [d'Autrui féminin] n'est pas un face-à-face avec lui *mais seulement l'intimité de la demeure* » (Clément, 2017, p. 250, nous soulignons). Bref, la présence d'Autrui féminin est essentiellement une présence *sans rencontre ou sans face-à-face* : une présence discrète et effacée qui laisse le moi entrer seul dans une demeure silencieuse, familière, accueillante et intime où il peut sereinement s'autosingulariser en vivant égoïstement.

Ainsi, pour répondre à la question initiale posée par Clément : « est-ce que la relation de conditionnement entre Autrui féminin et la séparation du moi échappe à une logique de totalisation? », nous avons vu que le visage éthique d'Autrui — l'idée de l'Infini —, sous sa modalité féminine, « [...] se réserve et ne déploie pas encore son sens » (Clément, 2017, p. 250). Il s'agit d'une réserve de sa nudité ou de sa transcendance

absolue qui constitue la « [...] condition muette de la demeure » (Clément, 2017, p. 250) et qui, « [l]oin de mettre en question mon pouvoir [...], l'accueille en s'effaçant » (Clément, 2017, p. 251). Si le visage éthique d'Autrui qui se réserve sous les traits du *féminin* peut être le « [...] fondement d'où procède toute la séparation » (Clément, 2017, p. 252) sans pour autant affecter la radicalité de cette séparation — cette séparation où le moi existe en « [...] [l']absence de toute relation à autrui [...] [et] se pose [...] comme le principe de sa propre existence » (Clément, 2017, p. 66) —, c'est parce que l'accueil du moi dans la demeure se produit en « [...] laiss[ant] l'idée de l'Infini [ou le visage éthique d'Autrui] *dans l'oubli* » (Clément, 2017, p. 251, nous soulignons). Autrement dit, la vie intérieure solitaire et égoïste du moi en est une qui, en entrant dans une demeure familière où elle peut s'accomplir, existe en *ignorant totalement* qu'un Autre est au fondement de cette entrée, puisque cet Autre, dans sa féminité, se fait discret et s'efface. Dans la demeure, la solitude du moi [...] subsiste malgré la présence de Dieu » (DL, p. 54), de la transcendance du visage éthique d'Autrui, puisque ce visage, en prenant les traits du féminin, se réserve ou se fait discret. L'accomplissement de la séparation égoïste du moi — cette « [...] vie intérieure [...] [qui est] ouverture d'une dimension indispensable [...] à la production de l'infini » (TI, p. 278) — est cette « [...] possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui [:] de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c'est-à-dire tout langage) [...] » (TI, p. 188). C'est alors dans cette ignorance de l'idée de l'Infini, du visage éthique d'Autrui, que le moi peut exister dans sa demeure *comme s'il y était seul* ou, plutôt, dans l'illusion d'être lui seul au principe de sa propre existence. C'est dans cette ignorance que le moi peut vivre comme s'il s'autosingularisait, c'est-à-dire comme s'il « [...] produi[sait] [lui]-même [...] son sens (la fermeture de l'intériorité) sans que ce sens procède [pour lui] de l'idée de l'Infini » (Clément, 2017, p. 252) : « [...] cette illusion n'est pas gratuite, mais constitue un événement positif [...] Son pouvoir d'illusion [...] constitue sa séparation » (TI, p. 47). Le sens de l'existence du moi, au sein de cette illusion de solitude, n'est pas une opposition à l'idée de l'Infini ou une « [...] obéissance à l'idée de l'Infini, mais son oubli » (Clément, 2017, p. 249). Il s'agit de cette existence *athée* qui ne dépend pas d'une affirmation ou d'une négation du transcendant, mais qui se vit comme totalement indépendante de cette transcendance qu'elle ignore totalement³³. Bref, l'existence du moi, dans la demeure, reste foncièrement *immanente* : « [l]e mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance » (TI, p. 158).

³³ « La séparation ne serait pas radicale si la possibilité de s'enfermer chez soi ne pouvait pas se produire sans contradiction interne comme événement en soi [...] » (TI, p. 188)

2.3.1 La relation à Autrui féminin comme amitié

Cette idée que le rapport du moi avec Autrui féminin doit être compris comme « [...] une autre modalité de la relation à autrui [...] » (Clément, 2017, p. 251) qui n'est *pas éthique* — qui ne rencontre pas Autrui dans sa transcendance irréductible à la vie intérieure du moi ou dans son étrangeté absolue — sans toutefois être réduit à une diminution de l'éthique ou un face-à-face inabouti ou défailant³⁴, se trouve également dans le lien intime que Levinas établit entre le rapport à Autrui féminin et l'amitié.

En effet, dans le premier ensemble de ces « Notes philosophiques sur éros » (*OC III*, p. 159-189), Levinas interroge les différentes modalités de la relation à Autrui où ce dernier n'est pas rencontré par le moi dans sa transcendance ou dans sa singularité d'altérité absolue, c'est-à-dire comme visage éthique : « Autrui ne se rencontre pas en tant qu'autrui dans toutes les relations sociales que j'ai avec lui » (Clément, 2017, p. 106). En effet, comme le souligne Clément, il s'agit alors, pour Levinas de « [...] discriminer les relations avec autrui qui ne se rapportent pas à lui pour lui-même, et qui de ce fait [...] manquent l'unicité » (Clément, 2017, p. 106) d'Autrui. Il s'agit de relations mondaines entretenues avec Autrui où « [...] nous avons affaire à des êtres habillés » (*EE*, p. 60) par quelque chose qu'ils partagent en commun avec nous. Ainsi, dans cette communion que commande la décence et la convenance des rapports mondains, « [...] les personnes ne sont pas l'une devant l'autre [...] » (*EE*, p. 62) dans un face-à-face où elles demeurent irréductibles l'une à l'autre et séparées par une distance infinie, mais sont « [...] les unes avec les autres autour de quelque chose » (*EE*, p. 62). C'est ce « point commun » qu'elles partagent entre elles, ce terme intermédiaire qui les lie, qui devient alors « [...] l'objet premier [...] » (Clément, 2017, p. 106) de leur relation : « La relation mondaine suit une double intentionnalité : je suis avec autrui autour de quelque chose, mais l'autour de... prend le pas sur l'avec... et l'occulte » (Clément, 2017, p. 107). Levinas identifie quatre modes de relations mondaines avec Autrui :

1/ Dans les relations de la vie courante qui sont essentiellement, pour Levinas, des échanges économiques de services, Autrui, s'il ne se présente pas à nous comme « [...] une simple chose [ou] un automate distributeur [...] », n'est pas abordé dans sa singularité irréductible ou dans son altérité absolue de visage éthique, puisqu'« [...] il ne nous concerne que par les choses qu'il nous fournit [...] » ou, comme le formule Clément (2017, p. 107), que par la fonction générale qu'il occupe *pour nous*. Bref, Autrui, dans cette relation, « [...] reste anonyme et interchangeable [...] » (*OC III*, p. 165-166), puisque la personne qui occupe

³⁴ « Le féminin est une modalité [d'apparition] originale, source de son propre sens, qui s'affranchit du visage [éthique] tout en constituant une relation authentique avec autrui » (Clément, 2017, p. 251).

cette fonction peut changer sans que l'essence de cette relation soit affectée : nous ne sommes pas en relation avec Autrui dans son altérité absolue — altérité qui n'est de toute façon pas ce qui concerne fondamentalement cette relation économique —, mais bien en « [...] relation avec le vendeur au magasin [...] [ou] avec l'artisan qui [n]ous fabrique un objet [...] » (OC III, p. 165).

2/ De son côté, le commerce intellectuel est également une relation qui manque la « [...] relation avec autrui qui nous ramène à un autrui comme tel, à son altérité pure et simple [...] » (OC III, p. 166). En effet, ce commerce s'articule, selon Levinas, autour d'un contenu objectif *partagé* par les personnes qui participent à cette relation. Le commerce intellectuel, selon lui, « [...] est essentiellement une communion [...] » (OC III, p. 167) dans une raison universelle et commune à laquelle s'éveillent mutuellement les personnes qui y participent. Il s'agit d'un commerce dans lequel celles-ci ne se tiennent pas l'une en face de l'autre dans leurs singularités irréductibles respectives, mais où, dans le partage d'une même raison universelle « [...] où la multiplicité des individus n'[est] qu'un accident » (OC III, p. 167), elles se présentent l'une à l'autre comme des *semblables*.

3/ La camaraderie ou le « voisinage », lui, est toujours, selon Levinas, le fruit de l'imposition d'une « [...] coexistence pure et simple » (OC III, p. 168), c'est-à-dire du partage d'un espace commun avec nos contemporains. Encore une fois, il s'agit d'une « [...] relation avec autrui qui [...] concerne autrui dans sa ressemblance, dans sa communauté avec moi » (OC III, p. 168). Il s'agit, selon Clément (217, p. 107) d'une situation où je partage avec Autrui un espace commun qui, au sens large, est une participation à un « nous » commun où je me *reconnais* et où je me *retrouve* : une participation « [...] à la même destinée, à la même condition, comme camarade d'infortune ou de bonheur [...] co-existence sous le même ciel et sur la même terre [...] » (OC III, p. 168-169). Or, pour Levinas, l'objet de la relation de camaraderie n'est pas le camarade *lui-même*. En effet, la camaraderie n'est pas structurée autour d'un attachement pour le camarade considéré en lui-même, puisqu'elle se fonde, selon lui, autour de l'imposition d'un objet partagé communément avec lui, soit la contemporanéité qui est « [...] le même instant qui relie les deux camarades [...] » (OC III, p. 168).

4/ Finalement, si l'objet de la camaraderie est la contemporanéité ou la participation à un « nous » dans lequel les camarades « [...] ne rentrent pas l'un dans l'intimité de l'autre [...] », l'amitié, elle, est cette relation avec Autrui où ce dernier « [...] devient l'objet même de la relation intersubjective [...] et est contemplé [...] » (OC III, p. 172) en lui-même. La relation d'amitié, contrairement à la camaraderie, n'est

pas l'*imposition* d'une relation par le simple fait de la coexistence avec Autrui, mais est « [...] avant tout le choix de cette existence [...] » (OC III, p. 172) ou « [...] le privilège de l'ami [...] » (OC III, p. 172). L'amitié, contrairement à la camaraderie, se structure autour de l'attachement à la personne même de l'ami dans lequel « [...] Autrui n'est plus l'anonyme » (OC III, p. 172) : « L'amitié se manifeste certes dans une prédilection pour une certaine manière de penser et de sentir, [...] [mais] c'est en fin de compte le fond irrationnel brut d'autrui qui est préféré dans l'amitié. (OC III, p. 173). L'ami n'est pas anonyme, puisqu'il n'est pas un camarade parmi tant d'autres et ne s'efface pas dans la généralité du « nous », c'est-à-dire dans cette contemporanéité partagée qui préoccupe d'abord et avant tout la relation de camaraderie.

Toutefois, l'attachement propre à l'amitié n'est pas, lui non plus, une relation avec l'altérité d'Autrui: avec son visage éthique. Cela s'explique, selon Levinas, parce qu'Autrui, dans l'amitié, « [...] se définit par rapport à moi » (OC III, p. 173). Pour être plus précis, « [m]oi et mon ami nous nous définissons l'un par rapport à l'autre » (OC III, p. 173) en *sympathisant* réciproquement, c'est-à-dire en « [...] "se mett[ant] à la place d'autrui" [...] » (OC III, p. 170). Dans cette sympathie amicale où le moi se met à la place d'Autrui, Autrui ne se présente pas à lui comme altérité absolue et irréductible au moi ou comme visage qui lui exige de garder ses distances — exigence de garder ses distances que Levinas appelle ici la « pudeur » (OC III, p. 182) —, mais comme un *alter ego* ou un *autre moi*. Or, comme nous l'avons vu lors du premier chapitre, le moi, face au visage éthique d'Autrui, ne peut voir en lui un *alter ego* ou un « autre moi » : « Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un *alter ego* ; il est ce que moi, je ne suis pas [...] On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique » (TA, p. 75). Ainsi, dans cette « [...] relation qui ne trouve pas la pudeur » (OC III, p. 173), le moi, de manière symétrique, voit en Autrui son identique — son *alter ego* — et, par le fait même, assimile l'ami en s'identifiant à lui³⁵. C'est ce mouvement d'intégration d'Autrui par le moi — de l'anéantissement de la distance infinie entre le moi et Autrui au profit de l'homogénéité du Même³⁶ — qui pousse Levinas à affirmer que l'ami « [...] est l'âme sœur [...] » (OC III, p. 173) et que le « [...] mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon [...] concerne l'amitié plus encore que l'amour » (OC

³⁵ Notons toutefois que Levinas semble se contredire lorsqu'il associe, dans deux passages de *Totalité et Infini*, l'amitié au langage et à la relation éthique : « [...] la prise de conscience est déjà langage [...] l'essence du langage est bonté, ou encore, [...] l'essence du langage est amitié et hospitalité » (TI, p. 341) et « La solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui, mais se tient dans une conscience de l'hostilité et, par là même, rend encore possible un appel à autrui, à son amitié et à sa médication » (TI, p. 260).

³⁶ Maurice Blanchot, dans *Pour l'amitié*, décrit la relation avec l'ami de manière très similaire : « La philia grecque est réciprocité, échange du Même avec le Même, mais jamais ouverture à l'Autre, découverte d'Autrui en tant que responsable de lui, reconnaissance de sa préexcellence, éveil et dégrisement par cet Autrui qui ne me laisse jamais tranquille » (Blanchot, 2000, p. 33).

III, p. 173-174). En effet, le mythe de l'androgynisme ou des « moitiés séparées » d'Aristophane esquisse essentiellement, pour Levinas, le mouvement du Même. Les moitiés séparées formaient autrefois *un seul être* qui, ayant provoqué l'ire des dieux, fût scindé en deux par Zeus. À la suite de cette séparation, ces moitiés cherchent, sous la pulsion de l'*éros* ou de l'amour selon Aristophane, à se retrouver afin de reconstituer, dans leur nostalgie, l'unité ou la totalité de l'être parfait qu'ils formaient autrefois (189c-193e). En somme, l'amitié, selon Levinas, est une relation qui vise la *fusion* des amis dans une identité unique : une totalité. L'amitié ne vise pas le pluralisme, mais la solitude bienheureuse de l'être « un » dont parle Aristophane. Ainsi, la nature de la relation entre ces moitiés séparées, pour Levinas (OC III, p. 173), est tout le contraire de la relation de transcendance qui est une relation entre deux interlocuteurs irréductibles et séparés par une distance incommensurable.

Surgit alors en filigrane de cette description de l'amitié, mais sans être nommé, Autrui féminin. En effet, alors que Levinas dit de l'amitié qu'elle est « [...] une "douce chaleur" [...] » (OC III, p. 174) où « [...] les amis se possèdent sans inquiétude [...] » (OC III, p. 176) et où « [...] l'ami est donné comme intimité » (OC III, p. 176), Autrui féminin, dans *Totalité et Infini*, accueille le moi dans l'intimité familière et paisible de la demeure en faisant preuve de douceur ou d'amitié à son égard : « La familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses [...] *douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi* » (TI, p. 165, nous soulignons). De plus, alors que Levinas affirme que « [t]out est dit dans l'amitié [...] [et que] le silence est le véritable discours /des amis sur /leur amitié » (OC III, p. 174), la présence d'Autrui féminin dans la demeure se déploie, dans *Totalité et Infini*, comme silence chaleureux et réconfortant. Autrui féminin, dans son « langage silencieux », s'adresse au moi comme « [...] un "tu" de la familiarité » (TI, p. 166), une relation « Je-Tu » que Levinas associe d'emblée à l'amitié et à l'égalité ou la symétrie entre deux *alter ego* : « [...] pour Buber, le tu que le je interpelle, est déjà, dans cette interpellation, entendu comme un je qui me dit tu. L'interprétation du tu par le je serait donc d'emblée, pour le je, l'instauration d'une réciprocité, d'une égalité ou d'une équité » (HS, p. 60). Dans cette égalité, le moi qui se trouve auprès d'Autrui féminin sent « [...] à côté de lui la pulsation d'une existence attachée à la [sienne], complémentaire de la [sienne] » (OC III, p. 174). Il sent au côté de lui la présence de l'ami ou de l'*alter ego* familier qui conforte et sympathise avec son existence égoïste et non pas la présence de l'étranger absolument étranger, c'est-à-dire du visage éthique d'Autrui qui, dans sa transcendance et comme interlocuteur irréductible au moi ou au Même, s'adresse au moi comme parole qui remet en question sa vie intérieure et égoïste : « [...] la relation dialogale qui atteint l'Autre comme Tu, [l'atteint] comme partenaire et ami [...] » (TI, p. 64). Autrement dit, le moi, dans l'ami, ne trouve que son propre

reflet : ne trouve que ce qui conforte sa vie égoïste et qui lui ouvre, dans une « [...] confession³⁷ d'intimité [...] » (*OC III*, p. 176) amicale — dans l'accueil au sein d'une demeure — un lieu où elle peut s'accomplir. En somme, si l'amitié du féminin, c'est-à-dire la sympathie et la familiarité de la demeure, est nécessaire, comme nous le verrons, à l'avènement de la relation de transcendance, celle-ci ne peut pas *par elle-même* déloger le moi de son égoïste solitude : « [le] Je-Tu est [un] événement [...] [qui] ne permet pas de rendre compte [...] d'une vie autre que l'amitié: l'économie, la recherche du bonheur, la relation représentative avec les choses » (*TI*, p. 65).

2.3.2 La discrétion : réserver le secret d'Autrui

Autrui féminin, dans sa discrétion et son amitié, laisse le moi avoir son secret égoïste, c'est-à-dire le laisse exister dans la solitude et l'égoïsme de cette vie intérieure irremplaçable qui le singularise: « [...] la femme, peut précisément se réserver pour ouvrir la dimension de l'intériorité » (*TI*, p. 166). Le mot français « discrétion », comme le souligne Anne Dufourmantelle (2015, p. 21), nous vient du latin « discretio » qui dérive du verbe « discernō » partageant la même racine — « černo » — que le verbe « secerno ». Et c'est le neutre substantivé de « secerno », soit « secretum » qui signifie « ce qui est mis à distance, séparé et distinct », qui est à l'origine du mot français « secret ». Ainsi, lorsque le mot « discret » fait son apparition dans l'ancien français, celui-ci a le sens, selon Daniel Béresniak (2004, p. 13), d'une sagesse et d'une capacité à discerner, reconnaître et juger ce qui est « secret », c'est-à-dire *ce qui est séparé*, ce qui se tient à distance et ce qui se distingue de certaines choses. Cependant, Béresniak ajoute (2004, p. 13) que la langue française, à travers le temps, en viendra à préciser la sagesse propre à cette discrétion, soit la sagesse de celui ou celle étant capable de faire preuve, au moment opportun, de retenue, *de réserve* ou de circonspection à l'endroit de ce qui est secret. Ainsi, la discrétion serait cette sagesse qui, reconnaissant ce qui est séparé, distinct ou secret, fait preuve de réserve ou de retenue à son endroit. Il s'agit d'une réserve et d'une retenue qui, toujours selon Béresniak (2004, p. 13), sont le résultat de la volonté de la personne qui se les impose elle-même, et non pas le résultat d'une volonté ou d'une force *extérieure* qui s'impose à cette personne faisant preuve de discrétion.

Or, telle qu'elle se donne dans l'économie de *Totalité et Infini*, la discrétion est précisément un geste par lequel le visage éthique d'Autrui reconnaît le secret égoïste du moi qui s'« [...] accompli[t] concrètement

³⁷ Comme nous le verrons au prochain chapitre, cette « confession d'intimité » propre à la relation entre le moi et Autrui féminin — cet accueil dans l'intimité de la demeure — se distingue, selon nous, de la « confidence du secret d'Autrui » propre à la relation éthique avec Autrui.

par la maison » (*TI*, p. 164), soit sa vie intérieure, et fait preuve de retenue à son endroit — le laisse tranquille — en *réserve* sa transcendance ou la nudité de son visage éthique sous les traits du féminin. Le moi, dans l'amitié, dans la relation avec Autrui féminin, ne rencontre rien d'étranger à lui-même — rien d'étranger à son égoïsme. Or, si l'épreuve d'un secret qui n'est pas celui du moi ou l'épreuve de ce qui est absolument étranger à la vie intérieure du moi, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, se trouve dans l'événement concret du visage nu d'Autrui qui se révèle au moi — dans ce secret d'Autrui qui se révèle à lui —, ce visage éthique qui réserve sa nudité sous les traits du féminin serait essentiellement *le secret d'Autrui qui se réserve et ne se révèle pas au moi*. Autrement dit, le secret du moi qui s'installe dans la demeure serait rendu possible par le visage éthique d'Autrui qui, dans la discrétion de sa modalité féminine, est ce secret d'Autrui qui se tait, fait preuve de retenue et ne se dit pas au moi. Or on trouve, dans le deuxième ensemble de ces « Notes philosophiques sur éros » (*OC III*, p. 189-204), une courte note qui nous indique que Levinas, à tout le moins, n'était pas étranger à cette idée de décrire la révélation du visage éthique d'Autrui — cette parole que prononce ce visage et qui ouvre la possibilité du langage et de l'éthique — comme la révélation d'un secret : « Ce que nous appelons révélation de l'être ou sa sortie (*sic*) du secret — se situe au niveau même de la communication à l'instant de la communication [...] » (*OC III*, p. 190). Plus précisément, cette révélation du secret d'Autrui qui se fait par la parole indique aussi que ce secret perce un silence ou *sort* d'un silence dans lequel il pouvait demeurer en retrait et indétectable avant sa révélation. Or ce silence, selon nous, est le silence chaleureux de la demeure uniquement rendu possible par Autrui qui, dans sa féminité, réserve sa transcendance ou la nudité de son visage et la rend discrète : par Autrui qui réserve et tait son secret. En effet, dans un passage de *Totalité et Infini*, Levinas décrit la présence discrète du féminin au sein de la demeure comme ces « [c]es allées et venues silencieuses [...] » (*TI*, p. 167) qui font imperceptiblement résonner de leurs « [...] pas les épaisseurs secrètes de l'être [...] » (*TI*, p. 167). Ces pas d'Autrui féminin, dans leur écho feutré, font ici « résonner » ce secret qu'ils étouffent en leur sein, c'est-à-dire l'étrangeté, la transcendance ou la nudité absolue du visage éthique d'Autrui qu'ils réservent dans leur discrétion. Si cet écho met ici en image la possibilité qu'a Autrui féminin de révéler son secret ou sa transcendance *en dépassant sa féminité ou sa discrétion*³⁸ —

³⁸ Si cette modalité du rapport à Autrui comme hospitalité et accueil qui n'est pas une rencontre, qui n'est pas un face à face, conserve son sens et son importance, le caractère problématique de l'association de cette hospitalité silencieuse au féminin devient ici flagrant. Si Levinas s'était donné pour objectif de repenser le sujet à partir de la différence sexuelle, il finit ici par « [...] réinscrire [le féminin] au sein du même rôle secondaire généralement attribué aux femmes dans l'histoire de la philosophie occidentale » (Katz, 2001 : 155, notre traduction libre), c'est-à-dire dans la sphère privée du foyer qui est *exclue* de la vie éthique. On parle alors d'une sphère éthique, le langage ou le face-à-face, à laquelle le féminin peut seulement accéder en abandonnant sa féminité : « The feminine welcome cannot lay claim to being anything but a condition of ethics [...] qua human she remains capable of an ethical existence, but

cette possibilité latente chez lui —, cet écho ou ce bruit léger et indiscernable, tant et aussi longtemps qu’Autrui adopte les traits du féminin, ne peut se formuler en une parole *indiscrète et étrangère* qui viendrait percer le silence paisible de la demeure et sortir le moi de sa torpeur égoïste³⁹. L’appel à l’aide et le commandement qui se font discrets chez Autrui féminin forment un léger murmure qui, tard le soir, nous fait tourner la tête, mais qu’on réduit aussitôt au craquement du plancher ou au grincement d’une porte : au bruit d’une maison où *je me trouve seul*. Autrui féminin, cette intimité qui se manifeste dans la demeure, s’« [...] expr[ime] dans le secret » (*TI*, p. 166, nous soulignons), c’est-à-dire s’exprime comme secret qui se garde, qui reste muet et qui ne se dit pas encore au moi. En somme, nous trouvons ici un fondement supplémentaire à la première séquence de description phénoménologique offerte dans le chapitre précédent, soit la description de la relation de transcendance comme évènement concret ou le secret d’Autrui est révélé au moi. Le rapport à Autrui féminin n’est pas la relation de transcendance, puisqu’Autrui féminin est un secret — une transcendance — qui ne s’exprime pas encore dans le langage ou qui ne se communique pas encore au moi à travers la parole. Il s’agit d’un secret qui, fort de cette possibilité de se révéler au moi à travers la parole, ne cherche pas encore les mots pour se dire.

2.4 Existence économique et travail

Selon Levinas la « [...] séparation s’effectuant dans le concret, comme habitation et économie rend possible le rapport avec l’extériorité détachée, absolue » (*TI*, p. 242), soit la relation éthique et langagière avec le visage éthique d’Autrui : avec le transcendant. Pour comprendre comment cela devient possible

not as a feminine being » (Chalier, 2001 : 174). Sur cette question, nous recommandons l’excellent ouvrage collectif Tina Chanter (2001), le texte « Le judaïsme et le féminin » que l’on trouve dans *Difficile Liberté* (*DL*, 56-68), ainsi qu’une lecture talmudique de *Du sacré au saint* intitulée « Et Dieu créa la femme » (*DSS*, 122-148) où ce problème devient particulièrement saillant.

³⁹ C’est pourquoi le langage silencieux d’Autrui féminin diffère de l’« il y a » et de son « [...] silence des espaces infinis qui effraie [...] » (*TI*, 260). Si les deux ne sont pas *étrangers* au bonheur égoïste du moi — ne remettent pas en question l’agrément fondamental de la vie égoïste et solitaire du moi — Autrui féminin, contrairement à l’« il y a » — cette divinité païenne silencieuse, *sans visage*, anonyme et impersonnelle — est absolument incapable d’accéder au langage interpersonnel : de dépasser son silence et de s’adresser au moi comme interlocuteur singulier. Cela s’explique par le fait que la rupture de ce silence — le surgissement d’une parole —, pour Levinas, nécessite la révélation d’un secret : la révélation de l’étrangeté absolue ou de la transcendance du visage éthique d’Autrui. Or, Autrui féminin, en se défaisant de sa féminité, en cessant de réserver sa transcendance, est capable de révéler sa transcendance : de révéler son secret. De plus, alors que le silence de l’« il y a » menace d’anéantir la singularité du moi égoïste en le réduisant à de l’impersonnel, du neutre et de l’anonyme, le silence chaleureux de la demeure, à l’inverse, sauve cette singularité égoïste de son anéantissement dans l’« il y a » en offrant au moi un lieu où peut s’accomplir sa vie intérieure.

pour Levinas, nous devons nous pencher sur l'existence économique qu'inaugure l'entrée du moi dans la demeure ou, plus spécifiquement, sur le travail du moi que cette dernière rend possible.

Pour Levinas, la familiarité et la douceur de la demeure — cette « [...] rive que vient battre l'élément mais qu'il n'engloutit pas » (Martin, 1999, p. 84) — se répandent également sur son *extérieur*, c'est-à-dire sur la grisaille et le caractère horrifiant de l'élémental : « La familiarité du monde ne résulte pas seulement d'habitudes prises dans ce monde[,] [...] [puisqu'elle est] [...] une douceur qui se répand sur la face des choses [...] [:] douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi » (TI, p. 165).

Contrairement à un moi qui baigne dans les éléments et qui risque de s'y confondre et de s'y disperser au point de ne plus pouvoir s'y retrouver lui-même — au point de ne plus pouvoir se distinguer « [...] lui-même [des] afflux qui l'atteignent [...] » (Martin, 1999, p. 74) —, le moi qui entre en relation avec les éléments *à partir de sa demeure* communique dorénavant avec un monde familier où il trouve des *repères*. Ces repères qui permettent au moi de parcourir un monde d'éléments sans s'y perdre s'organisent autour du centre gravitationnel de la demeure : « C'est à partir de la demeure que s'élabore une géographie : le vent vient de l'ouest, le champ se situe à quelques minutes de marche [de la demeure] [...] » (Martin, 1999, p. 83).

2.4.1 La fenêtre

Cette familiarité du monde extérieur devient notamment possible en observant l'élémental à partir de la *fenêtre* qui creuse la distance entre l'intériorité paisible et familière de la demeure et l'extériorité inquiétante de l'élémental. Plus précisément, la fenêtre permet au moi de se recueillir et d'observer l'élémental *à distance*, c'est-à-dire d'entretenir un *nouveau* rapport avec lui où, contrairement à l'immersion, il ne se trouve pas à l'intérieur de lui, c'est-à-dire « [...] en communication végétale avec les éléments » (TI, p. 167). En effet, le moi, à partir de la fenêtre, peut dominer l'élémental du regard : « Ainsi seulement je vois sans être vu comme Gygès, [je] ne suis plus envahi par la nature, [je] ne plonge plus dans une ambiance ou dans une atmosphère » (TI, p. 184). À travers ce regard qui surplombe l'élémental et se soustrait « [...] au simple "baigner dans l'élément" » (TI, p. 137) où l'on ne rencontre que des qualités sans formes (nourritures) et l'indétermination effrayante de l'«il y a », le moi découvre l'élémental comme une *nature* s'offrant à lui comme espace et étendue : « Le quelque part de la demeure se produit comme un événement originel par rapport auquel (et non pas inversement) doit se comprendre celui du déploiement de l'étendue physico-géométrique » (TI, p. 182). Il s'agit alors d'une nature dont les lois et le

fonctionnement peuvent être observés et compris par le moi. Comme le met bien en image Kurt Martin, « [l]a fenêtre joue le rôle du hublot : tout en protégeant contre un milieu hostile, elle permet d'observer et de comprendre ce qui s'y passe » (Martin, 1999, p. 84). L'élémental, une fois observé et étudié à travers la fenêtre, se présente de manière ordonnée et prévisible et se défait de son caractère chaotique, horrifiant et étourdissant.

2.4.2 Le travail

Or la demeure, pour Levinas, n'est pas seulement la fenêtre, mais également le vestibule qui donne à la fois sur l'intimité chaleureuse du logis et sur la *porte* qui ouvre sur l'élémental. Cette possibilité de se diriger vers l'élémental à partir de la demeure inaugure toutefois, pour Levinas, *un nouveau rapport* à son endroit, soit celui du *travail* : « [l]e travail demeure économique [...] [il] vient de la maison et y retourne [...] » (TI, p. 192). Il faut ici comprendre que le travail du moi, pour Levinas, présuppose la présence discrète d'Autrui féminin qui l'accueille dans la demeure. Contrairement à l'observation que permet la fenêtre, le travail, pour Levinas, prend la forme d'une main⁴⁰ qui sort du logis et se dirige vers les éléments : vers l'extérieur. Et si la vie intérieure du moi qui baignait dans les éléments pouvait s'appropriier et maîtriser les nourritures qui s'y trouvaient, mais ne pouvait pas s'appropriier les éléments eux-mêmes, la main travaillante, elle, s'élance vers ces derniers en vue de les maîtriser. On comprendra donc que cette main qui se dirige vers les éléments « [...] pour y effectuer une prise originelle, pour saisir et pour emporter » (TI, p. 169) — pour les « com-prendre » — constitue, pour Levinas, un approfondissement de la vie intérieure du moi, un approfondissement de ce règne ou de cette prise du Même qui s'élargit maintenant aux éléments grâce à la demeure.

Le mouvement de cette main travaillante n'est toutefois pas mécanique selon lui, c'est-à-dire qu'il n'effectue pas une série de gestes ou une chaîne causale déjà établie et qui aboutirait inévitablement à la cause finale ou au but recherché. Le travail, pour Levinas, n'est pas analogue aux « [...] rouages de la machine [qui] s'ajustent parfaitement les uns aux autres et forment une continuité sans fissure » (TI, p. 180). Bref, selon Levinas (TI, p. 170), la prise sur les choses que vise le travail n'est pas certaine et ne repose pas, dans son mouvement initial, sur l'exécution d'un plan exact et déjà établi. En effet, la maîtrise sur les

⁴⁰ Il s'agit d'une main qui est le corps entier du moi : « Le corps en tant que possibilité d'une main et sa corporéité tout entière peut se substituer à la main [...] » (TI, p. 181).

éléments rendue possible par le travail débute plutôt avec une main qui sort de la demeure et part seule⁴¹ à l'aventure « [...] sans être précédée d'un éclaireur [...] » (TI, p. 181). Cette main, dans cette aventure, avance à tâtons dans l'obscurité de l'espace inexploré de la profondeur sans fin de l'élémental. C'est en tâtonnant à l'aveugle dans le grouillement indéterminé et obscur de l'élémental que la main, alors dépourvue de l'aisance et de la fluidité de l'habitude et ignorant tout à fait comment trouver le but qu'elle cherche, doit essayer « [...] d'attraper le but [recherché] avec tous les aléas que cela comporte » (TI, p. 180). La main, en tentant de s'agripper à quelque chose dans l'obscurité, peut tout à fait rater son coup, puisque le destin de son mouvement n'est pas déjà tracé ou déterminé. En effet, c'est uniquement après avoir attrapé *par chance* le but recherché que ce mouvement, pour Levinas (TI, p. 180), pourra *a posteriori* se comprendre et se décrire en termes de causalité : « Le tâtonnement n'est pas une action techniquement imparfaite, mais la condition de toute technique » (TI, p. 181).

Or lorsqu'elle joue de chance, la main travaillante s'empare des éléments et les maîtrise, c'est-à-dire que le moi, à travers le travail, en vient à mettre un terme à *l'imprévisibilité de son accès futur aux nourritures* en se saisissant de la source de ces nourritures : une source informe qui était insaisissable pour lui lorsqu'il baignait dans les éléments. C'est pourquoi la main travaillante, pour Levinas, vient dénoncer la *fausse* transcendance ou la fausse indépendance de l'élémental à l'égard du moi. Cette main voit, dans la profondeur prétendument sans fin des éléments, dans la distance qui la sépare de la source des nourritures, une distance qui n'est *pas absolue* : une distance qu'elle peut éliminer ou une source des nourritures qu'elle peut maîtriser. En effet, en entrant en contact avec *l'apeiron*⁴² ou l'indéterminé qui constitue, pour Levinas, la matière première de l'élémental, le travail, par « [l]a puissance de la main qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe » (TI, p. 171), surmonte cette indétermination ou le caractère informe des éléments. Voyons tout cela plus en détail.

2.4.3 Les biens meubles

La maîtrise du moi sur l'indétermination des éléments, sur l'incertitude de son accès futur aux nourritures, renvoie, selon Levinas, à un ensemble de gestes accompli par la main travaillante. La main travaillante, d'abord, arrache à l'élémental ce que Levinas appelle des « substances ». C'est dans la prise de la main

⁴¹ « Le tâtonnement révèle cette position du corps qui à la fois s'intègre dans l'être et demeure dans ses interstices, toujours invité à franchir une distance à l'aventure, et s'y soutenant tout seul : la position d'un être séparé. » (TI, p. 182)

⁴² « [...] [la] saisie d'une chose éclaire la nuit même de l'apeiron [...] » (TI, p. 175)

travaillante que le moi « com-prend » et reconnaît des substances identifiables⁴³ : « La substantialité de la chose est dans sa solidité s'offrant à la main qui prend et emporte » (TI, p. 173). Dans le travail, le moi vient sculpter des substances identifiables qui, *contrairement* à ces « [...] qualité[s] [élémentales] sans support ni étendue [...] » (TI, p. 204) que sont les nourritures, sont des qualités insérées dans « [...] des solides à contours nettement délimités » (TI, p. 172) et pouvant être emportés. On comprend alors que la main travaillante, par son habileté et sa ruse, trouve le point faible de l'élément et, par la violence⁴⁴ de sa force, surmonte son indétermination en emprisonnant les qualités élémentales *informes* dans des substances : dans des formes déterminées. Le travail, en arrachant des substances à l'élémental — en découvrant un monde de solides malléables⁴⁵ qui s'offrent à la prise de la main —, apaise, ordonne et maîtrise les éléments qui entourent la demeure. En effet, le moi, par son travail, « [...] prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié : un champ par moi cultivé, la mer où je pêche et où j'amarre mes bateaux, la forêt où je coupe du bois [...] » (TI, p. 138). Bref, l'élémental, à travers le travail, se défait de son caractère effrayant, inquiétant et destructeur : « Le feu du forgeron n'est plus destructeur mais contribue au façonnement du métal ; le feu du foyer illumine et réchauffe la maison [...] Le vent acquiert une signification nouvelle quand il fait tourner les ailes du moulin [...] » (Martin, 1999, p. 83).

⁴³ La suspension de l'indépendance de l'élémental et la découverte d'un monde de substances relèvent ainsi, selon Levinas, d'un geste *préthéorique* qui échappe à la « [...] conception intellectualiste d'un monde comme [...] spectacle [d'objets] offert à l'impassible contemplation » (TI, p. 176) d'une pensée abstraite : « [...] la prise sur la matière, n'est pas une vision ni une pensée [...] [puisqu']elle reste dans la saisie [...] [et que] [l']a technique originelle ne met pas en pratique une "connaissance" préalable, mais a immédiatement prise sur la matière » (TI, p. 171). Bref, la « [...] contemplation[, pour Levinas,] suppose, en tout cas, la mobilisation même de la chose, saisie par la main » (TI, p. 176). Pour lui, « [l']abstraction qui élèverait le sensible en concept ne [peut] lui confér[er] [...] la substantialité qui manque au contenu sensible » (TI, p. 173). Contrairement à la thèse intellectualiste qui « [...] subordonne la vie à la représentation [...] [et] soutient [...] [qu']il faut au préalable [...], pour sentir, se représenter l'objet du sentiment et pour agir se représenter ce que l'on va faire » (TI, p. 182), Levinas affirme que la vie sensible auprès des choses précède la pensée et que « [...] la naissance latente du concept [se produit] à travers la prise originelle opérée par le travail » (TI, p. 173) : une possession ou une prise originelle du travail qui présuppose elle-même un « [...] événement de demeurer qui est sans commune mesure avec un savoir » (TI, p. 163), soit l'accueil qu'Autrui féminin réserve au moi.

⁴⁴ « Aussi le travail ne peut-il pas en fin de compte s'appeler violence. Il s'applique à ce qui n'a pas de visage, à la résistance du néant. » (TI, p. 172)

⁴⁵ Ainsi, si la demeure, comme *bâtiment*, appartient à un monde de choses, sa réduction au simple bâtiment, c'est-à-dire une chose parmi tant d'autres, ne rend pas compte, selon Levinas, du fait que c'est à partir de cette demeure qu'un monde de choses se découvre : « Le sujet contemplant un monde, suppose donc l'événement de la demeure, la retraite à partir des éléments » (TI, p. 164). C'est cet événement premier du recueillement, cette existence dans une demeure qui précède « [t]oute manipulation d'un système d'outils et d'ustensiles [...] » (TI, p. 175) et à partir duquel le monde s'ordonne, qu'aurait, selon Levinas, négligé Martin Heidegger : « Dans Sein und Zeit, la maison n'apparaît pas à part le système des ustensiles. Mais l'"en vue de soi" du souci peut-il s'accomplir sans un dégagement à l'égard de la situation, sans un recueillement et sans extra-territorialité sans chez soi ? » (TI, p. 184).

Cependant, cette suspension de l'indépendance de l'élémental à l'égard du moi — suspension qui coïncide avec l'apaisement de la menace imminente de désingularisation du moi qui sommeille dans l'élémental — ne peut être entièrement comprise sans examiner le mouvement complet du travail et, plus précisément, le retour dans la demeure qui suit l'enfermement des qualités élémentales dans des substances. Le moi qui travaille ne souhaite pas seulement maîtriser le grouillement informe et indéterminé de l'élémental en plaçant des qualités élémentales dans des formes déterminées et identifiables, mais souhaite aussi s'assurer que ces qualités *demeurent figées* dans ces formes. Le moi, autrement dit, doit s'assurer que ce grouillement chaotique ne perce pas la forme dans laquelle il est enfermé: qu'il demeure *calme*. Or calmer ce grouillement consiste, pour Levinas, à apporter les substances (formes) dans la quiétude de la demeure où s'était entamé le mouvement de la main travaillante : « L'existence économique (tout comme l'existence animale) malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible demeure dans le Même. Son mouvement est centripète » (TI, p. 191). Bref, la tranquillité de la demeure, pourrait-on dire, se répand sur les substances qui y entrent : « L'élément se fixe entre les quatre murs de la maison, se calme dans la possession. Il y apparaît comme chose, laquelle peut se définir, peut-être, par la tranquillité » (TI, p. 169). Ces substances durables que Levinas appelle « biens meubles » (TI, p. 170), une fois qu'elles font leur entrée dans la demeure, constituent de l'indéterminé ordonné, apaisé et fixé « [c]omme dans une "nature morte" » (TI, p. 169). L'apaisement de la nature morte désigne ici cette capacité qu'a le travail artistique de fixer dans une toile les couleurs vibrantes et *éphémères* d'un bouquet de fleurs — des couleurs qui, inévitablement, s'effaceront ou se verront réclamées par l'indéterminé — et de donner à ces dernières un temps additionnel où leur beauté pourra décorer et agrémenter une demeure. De manière analogue au travail artistique, le travail de la main permet lui aussi de fixer des qualités élémentales dans des substances durables qui pourront alors agrémenter et combler *à long terme* la vie intérieure du moi qui s'accomplit dans la demeure. En somme, cette fixité des formes rendue possible par leur entrée dans la quiétude de la demeure permet à ces substances, selon Levinas, de jouir d'une durabilité dans le *temps*.

Mais pourquoi Levinas insiste-t-il sur la notion de durabilité dans le temps? Car celle-ci s'oppose à l'imprévisibilité du futur de la vie intérieure du moi qui baigne dans les éléments. En effet, le moi qui baigne dans les éléments et qui ne peut maîtriser la source des nourritures, n'a accès qu'à une consommation *immédiate* des nourritures : une morsure immédiate dans des qualités élémentales sans formes qui est une « [...] possession *sans acquisition* [...] » (TI, p. 169, nous soulignons) qui n'engendre rien de *durable*, qui dévore tout et ne laisse aucune réserve. Après avoir entièrement consommé une nourriture, le moi, les mains vides, demeure fondamentalement tarabulé par l'incertitude de son prochain repas : par

l'incertitude que suscite en lui le caractère hasardeux de la disponibilité future des nourritures. Autrement dit, le moi, dans cette situation, est confronté à la possibilité de l'anéantissement de sa vie intérieure ou de son secret égoïste qui le singularise — à la possibilité de l'impossibilité de sa singularisation —, puisque cette vie intérieure dépend des nourritures. Ainsi, « [...] posséder en jouissant [immédiatement], c'est aussi être possédé et être livré à la profondeur insondable, c'est-à-dire à l'inquiétant avenir, de l'élément » (TI, p. 169) : être menacé de voir mon secret égoïste être anéanti par l'effrayant « il y a ».

Or, pour Levinas, « [l]a demeure surmont[e] l'insécurité de la vie [intérieure du moi] [...] » (TI, p. 178) en offrant au moi une certaine sécurité rendue possible par cette nouvelle possibilité, pour lui, de garantir la présence future des nourritures dont il dépend. En effet, les biens meubles que le moi amène dans sa demeure sont doublement enfermés : enfermés dans une forme et entre quatre murs. Le moi peut les accumuler en sachant qu'ils ne s'en iront nulle part — qu'ils resteront au repos dans sa demeure — et qu'il pourra en jouir plus tard : je peux quitter ma chaise et mon foyer le soir, tout en sachant que je pourrai les retrouver le lendemain. Le bien meuble et durable, selon Levinas, introduit une distance entre lui-même et la bouche du moi qui consomme la nourriture d'un coup. Le travail permet de « [...] cueill[ir] le fruit mais [aussi, contrairement à la morsure immédiate, de] le t[enir] loin des lèvres, [...] [de] le garde[r], [de] le met[tre] en réserve, [de] le poss[éder] dans une maison » (TI, p. 274) : « [l]a jouissance extatique et immédiate à laquelle [—] aspiré en quelque façon par le gouffre incertain de l'élément [—] le moi a pu se livrer, s'ajourne et se donne un délai dans la maison » (TI, p. 167). C'est pourquoi Levinas affirme que le bien meuble, momentanément, et « [d]ans une certaine mesure[,] [...] c'est le non-comestible, l'outil, l'objet d'usage, l'instrument de travail, un bien » (TI, p. 173), c'est-à-dire une possession qui *dure dans le temps* et qui n'est pas vouée à une consommation immédiate. Le travail, insistons là-dessus, relève toujours de la jouissance sensible et égoïste que décrit la vie intérieure du moi, mais dépasse le caractère immédiat et incertain de cette jouissance⁴⁶. C'est pourquoi Levinas dit du travail qu'il « [...] amène les qualités élémentaires à la jouissance et les prend et les garde *en vue de la jouissance future* » (TI, p. 172, nous soulignons). Le corps qui travaille est toujours ce corps qui jouit égoïstement de son propre travail, ainsi que du fruit de son travail qui *dure dans le temps* et qui « [...] ne s'use pas [comme] dans la jouissance

⁴⁶ Comme le remarque Kurt Martin, le travail lui-même n'échappe pas à son caractère plaisant en soi :

Le travail qui protège la jouissance est lui-même source de jouissance, selon Lévinas. Le cordonnier de la fable chante en clouant ses souliers. Il oublie ses tracasseries en s'en remettant aux gestes de la main, absorbé par *L'enjeu* du mouvement - tel un joueur d'échecs accaparé par le dénouement du tournoi. Le travail est source de jouissance mais il est jouissance paisible, car il s'accorde un délai, il atermoie les forces du dehors. (Martin, 1999, p. 101)

qui consomme et use » (TI, p. 173) : « La jouissance comme corps qui travaille se tient dans cet ajournement premier, celui qui ouvre la dimension même du temps » (TI, p. 178). Or ce bien meuble qui est un « consommable » que le moi peut mettre de côté, qu'il peut sans inquiétude réserver pour une consommation future ou qu'il peut déguster au rythme voulu constitue cette nouvelle « [...] possibilité d'utiliser [un] temps » (TI, p. 178-179) où sa jouissance sensible future est assurée : cette possibilité d'avoir du temps devant lui.

C'est donc en travaillant, en entreposant des biens meubles dans sa demeure ou en faisant des réserves de nourriture, que le moi peut enfin maîtriser la supposée indépendance de l'élément à son endroit, « [...] suspend[re] *sine die* l'avenir indéterminé de l'élément » (TI, p. 172) et entamer « [...] une nouvelle vie [...] axée sur la sécurité [...] [et] la détente » (Martin, 1999, p. 85). Dans cette situation, le moi desserre « [...] l'étau de l'être [...] » (TI, p. 190) anonyme qui l'écrasait lorsqu'il baignait dans les éléments et « [...] échapp[e] à l'indéterminé de l'ordre du besoin et de la jouissance » (Martin, 1999, p. 96) en « [...] sauvegard[ant] [son] bonheur de vivre [...] » (Martin, 1999, p. 101) et en repoussant au loin — comme ce qui n'est pas encore présent — la fin de son bonheur. Bref le moi qui est installé dans une maison et qui travaille sait que son secret égoïste ou sa vie intérieure est menacé d'anéantissement, mais sait également que cette menace se trouve dans un futur éloigné : que sa désingularisation ou la destruction de son secret égoïste n'est pas imminente.

En somme, c'est par le travail que le moi peut approfondir sa séparation égoïste à l'endroit de la totalité de l'être en donnant à sa vie intérieure un délai qui lui permet de repousser dans le futur le moment de sa désingularisation ou de son anéantissement dans la totalité anonyme et impersonnelle de l'« il y a » : « La civilisation du travail et de la possession tout entière, surgit comme concrétisation de l'être séparé effectuant sa séparation [à l'égard de la totalité de l'être] » (TI, p. 163).

2.4.4 Travail et partage : la vie économique comme condition de la relation de transcendance

Le travail n'opère donc pas, pour Levinas, un mouvement de transcendance. Il est essentiellement égoïste et réduit l'extériorité du monde à l'homogénéité du Même. Le rapport entre la main travaillante et cette profondeur sensible de l'élémental qui, comme nous le savons maintenant, est *sans secret* ou sans étrangeté véritable pour le moi, en est un où la vie intérieure du moi n'est jamais remise en question et où le moi est seul et replié sur lui-même : où il ne rencontre rien qui soit réellement extérieur à lui. C'est pourquoi Levinas insiste sur le fait que l'obscurité parcourue à l'aveugle par la main travaillante et

subséquentement éclairée par la confection de biens meubles « [...] n'est pas l'intervalle absolu à partir duquel peut surgir l'être absolument extérieur [...] [mais] une modalité de la jouissance et de la séparation » (*TI*, p. 208).

Toutefois, si « [l]e travail[,] dans son intention première, est cette acquisition, ce mouvement vers soi [...] [qui] n'est pas une transcendance » (*TI*, p. 171), c'est uniquement à cette vie intérieure qui travaille et qui accumule des biens meubles dans sa demeure que peut se révéler le transcendant ou l'étranger absolument étranger, soit le visage éthique d'Autrui : « La séparation s'effectuant dans le concret, comme habitation et économie rend possible le rapport avec l'extériorité détachée, absolue » (*TI*, p. 242). Ce moi, dont la séparation se donne comme vie intérieure et égoïste installée dans une demeure est également un moi capable d'entrer en relation avec une altérité absolue, c'est-à-dire avec le visage éthique d'Autrui : « [...] la fermeture contien[t] une ouverture sur l'altérité [...] c'est dans la descente au sein de la fermeture, vers la fermeture la plus fermée, que se trouve l'ouverture [...] » (Clément, 2017, p. 246) au visage d'Autrui. L'existence économique ouvre, au sein même de l'intériorité, un chemin vers la transcendance⁴⁷. La demeure, comme l'indique Levinas, « [...] est tout le contraire d'une racine [...] » (*TI*, p. 187) qui viendrait condamner le moi à la solitude d'un destin égoïste, « [puisqu'e]lle indique un dégagement, une errance [...] » (*TI*, p. 187), une utopie ou un non-lieu indiquant aussi la possibilité, pour le moi, de dépasser son égoïsme solitaire et de s'ouvrir à une relation sociale, langagière et éthique inédite qui échappe à cette solitude. Bref, la douceur solitaire de la demeure annonce déjà, pour Levinas, le choc de la révélation d'Autrui. Mais pourquoi le travail, la vie du moi dans la demeure, est-il nécessaire à cette révélation du visage éthique d'Autrui : à l'avènement de la relation de transcendance?

Pour Levinas, seul un moi qui s'approprie toutes les richesses du monde et qui les accumule dans sa demeure peut voir son existence être *dérangée* et remise en question par le traumatisme que cause chez lui la détresse et l'étrangeté d'un visage éthique qui, dans sa misère, sa nudité et sa pauvreté absolue, n'a,

⁴⁷ Pour Catherine Chalié (1982) et Claire Elize Katz (2021), et nous sommes du même avis, la vie éthique que le féminin rend possible — sans toutefois y participer —, n'est pas n'importe quelle vie, mais bien celle d'un *homme* ou d'un sujet masculin. La critique la plus convaincante, selon nous, est celle adressée à la description que Levinas donne de la fécondité : fécondité qui dépasse l'*éros* ou le rapport érotique avec Autrui féminin pour accéder à l'éthique. En effet, alors que l'*éros*, la relation non éthique avec l'Aimée, est décrite comme relation avec un animal ou un enfant *silencieux*, mensonger, bête, ludique et irresponsable, la fécondité, elle, va « au-delà de la personne aimée » (*DL*, p. 59), c'est-à-dire, pour Levinas, « [...] [a]u delà de sexualité, [dans] la gestation d'un être nouveau [...] [: dans] [l]e rapport avec autrui par le fils » (*DSS*, p. 144) qui, lui, est éthique. La relation éthique qui transcende la relation érotique en est donc une qui, pour Levinas, met en scène le Père et le Fils (et pas une fille!) et laisse derrière elle, c'est-à-dire dans le logis, le féminin.

contrairement à lui, strictement rien. En effet, le moi qui sommeille seul dans sa demeure peut subitement être réveillé par l'indiscrétion d'un coup sec asséné à sa porte. En ouvrant celle-ci, il se voit alors ébranlé par le regard tout aussi indiscret que lui lance le visage éthique d'Autrui qui, contrairement à lui, est absolument *nu*, n'a strictement rien à boire ou à manger et est exposé aux éléments. Contrairement aux pas silencieux et discrets d'Autrui féminin, ce visage nu — ce secret d'Autrui — se révèle au moi en lui *adressant* une parole qui couvre alors son existence égoïste ou sa vie intérieure de honte. Ce visage éthique adresse également au moi un commandement — un commandement qui exige au moi de lui venir en aide —, mais, plus important encore, un commandement auquel le moi est *capable* de répondre. Pourquoi? Parce que le moi installé dans une demeure dispose de moyens pour aider ce visage éthique ou cette misère qui se présente à sa porte : il peut lui offrir un toit, un lit douillet, des réserves de nourriture, etc. Le moi, autrement dit, ne saurait entretenir un discours avec le visage éthique d'Autrui ou ne saurait donner de réponse au « [...] visage et sa voix venant d'une autre rive [s'il avait] les mains vides » (*TI*, p. 238) et s'il ne pouvait, devant l'injustice honteuse dont l'accuse ce visage, « [...] lui sacrifie[r] un produit d[e] [son] travail [...] » (*TI*, p. 257). Comme l'affirme Marie-Hélène Gauthier (2021, p. 75), seul un moi qui fut lui-même, à son insu, accueilli dans la demeure par Autrui féminin, peut, à son tour, devenir l'accueillant : celui qui respecte et prend soin d'Autrui et est responsable envers lui. On doit ici comprendre qu'un moi qui baigne dans les éléments, qui n'a pas de demeure où entreposer le fruit de son travail et qui consomme immédiatement toute nourriture dont il se saisit est un moi qui, contrairement au moi qui habite une demeure et travaille, est incapable d'aider Autrui. Si « [l]a relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question » (*TI*, p. 189), le monde possédé qu'Autrui met en question est celui d'un moi qui demeure et qui peut donner ses biens meubles ou ses réserves à celui qui en a cruellement besoin : « La "vision" du visage comme visage, est une certaine façon de séjourner dans une maison [...] [a]ucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie [...] » (*TI*, p. 187, nous soulignons). Bref, l'accueil du visage éthique d'Autrui, l'hospitalité ou la responsabilité éthique qui répond au commandement de ce visage, est un accueil de dernier dans notre demeure.

Ainsi, si le travail relève toujours de la jouissance sensible, c'est-à-dire qu'il assimile, possède et consomme et réduit le monde à de l'homogène ou du Même, c'est au cœur même de cette vie intérieure qui jouit égoïstement du monde dans une demeure que se trouve, comme l'affirme Clément (2017, p. 246), la possibilité de l'événement de l'hétéronomie : la possibilité de la révélation du visage éthique d'Autrui. Face à la transcendance du visage éthique d'Autrui, le moi est tiré hors de sa paisible solitude et exposé

au fait nouveau du pluralisme, c'est-à-dire au fait qu'il n'est pas seul et qu'il se trouve devant un Autre qu'il ne peut réduire à du Même et qui lui exige son aide⁴⁸ : « [...] la socialité [est la] possibilité ultime de la séparation [du moi] » (Clément, 2017, p. 246) et « [...] la fin de la pensée solitaire [...] ou intérieure, [le] début d'une vraie expérience du nouveau [...] » (*TI*, p. 41-42). La porte de la demeure qui se ferme sur l'extérieur et qui protège le moi égoïste est donc aussi celle à laquelle la nudité du visage éthique d'Autrui — l'étranger — peut se présenter en espérant y trouver la générosité et l'hospitalité d'un hôte : « La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa demeure. La possibilité pour la maison de s'ouvrir à Autrui, est aussi essentielle à l'essence de la maison que les portes et les fenêtres closes » (*TI*, p. 188).

⁴⁸ Cela ne veut toutefois pas dire que le moi ne peut pas refuser de servir le visage éthique d'Autrui. Comme nous le verrons lors du prochain chapitre, ce que le moi ne peut pas faire, c'est ne pas donner de réponse à l'appel de ce visage : une réponse qui peut très bien être, selon Levinas, un refus de sa responsabilité.

CHAPITRE 3

LA RELATION DE TRANSCENDANCE COMME CONFIDENCE DU SECRET D'AUTRUI

On ne force pas le secret. Ou le secret vient comme de lui-même à soi, ou bien le secret vous est interdit.

Victor-Lévy Beaulieu

3.1 Présentation du chapitre

Dans un premier temps, (3.2) nous introduirons le modèle de la vérité que Levinas propose dans *Totalité et Infini*, soit celui de l'enseignement. Dans un deuxième temps, et grâce au modèle de la vérité comme enseignement, (3.3) nous pourrions procéder à la description phénoménologique de la révélation du visage éthique d'Autrui — de la relation de transcendance — comme événement concret de la confiance du secret d'Autrui. Dans un troisième temps, (3.4) nous montrerons que la vérité qu'apporte l'enseignant, le maître, ne se limite pas seulement à la connaissance objective du monde, mais s'étend également à la connaissance de ce qui constitue la vérité du moi : de ce qui fait de lui un moi singulier et *libéré* de la totalité de l'être. Nous pourrions alors montrer que le maître qui enseigne sa transcendance au moi, c'est-à-dire qui lui confie son secret ou sa transcendance, éveille du même coup le moi à son secret le plus profond, soit à sa responsabilité éthique infinie et exclusive envers Autrui. On parle ici d'un « deuxième » secret du moi — son secret éthique — qui supprime son secret égoïste initial : un secret auquel le moi ne pouvait s'éveiller dans la solitude radicale de sa vie intérieure. Il s'agit alors d'un secret éthique ou d'une responsabilité éthique infinie et exclusive envers Autrui qui, contrairement à son secret égoïste, lui vient de l'extérieur : une responsabilité pour laquelle le visage éthique d'Autrui l'a choisi ou l'a *élu*. Finalement, (3.5) en reconduisant la notion de proximité à la description phénoménologique de l'événement concret de la confiance du secret d'Autrui, nous pourrions comprendre ce qui constitue, pour Levinas, cette proximité qu'entretiennent le moi et le visage éthique d'Autrui : une proximité qui n'anéantit pas la distance infinie qui les sépare, mais qui creuse plutôt celle-ci. La proximité est cette relation privilégiée où le moi et Autrui sont « proches », puisqu'ils peuvent se montrer l'un à l'autre tels qu'ils sont ou dans leurs singularités ou leurs secrets irréductibles : Autrui dans la misère ou la nudité de son visage éthique et le moi en tant que confident élu et *exclusivement* appelé par Autrui à protéger, à prendre soin et à porter le poids de ce secret qu'il lui confie, c'est-à-dire à respecter et à venir en aide à la misère d'Autrui qui lui est sincèrement avouée par ce dernier. Nous verrons alors que cette proximité, dans *Totalité et Infini*, se vit

concrètement comme sainteté qui consiste, pour le moi, à se montrer à la hauteur de la confiance exclusive que le visage éthique d'Autrui lui accorde en faisant de lui son unique confident : qui consiste à être fidèle à cette responsabilité éthique pour laquelle ce visage l'a exclusivement choisi (élu). Il s'agit de cette sainteté qui lutte sans arrêt contre la tentation du sacré, c'est-à-dire contre cette tentation qu'a le moi de fuir sa singularité — sa responsabilité éthique — et de trahir la confiance qu'Autrui lui a accordée en disparaissant dans le silence impersonnel, indéterminé et non éthique de l'« il y a ».

3.2 La question de la vérité dans *Totalité et Infini* : la connaissance objective du monde

Le visage éthique d'Autrui qui se présente à la porte de la demeure du moi, comme nous le savons maintenant, commande à ce dernier de mettre *en commun* ses richesses, c'est-à-dire de faire de ses propriétés privées que sont les biens meubles des biens qu'il peut donner à cet Autre qui n'a rien : « Parler [au visage éthique d'Autrui, lui répondre,] c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs » (*TI*, p. 74). Or « [...] met[tre] en commun un monde jusqu'alors [s]ien » (*TI*, p. 189) ou « créer des lieux communs » avec le visage éthique d'Autrui dans la générosité et la justice du don, implique, pour le moi, de prendre une « [...] véritable distance à l'égard de ces choses, [...] [de s]'en déprendre, [de] les laisser glisser derrière [lui] [...] » (Martin, 1999, p. 108) et de voir « [...] le monde [jusqu'alors] possédé par [lui] [...] d'un point de vue indépendant de [s]a position égoïste » (*TI*, p. 73). En faisant don de ses biens meubles à la misère du visage éthique d'Autrui, en faisant « [...] entr[er] [...] la chose dans la sphère de l'autre » (*TI*, p. 230), le moi les libère de leur emprisonnement dans la sphère du Même. Autrement dit, le moi, dans le don ou le rapport éthique avec le visage d'Autrui, peut entrer en relation avec la chose en dehors d'une perspective égoïste : il peut l'aborder « [...] comme s'il survolait sa propre existence [spontanée], comme s'il [...] était détaché [ou déraciné de son égoïsme] [...] [ou comme s'il] se trouv[ait] "à distance" de son propre être » (*TI*, p. 230). Or ce passage du monde possédé par le moi au monde partagé en commun avec l'Autre, décrit, selon Levinas, « [...] le passage même de l'individuel [à la] général[ité] [...] » (*TI*, p. 74) et à l'universalité ou le passage de la jouissance subjective⁴⁹ d'une chose à la pensée et la *connaissance objective* de cette chose. L'objectivité, pour Levinas, « [...] coïncide avec l'abolition de la propriété inaliénable [...] » (*TI*, p. 73) qui instaure un « [...] espace objectif [...] [et éthique] qui est la communauté même des "biens de ce monde " » (Martin, 1999, p. 167) : « L'attention est attention [objective] à quelque chose, parce qu'elle est attention [éthique] à quelqu'un » (*TI*, p. 102). Or comment se forme exactement cet espace objectif? Le moi, lorsqu'il donne à Autrui un de ses biens, lorsqu'il s'engage dans un dialogue

⁴⁹ Comme le souligne Kurt Martin, « [l]e problème de l'objectivité, [pour Levinas,] consiste bien à sortir de la subjectivité. » (Martin, 1999, p. 170)

avec le visage éthique d'Autrui et *répond* au jugement et au commandement qu'il lui adresse en lui faisant un don, fait entrer ce don qu'il « [...] désigne à autrui » (TI, p. 230) dans l'ordre de la généralité, du commun et de l'universel, c'est-à-dire dans l'ordre du conceptuel : « La chose nommée n'est plus simplement un bien d'usage personnel, elle devient une possession commune, digne d'un intérêt général » (Martin, 1999, p. 163). Une fois généralisées et partagées comme concepts à la suite de leur entrée au sein du langage (dialogue), ces choses que le moi donne à Autrui par souci de justice deviennent, selon Levinas (TI, p. 74), des *thèmes* qui s'offrent à la pensée objective qui « [...] p[eut] [alors] voir les choses en elles-mêmes [...] » (TI, p. 185), c'est-à-dire indépendamment de leur réduction au Même ou à la jouissance sensible du moi : « Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation [—] le chez moi où tout m'est donné [—, puisqu']il est ce que je donne [:] le communicable, le pensé, l'universel » (TI, p. 74).

Qu'est-ce que Levinas essaie d'établir ici? Que « [l']objectivation se produit dans l'œuvre même du langage où le sujet se détache des choses possédées » (TI, p. 230) et que le moi qui a accès à la connaissance objective d'une chose, qui la saisit dans sa *vérité*, en est un qui doit être entré en relation avec le visage éthique d'Autrui : « [l]e langage, [la présence d'Autrui comme visage éthique,] loin de supposer [une] universalité et [une] généralité [déjà présentes], les rend seulement possibles » (TI, p. 70). Ainsi, la vérité n'est pas quelque chose auquel le moi peut accéder *seul*. Le rapport à la vérité « [...] n'est en fin de compte jamais rapt ni violence » (Martin, 1999 : 112) : le moi n'arrache pas la vérité aux choses comme il arrache des biens meubles aux éléments⁵⁰. La vérité, en effet, est une possibilité à laquelle m'ouvre le visage éthique d'autrui : une possibilité que m'ouvre la présence du transcendant ou d'une altérité irréductible

⁵⁰ Selon Levinas, « [...] la solitude de la vision [...] » (TI, p. 102) et ses vertus objectivantes ont, dans l'histoire de la philosophie, constitué le modèle par excellence de « [...] [l']œuvre première de la vérité » (TI, p. 102). Selon ce modèle, la vision est cette « [...] lumière où les étants deviennent intelligibles » (TI, p. 33) : c'est en entrant dans « [...] [l']horizon subjectif [...] » (TI, p. 62) du regard que « [l]es objets [qui] n'ont pas de lumière propre [...] » (TI, p. 72) reçoivent une forme ou une silhouette qui, selon Levinas (TI, p. 149), est la condition de leur intelligibilité. Or il s'agit d'un modèle qui, selon Levinas (TI, p. 127), est parfaitement incarné par la théorie de la représentation chez Edmund Husserl : une théorie qui accorde un privilège au caractère constituant de la représentation. Dans la représentation, l'objet devient « [...] un produit de la conscience comme "sens" prêté par elle, comme résultat de la *Sinngebung* » (TI, p. 128) ou de la donation de sens. L'intériorité du sujet joue alors le rôle « [...] d'une condition non-conditionnée [...] » (TI, p. 131) alors que l'extériorité de l'objet représenté apparaît comme parfaitement adéquate à l'œuvre de la pensée qui la constitue. En somme, selon ce modèle, « [...] [l']ouverture sur l'altérité reste sous le contrôle du Même, qui ne se transcende jamais au point de se perdre [...] » (Clément, 2019, p. 55) : « [...] réduire une réalité à son contenu pensée, c'est la réduire au Même » (TI, p. 133).

à moi. Le modèle de la vérité que propose *Totalité et Infini* en est un où la vérité est quelque chose que je reçois de ce visage — du transcendant — ou, selon Levinas, une vérité que ce visage m’enseigne.

3.2.1 La vérité comme justification : une parole qui vient d’un maître

S’il est vrai, selon Levinas, que la vérité « [...] ne se sépare pas de l’intelligibilité [...] [et que] [c]onnaître, ce n’est pas simplement constater, mais toujours comprendre » (*TI*, p. 80), c’est-à-dire embrasser ou saisir quelque chose par la pensée théorique, « [...] la recherche de la vérité[, selon lui,] est un événement plus fondamental que la théorie [...] » (*TI*, p. 55). En effet, Levinas nous rappelle qu’on dit aussi, en parlant de vérité, « [...] [que] connaître c’est justifier, en faisant intervenir, par analogie avec l’ordre moral, la notion de justice » (*TI*, p. 80). Or, « justifier » veut ici dire, pour Levinas, faire « [...] obstacle à notre spontanéité » (*TI*, p. 80) ou prendre une distance critique par rapport à elle. La justification, cette « [...] attitude d’un être qui se méfie de soi » (*TI*, p. 81), Levinas l’appelle « raison » : « La raison n’est pas le système [...] elle se manifeste en tant que critique d’elle-même, recherche d’une justification » (Martin, 1999, p. 182). Et cet être qui adopte cette attitude, sans surprise, est le moi : le moi qui aspire à la vérité est un moi « [...] qui ne se livre pas à ses élans [...] [et] à ses mouvements primesautiers » (*TI*, p. 81) et qui fait « [...] obstacle à [sa] spontanéité » (*TI*, p. 80). Cette manière spontanée qu’a le moi d’exister, mais face à laquelle ce dernier se méfie et prend une distance critique pour accéder à la vérité, c’est la réduction de toute altérité au Même : sa vie intérieure égoïste. Or nous savons que la remise en question de la vie intérieure et spontanée du moi *ne peut pas être le résultat de cette vie intérieure spontanée elle-même* : elle n’est pas quelque chose à laquelle le moi peut accéder dans sa solitude solipsiste confinée au Même. En effet, le moi, dans sa vie intérieure, est innocence et naïveté d’une vie qui ignore complètement l’injustice qu’elle cause à Autrui : innocence et naïveté d’une vie repue d’elle-même qui comble le moi de bonheur. La « [...] conscience irréfléchie et naïve constitue l’originalité de la jouissance [sensible du moi] » (*TI*, p. 147) : cette vie « [s]ensib[le], étroitesse même de la vie [du moi], naïveté du moi irréfléchi [...] [qui se situe] en deçà de la raison » (*TI*, p. 146). Ainsi, l’attitude du moi qui se méfie de soi, soit cette raison dont est démunie la vie intérieure du moi, trouve, selon Levinas, son fondement ou sa condition de possibilité dans une altérité absolument extérieure et irréductible à cette vie intérieure ou au Même. Bref, s’ouvrir à la vérité, pour Levinas, c’est, pour le moi, se trouver face à la révélation du visage éthique d’Autrui qui demeure foncièrement étranger et irréductible face à lui : « [...] [l]a vérité se cherche dans l’autre [...] » (*TI*, p. 56, nous soulignons). En effet, le moi égoïste, dans cette situation, est, pour Levinas, *passif* devant la misère de ce visage nu qui le fixe, qui le domine du regard et qui fait « [...] obstacle à [sa] spontanéité » (*TI*, p. 80) et la critique en jugeant et en remettant en question sa vie intérieure : est passif devant cette parole ou cette

critique qui ne se « [...] se joue pas à l'intérieur d[e sa] conscience, [...] [mais qui lui] vient [du regard] d'autrui » (TI, p. 224). C'est « [p]ar ce commerce avec l'infini de l'extériorité ou de la hauteur, [que] la naïveté de l'élan direct [...] a honte de sa naïveté [...] [et] se découvre comme une violence [...] » (TI, p. 186) : « [...] le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison » (TI, p. 228). La critique de la vie intérieure du moi en est une qui lui vient de l'extérieur : « [...] L'être qui reçoit la révélation [du visage] n'a pas agi pour parvenir jusqu'à elle, [ne l'a pas provoquée par ses propres pouvoirs, puisque] c'est plutôt elle qui se fraie un chemin jusqu'à lui » (Martin, 1999, p. 113). Le visage éthique d'Autrui est une parole étrangère, une critique de la vie intérieure et égoïste du moi qui, en dirigeant [sa] manifestation [...] » (TI, p. 61) et en « [...] apport[ant] sa propre lumière [...] » (Martin, 1999, p. 142), tombe sur le moi et s'adresse à lui en le « [...] condui[sant] vers une notion de sens [...] [qui est] indépendante de [s]on initiative [...] [,] de [s]on pouvoir » (TI, p. 44) et de la spontanéité de sa vie intérieure : « [...] entrer en rapport avec une nudité dégagée de toute forme, *mais ayant un sens par elle-même*, καθ'αυτό, signifiant avant que nous ne projetions la lumière sur elle [...] » (TI, p. 72, nous soulignons).

Dans la révélation du visage éthique d'Autrui, le moi est donc confronté à sa passivité face au jugement et au commandement que lui adresse ce visage dans sa nudité : confronté à son traumatisme devant ce jugement et ce commandement que le moi ne peut réduire à la familiarité du Même. Plus spécifiquement, le moi demeure absolument surpris par cette raison ou cette « [...] ouverture d'une dimension [éthique et critique] nouvelle » (TI, p. 215) — cette nouvelle manière de « voir » de manière critique son existence spontanée — à laquelle il ne pouvait pas accéder par ses propres pouvoirs et qui lui donne maintenant accès à la vérité. Le visage éthique d'Autrui, en somme, est cet Autre qui peut *l'éduquer ou l'instruire au sujet d'une vérité qu'il ignore totalement*, c'est-à-dire, pour Levinas, ce maître qui, à partir d'une dimension de hauteur ou d'autorité, s'adresse au moi qui est son élève. C'est dans le langage avec un maître ou « [d]ans l'accueil du visage [que] la volonté s'ouvre à la raison » (TI, p. 242). Ainsi, contrairement à Autrui féminin qui, dans la symétrie de l'amitié, aborde le moi comme son égal (*alter ego*) et s'adresse discrètement à lui dans la familiarité du tutoiement⁵¹, le visage éthique d'Autrui, dans un rapport *asymétrique* où les « [...] interlocuteurs ne sont pas égaux [...] » (TI, p. 68), s'adresse indiscretement au moi en tant que maître. Il s'agit d'un maître « [...] qui n'est pas [son] "compagnon d'esclavage" » (TI, p. 68), « [...] n'est pas un Toi, [...] [mais] un Vous [...] [qui] se révèle [à lui] dans sa seigneurie » (TI, p. 104). C'est ce langage asymétrique entre le maître (visage éthique d'Autrui) qui « [...] aborde [son élève (moi)]

⁵¹ Un tutoiement qui, comme nous l'avons vu au dernier chapitre, réserve la nudité du visage éthique d'Autrui, tait le jugement et le commandement qu'il peut adresser au moi, et reconforte l'égoïste solitude du moi.

comme "vous" dans [sa] dimension de hauteur » (TI, p. 73) que Levinas appelle « enseignement » : « Un être recevant l'idée de l'Infini [—] *recevant* puisqu'il ne peut la tenir de soi [—] est un être enseigné d'une façon non maïeutique [...] » (TI, p. 223). L'enseignement que ce maître prodigue au moi et qui lui donne accès à la vérité n'est rien d'autre, pour Levinas, que sa propre transcendance : la transcendance du maître — du visage éthique d'Autrui — face à la vie intérieure du moi et la « [...] mise en question d[u] moi [...] [qui est] coextensive de [cette] manifestation d'Autrui dans le visage » (TI, p. 185). L'enseignement prodigué au moi, pour le dire autrement, est indissociable de la transcendance du maître : une transcendance qui juge la vie intérieure du moi et commande à ce dernier de lui venir en aide : « Cette voix venant d'une autre rive enseigne la transcendance elle-même [...] L'enseignement premier enseigne cette hauteur même qui équivaut à son extériorité [...] » (TI, p. 186).

On comprendra donc que, si ce que le maître enseigne et qui ouvre au moi un accès à la vérité est sa propre transcendance — la nudité du visage éthique d'Autrui —, le moi qui recherche la vérité, pour Levinas, a *toujours* quelque chose à apprendre de son maître : le moi ne peut jamais finir d'en apprendre au sujet de ce maître transcendant — de cet enseignement — qui lui échappe constamment et lui est irréductible. Dans son désir d'apprendre la vérité, le moi ne cherche pas, par égoïsme, à réduire son maître au Même, à le posséder ou à le consommer, mais à dialoguer avec lui en toute gratuité, c'est-à-dire « [...] sans [espérer combler un] manque, sans [espérer une] satisfaction [...] [et] sans [espérer un] retour à soi [...] » (Clément, 2017, p. 90) ou un retour à l'égoïsme de sa vie intérieure spontanée : « La recherche de la vérité inaugure le dépassement de l'existence [spontanée] et instaure la relation éthique, où [le moi] reçoit un être extérieur [...] qui [lui] demeure étranger malgré qu'il ne cesse de s'adresser à [lui] » (Martin, 1999 : 113). Dans sa relation avec lui, le moi accueille l'enseignement du maître, c'est-à-dire la transcendance du maître elle-même : il accueille et respecte ce maître *tel qu'il est* dans toute son altérité et *désire la distance* qui les sépare et *qui est la condition de la recherche de la vérité*. Un moi qui recherche la vérité, pour Levinas, est un moi « [...] mû par une aspiration qui lui est étrangère » (Clément, 2017, p. 89) ou qui est étrangère au Même. Le « [...] désir [de vérité] [...] ne saurait se combler [...] et [...] s'éloigne de la satisfaction à mesure qu'il s'approche du désirable. (DMT, p. 255). Ce désir constitue « [...] une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin [...] ni par le souvenir d'un bien perdu [...] » (TI, p. 56), mais qui est une « [...] ascension sans terme [—] [qui] n'est pas l'échec[,] mais la modalité même de la relation » (Clément, 2017, p. 89) entre le moi et son maître. La relation entre le moi et son maître, l'enseignement, ne prend donc pas la forme d'une transmission définitive d'une vérité une et totalisante que le moi peut posséder, maîtriser et assimiler, mais bien celle d'une marche sans fin. Elle prend plutôt

la forme d'un dialogue infini et sans synthèse entre l'élève et son maître, c'est-à-dire d'une constante remise en question, chez l'élève, de cette volonté de tout réduire au Même. Il s'agit d'une remise en question constante qui « [...] fait éclater[, chez l'élève,] la structure immanente de la pensée synthétique et réductrice [...] [et qui] ébranle la quiétude [de la prétention de la possession] d'une vérité une [...] qui endort et s'oublie à force de ne plus être pensée » (Ouaknin, 1992, p. 145). Comme le dit Marc-Alain Ouaknin (1992, p. 149), l'enseignement, pour Levinas, est cette recherche de la vérité comme moment d'insomnie et de dégrisement qui redoute la quiétude et l'inertie d'une vérité monolithique sclérosée et fermée au dialogue et à la critique. Le désir de vérité auquel l'enseignement éveille le moi en est un qui ne sera jamais satisfait ou apaisé, puisqu'il est, toujours selon Ouaknin (1992, p. 152), un travail qu'il faut à chaque fois recommencer. On parle ici d'un travail qui consiste à toujours maintenir la question ouverte, à constamment s'exposer à la critique et à justifier sans cesse toute prétention à la vérité : à constamment se placer sous le jugement et le commandement du visage éthique d'Autrui.

3.2.2 La révélation du visage éthique d'Autrui : une révélation à l'initiative du maître

Si l'épreuve du secret d'Autrui est, pour le moi, l'épreuve de la transcendance ou de la nudité du visage éthique d'Autrui, et que ce visage, comme maître qui lui ouvre l'accès à la vérité, lui enseigne d'abord et avant tout sa transcendance, alors le visage éthique d'Autrui se révèle au moi en tant que secret qui se communique à lui dans le langage et l'instruit à son sujet. Plus précisément, le secret d'Autrui n'est pas un secret qui peut être forcé par le moi, mais un secret qu'Autrui, comme maître qui se tient dans sa hauteur et sa seigneurie, lui apporte, lui enseigne ou lui communique *volontairement* à travers le langage. Autrement dit, la révélation de la transcendance du visage éthique d'Autrui est essentiellement la révélation d'un secret qui *est entièrement à l'initiative d'Autrui* comme maître. En effet, dans l'enseignement, ce qui est enseigné par le maître, c'est-à-dire le secret d'Autrui ou la transcendance du maître, est cette nouveauté qui « [...] se fraie un chemin jusqu'[au] [moi] » (Martin, 1999, p. 113) « [...] indépend[amment] de [s]on initiative [...] [et] de [s]on pouvoir » (*TI*, p. 44) : un secret qui tombe sur le moi — qui déjoue toutes ses anticipations — et que ce dernier reçoit dans un état de surprise et d'étonnement. Le visage qui se révèle au moi dans sa nudité ou sa transcendance absolue est, pour Levinas, l'invisible par excellence et cette invisibilité, pour Levinas, ne désigne pas une invisibilité provisoire « [...] qu'une enquête plus attentive et plus scrupuleuse [du moi] pourrait rendre visible » (*TI*, p. 272). L'invisibilité du visage éthique d'Autrui n'est pas un défaut de visibilité que le moi doit activement venir corriger par son pouvoir de discernement ou par sa ruse, mais bien cette parole qui, au contraire, « [...] apport[e] sa propre lumière [...] » (Martin, 1999, p. 142) : [...] Le visage signifie par lui-même [...] » (*TI*, p. 292).

Cette idée que la transcendance du visage éthique d'Autrui est ce secret d'Autrui que le moi ne peut pas lui soutirer par ses propres pouvoirs se reflète également dans la description phénoménologique de l'éros et de la caresse que l'on trouve dans *Totalité et Infini*. L'éros, pour Levinas, constitue l'équivoque par excellence où désir et besoin se côtoient : « [...] l'amour érotique oscille [...] entre l'au-delà du désir et l'en-deçà du besoin et [...] sa jouissance prend place parmi tous les autres plaisirs et joies de la vie » (TI, p. 304). Comme le résume bien Clément : « [s]i l'éros relève à la fois du besoin et du désir, c'est qu'il oscille entre la jouissance de l'aimée comme satisfaction d'une faim, et le respect absolu de son altérité de visage [...] » (Clément, 2017, p. 116). Autrement dit, Autrui, dans le rapport érotique qu'il entretient avec le moi, « [...] est à la fois nourriture ou objet de besoin et Autre, interlocuteur, visage » (Clément, 2017, p. 116). Bref, l'éros est « jouissance du transcendant » (TI, p. 285) et se donne comme caresse. La caresse, comme le précise Clément, n'est pas la responsabilité éthique envers Autrui ou « [...] n'est pas la prise en charge de la faiblesse du visage[,] [puisqu']autrement elle serait la compassion pure du visage, non pas amour érotique mais pure responsabilité pour cette faiblesse » (Clément, 2017, p. 117). Bref, si elle était pure responsabilité envers la faiblesse du visage d'Autrui, elle serait synonyme d'éthique ou de relation de transcendance, ce que Levinas nie : « la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions [...] [et] *sans qu'il soit possible d'esquisser aucune caresse connue* [...] » (TI, p. 23, nous soulignons). Contrairement à la responsabilité pour le visage éthique d'Autrui, la caresse, elle, tente de s'emparer et de consommer l'altérité ou la transcendance d'Autrui : elle veut *jouir* de sa nudité absolue. En effet, la caresse, plutôt qu'aborder Autrui de face, c'est-à-dire dans le dialogue qui nécessite l'espace infini entre les interlocuteurs singuliers et irréductibles, cherche à jouir de l'Autre en « [...] étrein[gnant] toute l'épaisseur de [l]a matérialité » (Clément, 2017, p. 116) ou de « [...] [l']ultramatérialité exorbitante » (TI, p. 286) de « [...] [s]a nudité exhibitionniste » (TI, p. 286) : « L'éros, c'est aussi le contact avec un corps dont la nudité entièrement dévoilée paraît sans détours et s'offre à la caresse » (Clément, 2017, p. 117). Toutefois, Levinas indique que « [...] malgré le fait qu'autrui soit assimilé à un objet de besoin et de jouissance, il n'y est pas réduit [...] » (TI, p. 285). Autrement dit, l'étreinte de la caresse, pour Levinas, ne coïncide pas avec la possession ou l'assimilation de la transcendance ou de la nudité du visage éthique d'Autrui. Pourquoi? Parce que l'altérité du visage éthique d'Autrui, sa nudité, est essentiellement une *parole* et que la nudité exhibitionniste et matérielle dont la main voluptueuse se saisit n'est pas cette franche nudité du visage éthique qui communique une parole au moi, mais bien, selon Levinas, une nudité qui demeure incapable d'expression ou de langage. Bref, ce que la caresse « [...] se met sous la main n'est même pas ce qu'elle cherche » (Clément, 2017, p. 120), n'est pas ce visage nu qui parle, mais bien « [...] une épaisseur "non-signifiante" et crue » (TI, p. 186). Ses doigts qui caressent ne « [...] se referment pas en une prise, en une

emprise, [...] [puisqu'ils] rest[ent] tendu[s], ouvert[s]... [...] [:] ce qu[e] [la] caress[e] [recherche] n'est pas touché à proprement parl[er] » (Ouaknin, 1992, p. 131-132). Comme le dit Levinas, la nudité érotique que la main caressante « dévoile » est plutôt ce « [...] qui exprime son renoncement à l'expression et à la parole [...] [et] qui sombre dans l'équivoque du silence [...] » (TI, p. 295) qui est « [...] cette fin du discours et de la décence » (TI, p. 291).

Or ce que la caresse cherche en vain à saisir, soit cette parole ou ce visage nu dont la volupté de la caresse a faim, est, pour Levinas, cette révélation du secret d'Autrui que la prise de la main caressante ne peut pas soutirer ou forcer : « [...] la caresse fouille et ne dévoile pas [...] » (Clément, 2017, p. 118) le « [...] secret qu'elle [tente] [de] force[r] [...] » (TI, p. 290). Dans la caresse qui se saisit de l'ultramatérialité non signifiante et silencieuse du corps de l'aimée, Autrui « [...] s'exhibe [tout] en conservant son mystère » (Clément, 2017, p. 118) ou son secret. Ce rapport avec un « [...] secret [qui] apparaît sans apparaître [...] » (TI, p. 287) — un rapport à Autrui ou le secret de ce dernier est gardé ou retenu et ne se révèle pas —, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, est un rapport avec Autrui féminin : « Le caché est l'altérité du féminin, son mystère [ou son secret] indévoilé » (Clément, 2017, p. 118) et « [l]a caresse est un mouvement amoureux devant la féminité [...] » (Clément, 2017, p. 117). C'est ce rapport érotique où le moi tente de forcer la révélation d'un secret qu'Autrui féminin, dans son silence et sa discrétion, retient et garde volontairement pour lui seul, que Levinas décrit comme *profanation* du secret d'Autrui : « [dans] [l]a découverte-profanation [...] le clandestin découvert n'acquiert pas le statut du dévoilé [...] [et] [d]écouvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret » (TI, p. 291). Si la caresse « [...] forc[e] l'interdit d'un secret » (TI, p. 287), « [...] [c]e secret que l'Eros profane » (TI, p. 291) demeure, selon Levinas, cette « [...] pudeur [d'Autrui féminin] qu'elle a profanée *sans la surmonter* » (TI, p. 287, nous soulignons) : ce silence pudique d'Autrui féminin que le moi ne peut pas forcer à la parole ou à la révélation d'un secret. Ainsi, si « [...] la transcendance ne signifie pas appropriation de ce qui est, mais son respect » (TI, p. 338), la caresse, elle, implique un « [...] irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition [...] » (TI, p. 294). La caresse qui profane est essentiellement un manque de respect face au secret d'Autrui qui ne peut lui être arraché, mais qui peut uniquement se révéler au moi de manière volontaire. En somme, si le secret d'Autrui ne vient pas au moi de son propre gré, il lui est interdit.

3.3 La relation de transcendance comme confidence du secret d'Autrui

Ce passage par l'enseignement comme modèle de la vérité nous donne maintenant des détails supplémentaires sur la manière dont cette relation de transcendance entre le moi et le visage éthique

d'Autrui qui se révèle à lui, c'est-à-dire cette relation entre le secret du moi et le secret d'Autrui qui se révèle à lui, se structure : la révélation du secret d'Autrui est entièrement à l'initiative d'Autrui comme maître. Cette communication volontaire du secret d'Autrui à travers le langage, comme nous le verrons à l'instant, se précise, dans la vie concrète, comme *confidence d'un secret*. Nous pouvons donc maintenant procéder à la description phénoménologique de la relation de transcendance comme événement concret de la confidence du secret d'Autrui.

3.3.1 La confidence comme vulnérabilité et exposition à la mort

Pourquoi décrire la révélation ou l'enseignement de la nudité ou de la transcendance du visage éthique d'Autrui comme « confidence » du secret d'Autrui? La confidence, terme qui nous vient du latin « *confidentia* » (confiance⁵²), est essentiellement une communication d'un secret inspirée par une profonde confiance⁵³ en notre confident. En effet, la personne à qui je confie un secret en est une dont j'attends loyauté, sincérité, dévouement et honnêteté : une personne en qui j'ai foi ou en qui je place une espérance ferme⁵⁴. Mais pourquoi cette confiance en l'honnêteté du confident est-elle ici si importante? C'est au regard de cette question que *Totalité et Infini* nous fournit un éclaircissement précieux. En effet, lorsqu'Autrui, pour Levinas, se révèle au moi dans la transcendance ou la nudité absolue de son visage éthique, c'est-à-dire lui révèle son secret, celui-ci s'expose au moi dans toute sa *vulnérabilité*. Ce visage, en se révélant au moi, se présente à lui *tel qu'il est*, c'est-à-dire comme fait *absolument nu* d'un visage qui a laissé derrière lui tous les détours, les défenses, les artifices ou les vêtements qui tentent « [...] de masquer [sa] pauvreté en [lui] donnant des poses [et] une contenance » (*El*, p. 80) et qui tentent de l'« [...] arrache[r] [...] à son humilité d'être nu » (*EE*, p. 65). C'est cette absence de défense face au moi que Levinas décrit lorsqu'il affirme que le visage éthique d'Autrui « [...] lutt[e] toujours à *visage découvert* » (*TI*, p. 62, nous soulignons) et qu'il s'adresse au moi « [...] [dans] l'indissimulable langage des yeux » (*TI*, p. 62). Or se présenter dans sa vulnérabilité et sa misère absolues, dans cette absence complète de défense, c'est fondamentalement s'exposer, comme l'indique l'étymologie⁵⁵ même du mot « vulnérabilité », à la

⁵² Gaffiot, F. 1983 (1934). *Confidentia*. Dans *Dictionnaire latin français*. Récupéré le 12 janvier de <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=confidentia>

⁵³ Littré, É. (1841). *Confidence*. Dans *Dictionnaire Littré en ligne*. Récupéré le 12 janvier de <https://www.littre.org/definition/confidence>

⁵⁴ Académie française. (1687). *Confiance*. Dans *Dictionnaire de l'académie française*. Récupéré le 26 février 2024 de <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C3500>

⁵⁵ Gaffiot, F. 1983 (1934). *Vulnero*. Dans *Dictionnaire latin français*. Récupéré le 27 février 2024 de <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=vulnero>

possibilité d'être blessé par la personne face à qui l'on se dénuie. Plus décisif encore, le visage éthique d'Autrui, comme l'indique Cristian Ciocan, s'expose, en se révélant au moi, à la mort que ce dernier peut lui donner : « [...] [le visage] sans défense, constitue et suscite la tentation de le tuer, de l'anéantir ; il suscite la cruauté par ce "sans défense" [...] » (Ciocan, 2009, p. 272). Autrui, en révélant son visage éthique au moi — en lui confiant son secret — « [...] s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver [...] [ou] s'expose [...] aux coups que [le moi] [peut] lui porte[r] » (TI, p. 217). Ainsi, si celui qui confie son secret doit avoir confiance en son confident, c'est parce qu'il doit avoir foi que, lorsqu'il lui confiera son secret et s'exposera à lui dans sa vulnérabilité absolue, ce confident n'en profitera pour le blesser ou, pire, pour lui porter le coup de grâce.

3.3.2 La franche confidence du secret d'Autrui exige la franchise du confident

On peut toutefois se demander ici si la révélation du visage éthique d'Autrui ou du secret d'Autrui attend réellement, dans *Totalité et Infini*, une telle sincérité et une telle loyauté de la part du moi à qui elle est destinée : si elle s'adresse réellement à un confident ? Pour Levinas, lorsque le visage éthique d'Autrui se révèle au moi dans sa nudité absolue, il se présente à lui dans la droiture ou dans « [...] l'absolue franchise [d'un visage] qui ne peut se cacher » (TI, p. 62). Le visage éthique d'Autrui, comme nous venons de le voir, est un visage absolument découvert, sans défense et sans artifice : un visage qui se présente au moi tel qu'il est et sans « [...] dissimuler sa franchise d'interlocuteur [...] » (TI, p. 62). Autrui, en révélant son secret ou en se révélant dans la droiture et la franchise de son visage éthique, se révèle volontairement et en toute confiance comme parole d'honneur ou comme gage de sincérité. Il s'agit d'un gage de sincérité qui est « [...] sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie [...] » (TI, p. 221) et qui constitue, selon Levinas, cette première parole sur laquelle s'érige *tout discours* ou tout langage : « Tout langage comme échange de signes verbaux, se réfère déjà à cette parole d'honneur originelle » (TI, p. 221). En effet, si Levinas admet que l'échange de signes verbaux ou le discours que rend possible la franchise du visage éthique d'Autrui peut aussi bien prendre la forme du discours vrai que celle du discours mensonger, cette révélation sincère du visage éthique ou du secret d'Autrui, elle, *précède* la possibilité même du mensonge : « [...] mensonge et véracité supposent déjà l'authenticité absolue du visage[, ce] fait privilégié de la présentation de l'être, [qui est] étranger à l'alternative de la vérité et de la non-vérité, [et qui] déjou[e] l'ambiguïté du vrai et du faux » (TI, p. 221). Bref, le visage éthique d'Autrui ou le secret d'Autrui se révèle au moi dans la « [...] franche présence d'un étant *qui ne peut mentir* [sur lui-même] [...] » (TI, p. 62, nous soulignons). Autrui, en révélant son visage ou son secret au moi, ne lui cache pas sa faiblesse ou sa misère essentielle, mais l'expose au grand jour et

lui avoue en le regardant droit dans les yeux. Plus précisément, Autrui, en lui révélant son secret, lui avoue volontairement *qu'il ne peut pas continuer seul* : qu'il a, en vérité, cruellement besoin d'avouer sa faiblesse essentielle — de se montrer dans toute sa vulnérabilité — et d'avouer qu'il a besoin du moi pour l'épauler et lui tendre la main. Le visage éthique d'Autrui, après tout, a les mains vides, mais a faim, a soif et a besoin d'un toit. Écrasé sous le poids de sa propre nudité ou de sa propre misère, c'est-à-dire de sa propre transcendance ou de son propre secret, Autrui communique au moi qu'il a besoin, pour continuer d'exister, de partager sa faiblesse avec lui ou, plus précisément, qu'il a besoin qu'il lui vienne en aide en l'allégeant de ce poids qui l'écrase : en prenant sur ses épaules le poids de la misère d'Autrui. En somme, avouer sa faiblesse, se montrer vulnérable, s'avouer vaincu et enseveli sous le poids d'une misère ou d'un secret (transcendance) trop lourd pour être porté seul et demander l'aide d'un autre pour porter son poids écrasant — pour prendre soin, accueillir et servir la misère de l'Autre —, là est l'essence du geste qui consiste, pour Autrui, à révéler son secret au moi.

Or ce visage éthique d'Autrui qui, en toute franchise, se révèle au moi dans sa transcendance, c'est-à-dire ce secret qui se révèle en toute confiance au moi, en est un qui, comme le souligne Martin, attend du moi une honnêteté ou une sincérité : « La franchise d'autrui [...] m'invite également à la franchise, à la présence vivante au sein d'un discours où je réponds à l'invocation d'autrui » (Martin, 1999, p. 131). Autrement dit, Autrui, dans la foi qu'il accorde au moi à qui il expose son secret en toute honnêteté et dans toute sa vulnérabilité, exige de pouvoir compter sur sa sincérité. La révélation du secret d'Autrui, pourrait-on dire, est un gage de sincérité ou une parole d'honneur personnellement donné au moi en s'attendant à ce que ce dernier lui donne le sien⁵⁶. Tout comme Autrui fait preuve de sincérité en révélant au moi son secret, le moi est appelé, face à cette révélation, à se situer en dehors de toute approche « [...] rhétorique qui est ruse, emprise et exploitation » (TI, p. 69) de l'autre interlocuteur, soit du visage éthique d'Autrui. En somme, le visage éthique d'Autrui appelle le moi à entrer dans un rapport « [...] qui est au-delà de la rhétorique » (TI, p. 73) — au-delà « [...] de la propagande, de la flatterie [...] [et] de la diplomatie [...] » (TI, p. 67) — qui fait violence au moi en l'abordant « [...] non pas de face, mais de biais » (TI, p. 67) : appelle le moi à « [r]enoncer [...] à la pédagogie que la rhétorique comporte, [et à] aborder autrui de face [...] » (TI, p. 67) ou dans la sincérité du face-à-face. Il s'agit d'une sortie hors de la rhétorique où le moi fait alors preuve de sincérité ou d'honnêteté devant la confiance que lui accorde le visage éthique d'Autrui en se

⁵⁶ On pourrait penser qu'il y a ici un rapport de réciprocité : un rapport qui, à l'instar de l'amitié, demeure en deçà du rapport au transcendant. Mais comme nous le verrons dans les prochaines pages, la droiture et la franchise qui est exigée du moi par la franchise du visage éthique d'Autrui en est une qui creuse la distance infinie qui sépare le moi et le visage éthique d'Autrui.

demandant ce que cette confiance qui lui est accordée en toute sincérité, cette preuve surprenante de vulnérabilité, exige de lui : ce qu'elle exige de la personne en qui elle croit? On peut donc affirmer que la révélation du visage éthique d'Autrui — du secret d'Autrui —, que nous appellerons à partir de maintenant « confidence », s'adresse bel et bien à un *confident*.

Mais quelle forme prend, dans *Totalité et Infini*, cette honnêteté ou cette franchise que le visage éthique d'Autrui exige de son confident en qui il place une ferme espérance? Qu'est-ce qu'Autrui exige de moi lorsque, sans aucune malice, il m'accorde le privilège de son absolue honnêteté et me confie ne plus pouvoir porter le poids de sa propre misère ou de son propre secret et, plus précisément, me confie avoir besoin de moi pour porter ce poids? C'est, de manière générale, d'être à la hauteur du privilège ou de la confiance qu'il m'accorde et d'être ce confident en qui il avait raison de croire. Or être à la hauteur de la confiance qu'Autrui lui accorde, c'est, pour le moi, « [...] réserve[r] un accueil convenable à [l]a [sincère] prière [...] » (Martin, 1999, p. 136) qu'il lui adresse lorsqu'il lui confie, en toute vulnérabilité, son secret : une prière « [...] qui demande à être reçu[e] comme on reçoit un invité, [c'est-à-dire] avec respect et crainte de ne pas [l]a combler » (Martin : 1999, p. 132) et de ne pas se montrer à sa hauteur. Le secret d'Autrui, pourrait-on dire, exige, en se confiant au moi, un « [...] rapport loyal à autrui [...] un rapport où les interlocuteurs ne sont pas indifférents l'un à l'autre, mais où l'autre importe à l'un » (Martin, 1999, p. 137) : un rapport où le moi se soucie, prend au sérieux et est à l'écoute de cette sincère prière que lui adresse le visage éthique d'Autrui. Contrairement à l'indifférence égoïste du moi à l'égard de l'altérité formelle qu'il assimile et digère dans sa vie intérieure, le secret ou le visage éthique d'Autrui qui se confie au moi exige de lui de « [...] respecte[r] la Transcendance [ou la nudité] totale de l'Autre [...] » (*TI*, p. 76), « [...] [de] la « "lais[s]er être" » (*TI*, p. 67), de se tenir droit devant elle et d'écouter en toute franchise et en toute honnêteté ce qu'elle a à lui dire. Or qu'est-ce que ce visage lui dit : quelle est cette prière qu'il adresse au moi? Le visage éthique ou le secret d'Autrui qui se confie au moi dans toute sa vulnérabilité et qui s'expose *de facto* à la blessure et à la mort, communique simultanément à son confident « [...] l'impérative interdiction de tout crime [...] » (Ciocan, 2009, p. 272) et, plus précisément, l'interdiction de commettre un meurtre : « La tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage [...] [et] [ê]tre en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer » (*EN*, p. 22). Or, comme le souligne Martin, la première parole que le visage éthique d'Autrui adresse au moi, soit « tu ne commettras pas de meurtre », « [...] veut aussi dire empêcher [ou interdire] qu'[Autrui] ne meure *sans secours* » (Martin, 1999, p. 165, nous soulignons). Autrui, en s'exposant au moi dans toute sa vulnérabilité et en lui demandant sincèrement son aide pour porter le poids de sa misère,

condamne déjà la possibilité que le moi, devant cette marque de confiance, puisse refuser de donner cette aide et puisse le laisser seul être écrasé par ce poids. Autrui, en d'autres mots, condamne déjà la possibilité que le moi puisse se montrer indigne de cette confiance et puisse laisser mourir celui qui lui faisait confiance et *qu'il était en mesure d'aider*. Cette interdiction de tuer adressée au moi par ce visage, doit donc être comprise comme un commandement qui interdit au moi de fermer la porte au nez de ce visage nu et de le laisser exposé aux éléments, affamé et assoiffé. Un refus de venir en aide à la détresse et à la faiblesse du visage éthique d'Autrui qui, pour Levinas, consisterait à condamner ce dernier à mort. Ainsi, ce que le visage éthique d'Autrui ou le secret d'Autrui fait en s'exposant au moi comme misère et vulnérabilité absolue, c'est éveiller ce moi au fait que la mort à laquelle le visage éthique d'Autrui est exposé est toujours celle à laquelle le moi, dans son égoïsme, peut le condamner : que cette mort est entre ses mains, qu'elle relève de sa responsabilité et que sa culpabilité à son endroit est « [...] ressen[tie] même avant d'avoir commis un crime [...] » (Martin, 1999, p. 176). Comme l'écrit Clément : « [l']éthique consiste à m'accuser, du seul fait que j'existe, de l'injustice de [mon] existence face à la mort d'autrui [...] : être, c'est avoir part à la mort d'autrui » (Clément, 2017, p. 315). Ainsi, l'injustice que le moi, dans son face-à-face avec le visage éthique d'Autrui, réalise qu'il peut causer à ce dernier — cette injustice dont il est capable et dont il a honte — n'est rien de moins qu'un meurtre. Le visage éthique d'Autrui, dans sa franchise, s'adresse au moi en le jugeant, en le reconnaissant coupable du potentiel meurtrier de son égoïsme et en l'intimant de lutter contre ce potentiel en l'accueillant dans sa demeure et en lui sacrifiant ses possessions.

Ainsi, être à l'écoute de cette prière qui accompagne la confiance du secret d'Autrui — être à l'écoute de ce qui est sincèrement exigé du confident —, c'est agir conséquemment et concrètement face au jugement et au commandement qu'elle me communique. Autrui, autrement dit, exige du moi de ne pas trahir la confiance qui lui est accordée : de ne pas faire faux bond à cet Autre qui lui adresse un sincère appel à l'aide et qui a besoin de lui. Il s'agit, pour le confident, de « [r]especter l'interdit du meurtre [qui lui est adressé en toute franchise], [...] [de] redouter [s]es gestes qui peuvent imposer une violence — même inconnue — à l'autre [...][, puisqu'a]ccueillir autrui, c'est craindre de lui faire du mal » (Martin, 1999, p. 176). Dans cette situation, le moi, en d'autres termes, tire toutes les conséquences du fait crucial que le visage éthique d'Autrui est exposé à la violence [...] et [que] celui qui peut exercer cette violence[,] *c'est [le] moi* » (Ciocan, 2009, p. 273, nous soulignons). Être honnête face à cet interdit de tuer Autrui, y faire face dans « [...] la droiture de l'accueil fait au visage » (TI, p. 80) qui est exigée de moi comme confident, c'est finalement agir en fonction de la culpabilité et de l'injustice de mon égoïsme face à la mort à venir

du visage éthique d'Autrui, « [...] crain[dre] pour tout ce que mon existence [...] peut accomplir de violence et de meurtre » (DQVI, p. 262) et sauver, en l'accueillant dans ma demeure, ce visage qui, dans sa misère, est menacé d'une mort qui ne peut *que venir de moi*. Bref, dans la confiance sincère de son secret, Autrui attend de son confident une honnêteté qui, concrètement, prend la forme d'une sollicitude éthique sincère envers sa vulnérabilité, sa misérable nudité ou son secret. Être le confident du secret d'Autrui, c'est protéger et prendre soin de cette vulnérabilité ou ce secret qui s'avoue et se confie à moi : le prendre sur mes épaules. C'est accueillir cette vulnérabilité au sein d'une relation avec un confident ou ce dernier n'est qu'une présence bienveillante qui se soucie sincèrement d'elle et qui en prend soin : une présence bienveillante face à laquelle la misère d'Autrui peut demeurer vulnérable et authentique sans craindre d'être blessée ou écrasée. Autrui, en confiant au moi un secret qui l'écrase et en lui demandant de l'alléger de ce poids, voit ce dernier — ce confident — répondre : « me voici ». Cette sollicitude éthique envers l'Autre, comme nous le verrons maintenant, désigne alors une attitude fondamentale ou un *éthos* qui gouverne l'existence du moi. Il s'agit de la disposition d'un moi qui, à chaque instant de son existence, est entièrement tourné vers Autrui et évalue tous ses faits et gestes en se demandant comment ceux-ci servent cet Autre, l'empêche d'être écrasé par le poids de sa propre misère et le sauve de la mort : la disposition de celui qui honore ou se montre constamment loyal à l'endroit du privilège que lui a accordé Autrui en faisant de lui son confident.

3.4 La confiance du secret d'Autrui initie le moi à son secret éthique

Nous avons, dans le premier chapitre de ce mémoire, décrit le secret égoïste du moi comme vie intérieure et solitaire : une vie intérieure qui singularise le moi. Or la révélation du visage éthique d'Autrui ou la confiance du secret d'Autrui, elle, vient précisément remettre en question et condamner l'injustice ou le potentiel meurtrier de ce secret égoïste ou de cette vie intérieure. En effet, elle commande plutôt le moi — son confident — à une sollicitude éthique envers la misère d'Autrui : à une existence qui n'est plus égoïstement recroquevillée sur elle-même, mais qui est tournée vers l'Autre. Le moi comme confident prend conscience, en se voyant confier le secret d'Autrui, qu'il *doit* lutter contre cette vie intérieure qui le singularise : que sa sollicitude envers la misère d'Autrui doit combattre l'égoïsme de sa vie intérieure ou combattre son secret égoïste. Ainsi, si le moi, dans sa relation avec le visage éthique d'Autrui, lutte contre cette vie intérieure qui le singularise et que le langage ou la relation de transcendance implique toujours, comme nous l'avons vu, la présence de deux secrets irréductibles — la présence de deux interlocuteurs singuliers et irréductibles —, n'est-il pas vrai que l'on trouve alors une contradiction dans le commandement que le visage éthique d'Autrui adresse au moi? En effet, ce visage, en commandant au

moi de combattre sa vie intérieure, ne lui commande-t-il pas d'anéantir son secret égoïste : de se *désingulariser* et de s'anonymiser? Obéir à ce commandement ne met-il pas fin à toute possibilité d'un dialogue ou d'une relation de transcendance en faisant disparaître ou en anéantissant l'*autre* interlocuteur singulier — le secret du moi — sans qui le langage ne peut avoir lieu? Le dialogue (langage) auquel le visage éthique d'Autrui invite le moi n'est-il pas alors inévitablement condamné à aboutir au silence : à l'absence de relation de transcendance?

Cette contradiction, pour Levinas, n'est qu'apparente, puisque « [l]e passage au rationnel[, à la remise en question de l'égoïsme du moi,] n'est pas une désindividuation [ou une désingularisation] [...] » (TI, p. 242) du moi. Au contraire, « [dans] [l]'activité de la raison commençant avec la parole, [dans la remise en question de la vie intérieure du moi,] le sujet [ou le moi], n'abdique pas son unicité [selon lui], *mais confirme sa séparation* » (TI, p. 242, nous soulignons). Il nous faut alors déterminer quelle est cette singularité du moi ou *du confident*, c'est-à-dire cet *autre secret* du moi qui ne peut pas être son secret égoïste et qui doit exister si le moi, en obéissant au commandement du visage éthique d'Autrui, demeure singulier et engagé dans un dialogue.

3.4.1 La vérité ou le véritable secret du moi ne relève pas de l'autosingularisation

Le « [...] rapport [où le] moi et l'autre [sont irréductibles l'un à l'autre] [...] [et sont] dans une association » (TI, p. 103) éthique constitue, comme nous l'avons vu, « [...] le lieu de la vérité » (TI, p. 104). Or, l'ouverture à la vérité qu'apporte au moi le visage éthique d'Autrui ne se limite pas, pour Levinas, à la seule connaissance objective du monde. En effet, le moi, pour Levinas, s'éveille également, dans cette relation, à ce qui constitue *sa propre vérité*. S'il insiste sur le fait que le moi, dans sa vie intérieure — et avant la confiance du secret d'Autrui —, demeure une « [...] réalité qui manque de réalité, [une réalité] encore infiniment éloigné[e] de son être » (TI, p. 197), il affirme aussi que c'est plutôt « [d]ans mon être religieux » (TI, p. 284), c'est-à-dire dans ma relation éthique avec le visage d'Autrui — dans la confiance du secret d'Autrui —, que « [...] je suis [finalement] *en vérité* » (TI, p. 284) et que « je me trouve ramené[, en tant que moi,] à ma réalité dernière » (TI, p. 194). Cette vérité du moi désigne, pour Levinas, son identité véridique, c'est-à-dire ce qui fait ultimement de lui un moi singulier : « [l]a seule possibilité [...] de trouver une place au-delà de l'universel, c'est [d']être moi » (TI, p. 274) et « [l]a distance à l'égard de l'être [en est une] par laquelle l'étant *existe en vérité* [...] » (TI, p. 313, nous soulignons). Bref, la vérité du moi est un secret singularisant qui ne peut pas être son secret égoïste — sa vie intérieure —, puisque le moi qui recherche la vérité et qui, dans ce cas-ci, recherche sa propre vérité, doit avoir adopté un regard critique sur lui-

même et, plus précisément, sur son mode d'existence spontané, soit sa vie intérieure. Pour Levinas, « [...] connaître c'est justifier [...] » (TI, p. 80) et le moi qui connaît sa propre vérité ou qui est en vérité est un moi qui se « justifie » ou qui a fait « [...] obstacle à [sa] spontanéité » (TI, p. 80), c'est-à-dire un moi qui se trouve sous le jugement et le commandement que le visage éthique d'Autrui ou son maître lui apporte. Ainsi, tout comme l'ouverture à la connaissance objective du monde, comme nous le savons, trouve son fondement dans le visage éthique d'Autrui qui remet en question la vie intérieure spontanée du moi, l'ouverture du moi à sa propre vérité, trouve également son principe dans ce visage ou dans cette extériorité absolue vers laquelle le moi se tourne.

On comprendra donc que cet autre secret du moi qui ne peut pas être son secret égoïste n'est pas, à l'instar de ce dernier, le fruit d'une autosingularisation. Par autosingularisation, nous décrivons ici ce fait que la vie intérieure dans laquelle le moi trouve initialement son secret ne se pose pas en s'opposant au transcendant, mais se pose en « [...] [l']absence de toute relation à autrui (...) » (Clément, 2017, p. 66). Dans son autosingularisation, la vie intérieure du moi se vit, pour le moi, comme s'il était au « [...] principe de [cette] existence [solitaire et égoïste] » (Clément, 2017, p. 66) et comme s'il tirait « [...] tout [le] sens de [cette existence de] lui-même et non d'un autre » (Clément, 2017, p. 66). Cette vie intérieure dans laquelle le moi trouve initialement son ipséité — son secret égoïste — est vécue par le moi comme si elle ne reposait sur rien d'autre que lui. Levinas, dans cette autosingularisation ou dans cette vie intérieure ou le moi « [...] retrouv[e] son identité à travers tout ce qui lui arrive » (TI, p. 25) et ne rencontre rien qui puisse transcender le Même ou lui être extérieur, voit une situation analogue à celle du *cogito* qui, dans la troisième des *Méditation métaphysique* de Descartes, trouve en lui l'origine ou *la cause suffisante* des idées claires et distinctes des choses corporelles et finies. Le *cogito*, dans cette situation, détermine qu'il est, en tant que pensée, parfaitement suffisant pour produire lui-même ces idées, c'est-à-dire que la présence de ces idées en lui n'implique en aucun cas l'existence objective et réelle de choses corporelles et finies d'où ces idées seraient tirées : l'existence de quelque chose *d'extérieur au cogito* qui serait la cause de ces idées. Or on trouve chez Levinas, associée à cette situation vécue par le *cogito* — et donc celle vécue par le moi dans sa vie intérieure —, cette idée d'une absence de *mystère* : « L'idée claire et distincte de Descartes se manifeste comme vraie et entièrement immanente à la pensée : entièrement présente sans rien de clandestin et dont la nouveauté même est sans mystère [...] [et] ne heurte [pas] la pensée [...] » (TI, p. 12). Ce qui est dénué de mystère correspond ici, pour Levinas, à ce qui est adéquat au Même, c'est-à-dire à ce qui est incapable de heurter, de déranger et de remettre en question la vie intérieure spontanée et radicalement solitaire du moi où tout est réduit au Même. Or le deuxième secret

du moi n'est pas sans mystère pour le moi, puisqu'y accéder nécessite la révélation du visage éthique d'Autrui qui enseigne au moi sa transcendance à l'endroit de sa vie intérieure — son inadéquation au Même — et la remet en question. Il s'agit d'une révélation qui est l'épreuve du radicalement nouveau ou du non familier : de cette étrangeté qui ne peut se réduire au Même. Pour le formuler autrement, la découverte de ma propre vérité, pour Levinas, demeure incompréhensible en dehors de cette épreuve du maître qui m'ébranle, me déracine de ma vie intérieure et spontanée — de mon secret initial — et me donne accès ou m'initie, en tant qu'élève, à ma vérité ou à mon deuxième secret auquel je ne pouvais pas accéder seul dans ma vie intérieure. La racine étymologique même du mot « mystère » appuie cette idée de la dimension initiatique de l'accès du moi à son second secret. En effet, « musterion », en grec, renvoie essentiellement à l'initié lui-même et à l'acte d'initier, d'instruire ou d'enseigner l'initié au sujet de choses secrètes qu'il ignorait jusqu'à maintenant et qui lui ont été apportées par quelqu'un d'autre⁵⁷.

En somme, ce deuxième secret, s'il singularise le moi comme le fait son secret égoïste, ne relève pas, contrairement à ce dernier, de l'autosingularisation, puisque ce n'est pas dans le solipsisme de sa vie intérieure, dans le repli sur soi-même ou « [...] dans le "connais-toi toi-même" [solitaire] que se poursuit [l]a démarche ultime » (TI, p. 88) par laquelle le moi trouve sa propre vérité. Ce n'est pas un secret que le moi trouve en lui de manière immanente ou auquel il peut accéder seul dans le solipsisme de sa vie intérieure spontanée, mais ce secret véritable ou la vérité du moi auquel ce dernier est initié par le visage éthique d'Autrui : par la confidence du secret d'Autrui. Le moi, à travers la confidence du secret d'Autrui, est également initié à son propre secret. C'est ce passage d'une première forme distincte de singularisation du moi (autosingularisation) à une autre que Clément met en évidence lorsqu'il affirme qu'avec la révélation du visage éthique d'Autrui, « [n]ous passons [...] de la séparation du Même sans l'Autre à *la séparation du Même par l'Autre* [...] [et que c]'est maintenant la relation éthique (et non son absence) qui justifie l'idée de séparation [du moi] » (Clément, 2017 : 68, nous soulignons). Accéder à ma propre vérité ou accéder à cet autre secret qui me singularise — un secret plus profond qui remplace et supprime le secret égoïste duquel j'ai été déraciné — c'est le recevoir d'un Autre ou d'un maître : c'est dépendre d'un Autre qui éclaire le chemin vers ma vérité ou mon secret. C'est pourquoi Levinas insiste sur le fait que, lorsqu'on interroge la manière dont le moi accède à sa propre vérité — à son deuxième secret —, il est nécessaire de se « [...] séparer de toute une tradition philosophique qui cherch[e] en soi le fondement de

⁵⁷ Voir « μυστήριον » dans Liddell, Henry et Robert Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers → [consulter cet ouvrage](#)

soi [...] » (TI, p. 87) et « [...] remonter par-delà la condition de l'être libre vers autrui » (Martin, 1999, p. 178) qui est ce maître qui me donne accès à ma propre vérité. Comme le souligne Martin, la remise en question de la vie intérieure spontanée du moi ou « [l]a raison dans l'homme n'est pas le surgissement d'une subjectivité souveraine, toute-puissante et qui se fonderait elle-même » (Martin, 1999, p. 182), mais le surgissement d'une subjectivité qui trouve son fondement en Autrui.

3.4.2 Autrui est celui qui m'initie à mon secret : l'élection

Ce deuxième secret du moi que nous appellerons « secret éthique », soit cette vérité du moi à laquelle l'initie le visage éthique d'Autrui, c'est sa responsabilité éthique envers Autrui : une responsabilité à laquelle Autrui appelle son confident en lui confiant son secret. Levinas en vient même à affirmer, dans un court dialogue avec Philippe Némio intitulé « Secret et Liberté » que l'on trouve dans *Éthique et Infini* (1982), que le secret du moi est ultimement sa responsabilité envers Autrui et non sa vie intérieure : « [...] ce secret qu'est pour chacun sa vie, secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelque domaine rigoureusement privé d'une intériorité fermée, mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui [...] à laquelle on ne se dérobe pas et qui, ainsi, est principe d'individuation absolue » (EI, p. 75). Comme le rappelle Clément, pour Levinas, « [j]amais je ne suis plus rivé à ma condition de moi et séparé du prochain que lorsque je suis au plus proche de lui, dans la responsabilité éthique [...] » (Clément, 2017, p. 68). Selon Levinas, « [r]endre raison de l'être ou être en vérité, ce n'est pas comprendre ni se saisir de... , mais au contraire rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice » (TI, p. 339) : c'est Autrui qui m'enseigne que « [d]ans mon être religieux [ou éthique], je suis *en vérité* » (TI, p. 284). Le moi s'éveille à sa vérité lorsque, dans l'étonnement que provoque la révélation du visage éthique d'Autrui ou la confiance du secret d'Autrui, il se voit « [...] offr[ir] des pouvoirs *nouveaux*, [...] [soit] des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité » (TI, p. 224, nous soulignons). Il s'agit de « pouvoirs nouveaux » dont le moi, dans l'égoïsme radical de sa vie intérieure, ne se savait pas capable et qui viennent maintenant le *singulariser à nouveau*. Voyons tout cela en plus en détail.

Dans la religion, c'est-à-dire dans la relation avec le visage éthique d'Autrui, le moi reçoit un « [...] jugement à partir duquel la subjectivité se maintient absolument dans l'être [...] [et dans lequel] ne sombre pas [dans l'anonymat] la singularité et l'unicité du moi [...] » (TI, p. 271). Ce jugement, Levinas l'appelle « jugement de Dieu ». Le jugement de Dieu qu'adresse au moi le visage éthique d'Autrui lorsqu'il lui révèle son secret (secret d'Autrui), n'est pas un jugement à portée universelle — ne s'adresse pas à tout un chacun —, puisque le moi, selon Levinas, est le *seul concerné* par celui-ci. Le moi, face à ce jugement de Dieu, est

absolument seul au banc des accusés : c'est lui, et non un autre, que le visage éthique d'Autrui accuse d'injustice. C'est à sa porte que ce visage, dans toute sa vulnérabilité, choisit de cogner, c'est dans ses yeux qu'il décide de plonger son regard accusateur et c'est le moi qui sera exclusivement tenu responsable de sa mort s'il ose, dans son injustice, lui fermer la porte au nez : « L'ego est remis à sa culpabilité de sujet qui peut tuer. Et c'est cette culpabilité qui *individualise* le sujet » (Ciocan, 2009, p. 275, nous soulignons).

Cependant, la culpabilité individuelle du moi envers la mort à venir du visage éthique d'Autrui est, pour Levinas, indissociable de la réponse qu'elle exige du moi : indissociable de la sollicitude éthique qu'Autrui, en accordant sa confiance au moi, en lui confiant son secret — sa vulnérable nudité —, en avouant sa faiblesse et en lui demandant sincèrement de l'aider à porter le poids de son secret ou de sa misère, exige de lui comme confident. Le moi est non seulement celui qui peut tuer ce visage, mais également celui qui, une fois éveillé à la critique de son potentiel violent, est appelé par ce visage à lutter contre cette violence dont il est capable : à prendre sa responsabilité en protégeant celui à qui il peut donner la mort. Le moi, afin de se défendre face à l'injustice dont le visage éthique d'Autrui l'accuse, afin de lutter contre son propre potentiel meurtrier, doit se montrer capable de justice envers ce visage et « [...] se porte[r] continuellement vers [lui] » (Martin, 1999, p. 232) en approfondissant et en dépassant ses possibilités morales : « La justice bien ordonnée ne peut que devenir plus juste, doit chercher continuellement à se rendre plus juste » (Martin, 1999, p. 193). Ce dépassement constant des possibilités morales du moi est dû au fait que le moi est conscient qu'« [i]l y a toujours [pour lui] un geste de plus à accomplir » (Martin, 1999, p. 232) : que tout instant où il s'exempte de l'impératif de trouver d'autres ressources pour venir en aide à la misère de l'Autre et où il le « [...] laiss[e] [...] sans nourriture est une faute qu'aucune circonstance n'atténue [...] » (TI, p. 219). Pourquoi? Parce que le visage éthique d'Autrui demeure toujours absolument autre, c'est-à-dire nu, vulnérable, pauvre et exposé à la mort. Le rapport avec ce visage « [...] rév[èle] donc [au moi] [l']insuffisance [...] » (TI, p. 195) de sa responsabilité par rapport à la tâche à accomplir : lui révèle l'incapacité qu'a sa sollicitude éthique de tirer Autrui de sa misère. Ainsi, tout moment où le moi ne vient pas en aide à la misère d'Autrui en est un où il le laisse seul avec le poids écrasant de sa misère : où il le laisse mourir. Cette insuffisance de la responsabilité du moi devant la tâche à accomplir est cependant positive pour Levinas, puisque « [s]i je pouvais donner une limite à ma responsabilité, un point au-delà duquel je ne serais plus responsable [...] » (Clément, 2017, p. 174) une fois mon devoir éthique accompli, je ne serais déjà plus en relation avec le transcendant. Ne pas « [...] perdr[e] [Autrui] comme visage [...] » (Clément, 2017, p. 174) ou comme transcendance, c'est toujours le rencontrer dans la détresse sans fin de sa misère absolue. Aborder le visage éthique d'Autrui en dehors de l'éthique ou en dehors de ma

responsabilité à l'endroit de sa misère, ce serait déjà passer à côté du dialogue éthique auquel il m'invite et détruire la relation de transcendance que je peux entretenir avec lui : « Si je pouvais donner une limite à ma responsabilité [...] je le perdrais comme visage [éthique] et la relation [de transcendance] serait détruite » (Clément, 2017, p. 174). Comme le dit Clément, il est « [...] impossible de comptabiliser ma responsabilité, de la dénombrer sous la forme d'un cahier des charges énumérant les actions à suivre » (Clément, 2017, p. 174), puisqu'« [ê]tre responsable, c'est [précisément] ne pas pouvoir assumer la responsabilité et ne pas pouvoir se reposer, fier du devoir accompli, après une bonne action » (Clément, 2017, p. 174).

Le moi, dans cette responsabilité éthique envers la misère d'Autrui qui est exigée de lui comme confident, se « [...] place [ainsi] au bord d'une existence qui ne porte plus l'accent sur soi » (TI, p. 266) : au bord d'une existence exclusivement vouée à Autrui qui est « [...] le plus riche, à un niveau éthique, en cela qu'il passe toujours avant moi, [et que] son droit-à-être précède le mien [...] » (Kearney et al., 1997, p. 135). Or cette responsabilité éthique qui ne fait que s'approfondir n'est rien d'autre, comme l'affirme Martin, qu'un *sacrifice complet de soi* : « Un mouvement du même vers l'autre, sans possibilité ou sans attente de retour vers soi, correspond au sens fort du sacrifice » (Martin, 1999, p. 237). La confiance du secret d'Autrui exige de son confident un sacrifice complet de soi. Dans cette vie sous le signe du sacrifice de soi, la priorité radicale que le moi donne au visage éthique d'Autrui au sein de son existence s'impose même au prix de sa propre mort. En d'autres termes, la mort du moi, au sein de la responsabilité éthique envers ce visage, est quelque chose que ce dernier « [...] redout[e] [moins que] le meurtre » (Martin, 1999, p. 33) d'Autrui : qu'il redoute moins que de laisser la misère d'Autrui sans aide. Bref, le moi, dans sa responsabilité pour la misère de l'Autre, est prêt à mourir pour lui : « Tout comme Moïse s'éteint après avoir mené son peuple à la Terre Promise, mais sans l'avoir lui-même foulée du pied, le moi qui veut contre la mort [d'Autrui] entrevoit le triomphe dans un "temps sans moi" [...] » (Martin, 1999, p. 238). C'est cette existence du moi éthiquement dévouée à Autrui jusque dans la mort que Levinas nomme « [...] Bonté que rien ne limite [...] » (TI, p. 267) : « La bonté consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même » (TI, p. 277). Accorder « [...] une primauté [...] à la mortalité d'autrui sur la mienne » (Clément,

2017, p. 230), mourir pour sauver l'Autre de la mort ou « [m]ourir pour l'invisible[,] [...] » (TI, p. 23) voilà ce qui est exigé du moi par le visage éthique d'Autrui⁵⁸.

Spécifions que ce sacrifice du moi, même porté jusqu'à sa mort, n'aboutit jamais, selon Levinas, à un moment où il serait acquitté de sa responsabilité éthique envers Autrui. La responsabilité éthique envers Autrui, pour Levinas, ne peut être qu'une exigence *infinie*. Je suis, pour Levinas, « [...] toujours plus responsable d'autrui et rien ne peut m'affranchir de cette dette » (Clément, 2017, p. 174), puisque « [l]'infini de [m]a responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de [m]a responsabilité, au fur et à mesure qu[e je] [l]'assume [...] » (TI, p. 274). Ce caractère infini de la responsabilité éthique du moi — cette distance infinie qui sépare la responsabilité éthique de son plein accomplissement — est important, puisqu'il joue un rôle clé dans la singularisation du moi comme confident du secret d'Autrui : « La sommation [du jugement de Dieu] exalte la singularité [du moi] précisément parce qu'elle s'adresse à une responsabilité infinie » (TI, p. 273, nous soulignons). En effet, le moi et le visage éthique d'Autrui, dans la relation qu'ils entretiennent, demeurent des singularités irréductibles et occupent des « [...] rôles dans l'intrigue éthique [qui sont absolument] *irréversibles* » (Clément, 2017, p. 174, nous soulignons) et asymétriques. Pour Levinas, « [l]'être est pluriel, et sa pluralité est produite par la distinction éthique entre moi et autrui que la totalité [anonyme de l'être] ne saurait englober » (Clément, 2017, p. 155). Or l'infinité de la responsabilité éthique du moi rend ici explicite la distance infinie qui sépare le moi de l'Autre. En effet, le fait que le moi n'est que responsabilité envers l'Autre qui ne s'achève jamais indique que le moi ne peut en aucun cas dépasser cette responsabilité et être autre chose qu'une sollicitude envers l'Autre : qu'il ne peut pas, à l'instar de son vis-à-vis, « [...] faire valoir une quelconque responsabilité qu'[Autrui] aurait en retour vis-à-vis de [lui] » (Clément, 2017 : 174). L'éthique, comme l'affirme Clément, n'a, pour le moi, « [...] qu'un seul sens [...] qui est [s]a responsabilité pour autrui, *sans réciproque* [...] » (Clément, 2017 : 175, nous soulignons). La relation de transcendance, dans *Totalité et Infini*, n'existe que sous la forme d'une relation où « [...] ce que [le moi]

⁵⁸ Cette bonté où le moi se sacrifie continuellement pour Autrui s'accompagne de ce que Levinas appelle la patience. La patience désigne ce fait, pour le moi, de vivre pour l'Autre, de se sacrifier pour un temps où il ne sera possiblement plus là ou un temps où son bonheur propre, de toute façon, n'est pas considéré : « [...] un temps qui n'est pas le sien, [...] [mais] un temps à venir, pour les générations futures » (Martin, 1999, p. 223). Comme le précise Martin :

Le temps de la patience n'est donc pas le temps du sujet seul, mais un temps qui continue après le sujet et où le sujet peut continuer à vivre au-delà de lui-même. Ce qui me permet d'endurer le mal présent, c'est la promesse d'un monde où ce mal sera éradiqué, d'un monde que je ne foulerai peut-être pas du pied, mais où mes enfants, par exemple, pourront être heureux. (Martin, 1999, p. 222)

[s]e perme[t] d'exiger de [lui]-même, ne se compare pas à ce qu'il est] en droit d'exiger d'Autrui » (TI, p. 46) et où le moi « [...] ne dispose d'aucun droit [...] » (Clément, 2017, p. 174) et n'a aucune exigence à l'endroit de cet Autre qui ne lui doit rien : « [...] *je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dû-t-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire... C'est moi qui supporte tout...* » (EI, p. 95). En effet, si le moi était en mesure de demander au visage éthique d'Autrui de faire preuve d'une quelconque sollicitude éthique envers lui, alors le moi et ce visage ne seraient plus séparés par une distance infinie et ne seraient plus absolument distincts l'un de l'autre : ils partageraient alors quelque chose en commun et entretiendraient un rapport de réciprocité — ici dans la responsabilité — qui, comme nous l'avons vu en abordant la question de l'amitié lors du deuxième chapitre, demeure en deçà de la relation de transcendance.

Mais l'infinité de la responsabilité désigne aussi, pour Levinas, « [l']intuition fondamentale de la moralité [...] » (DL, p. 38-39) selon laquelle « [c]'est à moi de faire le bien, [de venir en aide à Autrui] sans plus attendre [...] [et] sans me reposer sur les autres » (Martin, 1999, p. 187). Il s'agit de cette intuition qui fait en sorte [...] que je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres » (DL, p. 39). Or être infiniment plus exigeant envers moi-même qu'envers les autres, *c'est, pour Levinas, prendre la responsabilité pour la responsabilité des autres* ou les « décharger » d'une responsabilité que j'assume toujours comme mienne : une responsabilité qui n'est donc pas partagée en commun avec ces autres, mais que j'assume personnellement et exclusivement. La responsabilité du moi — du confident — est ici infinie au sens où c'est le moi qui prend sur ses épaules le poids titanesque et incommensurable de la responsabilité de *tous les autres* envers la misère du visage éthique d'Autrui. Comme le dit Clément, « [c]ertes, la responsabilité est une règle universelle qui vaut pour tout homme, mais elle est d'abord l'obligation d'un moi singulier qui l'assume pour lui seul, comme s'il était seul responsable de l'humanité entière » (Clément, 2017, p. 176). C'est précisément une formulation de cette intuition forte du caractère exceptionnel, exclusif, et singularisant de la responsabilité éthique infinie du moi envers la misère d'Autrui que Levinas tire des *Frères Karamazov* (1880) de Fiodor Dostoïevsky : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, *et moi plus que les autres*⁵⁹ » (EI, p. 95, nous soulignons). C'est cette intuition fondamentale, cette exigence morale qui ne s'adresse qu'à moi, qui me fait prendre conscience que je ne suis « [...] pas l'égal d'autrui [...] » (DL, p. 39), que je suis dans « [...] l'impossibilité radicale [...] de parler dans le même sens de [m]oi et des autres » (TI, p. 46) et que cette exigence infinie qui est ma charge, et

⁵⁹ Le passage cité dans *Éthique et Infini* provient de Dostoïevsky, F. 1952 (1880). Les Frères Karamozov. Bibliothèque de la Pléiade, p. 310.

non celle des autres, est ce qui me distingue d'eux et me singularise ultimement comme moi : « [c]ette existence pour Autrui, ce Désir de l'Autre [...] n'en conserve pas moins un caractère personnel » (TI, p. 263) . Le visage éthique d'Autrui exige donc au moi de se présenter en face de lui comme seul accusé et de *répondre* à cette accusation qui lui est adressée — au jugement de Dieu — « [...] sans impliquer rien ni personne d'autre [...] » (Martin, 1999, p. 126) que lui-même (le moi) : de prendre la parole, de s'exprimer comme *interlocuteur singulier et de répondre à cette accusation* comme seul responsable de la misère de l'Autre. Le jugement de Dieu qui « [...] confirm[e] en vérité la singularité de la volonté qu'il juge » (TI, p. 273) exige au moi de se présenter seul et en personne à son procès, de se justifier [ou d'assumer sa responsabilité] face à l'accusation qui tombe sur lui, c'est-à-dire de « [...] se défendre [personnellement] dans [son] jugement, et [...] [d']être [seul] présen[t] à son procès et non pas dispar[u] dans la totalité [...] » (TI, p. 272). Comme l'affirme Levinas, le jugement de Dieu, « [...] au lieu de [...] réduire [le moi] au silence [de l'anonymat], l'exalte [...] » (TI, p. 276) en l'appelant à faire sa propre « [...] apologie, [à produire un] discours pro domo [...] » (TI, p. 327). Cette apologie consiste, pour le moi, à *personnellement* prendre la parole et à plaider sa cause devant le jugement qui l'accuse d'injustice en montrant qu'il est capable de justice ou capable d'assumer sa responsabilité éthique : « [...] ce qui me rend irremplaçable au jugement de Dieu [...] [c'est que] [c]e jugement ne saurait se passer de l'apologie [...] » (Clément, 2017, p. 255). Tout comme la vie intérieure du moi ne pouvait être partagée avec un autre et demeurerait foncièrement la sienne, la responsabilité éthique du moi comme confident en est une qu'il ne partage avec personne, « [...] qu'il ne saurai[t] transmettre à un autre [...] [et que] nul autre [que lui] [...] peut assumer dans l'ordre des responsabilités » (Clément, 2017, p. 155) : « Proférer "je" [et] affirmer [m]a singularité irréductible [...] signifie posséder une place privilégiée à l'égard des responsabilités *pour lesquelles personne ne peut me remplacer* [...] » (TI, p. 275, nous soulignons). Autrui, en faisant du moi le confident de son secret et en lui accordant exclusivement sa confiance, lui adresse exclusivement l'interdiction de trahir cette confiance qu'il lui accorde : le moi est son unique confident et c'est à lui, et non à un autre, qu'il s'expose dans toute sa vulnérabilité et c'est à lui, et non un autre, de se montrer à la hauteur de la confiance qu'Autrui lui accorde en accueillant ce dernier et en prêtant sans arrêt main forte à sa vulnérabilité.

Cette singularisation du moi qui se produit lorsqu'Autrui lui apporte et lui *impose* une responsabilité éthique pour laquelle il l'a exclusivement choisi — lui apporte son secret éthique — indique, selon Levinas, que cette singularisation n'est pas vécue par le moi comme autosingularisation, mais bien comme « élection » : « Le visage m'élit à une obligation que je ne saurais transmettre à un autre [...] » (Clément, 2017, p. 255) et « [...] il n'existe pas de conscience [...] de cette position exceptionnelle, qui ne soit pas une

conscience de l'élection » (DL, p. 38-39). Qu'est-ce que Levinas souhaite mettre en évidence en décrivant la modalité de cette « deuxième » singularisation du moi comme élection? Contrairement à la vie intérieure par laquelle le moi s'autosingularise, l'élection du moi à sa responsabilité éthique échappe à son contrôle ou sa volonté de tout maîtriser. La responsabilité éthique exclusive du moi envers Autrui — son « [...] unicité d'élui » (TI, III) — n'en est pas une qu'il a choisie pour lui-même et sur laquelle il a un contrôle, mais bien une charge que le visage éthique d'Autrui a choisie *pour lui*. Il s'agit d'une charge pour laquelle un Autre l'a élu et qu'il lui impose indépendamment de sa volonté : une charge que le visage éthique d'Autrui lui impose exclusivement en le choisissant comme confident. Comme le résume bien Robert Bernasconi: « For Levinas, I am not ultimately someone who chooses [my existence], but someone chosen [by the Other for this existence] » (Bernasconi, 2002, p. 244). Le moi, pour Levinas, est celui qui finit par trouver au fondement de sa propre singularité ou de son propre secret éthique la volonté d'un Autre. Être un moi, ce n'est donc pas être radicalement seul dans ma vie intérieure, mais plutôt *être le seul ou l'élui qui a été désigné par le visage éthique d'Autrui pour lui venir en aide* : « Le moi est un privilège ou une élection [...] [et] [l]e caractère personnel de l'apologie se maintient dans cette élection où le moi s'accomplit comme moi » (TI, p. 274-275).

En somme, c'est dans l'apologie à laquelle Autrui élit le moi en lui confiant son secret — en lui révélant son visage éthique — ou dans l'œuvre de justice exclusive qu'il exige de son confident que se trouve, selon Levinas, « [...] le nœud même de la subjectivité humaine » (EN, p. 103), c'est-à-dire le secret éthique du moi qui l'excepte de la totalité de l'être : « [...] l'apologie [...] défait la totalité en y insérant, à tout moment, le présent, indépassable, inenglobable de [cette] subjectivité même » (TI, p. 272) qui est « [...] obligation éthique [infinie qui] l'excepte de toute totalisation » (Clément, 2017, p. 255). C'est le jugement et le commandement du visage éthique d'Autrui qui permet au moi d'être en vérité : face au moi, le visage éthique d'Autrui « [...] [l]e commande et [l]e juge et l'amène à sa vérité » (TI, p. 44). Autrement dit, c'est dans l'apologie à laquelle le visage éthique d'Autrui appelle son confident que le moi trouve sa vérité : c'est « [...] [l]a présence de la subjectivité au jugement [de Dieu] qui lui assure la vérité [...] » (TI, p. 271).

3.4.3 Élection et créaturalité

En décrivant l'absence de contrôle du moi par rapport à son élection, Levinas dit que cette dernière est vécue par le moi comme quelque chose qui *précède absolument sa liberté*. Que faut-il ici comprendre ou, plus précisément, 1/qu'est-ce que Levinas entend par « précède » et 2/quelle est cette liberté du moi que nous n'avons pas rencontrée jusqu'à maintenant?

1/ En affirmant que l'élection précède la liberté du moi, Levinas met de l'avant l'idée que le moi n'est pas libre de juger lui-même de sa culpabilité à l'endroit de la mort à venir du visage éthique d'Autrui et de choisir s'il a la responsabilité de venir en aide à la misère de ce visage ou non. Le moi, autrement dit, est absolument passif ou sans pouvoir face à cette culpabilité et cette responsabilité éthique qui lui tombent dessus : «Coming from an unknown exteriority, from an unknown origin, responsibility is experienced as something foreign to the subject rather than as a commitment the subject assumes freely for herself [...] » (Ziarek, 2001, p. 79-81). Le moi, pour le dire autrement, se sait « [...] responsable d'autrui avant même d'avoir [eu] conscience et d'avoir fait le choix de [s]on devoir [éthique] » (Clément, 2017, p. 194). Dans l'économie de *Totalité et Infini*, cette passivité du moi à l'endroit de son élection se donne comme impossibilité⁶⁰, pour lui, de ne pas donner de réponse à l'appel que lui lance ce visage : « Le langage se parle là où un être s'adresse à un autre qui ne peut laisser cet appel sans réponse ou libre de ne pas répondre [...] » (Martin, 1999, p. 161). En d'autres mots, cette passivité se donne comme cette impossibilité, pour le moi, d'être autre chose que *déjà engagé* dans un dialogue où il est obligé de se tenir en face du regard accusateur que lui lance le visage éthique d'Autrui et obligé de répondre *positivement ou négativement* au commandement qu'il lui adresse : « [...] en présence d'autrui[,] je ne p[eux] me taire » (Martin, 1999, p. 132). Comme l'affirme Levinas, si « [l]a volonté [du moi] est libre d'assumer [sa] responsabilité dans le sens qu'elle voudra, *elle n'est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même* [...] » (TI, p. 241, nous soulignons), c'est-à-dire de refuser de répondre à « [l]a question pressante que pose la présence du visage [qui] instaure la relation d[e] langage » (Martin, 1999, p. 132) dans laquelle le moi est déjà engagé malgré lui : « Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation *qu'aucune "intériorité" ne permet d'éviter* [...] [et] qui *oblige* à entrer dans le discours [...] même "les gens qui ne veulent pas entendre" » (TI, p. 220, nous soulignons). Don et refus constituent, pour Levinas, des réponses différentes adressées à ce visage, mais sont toutes deux des réponses instantanément et inévitablement jugées à l'aune de l'élection éthique à laquelle ce visage assigne le moi malgré lui : « Je demeure certes libre de répondre ou non à l'appel d'autrui, mais [...] je ne peux faire taire le message qu[e] [le visage] m'adress[e] et qui dénonce ma spontanéité potentiellement meurtrière » (Martin, 1999, p. 40). Autrement dit, le moi qui n'ouvre pas sa porte à l'étranger et préfère privilégier ses propres besoins égoïstes *sait* qu'il condamne celui-ci à mort et ne peut se débarrasser de la honte que suscite chez lui ce choix égoïste. C'est cette « [...] impossibilité de [m]e dérober [...] [ou cette] impossibilité de [m]e cacher

⁶⁰ Comme nous le verrons dans les prochaines pages, la tentation du sacré, la fuite dans l'« il y a », n'est pas une possibilité offerte au moi singulier et séparé de la totalité de l'être, puisqu'elle implique l'anéantissement de ce moi singulier. Tant et aussi longtemps que le moi, cette singularité séparée de la totalité de l'être, fait face au visage éthique d'Autrui, elle est engagée dans un dialogue avec lui.

[...] » (Martin, 1999, p. 144) face à ma propre culpabilité qui reste indéfiniment collée à ma peau — ce fait que chacun de mes gestes est hanté par le regard accusateur du visage éthique d'Autrui — qui indique cette « [...] impossibilité [pour moi] de refuser de répondre » (Martin, 1999, p. 144) à mon élection que j'ai toujours déjà reconnue même si je m'entête à ne pas l'assumer⁶¹. Bref, peu importe la manière dont j'assume ma responsabilité selon Levinas, je me tiens inévitablement devant la misère d'un visage avec qui je dialogue et devant qui je dois répondre de mes actes. L'acte de consommer un morceau de pain, par exemple, est toujours, à la suite de la révélation du visage éthique d'Autrui, inextricablement mêlé à l'idée que je retire celui-ci de la bouche de cet Autre qui est affamé et qui m'implore personnellement de le lui donner.

Fait intéressant, Levinas précise que la passivité du moi à l'endroit de son élection est un rapport avec un passé immémorial auquel il n'a pas accès. Il s'agit d'un passé infiniment lointain ou la décision de son élection à une responsabilité éthique envers le visage éthique d'Autrui a toujours déjà été prise *pour lui et sans lui* : « Autrui s'impose comme une exigence qui domine [ma] liberté et dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi » (71, p. 86). Le moi, « [...] avant de pouvoir choisir[,] est déjà *Oui*, réponse, responsabilité [...] : il porte [...] "la trace" d'un passé immémorial dans lequel il a été élu, avant qu'il ne soit là pour assumer l'élection » (G. Alvarez, 1974, p. 530). C'est exactement ce fait, pour le secret éthique du moi, c'est-à-dire sa responsabilité éthique infinie et exclusive envers la misère d'Autrui, de trouver son fondement ou son origine dans un passé immémorial auquel le moi ne peut accéder qu'Olmedo Gaviria Alvarez met en évidence dans son article de 1974 intitulé « L'idée de création chez Levinas : une archéologie du sens » : « *La conscience morale est le témoignage d'un passé qui pèse sur le présent de la liberté*, mais qui est le secret de la liberté elle-même » (G. Alvarez, 1974, p. 528). Plus encore, c'est dans ce fait, pour le moi, de ne pas être à l'origine de sa propre singularité ou de son propre secret et de « [...] poss[éder] une ipséité [ou une singularité] plus vieille encore que la conscience de soi [...] » (Chalier, 2002, p. 24), que « [...] l'idée de création [dans *Totalité et Infini*] prend, finalement, tout son sens » (G. Alvarez, 1974, p. 530). Comme le résume bien Branko Klun (2018, p. 179), la création, chez Levinas, est intimement liée à l'expérience de ne pas être ma propre origine : de ne pas être capable de reconstruire, de m'approprier et d'avoir un contrôle sur ma propre origine ou mon propre fondement. Ainsi, le moi qui, à

⁶¹ La conscience indéracinable de mon obligation envers la misère de l'Autre ne veut pas nécessairement dire, pour Levinas, que j'assume cette obligation. Le moi peut très bien savoir qu'il est responsable, mais refuser d'assumer cette responsabilité. Cela n'empêche toutefois pas qu'il ne pourra pas se débarrasser de ce sentiment de culpabilité face à son inaction. Bref, être élu pour respecter l'interdit du meurtre que m'adresse le visage éthique d'Autrui, c'est toujours reconnaître, dans mon action tout comme dans mon inaction face à la détresse de ce visage, ma responsabilité envers cette dernière.

travers la confiance du secret d'Autrui, est initié à sa propre vérité ou à son secret le plus profond — un secret éthique dont il n'est pas l'origine et qu'Autrui lui apporte — est également, pour Levinas, un moi qui prend conscience de sa création morale ou de « [s]a "créaturalité" [qui] n'est pas déduite par le *lumen naturale* du Cogito, [...] [mais lui] est *révélée* [...] [par] le visage du prochain [...] » (G. Alvarez, 1974, p. 521) : « La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question » (*TI*, p. 88).

Or pour Levinas, si les théologiens et « [l]es philosophes ont toujours voulu penser la création en termes d'ontologie, c'est-à-dire en fonction d'une matière préexistante et indestructible » (*AE*, p. 140), la création du moi, dans *Totalité et Infini*, ne désigne pas « [...] une addition à Dieu, ni un évanouissement de l'intervalle qui sépare Dieu de la créature » (*TI*, p. 107). En effet, comme l'indique Gavia Alvarez, la création dont Levinas parle n'est pas celle qui *unit* dans un rapport de causalité un infini, soit une « [...] actualité pleine, [un] être en superlatif, [une] éternité immuable [...] » (G. Alvarez, 1974, p. 516), et « [...] un homme dont la finitude n'apparaît [alors] que comme limitation, diminution d'être » (G. Alvarez, 1974, p. 516). Le moi ou la créature, pour Levinas, ne se réduit pas à une « [...] "déchéance ontologique" d'un Infini Totalisant » (G. Alvarez, 1974, p. 520) et ne fait pas système avec lui. La présence du moi n'est pas « [...] une déchéance de l'Un ou de l'Infini, une diminution dans l'être que chacun des êtres multiples aurait à surmonter pour revenir du multiple à l'Un, du fini à l'Infini » (*TI*, p. 324). Pour Levinas, ce serait, comme le fait « [...] la théologie[,] trait[er] imprudemment en termes d'ontologie l'idée du rapport entre Dieu et la créature [...] [en] privilégiant [la] logique de la totalité, [et] [l']adéquation à l'être » (*TI*, p. 326). Un traitement qui, selon lui, « [...] se heurte [...] à la difficulté de comprendre qu'un être infini [— le visage éthique d'Autrui —] côtoie ou tolère quelque chose en dehors de lui ou qu'un être libre plonge ses racines dans l'infini d'un Dieu » (*TI*, p. 326). C'est pourquoi Levinas affirme que le visage éthique d'Autrui, n'est pas un « Dieu metteur en scène [qui viendrait] efface[r] [le] Dieu Créateur [...] [et qui] commande[rait] à des acteurs plutôt qu'à des libertés » (*DL*, p. 153-154). La création morale du moi n'est pas une situation où l'existence de ce dernier se verrait entièrement écrite d'avance ou prédéterminée dans ses moindres détails par un *destin* (*fatum*) décidé par Dieu : « Quand j'entretiens une relation éthique, je me refuse à reconnaître le rôle que je jouerais dans un drame dont je ne serais pas l'auteur, ou dont un autre connaîtrait avant moi le dénouement [...] [et] qui se jouerait malgré moi et de moi » (*TI*, p. 77-78). Si c'était le cas, le moi ne ferait qu'un avec Dieu — formerait une totalité avec lui — et son existence consisterait exclusivement à « [...] accompli[r] de[s] desseins étrangers à [s]es intentions » (*TI*, p. 251) et à se « [...] rédui[re] à [un] porteur[r] de forces qui l[e] commandent à [son] insu » (*TI*, p. 6) et qui déterminent

entièrement le sens de son existence : « [...] le rapport entre le fini et l'infini, ne consiste pas, pour le fini, à s'absorber dans ce qui lui fait face, mais à demeurer dans son être » (TI, p. 324).

Pour se défaire du privilège de la totalité dans notre compréhension de la création morale du moi, il nous faut, selon Levinas, insister sur le caractère *ex nihilo* de cette création : « La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme; consiste en ce que cette création est *ex nihilo* [...] [:] par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre » (TI, p. 58). Créer *ex nihilo*, c'est créer « à partir de rien », et « [a]ffirmer l'origine à partir de rien par la création, c'est contester la communauté préalable de toutes choses au sein de l'éternité, d'où la pensée philosophique, guidée par l'ontologie, fait surgir les êtres comme d'une matrice commune » (TI, p. 326, nous soulignons) : « [...] [ex nihilo means] other beings are created as autonomous and completely separate beings. They are not created out of something that could bind them to the unity of their source » (Klun, 2018, p. 177). Bref, pour Levinas, « [l']essentiel de l'existence créée[— du moi —] consiste dans sa séparation à l'égard de l'Infini » (TI, p. 108), puisque « [...] l'idée de création [*ex nihilo*] vise une relation qui n'est pas l'implantation du sujet dans l'Autre, ni la domination de l'Autre par le Même, mais [...] [une] relation entre "absolus", unis à travers une rupture » (G. Alvarez, 1974, p. 520) : « [...] c'est une multiplicité non unie en totalité qu'exprime l'idée de création *ex-nihilo* » (TI, p. 108). Cette création implique « [...] une dépendance à l'égard d'une extériorité sans que cette dépendance absorbe l'être dépendant [...] » (TI, p. 88). Le visage éthique d'Autrui, en créant le moi ou en se situant à l'origine de l'élection de ce dernier à sa responsabilité éthique envers Autrui, crée *quelqu'un à qui parler* : crée un *interlocuteur* singulier qui peut personnellement et exclusivement répondre à cette élection dans « [...] toute l'œuvre personnelle de [s]on initiative morale [...] [et] dans l'attention à Autrui [...] qui ne peut se produire que dans l'unicité d'un moi » (TI, p. 335). Autrement dit, si le visage éthique d'Autrui crée le moi, il crée un moi qui peut entretenir avec lui une relation dialogique interpersonnelle :

The key aspect of the biblical notion of creation is its personal context. Creation is not a neutral event, but a personal act, having for its goal the accomplishment of a personal relationship [...] To create does not mean to produce something according to the paradigm of causality [...] [and] [a] similar and even more concise thought is expressed in the already quoted sentence from *Difficult Freedom*: God "has created someone to talk to". The act of creation is not fabrication; it is creating a relationship, creating man "similar" to God, creating man as an interlocutor with God. God creates man, who will have his own logos (word, speech), who will possess freedom, and who will be separated from his Creator [...] [through] a personal relationship that realizes itself through words and discourse. (Klun, 2018, p. 177-178)

Il s'agit, dans l'élection du moi à une responsabilité éthique exclusive qu'il n'a pas choisie, « [...] [d'une] [d]épendance, par conséquent, qui [...] maintient l'indépendance » (TI, p. 88) du moi, c'est-à-dire qui maintient sa singularité irréductible à la totalité de l'être et à Autrui et qui, plus encore, le *libère* de la totalité de l'être selon Levinas.

2/ On touche ici au cœur de la conception levinassienne de la liberté que l'on trouve dans *Totalité et Infini* : si l'élection éthique du moi précède la liberté du moi, c'est également cette élection éthique qui *rend possible* la liberté du moi. Le moi, dans la relation de transcendance, « [...] se subordonne [à son élection], mais [sans que] cette subordination [ne devienne] une absence [de liberté] » (TI, p. 335). En effet, le moi qui se tient sous le regard accusateur du visage éthique d'Autrui qui lui commande exclusivement de lui venir en aide « [n]e perd [...] pas son indépendance, ni sa liberté [...] » (Martin, 1999, p. 131) à l'égard de la totalité de l'être, mais *la gagne* : « [...] la création non seulement ne viole pas la liberté [...] mais l'instaure [...] » (G. Alvarez, 1974, p. 513). Le moi à qui le visage éthique d'Autrui s'adresse est une liberté, mais une « [...] liberté [...] [qui] n'apparaît que grâce à l'Autre qui la soutient » (G. Alvarez, 1974, p. 522) : « [...] l'homme est libre parce qu'il dépendant [d'Autrui] [...] » (G. Alvarez, 1974, p. 513). Le moi initié à son élection ou « [l]a créature [désigne] [...] une existence qui, certes dépend d'un Autre [...] » (TI, p. 108), mais cette dépendance, selon Levinas, est une « [...] dépendance sans pareille [...] [puisque] l'être dépendant[, le moi,] tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation [avec son créateur], son indépendance même, [sa liberté ou] son extériorité au système » (TI, p. 108) ou à la totalité : « La création ex-nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où *sa liberté est possible* » (TI, p. 108, nous soulignons). C'est dans son élection que le moi trouve sa singularité ultime qui le sépare de la totalité de l'être : sa responsabilité éthique et infinie envers la misère d'Autrui. Cette équation entre liberté et responsabilité devient particulièrement saillante lorsque Levinas affirme, dans une séquence d'idées qui s'approfondissent l'une à la suite de l'autre, que le visage éthique d'Autrui, « [...] en suscitant la bonté » (TI, p. 219) du moi, c'est-à-dire en l'élevant à une responsabilité infinie et exclusive, « [...] promeut [s]a liberté » (TI, p. 219) :

1. [l]a seule possibilité dans l'être de traverser la ligne droite de la loi, c'est-à-dire de trouver une place au-delà de l'universel, c'est [d']être moi. (TI, p. 274)
2. [...] l'accomplissement du moi comme moi et la moralité constitu[e]nt un seul et même processus dans l'être [...] (TI, p. 275)
3. [...] la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers [ce] point de l'univers [qu'est le moi], convergent les exigences infinies. (TI, p. 275)

Levinas semble toutefois se contredire lorsqu'il associe, à plusieurs reprises dans *Totalité et Infini*, la vie intérieure du moi à la liberté. Citons ici les passages où il affirme que « [...] [l']impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté » (TI, p. 86) et que « [...] [l]a liberté, [comme] événement de séparation [...][,] constitue le moi » (TI, p. 337). Or il s'agit, pour Levinas (TI, p. 39), de cette conception de la liberté que promeut l'ontologie, soit ce mouvement qui consiste à ramener tout ce qui est autre dans la sphère du Même : une liberté qui est alors synonyme de pouvoir ou de maîtrise du moi. Selon lui, « [...] l'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même [...] qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre » (TI, p. 33), soit une liberté qui « [...] se maint[ient] contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, [et] assur[e] l'autarcie d'un moi » (TI, p. 37) : « [...] [l]'exercice libre du Même » (TI, p. 129). Levinas est critique de cette conception « ontologique » de la liberté et insiste sur le fait que « [...] la liberté du sujet qui se pose, ne ressemble pas à la liberté d'un être libre comme le vent » (TI, p. 303) et que « [...] la liberté du moi, n'est ni l'arbitraire d'un être isolé, ni l'accord d'un être isolé avec une loi s'imposant à tous, raisonnable et universelle » (TI, p. 283). En effet, il est excessif de parler, dans la vie intérieure du moi, d'une liberté de ce dernier à l'égard de la totalité de l'être, puisque si « [...] un étant n'est étant que dans la mesure où il est libre, c'est-à-dire en dehors du système [...] » (TI, p. 107), cette vie intérieure, même installée dans une demeure, ne peut que maintenir une distance momentanée à l'égard de cette totalité. Même le moi réfugié dans sa demeure solitaire sait, malgré le temps qu'il s'achète en travaillant, qu'il sera inévitablement avalé par la totalité anonyme de l'« il y a ». On ne trouve dans la vie intérieure du moi qu'une « [...] velléité de liberté [...] » (TI, p. 269) : une « liberté humaine [qui] n'atteint pas son but d'un élan bergsonien, d'un seul coup [...] » (TI, p. 270) ou qui se cherche, mais ne se trouve pas encore. La liberté du moi, dans *Totalité et Infini*, n'advient pas à travers cette capacité qu'a le moi, dans sa vie intérieure, de s'isoler et de se recroqueviller sur lui-même, c'est-à-dire de vivre comme s'il tirait « [...] tout [le] sens [de son existence] de lui-même et non d'un autre » (Clément, 2017, p. 66) et comme s'il était lui seul au « [...] principe de sa propre existence » (Clément, 2017, p. 66). La liberté du moi, selon lui, ne doit pas être comprise comme autonomie ou autodétermination où « [...] [n]e rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi [...] [c'est] être libre » (TI, p. 34) et où le moi, à travers sa volonté arbitraire et égoïste et de tout réduire au Même⁶², ne vit que pour jouir. Pour que la liberté du moi advienne, le moi doit, selon Levinas, trouver son fondement à l'extérieur de lui-même et de sa vie intérieure, c'est-à-dire dans le visage éthique d'Autrui.

⁶² Cette velléité de liberté, Levinas l'appelle aussi *liberté spontanée* : « La liberté spontanée du moi n'ayant pas le souci de sa justification, est une éventualité inscrite dans l'essence de l'être séparé : d'un être [...] tirant de lui-même son existence, d'un être venant d'une dimension de l'intériorité [...] » (TI, p. 90).

Pour Levinas, « [l]a liberté [du moi], n'est [donc] pas nue » (TI, p. 183) — n'est pas la volonté sans obstacle du moi —, puisqu'elle émerge et s'exerce exclusivement à travers une relation avec le visage éthique d'autrui où ce dernier critique l'existence intérieure spontanée et arbitraire du moi : où ce dernier « [...] met en question la liberté de l'exercice ontologique » (TI, p. 33) et critique cette velléité de liberté qui se donne spontanément comme pouvoir, maîtrise, possession, etc. Comme l'affirme Levinas, « [m]a [velléité de] liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent » (TI, p. 282) et « [l]'accueil d'autrui [ou la responsabilité pour autrui] est *ipso facto* la conscience de mon injustice [et] la honte que [cette velléité de] liberté éprouve pour elle-même » (TI, p. 85) : « [...]une non-indulgence radicale » (TI, p. 340) à l'égard de cette velléité. Le moi, en « [...] reconnai[ssant] face au commandement qui vient du visage éthique d'Autrui] que c'est [lui] qui [est exclusivement] responsable [de ce visage], [...] accepte que [s]a liberté soit précédée par une obligation qui [lui] vient de l'autre [...] » (Kearney et al., 1997, p. 135) et voit « [l]'éthique redéfini[r] [s]a subjectivité comme cette responsabilité hétéronome en contraste avec la liberté autonome » (Kearney et al., 1997, p. 135). La liberté n'est pas cette volonté égocentrique d'être autonome et tout puissant, puisqu'elle surgit, au contraire, lorsque le moi se tourne entièrement vers la misère du visage éthique d'Autrui et devient service, soin et écoute à l'endroit des obligations qu'il a envers elle : « La coïncidence de la liberté et de la responsabilité [...] constitue le moi » (TI, p. 303).

La seule liberté du moi qui est possible pour Levinas en est donc une qui s'exprime à travers une ouverture du moi à l'endroit de la responsabilité exclusive et infinie à laquelle le visage éthique d'Autrui l'élit. Ce n'est que dans la « [...] bonté [qui] s'étend infinie et inexplorée [...] [et qui] nécessit[e] toutes les ressources [de l']existence singulière » (TI, p. 274) du moi que ce dernier « [...] s'excepte de la loi de la totalité [...] » (Clément, 2017, p. 155). La liberté du moi est déjà une liberté investie par son élection, soit une liberté qui est toujours déjà liée au visage éthique d'Autrui et qui advient lorsque le moi assume la responsabilité éthique que ce visage lui impose exclusivement : « L'existence [du moi] en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais est investie comme liberté. [...] Philosopher, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture [ou l'élection] qui libère la liberté de l'arbitraire » (TI, p. 83). La liberté du moi qui trouve son fondement dans le visage éthique d'Autrui est une liberté qui advient comme justice ou qui advient lorsque le moi se *justifie ou fait œuvre de justice auprès de ce visage qui condamne son injustice et lui commande de lui venir en aide* : « L'homme est libre mais capable d'apprendre qu'il doit justifier sa liberté devant un Autre » (G. Alvarez, 1974, p. 519) et « [j]ustifier la liberté, c'est la soumettre à l'exigence [de justice] d'Autrui » (Martin, 1999, p. 178). Comme l'affirme Levinas, « (...) justifier la liberté, ce n'est pas la prouver, mais la rendre juste » (TI, p. 81) : c'est « [...] consacrer ma liberté en tant que responsabilité et don de

soi » (TI, p. 229) et « [...] se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que [lui]-même » (TI, p. 277). Il s'agit d'une liberté qui est indissociable de sa dignité morale aux yeux du visage éthique d'Autrui : « La critique ramène la liberté - conçue comme savoir, possession et jouissance - à autrui qui l'investit, qui lui confère une dignité morale » (Martin, 1999, p. 178).

En somme, le moi qui, au terme de *Totalité et Infini*, a son secret éthique qui le sépare radicalement de la totalité de l'être et qui fonde sa singularité, « [...] n'est [...] pas [une] volonté séparée égoïste et illusoirement libre, mais le moi appelé à la bonté et insubstituable dans cette œuvre » (Clément, 2017, p. 155) de justice qui est la sienne et *que la sienne* : « [...] Le moi atteint sa pleine réalité - passe de la légèreté du rêve à l'austérité de l'existence *kathauto*, dans la responsabilité » (Martin, 1999, p. 130).

3.5 Proximité et distance infinie dans la relation de transcendance : la sainteté du confident

Nous pouvons maintenant décrire ce qui, dans *Totalité et Infini*, constitue ce rapport de proximité qu'entretiennent le moi et le visage éthique d'Autrui, soit « [ce] contact de l'intangible, [...] qui ne compromet [toutefois] pas l'intégrité de ce qui est touché » (OC II, p. 267-268) et qui n'abolit pas la distance infinie entre le moi et Autrui. Pour ce faire, il nous faut retourner à la description phénoménologique de la relation de transcendance ou de la révélation du visage éthique d'Autrui comme événement concret de la confiance du secret d'Autrui et décrire de quelle manière opère concrètement, dans cette confiance, la notion de proximité.

Qu'est-ce qui se trouve au cœur de la confiance du secret d'Autrui? Comme nous le savons maintenant, le secret d'Autrui n'en est pas un que je force ou que je découvre par mes propres pouvoirs, mais un secret qui me choisit ou qui m'élit comme confident. Le secret d'Autrui, pour le dire autrement, me tombe dessus de manière imprévisible et étonnante et me rend immédiatement responsable de lui sans consulter ma volonté ou non d'être son confident : on ne choisit pas les secrets qu'on nous confie. Autrui, écrasé sous le poids de son secret — de cette misère qui fait également sa transcendance — brise le silence et me le confie soudainement dans sa détresse : il place le poids de son secret sur mes épaules et me commande de le protéger et d'en prendre soin — m'appelle à l'aide — sans me demander mon avis. Bref, le rôle du confident du secret d'Autrui n'est jamais quelque chose que le moi choisit, puisqu'il est un privilège qu'un Autre, dans la confiance qu'il lui accorde, lui impose en faisant le choix de placer sa foi en lui et seulement qu'en lui. Mais plus fondamentalement encore, ce que la confiance du secret impose au moi qu'elle élit comme confident, c'est sa proximité avec cet Autre qui se confie à lui. Il s'agit d'une relation

de proximité dont Autrui, dans sa détresse, a cruellement besoin et qu'il impose au moi: il a besoin de ce confident intime — le confident unique à qui il fait confiance — pour l'aider à porter ce fardeau qu'est son secret, sa misère ou sa transcendance. Cette relation de proximité, remarque Martin, en est une dont le privilège n'est réservé qu'au moi et au visage éthique d'Autrui : « C'est là le sens fort de l'élection : j'occupe une place privilégiée à l'égard d'autrui » (Martin, 1999, p. 235). Il ne s'agit pas d'une proximité spatiale ou physique, puisqu'on parle ici de proximité au sens où le moi et le visage éthique d'Autrui ne sont pas « [...] indifférents l'un à l'autre [...] » (Martin, 1999, p. 137) et qu'ils entretiennent un lien intime qui les associe exclusivement l'un à l'autre et qui n'implique personne d'autre qu'eux : le moi est exclusivement choisi ou élu par le visage éthique d'Autrui pour être son confident et ce visage est cette misère — ce secret — que le moi est exclusivement chargé de protéger et d'accueillir. Autrement dit, la proximité du moi avec le visage éthique d'Autrui, c'est cette conscience qu'il a de toujours déjà être « lié » à ce visage, d'être son unique responsable et de ne pas pouvoir se délier de cette obligation morale envers lui qui le hante et lui colle constamment à la peau : cette conscience qu'il est toujours, dans la honte comme dans la responsabilité, celui à qui il revient exclusivement de répondre au commandement du visage éthique d'Autrui. Mais comprenons bien que cette intimité ou cette proximité est imposée au moi, puisque c'est bien Autrui qui le choisit comme son unique confident et que c'est bien Autrui qui s'impose au moi comme celui dont il est l'unique responsable : « [...] la proximité avec autrui doit s'interpréter comme une responsabilité pour lui, prise avant tout engagement libre, avant toute présence à soi » (Clément, 2017, p. 127). Comme le souligne Levinas, c'est « [l]a compréhension de cette misère et de cette faim [qui n'interpelle que moi qui] instaure [m]a proximité même [avec] l'Autre » (TI, p. 218).

La proximité que le moi et le visage éthique d'Autrui entretiennent, Levinas précise, ne se résorbe toutefois jamais en « [...] extase où le Même s'absorbe dans l'Autre[,] ni [en] savoir où l'Autre appartient au Même [...] » (TA, p. 12-13) : « L'idée de contact ne fait pas ici écho à l'intuition mystique s'unissant au divin, mais à la proximité éthique qui maintient la séparation de l'Autre au sein de la relation avec lui » (Clément, 2017, p. 170). Le confident, lorsqu'Autrui lui confie son secret, n'est pas invité à ne faire qu'un avec lui. Au contraire, nous avons vu que, plus le moi assume l'élection éthique qui le lie au visage éthique d'Autrui ou assume ce qui est exigé de lui comme confident, c'est-à-dire de servir, de respecter et d'accueillir la misère ou le secret d'Autrui chez soi, plus la différence entre lui et ce visage s'aiguise : plus la distance qui sépare le confident de celui qui se confie à lui se creuse. En effet, ma proximité avec le visage éthique d'Autrui étant ma responsabilité infinie et exclusive envers lui, plus j'approfondis ma proximité avec ce visage ou plus j'assume ma responsabilité envers sa misère, plus je prends conscience que « [m]es devoirs [envers

lui] s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent » (*TI*, p. 274) et que je peux toujours en faire plus pour lui. En d'autres mots, plus j'assume mon élection, plus s'accroît la différence radicale ou l'asymétrie des rôles éthiques entre moi comme responsabilité infinie et exclusive envers l'Autre — comme sacrifice exclusif de soi pour l'Autre — et Autrui comme commandement d'une misère absolue face à laquelle je « [...] ne dispose d'aucun droit [...] » (Clément, 2017, p. 174) : « [...] la proximité d'autrui me fait réaliser toujours plus l'abîme qui nous sépare [...] en même temps que s'accroissent mes responsabilités à son égard » (Martin, 1999, p. 126-127). Cette relation de proximité à laquelle le visage éthique d'Autrui invite le moi n'est donc pas quelque chose de banal pour ce dernier, puisqu'il trouve, dans la confiance qu'Autrui lui accorde exclusivement en l'élisant comme confident son secret — en lui exposant son visage dans toute sa vulnérabilité — et dans la relation de proximité exclusive à laquelle cette confiance l'invite, un privilège ou une distinction qui le singularise : c'est à lui qu'Autrui fait absolument confiance pour accueillir son secret, c'est sur lui qu'il compte pour porter le poids de ce dernier et c'est à lui qu'il demande de l'aide et pas un autre. Bref, c'est dans sa proximité avec Autrui qui le choisit comme confident que le moi découvre qui il est en vérité ou ce qui fait de lui un moi irremplaçable et unique : qu'il découvre son secret éthique. On pourrait ici dire que le moi et le visage éthique d'Autrui sont « proches » du fait qu'ils peuvent tous deux, dans cette relation de proximité qu'est la confiance du secret d'Autrui, se montrer tels qu'ils sont en vérité et dans toute l'authenticité de leurs singularités ou de leurs secrets respectifs sans que la différence entre ceux-ci soit abolie. Le moi comme confident est proche d'Autrui qui lui confie son secret ou sa misère, parce qu'Autrui est précisément le seul qui peut le voir tel qu'il est en vérité et dans toute sa singularité, c'est-à-dire comme *unique* responsable de la misère ou du secret d'Autrui. C'est uniquement face au commandement ou à la sincère ou authentique prière que lui adresse la misère du visage éthique d'Autrui ou le secret d'Autrui qui se confie à lui que le moi peut échapper à la totalité de l'être et se poser, dans sa responsabilité éthique infinie et exclusive envers cette misère — dans son secret éthique —, comme absolument singulier. *Et l'inverse est tout aussi vrai*. En effet, c'est uniquement face au moi, face à son confident, qu'Autrui peut, en toute honnêteté et en toute confiance, se révéler tel qu'il est dans toute la misère et la vulnérabilité de son visage éthique — dans toute l'authenticité et la singularité de son secret — sans craindre que son secret ou sa misère soit blessé ou se fasse porter le coup de grâce. En somme, le confident est celui à qui le visage éthique d'Autrui peut s'exposer dans toute sa nudité et sa misère, dans toute sa singulière transcendance, sans craindre que cette exposition sans défense soit punie par « [...] la pointe de l'épée ou [...] la balle du revolver [...] » (*TI*, p. 217).

3.5.1 La proximité comme sainteté

Dans ses entretiens avec François Poirié (1987), Levinas précise que cette proximité avec le visage éthique d'Autrui — une proximité qui creuse la distance infinie qui sépare le secret éthique du moi du secret d'Autrui — se vit concrètement, pour le moi, comme nécessité de sa *sainteté* ou de son existence sainte⁶³ : « Je ne dis pas que l'homme est un saint, je dis que c'est celui qui a compris que la sainteté était incontestable » (*PJA*, p. 12). En effet, Levinas insiste sur le fait qu'«[i]l y a de la sainteté [...] [dans le fait de] se préoccuper de quelqu'un d'autre avant de s'occuper de soi [...] » (Poirié, 1987, p. 102), c'est-à-dire dans le sacrifice ou la responsabilité infinie et exclusive qu'exige du moi la confiance du secret d'Autrui. Pour Levinas, me singulariser ou atteindre ma vérité dans la proximité que j'entretiens avec Autrui, être pleinement « [...] humain, c'est cette possibilité de sainteté » (Poirié, 1987, p. 102). Mais que doit-on entendre par « sainteté » ? Selon Clément, « [...] l'éthique consacre la figure du saint qui ne se satisfait pas de ses bonnes actions en vertu de "l'augmentation de la culpabilité avec l'augmentation de la sainteté" (*DQVI*, p. 120) » (Clément, 2017 : 175). Selon lui, « [l']éthique ne connaît pas d'homme juste [puisqu'elle ne distribue pas les mérites mais [...] démultiplie le blâme » (Clément, 2017, p. 175) et le saint⁶⁴ est précisément celui qui « [...] ne se sait pas juste – il est l'homme qui se sait injuste et voit l'injustice dans tous ses gestes, même les plus justes [...] » (Clément, 2017, p. 175). L'existence du saint, pour Levinas, en est donc une qui est fondamentalement marquée par une modestie à l'endroit de son œuvre de justice insuffisante : une existence qui, face à la conscience qu'elle a de devoir *en faire plus pour la misère d'Autrui*, agit en conséquence. Comme Levinas l'affirme, « [...] le jugement qui se porte sur moi, n'est jamais assumé

⁶³ Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Jacques Derrida remémore une de ses conversations avec Levinas où ce dernier lui affirma : « "Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint" » (Derrida, 1997, p. 15).

⁶⁴ Levinas, dans *Totalité et Infini*, utilise également le terme « sainteté » pour décrire la transcendance du visage éthique d'Autrui : « Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté [—] c'est-à-dire sa séparation [—] l'infini ne brûle pas les yeux qui se portent vers lui. [...] La transcendance se distingue d'une union avec le transcendant, par participation » (*TI*, p. 75) et « [...] la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de numineux, "sa" sainteté » (*TI*, p. 213). Selon Arnaud Clément qui renvoie son lecteur à l'étymologie du mot « saint » (proche, mais différent), cette sainteté du visage éthique servirait ici à décrire la conjonction, au sein du désir métaphysique, de (i) la proximité du visage auprès du moi et (ii) de l'altérité radicale du visage qui demeure inaltérée dans ce rapport de proximité. La sainteté décrirait l'interdit que le visage éthique d'Autrui adresse au moi lorsque ce dernier entre en relation avec lui. Il s'agit d'un interdit qui exige au moi de respecter la distance inviolable qui le sépare de l'Autre :

[...] pour que le désintéressement soit possible dans le désir, pour que le désir au-delà de l'être ne soit pas une absorption – il faut que le désirable (ou Dieu) reste séparé dans le désir : proche, mais différent – ce qui est d'ailleurs le sens même du mot saint. Cela ne se peut que si le désirable m'ordonne ce qui est le non-désirable, que s'il m'ordonne l'indésirable par excellence : à autrui. Le renvoi à autrui est éveil à la proximité, laquelle est responsabilité. (*DMT*, p. 256-257)

par moi. Cette impossibilité d’assumer est la vie même [ou] l’essence de cette conscience morale » (TI, p. 103). On trouve des propos similaires chez Philip J. Maloney qui affirme que le saint est celui qui est constamment conscient de l’inadéquation radicale de ses actions face à la misère de l’Autre qui demande à être allégée : « [...] the saint’s desire for the good of the other is a desire that the saint experiences precisely as an inadequacy [...] » (Maloney, 2000, p. 72), « [...] because [he] recognize[s] that anything [he] do[es] is too little, that there is no way of satisfying [his] responsibility to the other » (Maloney, 2000, p. 75). La sainteté du confident, pour le dire autrement, se manifeste lorsque ce dernier, même face à la tâche titanesque et infinie qu’exige de lui le visage éthique d’Autrui — même s’il sait qu’il n’en fera jamais assez pour sortir Autrui de sa misère —, n’en reste pas moins convaincu de l’urgence d’agir : ne se laisse pas abattre par cette misère qui persiste malgré ses efforts. L’immensité de sa responsabilité ou l’immensité de la misère qu’il doit porter sur ses épaules ne constitue pas, pour le confident, une raison pour abandonner Autrui. Ce qui le pousse à persévérer dans cette responsabilité n’est pas l’idée qu’il puisse accomplir cette responsabilité ou qu’il puisse en arriver à un point où son devoir envers Autrui est rempli. Au contraire, ce qui le pousse à persévérer dans sa responsabilité est le fait que le poids immense et incommensurable de la misère d’Autrui en est un qu’il est personnellement dans l’impossibilité de laisser sur les seules épaules d’Autrui. Le confident qui fait preuve de sainteté sait que le poids de la misère ou du secret qu’Autrui qu’on lui commande de porter n’en est pas un qu’il parviendra à alléger une fois pour toute, mais ce qui le préoccupe d’abord et avant tout, c’est cette impossibilité, pour lui, de laisser Autrui *seul* avec le poids incommensurable de sa misère ou de son secret : le moi ne « ne tuer[a] point » (TI, p. 217) et ne condamnera pas Autrui à être pulvérisé sous le poids de sa propre misère. Il s’agit d’une impossibilité pour lui, puisqu’Autrui, écrasé sous le poids de son secret, lui tend la main et lui exige personnellement et exclusivement, en le regardant droit dans les yeux, de ne pas le laisser seul, de se tenir auprès de lui et de lui prêter main-forte : il l’initie ou l’élit à son secret éthique ou à cette responsabilité infinie et exclusive envers Autrui qui le singularise. Malgré l’incapacité du moi à sortir Autrui de sa misère, il n’en demeure pas moins convaincu que *c’est sur lui et non sur un autre qu’Autrui compte (élection)*, que c’est à lui qu’il s’expose dans toute sa vulnérabilité et à qui il avoue sa misère en lui demandant sincèrement son aide et que c’est lui qui a la capacité de lui donner cette aide — de lui faire don de ses possessions —, même si celle-ci se révèle toujours insuffisante. Et même si le moi refuse d’assumer cette responsabilité, s’il ne fait pas preuve de sainteté, il ne demeure pas moins dans une relation de proximité avec Autrui ou conscient de la nécessité de sa sainteté. Contrairement au saint qui, conscient qu’il n’en fait jamais assez, décide d’en faire plus, le moi qui n’assume pas sa responsabilité éthique envers Autrui sait lui aussi qu’il n’en fait pas assez, mais ne peut se défaire de la honte que provoque chez lui le fait qu’il

ne s'acharne pas à en faire plus. Le moi qui ne fait pas preuve de sainteté a honte de sa conduite, puisqu'il sait qu'il avait la capacité d'aider cet Autre qui, dans sa misère, comptait exclusivement sur lui et croyait en lui, mais qu'il a préféré tourner le dos à la sincère prière — à l'appel à l'aide — qu'il lui adressait. Le moi qui n'assume pas sa responsabilité et ne fait pas preuve de sainteté est accablé par le poids de sa honte plutôt que par le poids de la misère ou du secret d'Autrui qu'il est exclusivement appelé à porter.

3.5.2 La tentation du sacré : une sainteté menacée

Dans *Du sacré au saint* (1978), Levinas précise que le moi ou le confident appelé à la sainteté dans sa relation de proximité éthique interpersonnelle avec le visage éthique d'Autrui est menacé par ce qu'il appelle *la tentation du sacré*. En effet, la tentation du sacré, c'est-à-dire la tentation de s'effacer dans le silence, l'indistinction et l'anonymat de l'« il y a », n'est pas, selon lui, « [...] un phénomène de perversion, absolument étrang[er] au judaïsme lui-même [...] [—] le sacré des autres [—] [...] » (*DSS*, p. 95), mais est « [...] la tentation même du peuple appelé à la Révélation; l'hybris du *peuple saint* [...] » (*DSS*, p. 95, nous soulignons). Autrement dit, c'est le moi appelé à la sainteté, c'est-à-dire appelé à continuellement élargir sa responsabilité éthique envers la misère d'Autrui ou à continuellement prendre sur soi le poids démesuré du secret d'Autrui, qui, pour Levinas, se voit tenter par le sacré. Pourquoi? Parce que la fusion extatique avec l'« il y a » — l'anéantissement de la singularité du moi dans l'anonymat et le silence de l'« il y a » — constitue l'unique possibilité, pour le moi ou pour le confident, d'échapper à son élection à une responsabilité éthique exclusive envers la misère ou le secret d'Autrui : l'unique possibilité de se délester du poids de son propre secret éthique ou de sa propre singularité, c'est-à-dire de sa responsabilité envers la misère de l'Autre qui lui colle à la peau malgré lui et qui ne fait que s'accroître au fur et à mesure qu'elle s'assume. On parle ici d'un secret éthique du moi qui est lourd à porter, précisément parce qu'il consiste, pour ce dernier, à assumer seul une responsabilité envers la misère sans fin d'Autrui qui accable ce dernier : d'être le seul ou l' élu qui doit porter, protéger et accueillir avec bienveillance et respect le secret ou la misère d'Autrui. Le saut extatique dans l'« il y a » est l'unique possibilité de se défaire de ce poids, puisque le moi ne peut pas, comme nous l'avons vu, se défaire de ce fardeau, se défaire de la nécessité de sa sainteté, par le simple refus d'assumer sa responsabilité : se défaire de la relation de proximité qu'il entretient avec le visage éthique d'Autrui qui s'est présenté à lui dans toute sa vulnérabilité. Autrement dit, le moi singularisé dans sa responsabilité éthique envers Autrui en est un qui, même en refusant d'*assumer* cette responsabilité, ne peut pas refuser son élection éthique elle-même. Le moi est toujours déjà engagé malgré lui dans un dialogue et où il est obligé de répondre positivement ou négativement à l'appel à l'aide du visage éthique Autrui : obligé de se tenir en face du regard accusateur de ce visage qui

juge tous ses faits et gestes — qui hante tous les instants de son existence — et, dans le cas présent, son inaction. Le moi, dans ce refus d’assumer sa responsabilité, demeure confronté, malgré lui, à cette conscience qu’il a d’être celui à qui Autrui faisait confiance : demeure confronté à cette conscience qu’il a qu’Autrui l’avait élu comme unique confident qui devait accueillir, prendre soin et porter son secret, mais qu’il a brisé cette confiance qui lui avait été accordée. Dans ce refus, le moi ne peut se défaire de sa proximité avec le visage éthique d’Autrui ou de ce sentiment qu’il échoue au devoir exclusif qu’il a de venir en aide à ce visage : ne peut se défaire de ce sentiment qu’il n’est pas à la hauteur de son élection éthique à la sainteté.

Quelle est donc la seule option qu’il reste au confident du secret d’Autrui pour se défaire du poids de sa responsabilité exclusive envers la misère de l’Autre — de son secret éthique —, c’est-à-dire pour échapper à sa proximité avec cet Autre qui se confie à lui? Une proximité qui, pour le moi, est son élection à la sainteté dont il doit faire preuve en tant que confident. Quelle est sa seule porte de sortie pour échapper à ce dialogue, à ce face-à-face avec le visage éthique d’Autrui dans lequel il est engagé malgré lui? C’est celle de s’abîmer dans le silence sans fin de l’« il y a » où *le langage* — le dialogue entre deux interlocuteurs singuliers — ou *l’éthique est impossible*, c’est-à-dire d’abandonner sa singularité de moi, sa singularité d’interlocuteur, de confident ou d’élu, en disparaissant dans l’anonymat de l’« il y a » : en s’enfonçant dans une nuit sans fin où toute distinction s’efface et où le moi s’anéantit ou se désingularise⁶⁵. Nous retrouvons ici, dans cet abandon de ma singularité ou de mon secret éthique — cet allègement du poids de ma responsabilité éthique qui se paye au prix de mon propre anéantissement —, ce qui, pour Levinas, constitue l’objet de la *fascination* qu’accompagnait l’expérience du numineux chez Otto. En effet, le numineux, pour Otto, n’est pas qu’effrayant, mais également *fascinant*. C’est pourquoi l’« il y a », pour Levinas, n’est pas uniquement ce qui effraie le moi dans sa vie intérieure, mais également ce qui fascine le moi une fois qu’il est engagé et singularisé à nouveau par son secret éthique dans la relation de transcendance avec le visage éthique d’Autrui. Le moi, sous le poids de son secret éthique ou de sa responsabilité éthique envers Autrui, peut se voir consumer par un fantasme ou une tentation de se dérober face à cette responsabilité éthique qui le singularise et peut alors voir dans le saut extatique dans

⁶⁵ L’affirmation de Levinas selon laquelle « [l]a volonté [du moi] [...] n’est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même [...] » (TI, p. 241) demeure vraie, puisque ce refus se paye au prix de l’anéantissement de ce moi : tant et aussi longtemps que le moi demeure ce moi singularisé dans sa responsabilité éthique pour l’Autre, il ne peut échapper à son élection. C’est uniquement lorsqu’il renonce à sa volonté de moi, qu’il renonce à sa singularité et à sa liberté à l’égard de la totalité anonyme de l’être, que ce dernier peut, en un sens, « fuir sa responsabilité ». Bref, fuir sa responsabilité exclusive envers le visage éthique d’Autrui, c’est *déjà ne plus être un moi*.

la totalité anonyme, silencieuse et horrifiante de l'« il y a » une occasion de renoncer à son statut de moi singulier : de renoncer à son secret éthique ou à cette responsabilité pour laquelle il est élu.

Dans cet acte de soustraction à sa responsabilité éthique — dans cet acte d'abandon de sa singularité au profit de l'*impersonnalité* de la totalité de l'être — le moi maintenant anéanti met fin à sa relation de proximité interpersonnelle avec le visage éthique d'Autrui. En somme, la tentation du sacré est cette tentation de complètement désertier la relation de proximité avec le transcendant : « Socrate condamnant le suicide, au début du *Phédon*, se refuse au faux spiritualisme de l'union pure et simple et immédiate avec le Divin, qualifiée de désertion » (*TI*, p. 40). Le moi, en désertant son rôle d'interlocuteur singulier au sein du dialogue qu'il entretenait avec le visage éthique d'Autrui, soit son rôle de confident singulier du secret d'Autrui, met fin au dialogue (langage). Plutôt que de trouver la présence bienveillante du confident qui se soucie sincèrement d'elle et face à laquelle elle peut demeurer vulnérable et authentique, cette désertion du moi condamne alors la misère du visage éthique d'Autrui ou le secret d'Autrui à écouter son appel à l'aide résonner dans un paysage silencieux et inhumain — dans un monde où l'éthique n'a pas de place — où le confident (interlocuteur) qui pouvait lui répondre, qui pouvait lui venir en aide et à qui elle faisait confiance est maintenant disparu : « Si elle prétend intégrer moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui [et son appel] » (*TI*, p. 45). Cette misère d'Autrui, ce secret d'Autrui qui se confie au moi, face au paysage inhumain qui se dresse devant elle, voit la confiance qu'elle accordait à son confident être trahie : sa sincère prière de lui venir en aide, plutôt que de rencontrer le dévouement sincère du confident pour celui qui n'a rien et qui se trouve accablé par le poids de sa propre misère, ne trouve que l'indifférence d'un monde inhumain et cruel qui n'a pas d'égard pour elle⁶⁶. Il s'agit d'une indifférence de l'être impersonnel,

⁶⁶ Si la tentation du sacré et la sainteté sont intimement liées pour Levinas, c'est parce que toutes les deux aspirent à une relation avec le transcendant : une relation qui implique, pour les deux, les registres de la proximité et du sacrifice. Or la proximité à laquelle aspire la tentation sacré, selon Levinas, en est une où le moi ne fait qu'un avec un prétendu transcendant : une proximité où le moi fusionne avec l'« il y a » et où la distance incommensurable qui, selon Levinas, devrait se trouver entre le moi et le transcendant se voit abolie. Cette fusion implique alors un sacrifice du moi qui, contrairement à celui qui est exigé de lui dans sa responsabilité éthique infinie, n'est pas « pour Autrui » — n'est pas ce sacrifice au profit d'une sollicitude éthique envers la misère de l'Autre —, mais un sacrifice ou un anéantissement total du moi (désertion) au profit de l'impersonnalité et de l'inhumanité cruelle de l'« il y a ». Il s'agit d'un anéantissement du moi — d'un renoncement à sa singularité de moi qui coïncide avec un renoncement à son élection éthique — qui fait violence au visage éthique d'Autrui en laissant sa détresse sans réponse ou en noyant son appel dans l'indifférence éthique (dans l'absence de langage) qui caractérise l'« il y a ».

anonyme et silencieux de l'« il y a » qui est aussi, d'une certaine manière, celle du moi ou du confident qui s'y est noyé et s'y est perdu.

3.5.3 La sainteté : être un confident digne de confiance

Or si le moi confronté à sa nécessité incontestable d'être saint est toujours menacé de se voir emporter par la tentation du sacré — s'il n'est pas immunisé contre le retour de l'heure du crime et du vice que constitue l'« il y a » —, la sainteté, elle, a la capacité de lutter contre cette tentation : « La relation éthique se définit, contre toute relation avec le sacré [...] » (*TI*, p. 77). Cette manière, pour la sainteté, de se maintenir en tenant en échec la tentation du sacré qui la menace, Levinas la nomme *désacralisation* (*EE*, p. 90). La désacralisation constitue essentiellement, selon lui, un état constant de vigilance, d'éveil ou d'insomnie qui permet au moi d'« [...] éviter et [de] prévenir l'instant de la violente inhumanité » (*TI*, p. 23) auquel mène la tentation du sacré : « J'ai précisément décrit la responsabilité éthique comme insomnie⁶⁷ ou éveil parce qu'elle est un devoir perpétuel de vigilance et un effort qui ne doit jamais s'assoupir » (Kearney et al., 1997, p. 138). Or quel est l'objet de cette vigilance : à quoi le confident du secret d'Autrui, dans sa sainteté, doit-il rester éveillé nuit et jour afin de lutter contre la tentation du sacré ? Cet objet de la vigilance, selon nous, est la confiance qu'Autrui lui accorde exclusivement en lui faisant volontairement la confiance privilégiée de son secret — en l'élisant — et, plus précisément, ce que cette confiance qui lui est accordée exige de lui : ce que cet autre qui croit en lui, qui fait de lui l'élu de la confiance de son secret, exige de lui. En confiant sincèrement son secret dans toute sa vulnérabilité, Autrui exige que son confident soit à la hauteur de cette confiance qui lui est accordée — qu'il puisse compter sur lui —, c'est-à-dire qu'il ne lui fasse pas faux bond et qu'il soit honnête et se tienne droit, sans détour et sans esquivage face à ce qu'il attend exclusivement de lui, soit d'agir conséquemment et concrètement face au jugement, ainsi qu'au commandement éthique que cette confiance lui communique. Il s'agit, pour le moi, d'être rivé à la parole originelle d'Autrui qui lui commande « tu ne tueras point » (*TI*, p. 217) ou « tu ne laisseras pas Autrui mourir sans secours » et qui l'éveille à sa vérité : à son élection à une responsabilité infinie et exclusive envers la misère d'Autrui. La parole d'honneur que lui adresse le visage éthique d'Autrui — cette confiance qu'Autrui fait de sa faiblesse et de son besoin urgent d'aide — exige du moi, de son confident, qu'il réponde par une parole d'honneur, un gage de sincérité ou une promesse d'être digne de cette confiance qu'Autrui lui accorde et « [...] qui demande à

⁶⁷ La douce, silencieuse et paisible intimité de la demeure — d'Autrui féminin — qui abrite la vie intérieure égoïste du moi et qui laisse ce dernier dans l'oubli de sa responsabilité éthique exclusive envers le visage éthique d'Autrui est donc à distinguer de la proximité qu'entretiennent le moi et le visage éthique d'Autrui qui, elle, est éveil ou insomnie du moi à l'endroit de sa responsabilité éthique.

être reçu comme on reçoit un invité, [c'est-à-dire] avec respect et crainte de ne pas l[a] combler » (Martin, 1999, p. 132).

Ainsi, si le confident, dans sa sainteté, peut résister à la tentation du sacré, c'est parce qu'il demeure en état de veille constant face à cette confiance qu'on lui accorde exclusivement et qui exige de lui une promesse d'honnêteté faite en retour : parce qu'il demeure *fidèle* à cette promesse qu'Autrui attend de lui. Le moi, comme confident, promet à Autrui qu'il peut compter sur lui et qu'il ne le laissera pas seul avec sa misère : qu'il est celui qui peut et doit l'alléger du poids de sa misère ou de son secret. Demeurer fidèle à la promesse faite au visage éthique d'Autrui, c'est ainsi constamment me rappeler quelle est ma vérité qui m'a été apportée par la confiance exclusive qu'Autrui m'accorde (élection), soit ma responsabilité éthique exclusive envers Autrui qui est « [...] une vérité [...] qui [s']endort et s'oublie à force de ne plus être pensée » (Ouaknin, 1992, p. 145). C'est, plus précisément, sans cesse réitérer que je dois, pour être à la hauteur de la confiance qu'Autrui m'accorde, en faire toujours plus pour celui qui compte sur moi et que je dois « [...] crain[dre] pour tout ce que mon existence [...] peut accomplir de violence et de meurtre » (DQVI, p. 262) : renouveler *sans trêve*, par un travail qui recommence à chaque fois, la critique qui est adressée à mon égoïsme, soit la critique de mon potentiel meurtrier qui est aussi un appel à me sacrifier pour Autrui. Je dois me rappeler que la misère du visage éthique d'Autrui compte sur moi — sur son élu —, qu'elle place exclusivement son espoir en moi et que tout instant où je m'exempte de lui venir en aide en est un où je la laisse mourir sans secours :

It is about living every instant with a sense of what one owes to each and every other person, and hence about living each moment, with suffering and need and with a devotion to alleviating the one and caring for the other [...] it involves a [...] perpetual duty of vigilance and effort that can never slumbe [...] (L. Morgan, 2011, p. 170)

Le confident, dans sa sainteté, se répète la nécessité de sa non-indifférence radicale à l'endroit de la misère de l'Autre : se répète qu'il ne peut placer la responsabilité de la mort à venir d'Autrui sur quelqu'un d'autre que lui-même et qu'il doit craindre la violence que tout relâchement de sa responsabilité éthique cause au visage éthique d'Autrui, puisque c'est entièrement entre ses mains que se trouve la vie de cet Autre qui lui fait confiance et qui le supplie de l'aider. Il s'agit d'un relâchement face à cette exigence de vouer chaque seconde de son existence à alléger la détresse et la misère absolue d'Autrui — d'une absence d'importance accordée à sa promesse d'une responsabilité éthique infinie envers Autrui — qui ouvre la porte à la tentation insidieuse et violente du sacré. On parle alors d'une tentation qui cherche à pousser ce relâchement à son extrême en *libérant complètement* le moi du poids de sa responsabilité éthique

envers la misère d'Autrui. Un relâchement complet qui consiste, pour le moi, à remplacer l'insomnie de la sainteté — la non-indifférence éthique du moi face à la confiance qu'Autrui lui accorde en lui confiant son secret et face à sa propre vérité — par la griserie et l'indifférence éthique de l'« il y a ».

Succomber à la tentation du sacré, c'est venir trahir la confiance que le visage éthique d'Autrui place en moi ou en son confident ainsi que la promesse d'honnêteté qu'elle exige de moi en retour. En effet, y succomber ne consiste pas à accueillir ma vérité à laquelle la confiance du secret d'Autrui m'initie en faisant de moi son confident : à constamment répondre « me voici! » à l'appel à l'aide sincère que me lance le visage éthique d'Autrui. Il s'agit plutôt d'un geste de fuite à l'endroit de cette vérité qui m'est enseignée : un geste où je refuse de faire face à ma vérité et où, dans ma malhonnêteté, je refuse de l'assumer avec franchise. Dans cette fuite, le moi se refuse ou se ferme à cette responsabilité éthique qui le singularise, c'est-à-dire qu'il s'escamote face à son élection éthique — face à la confiance qui lui est accordée — en abdiquant sa singularité et en glissant dans le silence indistinct et impersonnel de l'« il y a ». En s'anéantissant dans l'« il y a », en fuyant sa responsabilité ou son secret éthique, le moi laisse sans secours et donc condamne à mort cet Autre qui l'avait élu pour cette responsabilité en toute confiance, qui avait placé en lui son espoir et qui pensait pouvoir compter sur lui : « Le diabolique s'inscrit dans les possibilités de l'homme appelé à la vigilance. Ainsi seulement il se peut. Ce n'est pas Dieu qui se retire du monde, c'est l'homme [qui se retire du monde et] qui se ferme à Dieu » (DSS, p. 101). Le secret d'Autrui, en se confiant au moi dans toute sa vulnérabilité et en s'exposant à la mort, ne trouve pas un confident qui l'héberge et le protège de cette mort, mais un silence indifférent et cruel qui lui *donne* cette mort. Cette décision que prend le moi de s'abandonner à l'être indifférencié et de renoncer à toute possibilité de répondre « me voici! » à l'appel à l'aide que le visage éthique d'Autrui lui adresse avec confiance — cette abdication à la tentation du sacré — laisse la misère d'Autrui à elle seule dans un monde profondément indifférent à elle : un monde radicalement « inhospitalié » où tout espoir en une main aidante qui lui serait tendue ou en une promesse de bonté ou de sollicitude à son endroit a été trahi et s'est maintenant éteint. Me montrer fidèle à la promesse qu'exige de moi le visage éthique d'Autrui, être digne, en tant que confident de son secret, de la confiance qu'Autrui m'accorde et maintenir dans le temps la sainteté ou la proximité avec le visage éthique d'Autrui contre la tentation du sacré, c'est, malgré la charge éthique colossale qui est la mienne, me rappeler qu'Autrui met tous ses espoirs en moi et qu'il place exclusivement sa vie entre mes mains. C'est être auprès de la misère d'Autrui, ne jamais retirer mon regard de cet Autre qui m'appelle à l'aide et m'exige de tout lui sacrifier : ne jamais cesser de me dévouer à lui pour alléger le poids de sa misère même si ce poids augmente constamment à travers mon effort.

CONCLUSION

Ce mémoire s'est penché sur l'économie même de *Totalité et Infini* dans le but de faire sens de cette proximité qu'entretiennent le moi et le visage éthique d'Autrui tout en demeurant tous les deux singuliers et irréductibles : une proximité qui semble d'emblée paradoxale, puisqu'elle allie, selon Levinas, distance infinie et contact. Pour répondre à cette question, nous devions, afin de demeurer fidèles à la méthode phénoménologique de Levinas, déformaliser ou concrétiser cette notion formelle de proximité — cette possibilité formelle d'une coexistence de la distance infinie et du contact — en la reconduisant à la description d'un événement fondamental de la vie concrète où les contraintes formelles de cette notion peuvent *uniquement* trouver une signification jusque là indéterminée et inaccessible.

Pour ce faire, ce mémoire s'est donné deux grandes tâches. Notre première tâche consistait à mettre en évidence et justifier, à l'aide de citations tirées du texte même de *Totalité et infini*, une description d'un événement fondamental de la vie concrète qui se trouve en germes dans cette œuvre et qui a été largement négligée par la littérature secondaire, soit la description de la relation de transcendance — de la relation entre le moi et le visage éthique d'Autrui — comme confidence du secret d'Autrui. Notre deuxième tâche, elle, consistait à mobiliser cette description de la relation de transcendance comme confidence du secret d'Autrui pour concrétiser la notion formelle de proximité : à reconduire cette notion à l'événement de la confidence du secret d'Autrui où la coexistence du « contact » et de la distance infinie entre le moi et le visage éthique d'Autrui devient intelligible. À la lumière du chemin parcouru, nous pensons avoir accompli ces deux tâches.

En effet, nous avons montré, dans un premier temps, que la relation sacrée entre le moi égoïste et l'« il y a » — le jeu anonyme, indistinct, silencieux et indéterminé de l'être pur — n'est pas une relation de transcendance ou n'est qu'illusion de religion, puisqu'elle demeure incapable de langage : qu'elle ne met en scène que l'anonymat indistinct de l'être et non deux singularités distinctes ou deux interlocuteurs irréductibles et singuliers. Plus précisément, nous avons vu que Levinas décrit cette relation sacrée qui est incapable de transcendance ou de langage comme une relation où le moi et l'« il y a » sont dépourvus de secrets respectifs et irréductibles : où le moi voit son secret égoïste ou sa vie intérieure être anéanti par l'indistinction de l'être pur et où l'« il y a » est sans secret pour le moi. L'« il y a » est dit sans secret pour le moi, puisque, dans son épaisseur mythologique, il demeure à jamais *sans visage*, *c'est-à-dire* incapable, dans son silence sans fin, de formuler cette parole que profère le visage éthique d'Autrui dans sa nudité

absolue. On parle alors d'une parole qui est absolument étrangère au secret égoïste du moi, qui provient d'un interlocuteur singulier, puisqu'elle remet en question ou condamne la vie intérieure du moi qui consiste, pour ce dernier, à jouir sensiblement d'une altérité formelle en la réduisant au Même. Cette description négative de la relation sacrée avec l'« il y a » nous a alors permis de procéder à une première séquence de description phénoménologique de la relation de transcendance : la relation langagière et éthique du moi avec le visage d'Autrui qui se révèle à lui, contrairement à la relation du moi avec l'« il y a », se donne comme événement de la vie concrète qui met en scène un moi qui a son secret — sa vie intérieure — et un visage qui se révèle au moi égoïste comme secret d'Autrui, soit comme parole qui est absolument étrangère ou qui transcende et remet en question la vie intérieure du moi.

Dans un deuxième temps, nous avons donné un fondement ou une justification supplémentaire à la première séquence de description phénoménologique offerte dans le chapitre précédent en portant notre attention sur la sortie de moi de son bain dans l'élémental et son entrée dans la demeure. En effet, nous avons vu que la relation entre le moi et Autrui féminin qui accueille le moi dans la demeure n'est pas non plus une relation de transcendance pour Levinas, précisément parce qu'Autrui féminin, dans sa discrétion qui réserve la nudité absolue, la misère ou la transcendance de son visage éthique, réserve le secret d'Autrui et ne le révèle pas au moi : le garde sous silence et ne lui communique pas à travers la parole. Dans sa discrétion, Autrui féminin, comme ami ou comme *alter ego*, accueille le moi dans une demeure silencieuse et chaleureuse où son secret égoïste, c'est-à-dire sa vie intérieure, peut s'accomplir et se sauver de son anéantissement dans l'effrayant « il y a ». Autrement dit, Autrui féminin ne remet pas éthiquement en question le secret égoïste du moi — sa vie intérieure — en lui adressant une parole indiscrete qui le condamne et l'appelle à prendre sa responsabilité envers la misère d'Autrui, mais s'efface, se fait discret et laisse le moi se complaire dans la solitude égoïste et immanente de sa vie intérieure. En tant qu'*alter ego* ou autre moi, Autrui féminin laisse le moi seul avec son propre reflet dans une demeure familière où il ne rencontre rien d'étranger ou de secret par rapport à sa vie égoïste : rien qui ne remet en question sa réduction de toute altérité au Même.

Dans un troisième et dernier temps, nous avons procédé à la description phénoménologique de la relation de transcendance comme événement concret de la confiance du secret d'Autrui : Autrui, en enseignant ou en révélant au moi sa transcendance ou la nudité de son visage éthique, lui confie essentiellement son secret. En effet, Autrui, de sa propre initiative et en vertu de la confiance qu'il lui accorde, confie son secret au moi — à son confident — en se montrant à lui dans la misère, la pauvreté et la transcendance de son

visage éthique sans défense. Il s'agit d'une vulnérabilité absolue qui, en toute honnêteté, s'avoue à son confident et s'expose à la mort que ce dernier peut lui donner. En confiant son secret, Autrui avoue être accablé par le poids de sa misère ou de son secret et *exige sincèrement* l'aide de son confident pour porter son poids écrasant : pour prendre soin, accueillir et servir sa misère. Cette confiance du secret d'Autrui remet en question le secret égoïste du moi et singularise de nouveau le moi en l'initiant à son secret éthique ou à sa vérité : elle transcende sa vie intérieure en appelle le moi à se soucier de quelqu'un d'autre que lui-même. Il s'agit de cette vérité ou de ce secret éthique du moi qui ne peut que lui être apporté ou enseigné par Autrui comme maître, soit son élection à une responsabilité éthique exclusive et infinie envers la misère d'Autrui. Le moi se libère donc finalement de la totalité de l'être dans une épreuve de passivité où il est choisi par Autrui pour être l'unique ou singulier confident à qui il fait confiance pour porter son secret : comme celui sur lequel Autrui compte exclusivement ou fonde tous ses espoirs de ne pas être laissé seul sous le poids écrasant de sa propre misère ou de son propre secret. C'est alors à partir de cet événement concret de la confiance du secret d'Autrui que la notion de proximité où coexistent distance infinie et contact prend son sens. La confiance du secret d'Autrui est une relation où le moi et l'Autre sont intimement liés, puisqu'ils trouvent dans ce face-à-face privilégié la seule possibilité de se montrer tous les deux tels qu'ils sont dans leurs singularités respectives et irréductibles : dans leurs secrets respectifs. En effet, (i) c'est uniquement face à Autrui qui lui confie son secret que le moi peut accéder à sa vérité — son secret éthique — et se présenter comme confident singulier du secret d'Autrui et (ii) c'est uniquement face au moi, face à son confident, qu'Autrui peut se présenter dans la misère absolue ou la singulière transcendance de son visage éthique : peut confier son secret à un confident qui le protège, le respecte et en prend soin. Cette proximité se vit concrètement, pour le moi, comme une nécessité de se montrer à la hauteur de son élection éthique et de ne pas trahir la confiance qu'Autrui lui accorde. Il s'agit, pour le moi, de ne pas trahir ce que cette confiance exige de lui : de ne pas décevoir l'espoir qu'Autrui fonde exclusivement en lui. Cette proximité se vit, pour le moi, comme sainteté qui consiste, pour lui, à sans cesse porter secours à la misère d'Autrui et à rester convaincu de l'urgence d'agir malgré l'infinité de sa responsabilité éthique ou malgré le fait qu'il n'en fera jamais assez pour sortir Autrui de sa misère, puisque ne pas agir consiste précisément à condamner à mort cet Autre qui n'avait que lui sur qui compter. Il s'agit ici d'un effort de désacralisation ou d'un état de constante vigilance du moi — de constante fidélité — à l'endroit de la promesse d'être à la hauteur de la responsabilité éthique exclusive et infinie envers la misère d'Autrui qu'exige de lui la confiance que lui accorde Autrui en lui confiant son secret. Dans la désacralisation, le moi, dans sa sainteté, lutte contre la tentation du sacré, soit cette tentation, pour lui, d'abandonner sa singularité ou son secret éthique. Il s'agit d'un abandon de sa singularité où il déserte sa

relation de proximité avec Autrui en s'anéantissant dans l'anonymat et l'indistinction de l'« il y a » et où il trahit la confiance que lui avait accordée Autrui en laissant ce dernier seul dans sa misère.

On peut toutefois, à la lumière du chemin parcouru dans ce mémoire, demeurer surpris et sceptique face au lexique que Levinas mobilise pour décrire cette épreuve de proximité avec le visage éthique d'Autrui, soit cette sainteté qui consiste, pour le moi, à se montrer à la hauteur de la confiance qu'Autrui lui accorde en lui confiant son secret : à assumer son élection éthique ou sa responsabilité éthique envers l'Autre qui ne fait que s'approfondir au fur et à mesure qu'elle s'assume. En effet, Levinas, dans *Totalité et Infini*, parle de la « [...] merveille de l'idée de l'infini » (TI, p. 13), de « [...] la merveille de l'extériorité, dont vit [l]e Désir » (TI, p. 33), de « [...] la merveille de la création [...] » (TI, p. 88) ou « [...] de la merveille de l'enseignement [...] » (TI, p. 197) comprise comme admiration, adoration et joie du moi : « Le dernier alinéa de la troisième méditation nous ramène à une relation avec l'infini, qui, à travers la pensée, déborde la pensée et devient relation personnelle. La contemplation se mue en admiration, adoration et joie » (TI, p. 233). Or on pourrait rétorquer que Levinas, dans *Totalité et infini*, associe également la révélation ou l'épiphanie du visage éthique d'Autrui à une épreuve de violence vécue par le moi : « La violence qui consiste pour un esprit à accueillir un être qui lui est inadéquat, contredirait-elle l'idéal d'autonomie qui guide la philosophie, maîtresse de sa vérité dans l'évidence? » (TI, p. 10). Cependant, Levinas spécifie, dans un autre passage, que cette violence, ce choc ou ce traumatisme que cause chez le moi la révélation du visage éthique d'Autrui, correspond à une violence extraordinaire, soit une violence qui est *par-delà* toute violence : « La société de Moi avec Autrui [...] lui est imposée, par-delà toute violence, d'une violence qui le met entièrement en question » (TI, p. 38). Cette « violence extraordinaire » qui se trouve par-delà toute violence en est une qui est *paradoxalement pacifique* pour Levinas, puisque, *contrairement à la violente* désingularisation à laquelle le moi est condamné lorsqu'il saute dans l'« il y a » indistinct, le moi, face au visage éthique d'Autrui et au commandement qu'il lui adresse, n'est pas anéanti ou écrasé, mais est mis en question et singularisé dans sa responsabilité éthique exclusive envers Autrui : « La relation avec Autrui crève le plafond de la totalité. Elle est foncièrement pacifique » (TI, p. 186). On comprend donc que la violence que le moi peut subir dans *Totalité et Infini* est synonyme, pour Levinas, de sa désingularisation : de la perte de son secret.

La mobilisation de ce lexique de la joie et de la merveille pour décrire la sainteté ou la proximité du moi avec le visage éthique d'Autrui devient d'autant plus surprenante du fait que Levinas, dans *Totalité et Infini*, mobilise également ce lexique pour décrire la vie sensible et égoïste du moi : une vie *repue*, somnolente

et paisible et non pas taraudée par un sentiment de ne jamais en avoir assez fait pour la misère de l'Autre. En effet, on voit Levinas affirmer que « [...] l'indépendance du bonheur [...] est la joie ou la peine de respirer, de regarder, de s'alimenter, de travailler [...] [et] de manier le marteau et la machine [...] » (TI, p. 113), que la vie intérieure « [...] se réfère à la joie de vivre [...] » (TI, p. 154) et que jouir sans souci pour son être — en « [...] l'absence de la finalité dernière [—] a une face positive [...] [qui est] la joie désintéressée du jeu » (TI, p. 141). Certes, le moi demeure singulier dans le face-à-face avec le visage éthique d'Autrui, mais comment ne pas voir une certaine forme de violence dans ce fait, pour le moi, d'être accusé de meurtre sans même l'avoir commis, d'être toujours déjà accusé de tarder à répondre à l'assignation [...] (Clément, 2017, p. 186), d'assumer la responsabilité de tous envers Autrui, de devoir « [...] assumer [s]a responsabilité au-delà de [s]es pouvoirs et au-delà de ce qu'il est raisonnable d'assumer » (Clément, 2017, p. 181) ou d'être reconnu « [...] coupable du seul fait d'avoir une place au soleil [...] [et d']en fai[re] une injustice subie par [Autrui] en raison de ce même fait » (Clément, 2017, p. 176). Autrement dit, le rapport du moi à son secret égoïste, soit à sa vie de bonheur et de jouissance sensible installée dans une demeure où elle se complaît en toute légèreté et en toute tranquillité, est foncièrement différent du rapport qu'il entretient avec son secret éthique — sa responsabilité exclusive pour Autrui — qui est étouffant, qui est source d'insomnie, qui est impossible à porter, mais qui doit pourtant l'être dans tout l'acharnement de la sainteté où le moi est appelé à demeurer fidèle à sa vérité.

C'est précisément cette dimension violente de la sainteté que Levinas finit par reconnaître et décrire dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) lorsqu'il substitue au « [...] cadre pacifique de la parole enseignante du visage » (Clément, 2017, p. 181) une situation où le moi est « [...] le foyer souffrant et persécuté d'un devoir écrasant » (Clément, 2017, p. 181) : « Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté » (AE, p. 180). Clément résume bien ce changement lorsqu'il affirme « [qu']a]lors que Totalité et infini dissociait l'enseignement pacifique du visage de toute violence, Autrement qu'être introduit la persécution dans l'éthique, évoquant "le visage du prochain dans sa haine persécutrice" » (Clément, 2017, p. 186) : un visage persécuteur qui, dans sa « méchanceté » (AE, p. 175), « [...] jamais ne m'autorise à relâcher ma vigilance » (Clément, 2017, p. 304) envers cette « [...] responsabilité qu'il fait peser sur moi comme un fardeau » (Clément, 2017, p. 186). Comment se fait-il que, de « [...] victime, le visage se fait persécuteur » dans la deuxième œuvre majeure de Levinas? Parce que, si la responsabilité du moi est infinie, celle-ci s'étend, selon Levinas, à tout le mal qui est commis dans le monde, y compris le mal qui est fait au moi par Autrui. Selon Levinas, si je ne prenais pas la responsabilité ou que je n'assumais pas la culpabilité pour le mal qui m'est infligé par Autrui — si je ne me substituais pas à lui — « [j]e ne serais plus

responsable de tout ni de tous » (Clément, 2017, p. 181), c'est-à-dire que je ne serais déjà plus dans la relation de transcendance. Ainsi, Clément souligne que le moi, dans la persécution, est « [...] accusé par le prochain du mal dont il [— le prochain —] est lui-même responsable, comme si [s]a condition de sujet revenait à supporter toute la souffrance du monde, même et surtout celle qui [l]e persécute » (Clément, 2017, p. 181). Le moi, absolument sans droits (asymétrie) dans sa responsabilité infinie pour l'Autre — une responsabilité pour laquelle il est irremplaçable —, souffre d'une souffrance qui n'a pas de terme, qu'il ne peut assumer, qui est absolument désintéressée et qui ne lui permet pas de racheter sa responsabilité ou de s'en libérer : une souffrance « [...] *pour rien* [...] » (Clément, 2017, p. 285) : « [...] sans consolation possible » (Clément, 2017, p. 182). Bref, le moi est « [o]tage de l'autre [...] » (Clément, 2017, p. 182) : situation d'otage où la responsabilité qu'a l'Autre envers la souffrance qu'il me cause « [...] devient ma responsabilité que je subis comme mienne » (Clément, 2017, p. 182). Il s'agit du traumatisme de ma persécution par l'Autre qui « [...] va [...] jusqu'à l' "obsession" et la "folie" [...] » (Clément, 2017, p. 81). Clément insiste sur le fait que cette « [...] reprise du lexique clinique [pour décrire le rapport à l'Autre], n'est pas seulement métaphorique[,] [...] [mais] indique que la relation à l'infini, dans sa radicalité, porte la conscience [du moi] dans une intrigue où elle perd son repos, son bon droit *voire sa santé* » (Clément, 2017, p. 81-82, nous soulignons) : un rapport pathologique suscité par « [...] la monstruosité de l'Infini mis en moi » (DQVI, p. 110).

Or la sainteté consiste alors, pour le moi, à faire de sa souffrance pour rien et causée par Autrui une souffrance pour Autrui, c'est-à-dire une souffrance qui expie la faute d'Autrui : « C'est le propre de la sainteté de ne pas seulement endurer la souffrance infligée par le méchant, mais d'invertir cette souffrance par lui en souffrance pour lui » (Clément, 2017, p. 281) ou à son service. La sainteté, autrement dit, « [...] ren[d] compte du passage du non-sens de la souffrance au sens de la responsabilité[,] [...] [puisque] c'est seulement en souffrant pour rien que je souffre pour autrui » (Clément, 2017, p. 187) :

Dans ma souffrance, j'expie la faute même d'autrui qui me persécute. La substitution n'annule pas la responsabilité du persécuteur, mais elle la prend sur soi – faisant du non-sens de la souffrance subie par l'autre le sens d'une souffrance qui est l'un-pour-l'autre. (Clément, 2017, p. 181)

Comme le dit Levinas : « [...] [je passe] de l'outrage infligé par l'autre [dans la persécution à une] [e]xpiation de sa faute par moi » (AE, p. 181). Sans aborder ici l'importante question de la possibilité même de faire dialoguer les économies respectives de *Totalité et Infini* et d'*Autrement qu'être* sans altérer ou même rendre impossible une description de la relation avec le visage d'Autrui comme confidence du secret

d'Autrui, cet accent que met Levinas sur la persécution du moi au sein de son rapport à l'Autre dans *Autrement qu'être* nous semble une piste intéressante pour réévaluer et possiblement donner une place importante à la dimension violente de la confession du secret d'Autrui qui est éliminée dans *Totalité et Infini* au profit d'une dimension pacifique et même joyeuse de cet événement. Plus encore, la persécution du moi par l'Autre nous semble une piste féconde pour approfondir ce qui suscite la tentation du sacré chez le moi : cette tentation, pour le moi, de fuir sa responsabilité exclusive envers l'Autre, sa singularité ou son secret éthique. En effet, on pourrait alors potentiellement voir dans cette fuite du moi face à sa proximité avec Autrui, dans cet échec de la sainteté du moi, une fuite qui n'est pas uniquement celle d'un moi face à cet Autre qui lui fait confiance — devant cet Autre qui lui demande sincèrement et pacifiquement de lui venir en aide —, mais aussi celle du moi face à « [...] un mal dont autrui l'accable [...] » (Clément, 2017, p. 186) en lui confiant son secret : un mal dont il n'est plus capable de se faire l'unique responsable. En somme, peut-être que fuir ma responsabilité, fuir mon secret éthique que je n'ai pas choisi (qui m'est imposé par Autrui) et qui m'étouffe, ne se résume pas uniquement à un échec moral de ma part : à mon manque de résolution face à la situation urgente qu'est cet Autre qui a besoin que je le soulage du poids de son secret ou de sa misère. En effet, ce qu'*Autrement qu'être* inaugure comme possibilité est que cette fuite soit également cette impossibilité, pour le moi ou le confident engagé dans la sainteté, de continuer à souffrir et à se sacrifier sans fin pour celui qui se confie à lui en le persécutant et en faisant preuve de méchanceté ou de monstruosité à son endroit : pour celui qui se déleste du poids insupportable de son secret sans prendre en considération ou prendre responsabilité pour l'insomnie, la maladie et la folie qu'il cause à son confident. Le confident qui succombe à la tentation du sacré, est celui qui se trouverait dans l'impossibilité de continuer à « "[t]endre la joue à celui qui [le] frappe et [d']être rassasié de honte" [...] [et de] demander cette souffrance [...] » (AE, p. 176) pour expier la méchanceté de cet Autre qui ne lui laisse aucun droit.

BIBLIOGRAPHIE

- C. Almond, P. (1984). *Rudolf Otto: an introduction to his philosophical theology*. University of North Carolina Press.
- G. Alvarez, O. (1974). L'idée de création chez Levinas : une archéologie du sens. *Revue philosophique de Louvain*, 72(15), 509-538.
- Arvers, F. (1833). *Mes heures perdues*. Fournier jeune.
- Béresniak, D. (2004). *Le secret : Pourquoi on parle pourquoi on se tait*. Grancher.
- Bernasconi, R. (2002). What is the question to which "substitution" is the answer? Dans S. Critchley et R. Bernasconi (dir.), *The Cambridge companion to Levinas* (p. 234-251). Cambridge University Press.
- Blanchot, M. 1950 (1941). *Thomas l'obscur*. Gallimard.
- . 2000 (1996). *Pour l'amitié*. Farrago.
- Bonello, Y.-H. (1998). *Le Secret*. Presse Universitaire de France.
- Brody, D. (2001). Levinas's Maternal Method from "Time and the Other" Through Otherwise Than Being: No Woman's Land? Dans T. Chanter (dir.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas* (p. 28-52). The Pennsylvania State University Press.
- Caruana, J. (2000). *Beyond tragedy and the sacred, Emmanuel Levinas on evasion and moral responsibility* [Thèse de doctorat, York University].
- . (2002). Levinas's critique of the sacred. *International Philosophical Quarterly*, 42(4), 519-534.
- Chalier, C. (1982). *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Lévinas*. La nuit surveillée.
- . (2001). The Exteriority of the Feminine. Dans T. Chanter (dir.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas* (p. 171-179). The Pennsylvania State University Press.
- . (2002). *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Éditions du Cerf.
- Ciocan, C. (2009). Les repères d'une symétrie renversée : La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. Dans C. Ciocan (dir.), *Emmanuel Levinas 100 : proceedings of the centenary conference Bucharest, 4-6 September 2006* (p.241-278). Zeta Books.
- Clément, A. (2017). *Levinas et l'idée de l'Infini* [Thèse de doctorat, Université de Caen].
- Critchley, S. (2002). Introduction. Dans S. Critchley et R. Bernasconi (dir.), *The Cambridge companion to Levinas* (p. 1-32). Cambridge University Press.
- Danta, C. (2013). Derrida and the test of secrecy. *Angelaki - Journal of the Theoretical Humanities*, 18(2), 61-75.

- David, A. (2011). Levinas et la phénoménologie : L'enjeu de la sainteté. *Les temps modernes*, 664(3), 94-118.
- De Greef, J. (1971). Levinas et la phénoménologie. *Revue de métaphysique et de morale*, 76(4), 448-465.
- De Musset, A. 2012 (1888). *Œuvres complètes d'Alfred de Musset : Tome 5*. Charpentier.
- Derrida, J. (1964). Violence et métaphysique : essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. *Revue de métaphysique et de morale*, 69(3), 322-354.
- . (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Galilée.
- Dostoïevsky, F. 1952 (1880). *Les Frères Karamozov*. Bibliothèque de la Pléiade.
- Dufourmantelle, A. (2015). *Défense du secret*. Payot et rivages.
- Fagenblat, M. (2008). Levinas and Maimonides : from metaphysics to ethical negative theology. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 16(1), 95-147.
- Fagenblat, M. et Cools, A. (dir.). (2021). *Levinas and literature : new directions*. De Gruyter.
- Gauthier, M.-H. (2021). *Itinéraires du féminin dans la philosophie et les lectures talmudiques d'Emmanuel Levinas* [Mémoire de maîtrise, Université de Montréal].
- Goodhart, S. (2014). *The Prophetic Law : Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical*. Michigan State University Press.
- Hand, S. (2008). *Emmanuel Levinas*. Taylor & Francis.
- Heidegger, M. 2004 (1927). *Être et temps* (E. Martineau, trad.). Édition numérique hors-commerce.
- Hoppenot, É. (2007). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. Presses universitaires de Paris.
- Husserl, E. 1986 (1929). *Méditations cartésiennes* (G. Peifer et E. Levinas, trad.). Vrin.
- Jamin, J. (1977). *Les lois de silence essai sur la fonction sociale du secret*. Maspero.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. Gallimard.
- Katz, C.-E. (2001). Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas. Dans T. Chanter (dir.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas* (p. 145-170). The Pennsylvania State University Press.
- Kayser, P. (2000). *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*. Presses universitaires de France.
- Kearney, R., Levinas, E. et Bernard-Kearney, A. (1997). De la phénoménologie à l'éthique : entretien avec Emmanuel Levinas. *Esprit*, 234(7), 121-140.

- Klun, B. (2018). The biblical idea of creation and its ethical interpretation in the philosophy of Levinas. *Toronto Journal of Theology*, 34(2), 173-186.
- Lavigne, J.-F. (1987). L'idée de l'Infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *Revue de métaphysique et de morale*, 92(1), 54-66.
- Levinas, E. 1978 (1947). *De l'existence à l'existant*. Vrin.
- . 1967 (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- . (1957). La philosophie et l'idée de l'Infini. *Revue de métaphysique et de morale*, 62(3), 241-253.
- . 1990 (1961). *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- . (1961). La proximité. *Archives de Philosophie*, 34(3), 373-391.
- . (1965). Énigme et phénomène. *Esprit*, 339(6), 1128-1142.
- . (1972). *Humanisme de l'Autre Homme*. Fata Morgana.
- . (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer academic.
- . (1976). *Noms propres*. Fata Morgana.
- . (1978). *Du sacré au Saint : Cinq nouvelles lectures Talmudiques*. Éditions de minuit.
- . (1980). *Le temps et l'autre*. Fata Morgana.
- . 1992 (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.
- . 1989 (1982). *Éthique et Infini : dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo*. Fayard.
- . (1983). Philosophie, justice et amour : entretien avec Emmanuel Levinas. *Esprit*, 80/81, 8-17.
- . (1984). *Difficile Liberté*. LGF.
- . (1991). *Entre nous*. Grasset.
- . (1995). *Dieu, la mort et le temps*. Le livre de poche.
- . (1997). *Hors sujet*. LGF.
- . (2011). *Œuvres complètes Tome 2 : Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Grasset.
- . (2013). *Œuvres complètes Tome 3 : Éros, littérature et philosophie*. Grasset.
- J. Maloney, P. (2000). *Subjectivity as saintliness in the ethical philosophy of Emmanuel Levinas* [thèse de doctorat, Univeristy of Memphis].

- Manrique, C.-A. (2011). Derrida's Conception of Justice as an "Absolute Secret" and the Contamination of Kantian Respect. *Philosophy today*, 55, 200-205.
- Mao, X. (2020). The three faces of vulnerability: my vulnerability, the vulnerability of the other and the vulnerability of the third. *Angelaki*, 25(1-2), 209-221.
- Marque, C. (2015). *L'u-topie du féminin : une lecture féministe d'Emmanuel Levinas*. L'Harmattan.
- Martin, K. (1999). *Le face-à-face : la relation éthique chez Levinas* [Thèse de doctorat, Université Laval].
- R. Mensch, J. (2014). Eros and justice: the erotic origin of society. *Levinas Studies*, 9, 97-121.
- Moati, R. (2012). *Événements nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*. Hermann.
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. Routledge.
- L. Morgan, M. (2012). *The Cambridge introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press.
- Némo, P. (anim.) et Levinas, E. (invité). (1981). Les limites du savoir [Webradio]. Dans France Culture (prod.), *Les chemins de la connaissance*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/les-chemins-de-la-connaissance-levinas-6-10-les-limites-du-savoir-1ere-diffusion-09-03-1981-8006365>
- Otto, R. 2015 (1917). *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (A. Jundt, trad.). Payot.
- Ouaknin, M.-A. (1992). *Méditations érotiques : essai sur Emmanuel Levinas*. Balland.
- Pelluchon, C. (2015). *Les nourritures : philosophie du corps politique*. Éditions du Seuil.
- . (2020). *Pour comprendre Levinas : un philosophe pour notre temps*. Éditions du Seuil.
- Platon. (2016) *Le banquet* (L. Brisson, trad.). Flammarion.
- Poirié, F. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture.
- Raffoul, F. (2016). The invisible and the secret : of a phenomenology of the inapparent. *Frontiers of Philosophy in China*, 11(3), 395-414.
- Rogozinski, J. (2011). De la caresse à la blessure outrance de Levinas. *Les temps modernes*, 664(3), 119-136.
- P. Scharlemann, R. et E. Klemm, D. (1992). *Negation and theology*. University Press of Virginia.
- Stanford, S. (2001). Masculine Mothers? Maternity in Levinas and Plato. Dans T. Chanter (dir.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas* (p. 180-202). The Pennsylvania State University Press.
- Strasser, S. (1977). Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue philosophique de Louvain*, 75(25), 101-125.

P. Ziarek, E. (2001). The Ethical Passions of Emmanuel Levinas. Dans T. Chanter (dir.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas* (p. 78-95). The Pennsylvania State University Press.

Zimmermann, N. (2016). *Facing the Other : John Paul II, Levinas and the Body*. James Clarke & Co.