NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 Nº 7 1964

Existence de Dieu et rencontre d'Autrui. À propos d'un livre récent

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 706 - 724

https://www.nrt.be/es/articulos/existence-de-dieu-et-rencontre-d-autrui-a-propos-d-un-livre-recent-1669

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Existence de Dieu et rencontre d'Autrui

Réconciliation de l'immanence et de la transcendance, au niveau de l'être personnel comme de l'être social, telle nous apparaissait, dans un récent article [2], la source première de toute fécondité pour la pensée chrétienne. La foi au Verbe incarné, Dieu parmi les hommes, devenu le centre de leur histoire, individuelle et communautaire, voilà pour le chrétien le centre lumineux à partir duquel tout s'éclaire et se comprend.

Nous avions alors étudié la pensée d'un contemporain, Eric Weil, sur le point particulier de la philosophie politique. Et si les termes relevés sous sa plume n'excluaient pas une dimension transcendante (la présence du mystère) dans la vie de l'individu, toute foi était condamnée à se taire lorsqu'il s'agissait du comportement des sociétés.

Cette tension entre la vie personnelle et la vie en société — ou plutôt entre la rencontre personnelle et la totalisation sociale —, c'est elle que nous trouvons dans un autre livre récent : *Totalité et Infini*, d'Emmanuel Lévinas. Et pourtant le climat où s'élabore la réflexion, l'objet sur lequel se fixe la pensée, se situent aux antipodes de l'étude d'E. Weil. Chez ce dernier, l'histoire et ses grands ensembles, la marche vers la totalité future, faisaient l'objet premier de l'enquête. M. Levinas au contraire s'oppose explicitement à la pensée moderne en revendiquant les droits de l'« Infini » contre la « totalité ». Ce qu'il s'agit de percevoir, ce n'est plus tellement l'immanence où nous fixe la situation commune de notre être-au-monde, mais la transcendance qu'autrui continuellement fait advenir dans le commerce mondain de *nos activités et de nos structures établies. Contre l'histoire mangeuse* d'hommes, l'éthique à nouveau réclame ses droits.

Derrière le brillant des formules, la rigueur des analyses, le caractère suggestif et révélateur de la réflexion, on sent percer les revendications légitimes de la subjectivité oubliée. L'expérience des camps et de la loi dure de la guerre, sur laquelle s'ouvre le livre, n'aura pas été pour rien dans la maturation de la pensée. La morale et la religion apparaissent ici en opposition directe à la guerre et à la réalité politique. Car c'est de mon être authentique qu'il s'agit ; et ma vérité ne

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité (Phaenomenologica, 8), Martinus Nijhoff, La Haye, 1961. Pour renvoyer à ce livre, nous nous contenterons d'indiquer entre parenthèses le chiffre de la page.

2. Cfr *La philosophie politique d'Eric Weil*, dans *N.R.Th.*, février 1964, pp. 157-175.

se conquiert pas dans l'épopée future de mes actes et de mes réalisations, mais « par delà la totalité ou l'histoire » (XI). Cet au-delà « eschatologique » où se joue seule la destinée de chacun « arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir » (*ibid.*).

Nous aurions pu nous attarder aux réticences marquées par l'auteur à l'égard de certains courants de la pensée contemporaine — étudier sa critique de l'ontologie heideggerienne, par exemple [3] —. On en verra plus loin apparaître l'essentiel. Mais, pour souligner davantage l'originalité de sa démarche et l'option décidée en faveur des philosophies de l'Infini, nous préférons reprendre ici le dialogue institué à plusieurs reprises dans ce livre avec Descartes. M. Lévinas le loue d'avoir, à l'inverse de la pensée actuelle, affirmé la priorité de l'« idée d'Infini ».

Descartes, l'argument ontologique et l'idée d'Infini

On sait en quoi consiste l'objection courante élevée contre l'argument ontologique. Prétendant dégager l'existence de Dieu d'une analyse conceptuelle, en partant de l'idée d'Infini, sans recourir à une expérience proprement dite, l'argument ontologique, ou argument *a priori*, succombe à une certaine forme d'idéalisme (confondant le réel et la pensée). *Penser* l'être souverainement parfait, l'être infini, l'être nécessaire, c'est nécessairement et identiquement le *penser* existant, sinon il lui manquerait la toute première perfection qui n'est autre que l'existence. Mais rien ne nous oblige de passer de l'*existence pensée* à l'*affirmation objective* de cette existence.

Et pourtant l'argument *a priori* a traversé toute l'histoire de la philosophie : il doit y avoir à ce fait une raison profonde. Récemment encore une étude de Dieter Henrich [4] était consacrée à en exposer les diverses formes à l'époque moderne. Continuellement repris, l'argument ontologique ne marquerait-il pas dès lors un moment nécessaire de toute preuve de Dieu ? Ne serait-il pas la reconnaissance et l'affirmation, audacieuse certes, de cet *a priori* sans lequel aucune preuve ne serait même possible ? Car comment affirmer Dieu s'il est totalement absent de notre esprit ? Celui-ci ne peut s'ouvrir qu'à une présence. Quelle que soit la forme revêtue par cette présence, elle doit précéder l'activité de l'intelligence, laquelle consiste précisément à la

3. Cfr R. Boehm, *De kritiek van Levinas op Heidegger,* dans *Tijdschrift voor Philosophie,* 1963, pp. 585-604. On trouvera, dans le même numéro de la même revue, aux pp. 555-584, un résumé de la philosophie de M. Levinas par M. le chanoine A. Dondeyne : *Inleiding tot het denken van E. Levinas.*

4. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis.* Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960. Nous renvoyons aux articles de X. Tilliette, *Sur la preuve ontothéologique,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 1962, pp. 206-221 ; *L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie,* dans *Archives de Philosophie,* 1962, pp. 128-149 ; 1963, pp. 90-116 ; et de J. Gomez Caffarena, *« Argumento ontológico » y metafísica de lo Absoluto,* dans *Pensamiento,* 1963, pp. 301-332.

reconnaître. N'est-ce pas cette présence à l'intelligence que s'efforce, maladroitement parfois, d'exprimer le mot « idée » dans la présentation classique de l'argument ontologique. A condition de voir dans l'idée « non point un schéma inerte, mais une activité effective et vivante [5] », l'argument *a priori* ne peut-il pas reconquérir tous ses droits ? Et n'est-ce pas cette « intention », imparfaitement exprimée parfois, qu'il faudrait s'attacher à retrouver chez les grands protagonistes de l'argument ontologique ? Plutôt que de souligner le rationalisme auquel ils succombent, il faudrait alors repérer chez eux l'existence légitime et nécessaire de cet élément, que nous pouvons qualifier d'augustinien, lequel affirme la présence agissante de Dieu à l'esprit.

C'est dans cette perspective, et en tenant compte du contexte religieux où il s'insère, qu'a été réétudié et revalorisé l'argument de saint Anselme [6]. C'est dans une ligne un peu semblable qu'il faut entendre plusieurs reprises de la preuve cartésienne. Martial Guéroult, dans sa magistrale étude *Descartes selon l'ordre des raisons* [7], n'a-t-il pas attiré l'attention sur la complexité de la démarche accomplie par Descartes dans les *Méditations* ?

C'est en effet, souligne Guéroult, dans la cinquième *Méditation* qu'apparaît chez Descartes le célèbre argument ontologique. Mais auparavant Descartes a présenté, dès la troisième *Méditation*, une preuve qu'il appelle lui-même la preuve par les effets, et dans laquelle joue le principe de causalité.

Or, c'est sur cette première apparition, dans la pensée, de l'idée d'Infini, que se greffent les réflexions pénétrantes de *Totalité et infini.*

On se rappelle comment Descartes introduit à ce point, après sa résolution initiale d'accepter le doute méthodique et après l'expérience du *Cogito*, l'existence de l'*Infini* découvert dans son idée, comme cause de cette idée.

Une fois le moi admis comme réalité existante (dans la seconde *Méditation*), il faut en effet rendre valeur objective aux autres contenus de la pensée ; et il s'agit de fonder le moi lui-même sur une certitude que ne puisse ébranler l'hypothèse du Dieu trompeur ni du Malin génie. Seule une existence absolue peut ici suffire ; mais cette existence elle-même ne pourra s'atteindre qu'à partir du *Cogito*, celui-ci donnant à l'esprit humain sa seule intuition immédiate. La question

5. P. Levert, *L'idée de commencement*, Paris, 1961, p. 35.

6. Nous nous contentons de renvoyer au *Spicilegium Beccense*, I. *Congrès international* ... Le Bec-Hellouin et Paris, 1959. Une section (pp. 185 ssq.) est réservée à « l'argument : interprétation et influence ».

7. Cfr M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. *L'âme et Dieu*, Paris, 1953. Il faut tenir compte aussi des positions, différentes, de H. Gouhier et F. Alquié. Cfr par exemple *Descartes*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° II, 1957, dont les trois premières communications sont d'Alquié, Gouhier et Guéroult. Nous renvoyons également aux articles de J. Brunschvig, dans *Revue philosophique*, 1960, pp. 251-265 (contre Guéroult) et de B. Rochot, dans la même revue, 1961, pp. 125-130 (contre Brunschvig).

posée par cette dépendance réciproque est à l'origine du « cercle » cartésien.

Or, ce que Descartes découvre, dans la troisième *Méditation,* c'est la présence à la pensée d'une idée absolument unique en son genre, irréductible aux idées factices (« faites et inventées par moi-même ») et aux idées adventices (« étrangères et du dehors »). Toutes les idées en effet peuvent avoir leur origine dans mon propre esprit et n'imposent pas nécessairement, pour justifier leur présence en moi, l'existence d'une réalité objective quelconque. Mais l'idée de Dieu, présente à mon intelligence, à laquelle elle désigne « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites » (IX, 35-36 ; VII, 45), ne peut, elle, venir de moi, « car je n'aurais pas... l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini » (IX, 36 ; VII, 45). Bien plus, cette idée apparaît en moi comme positive et comme antérieure à la reconnaissance même du fini,

> « car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » (IX, 36 ; VII, 45).

La présence en moi de cette idée requiert donc l'action d'une cause adéquate, dès lors infinie... Et, cause de mon idée de Dieu, l'être infini doit être aussi la cause de mon être. (Nous ne développerons pas davantage ce second moment de la preuve cartésienne).

Quant à l'idée du parfait, de l'infini, présente en moi, on a souvent reproché à Descartes — et à juste titre — d'en avoir fait une idée innée. Mais il faut remarquer cependant qu'il la comprend moins comme une représentation que comme la perception d'une exigence intérieure, d'un dynamisme de l'esprit allant au-delà de toute perfection finie :

> « Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. » (IX, 41 ; VII, 51).

Difficulté posée par le « cercle cartésien », nature particulière de l'idée d'infini, sa priorité par rapport au fini, sa nécessité pour fonder non seulement l'objectivité des idées des objets mais jusqu'au *Cogito* par l'exclusion du Malin génie, référence au Dieu créateur... : autant

de points essentiels à la troisième *Méditation* que nous allons retrouver, transposés dans un climat quelque peu différent, à l'intérieur des analyses de M. Lévinas.

Autrui révèle l'Infini

S'agit-il, dans la première preuve cartésienne, appelée preuve par les effets, d'un argument *a priori* ? Toute l'argumentation consiste-t-elle dans l'analyse de l'idée innée d'Infini, découverte dans ma propre intelligence ? Cette découverte n'est-elle pas au contraire une expérience irréductible à la découverte de toute autre idée ? C'est que, dans l'idée d'infini, l'*ideatum*, la réalité signifiée, transcende infiniment cette idée telle qu'elle est en nous. « Les choses, les notions mathématiques et morales elles aussi, nous sont, d'après Descartes, présentes par leurs idées et s'en distinguent. Mais l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée, alors que pour les choses la coïncidence totale de leurs réalités « objective » et « formelle » n'est pas exclue ; de toutes les idées, autres que l'Infini, nous aurions pu à la rigueur rendre compte par nous-mêmes » (19). L'idée de l'infini, elle, doit nous être donnée. « Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée — c'est-à-dire extérieur, parce qu'il est infini » (20).

L'idée de l'infini apparaît à notre esprit, elle se « produit », « dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi, contient cependant en soi — ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité » (XV ; cfr 155). L'idée de l'infini déborde infiniment le *Cogito*. Si je la trouve en moi, affirmait Descartes, elle ne peut cependant provenir de moi. Si le moi se contentait de s'identifier à soi, la présence en lui de cette idée serait proprement impensable. L'origine de l'idée d'infini ne peut donc résider en moi-même ; elle doit m'être livrée d'ailleurs (telle est la raison pour laquelle Descartes y voyait une « idée innée »). « La conversion de l'âme... à l'Infini n'est pas déductible de l'identité même de cette âme, car elle n'est pas à la mesure de cette âme » (33). Il y a donc en quelque sorte en nous plus que nous.

La philosophie s'est depuis toujours mesurée à l'énigme de cette transcendance présente dans l'immanence même. Mais la façon dont elle s'est habituellement exprimée à ce sujet est proprement contradictoire. « Dans la conception classique, l'idée de la transcendance se contredit. Le sujet qui transcende s'emporte dans sa transcendance. Il ne transcende pas » (251). Passer soi-même au niveau de l'être transcendant, ou vouloir le découvrir totalement intérieur à nous, n'est-ce pas par le fait même détruire et nier sa transcendance ? On sait que telle est l'objection d'un Brunschvicg, par exemple.

L'idée d'infini n'est donc pas un *a priori* qui s'opposerait à l'expérience et enclorait le sujet dans sa propre pensée. Elle révèle au contraire à l'esprit la présence de ce qui en quelque sorte « reste toujours extérieur à la pensée » (XIII). Débordant la pensée qui le pense, l'Infini ne peut être dit faire partie de *son* expérience. « Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre — c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée — la relation avec l'Infini accomplit l'expérience même » (*ibid.*). Plutôt qu'à un *a priori* on aurait donc affaire ici à l'*a posteriori* le plus strict. Ou plutôt la simultanéité d'activité et de passivité qu'inclut l'accueil de l'Infini « place la relation avec l'autre en dehors des dichotomies valables pour les choses : de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'activité et de la passivité » (62).

Mais M. Levinas ne se contente pas de reprendre la preuve de Descartes. Nous verrons bientôt l'apport particulièrement riche de sa réflexion phénoménologique, quand il s'attache à découvrir l'origine en nous de l'idée d'infini. Soulignon auparavant qu'il refuse même pour sa part de parler de « preuve ». Sans doute parce que sa méthode phénoménologique le maintient en deçà d'une authentique « théologie », fût-elle « naturelle ». Mais aussi parce qu'« il n'y a peut-être pas grand sens à prouver une existence en décrivant une situation antérieure à la preuve et aux problèmes d'existence » (20). « On ne prouve pas Dieu ainsi, puisqu'il s'agit d'une situation qui précède la preuve et qui est la métaphysique même » (282).

C'est donc proprement à faire l'*expérience* de l'Infini que nous invite l'auteur de *Totalité et Infini*. L'apport le plus original est l'opposition et la corrélation marquées entre les deux termes qu'unit le titre de son livre, et l'analyse de la situation où s'origine la rencontre avec l'Infini, sa « production » pour nous : à la fois auto-réalisation, effectuation de lui-même, et sa mise en lumière, sa révélation à nous.

Cette rencontre avec l'Infini se fait concrètement dans la rencontre d'Autrui, du visage fraternel et humain qui m'interpelle et résiste à toute totalité, à tout effort d'appropriation. En Autrui, comme révélation de l'Infini, s'opère une sorte d'argument ontologique : « en l'espèce l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence » (170). C'est le propre d'Autrui d'être absolument irréductible à moi, de déborder l'idée que je m'en fais, de me visiter comme l'Etranger, l'absolument autre, l'extérieur qu'il me faut reconnaître comme tel. Autrui échappe à ma pensée théorique, il ne peut être un des objets qui constituent mon univers, pas plus qu'un des biens que je m'approprie : « La relation avec l'infini, dans la double structure de l'infini présent au fini, mais présent hors du fini — n'est-elle pas étrangère à la théorie ? » (170).

Seule une relation personnelle, éthique, peut respecter l'infini que me révèle l'Autre. Et de la sorte, dans l'accès à la transcendance, dans la découverte du transcendant, est respectée sa transcendance même : celui qui me visite, qui se présente à moi, reste, dans cette présence, extérieur à moi, comme celui qui me révèle l'Infini.

Descartes cherchait à récupérer l'objectivité de l'être à partir des idées présentes à la pensée. Et seule l'idée de l'infini permettait la position assurée de l'objectif, de l'extérieur, de l'indépendant, et m'arrachait à mon propre monde. « L'idée de l'infini ne m'est pas objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet « objet » en être, en indépendance à mon égard. Dieu, c'est l'Autre » (186).

Le Transcendant n'est pas objet

Il faut corriger — et Descartes nous y invite — une conception philosophique de la transcendance dans les cadres d'une « participation » sans véritable dénivellation, et qui ne laisse pas de place pour l'être autonome de la créature, qui n'introduise pas dans l'être de véritable altérité (19). Le vrai rapport avec l'Absolu — nous le verrons bientôt — suppose le moment de la séparation et de l'athéisme : moment propre au *Cogito* cartésien. Par le fait même il dépasse les mythes et introduit à la foi monothéiste (50). Dieu ne peut être accessible que dans la relation vécue avec lui dans la rencontre d'Autrui, où celui-ci ne joue pas « le rôle de médiateur », mais est la manifestation même de Dieu. « L'intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée, intelligence prétendûment directe, est impossible, parce que la participation est un démenti infligé au divin et que rien n'est plus direct que le face à face » (51). Laissant Autrui et l'Absolu intacts dans leur extériorité même, les absolvant de la relation qu'ils entretiennent avec moi, la rencontre permet de reconnaître l'Absolu sans le relativiser. « L'extériorité absolue de l'être extérieur ne se perd pas purement et simplement du fait de sa manifestation ; il s'« absout » de la relation où il se présente » (21).

Il faut donc montrer comment cette expérience fondamentale ne peut se décrire selon les lois du rapport sujet-objet, étudié par la phénoménologie ou certaines philosophies de la connaissance. M. Levinas insiste fortement sur la nouvelle conception du transcendant qu'introduit en nous l'expérience éthique de la rencontre. Dépassée toute conception « panoramique » du réel, où les êtres sont réduits à l'état d'« objets » et comme tels rapportés à ma subjectivité. « La distance de la transcendance n'équivaut pas à celle qui sépare, dans toutes nos représentations, l'acte mental de son objet, puisque la distance à laquelle se tient l'objet n'exclut pas — et en réalité implique — la *possession* de l'objet, c'est-à-dire la suspension de son être. **L'« intentionalité » de la transcendance est unique en son genre » (20).**

Autrui, le transcendant, ne peuvent être « objets » de ma connaissance, confondus avec ces « étants » qui apparaissent dans l'horizon de l'être, offerts à l'initiative de ma *Sinngebung*, de mon travail, de ma possession. « L'infini n'est pas « objet » d'une connaissance — ce qui le réduirait à la mesure du regard qui contemple... (ni) un objet immense dépassant les horizons du regard » (33). Ce qui nous porte vers lui, ce n'est pas un besoin quelconque, un appel à combler un manque, un défaut de notre être, mais bien plutôt la relation que M. Lévinas appelle le « Désir » et qui est rapport à l'Autre de la part d'un être comblé déjà, dans la gratuité de qui renonce à la possession. « L'idéal n'est pas seulement un être superlativement être, sublimation de l'objectif, ou, dans une solitude amoureuse, sublimation d'un *Toi.* » « *De tout objet je rends compte par moi-même, je les contiens.* L'idée de l'infini ne m'est pas objet. »

Comment se présente cette relation nouvelle, particulière, qui brise irrémédiablement le cercle égoïste de la totalisation, où le moi se réfère à lui-même tous les êtres comme autant d'objets à posséder ou à contempler ? Comment s'introduit dans la totalité objective elle-même, que les philosophes modernes ont identifiée à l'Histoire ou à la forme autocratique de l'Etat, ces ruptures et ces surgissements de la transcendance ? Comment l'immanence d'une réalité circulairement possédée ou comprise doit-elle s'ouvrir à la transcendance de l'Infini ? Il s'agit en fait d'une mise en question de ma liberté, dans le mouvement même qui la porte vers le savoir et la transformation du monde. « Le savoir, dont l'essence est critique, ne peut se réduire à la connaissance objective. Il conduit vers Autrui. Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question » (58).

C'est ici, en Autrui, qu'apparaît pour M. Lévinas l'*a posteriori* irréductible, l'extériorité pure, l'expérience par excellence de ce qui me force à prendre position, de ce qui m'éveille à moi-même, par une sorte d'inversion où je parviens à saisir comme en deçà de moi ma propre condition. Alors que l'impérialisme du Moi est toute l'essence de la liberté, celle-ci devant autrui recule. « Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté, et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi... » (59). Il faut lire ces analyses extrêmement riches, dans lesquelles la justice apparaît provoquée en nous par la rencontre du visage d'Autrui ; dans lesquelles l'être en nous se mue en Bonté, générosité envers celui qui mendie, et qui nous apparaît en même temps avec toute la hauteur du transcendant forçant le respect et l'obéissance. Le langage et le discours instaurent la mise en commun à ce niveau qui déborde le rapport sujet-objet. Autrui s'y exprime lui-même, en personne, assistant à sa propre manifestation, seule réalité où l'être se manifeste immédiatement dans le phénomène (cfr par ex. 21, et *passim*).

Autrui, en parlant, m'arrache au doute et fait advenir un monde

C'est donc à la rencontre d'Autrui que M. Lévinas demandera le fondement premier découvert par Descartes dans l'idée d'infini. L'existence cartésienne, avant l'expérience du *Cogito*, est comme une existence de rêve, étrangère à soi. Et c'est par l'intermédiaire du doute qu'elle s'insère consciemment dans la vérité de l'être. « Le doute lui fait rechercher la certitude. Mais ce soupçon, cette conscience du doute suppose l'idée du Parfait » (58), mesure de toute certitude. Quant au *Cogito*, et à sa certitude, il « s'appuie sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini » (*ibid.*). Ainsi le savoir premier doit rechercher sa propre certitude en deçà de lui-même, pour échapper à l'hypothèse du Malin génie.

Or, remarque M. Lévinas, « cet ébranlement de la condition et cette justification viennent d'Autrui » (*ibid.*). Lui seul peut me mettre radicalement en question avant de me restituer à moi-même. Lui seul aussi peut me restituer le monde et me l'offrir chargé de signification. « Un monde absolument silencieux, qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait anarchique, sans principe, sans commencement » (63).

Telle est l'expérience vécue par Descartes dans le doute sur l'objectivité des idées. Comment prouver que je vis dans un autre monde que celui de l'apparence, si ma pensée ne se heurte pas à quelque chose de substantiel, si elle ne rencontre que des « phénomènes » ? La « possibilité du doute universel... n'est pas une aventure personnelle arrivée à Descartes. Cette possibilité est constitutive de l'apparition comme telle » (63).

D'ailleurs, est-il même possible de faire totalement abstraction d'autrui ? Et le malin génie n'est-il pas déjà une présence personnelle encore cachée, qui nous raille ? C'est sa parole, ou plutôt sa raillerie cherchant à détruire le langage sensé, qui ensorcelle le spectacle du monde. Aucune signification, aucun doute ne sont possibles, en dehors de la présence d'un Autre. Mais dans l'Expression d'Autrui qui se présente à moi, au lieu de se dérober, m'est rendue toute signification véritable (64). Seul Autrui peut me fixer moi-même dans ma certitude et dans la certitude du monde.

En posant le doute, Descartes s'engage en fait dans une chaîne régressive sans fin. Douter des objets, c'est impliquer l'évidence de l'exercice du doute. Mais à son tour cette évidence peut être mise en doute, appelant l'évidence de ce second exercice. Il y a là une « descente vertigineuse vers l'abîme... Descartes s'engage dans une œuvre de négation infinie... » (65-66). Le *cogito* seul ne peut fixer un arrêt définitif à cette régression. Toute certitude qu'il donne reste provisoire, passage à un nouveau doute. Or c'est ici que se fait la ren-

contre de l'Autre. « De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience » (66). Sa parole, son langage, manifestent un sens reçu au-delà de toute dissimulation possible. « La parole désensorcelle car, en elle, l'être parlant garantit son apparition et se porte secours, assiste à sa propre manifestation » (71). C'est Autrui, celui que je rencontre dans son Expression et dans son langage, c'est l'accueil de son visage, qui « me fait passer du phénomène à l'être... Mon existence comme « chose en soi » commence avec la présence en moi de l'idée de l'Infini... Mais ce rapport consiste déjà à servir Autrui » (153).

Découvrir le monde, fût-ce pour le regarder, c'est déjà m'ouvrir au langage que m'adresse autrui. La parole est essentielle au « sens » ; c'est elle qui donne « sens » au « sensible » ; et celui-ci ne devient pour moi spectacle sensé, ordonné, qu'à travers elle et à travers le visage de celui qui se manifeste en le disant. « Un monde absolument silencieux, indifférent à la parole qui se tait, silencieux dans un silence qui ne laisse deviner derrière les apparences personne qui signale ce monde et qui se signale en signalant ce monde — fût-ce pour mentir à travers les apparences comme un malin génie — un monde aussi silencieux ne pourrait même pas s'offrir en spectacle » (66). « L'objectivité de l'objet et sa signification viennent du langage » (69). Et ce langage n'est pas seulement le discours proféré par moi, comme si la connaissance consistait à ajuster au réel mes catégories *a priori*. Ce langage est d'abord, et nécessairement, enseignement. Non pas la maïeutique socratique, tout entière orientée à me faire découvrir ce que je possédais déjà, mais un véritable enseignement, venant de l'extérieur et m'apportant plus que ce que je ne contenais (22 et *passim*).

Il n'y a donc pas, il ne peut pas y avoir d'objectivité quelconque, sans la rencontre d'autrui, qui m'enseigne, dont le visage et le discours sont pour moi source de toute vérité. Si le monde comme phénomène ne se suffit pas, ce n'est pas que derrière lui se cache une énigmatique chose en soi échappant à mes prises ; c'est qu'il a besoin d'être habité par le sens que lui confère autrui dans le langage. « La non-originalité de ce qui a un sens, n'est pas un moindre être, un renvoi à une réalité qu'il imite, qu'il répercute, ou qu'il symbolise. Le sensé renvoie à un signifiant. » C'est l'activité d'autrui qui me livre le monde. Dans le thème où il se présente, c'est lui-même d'abord qui se manifeste : « Autrui, le signifiant — se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi, il se manifeste en proposant le monde, en le thématisant » (69). Ainsi le monde est-il comme le lieu de l'échange, de la rencontre, du dialogue, du don réciproque. C'est dans cet échange qu'il trouve sa subsistance en soi, au-delà du phénomène immédiat de la jouissance où il se livre au moi, le nourrissant de son être, sans atteindre à la véritable objectivité.

Priorité de l'Infini

C'est pour M. Lévinas l'intuition féconde de la philosophie de Descartes d'avoir situé dans l'idée d'infini le fondement de toute certitude, en même temps que de toute réalité proprement objective. C'est dans l'Infini, révélé par le visage d'Autrui, que naît la métaphysique. Descartes s'oppose sur ce point à toute la direction de la philosophie moderne. Celle-ci ne voit dans l'infini qu'une construction seconde à partir de l'expérience donnée de la finitude (Kant, Heidegger) ; ou, si elle reconnaît la réalité de l'Infini, c'est pour évacuer la consistance du fini (Hegel). Descartes, lui, s'offre dans l'Infini « le point de vue extérieur » à partir duquel l'être fini peut s'apparaître comme limité : sans la présence de l'Infini, le *cogito* ignorerait sa finitude. Mais par ailleurs la relation avec l'Infini conçu comme altérité totale, irréductible à l'intériorité, « ne violente pas l'intériorité » ; elle est « une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés » (186-187).

La rencontre avec la liberté d'Autrui (visage de l'Infini), mettant en question le pouvoir de ma propre liberté, me révèle concrètement ma finitude. Et cette relation interpersonnelle est nécessaire à la découverte du vrai Dieu au-delà d'un « envahissement de Dieu à travers une émotion intérieure » (186). M. Lévinas remarque que la troisième *Méditation* de Descartes s'achève précisément par la description d'une telle relation. « La contemplation s'(y) mue en admiration, adoration et joie. Il ne s'agit plus d'un « objet infini » encore connu et thématisé, mais d'une majesté... »

> « Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoiqu'incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » (IX, 41-42 ; VII, 52).

Le *cogito* cartésien marque le commencement de la certitude métaphysique « parce qu'il est le réveil d'une existence qui se saisit de sa propre condition. Mais ce réveil vient d'Autrui » (58). L'entrée dans l'être se fait par l'attention prêtée à celui qui me parle et qui suscite ainsi, dans la réponse qu'il exige, ma propre responsabilité. « Le visage que j'accueille me fait passer du phénomène à l'être... : dans le discours je m'expose à l'interrogation d'Autrui, et cette urgence de la réponse... m'engendre pour la responsabilité ; comme responsable, je me trouve ramené à ma réalité dernière » (153). Si le sens est inséparable du langage, celui-ci ne peut être confondu avec un discours que se tiendrait à lui-même le sujet isolé ; il n'est pas pro-

duction au même sens que le travail, réalisation pratique où le moi affirme le règne de son pouvoir sur le monde ; pas plus que simple réalisation consciente de ma présence individuelle à l'univers. « Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience ; il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible à la conscience, où tout survient de l'intérieur » (179).

Le moment de la séparation et de l' « athéisme »

Toutefois, si l'idée de l'infini, sous les espèces d'autrui, est antérieure à la certitude même du *Cogito*, la découverte de la relation métaphysique dont l'Infini est le terme, « ne constitue chronologiquement que la deuxième démarche du philosophe » (25). Descartes découvre, dans la seconde *Méditation*, la certitude du moi, avant de la fonder, dans la troisième *Méditation*, sur l'existence de l'Infini dont il découvre en soi l'idée. Et cette inversion de la démarche, l'existence même d'une démarche chronologique, dont la succession inverse l'ordre « logique », constitue un événement extrêmement important dans l'être : celui que M. Lévinas désigne du terme de « séparation ». L'être, en quelque sorte, n'est pas « d'un seul coup », puisqu'au moment où il se pose, il doit encore s'enraciner dans sa cause, laquelle « est pensée ou connue par son effet *comme si* elle était postérieure à son effet ». Phénomène « invraisemblable », où l'effet conditionne sa propre cause, et peut ainsi se poser par soi en face d'elle, dans une autonomie « séparée ». « Le présent du *cogito*, malgré l'appui qu'il découvre *après coup* dans l'absolu qui le dépasse, se soutient tout seul — ne fût-ce que pendant un instant, l'espace d'un *cogito* » (25).

Telle est la complexité de l'être fini : subsistant en soi et recevant tout son être de l'Autre, de l'Infini. M. Lévinas insiste sur cette « ambiguïté de l'évidence première de Descartes révélant, tour à tour, le moi et Dieu sans les confondre, les révélant comme deux moments distincts de l'évidence se fondant réciproquement » (19). En cela consiste la « séparation » où le Moi se constitue en Même, devenant un Moi-même : position séparée du Moi sur laquelle il nous faut à présent nous étendre quelque peu. Le « primat philosophique de l'idée de l'Infini se produit en effet « dans la relation du Même avec l'Autre » (XIV). Nous comprendrons mieux la « production » de l'Infini, si nous nous fixons quelque temps sur la constitution du Même dans la séparation.

La relation irréversible du Même (du Moi) à l'autre, et d'Autrui à moi-même, inaccessible à la neutralité d'un observateur qui voudrait la décrire et l'englober, sans s'insérer lui-même comme personne dans cet échange éthique, suppose la notion de création *ex nihilo*. C'est

ici que prend son sens le rejet par M. Lévinas de la « participation » immédiate. Il y a en quelque sorte un abîme infini à franchir entre le Créateur et la créature, l'abîme même du néant. Et c'est cette distance qui permet l'autonomie du *Cogito* et son antériorité chronologique par rapport à la reconnaissance de l'Infini.

« On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Etre dont il est séparé — capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme » (29). N'entendons pas, sous ce dernier mot, une connotation morale ; il s'agit du statut, dans l'être, de la créature, de l'*ego*. Rompre avec les mythes de participation immédiate au divin, c'est poser l'athéisme et, au-delà de lui, la possibilité de la religion véritable, adoratrice du Dieu unique et personnel. « 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... L'athéisme conditionne une relation véritable avec un vrai Dieu καθ' αὐτό » (50 ; cfr 19).

Cet athéisme — comprenons-le bien — est la situation fondamentale de l'être créé remis à lui-même, antérieurement à l'option qui le livre à Dieu ou le rejette. « Par athéisme, nous comprenons... une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi. C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pieds un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi. Nous appelons volonté un être conditionné de telle façon que, sans être *causa sui*, il est le premier par rapport à sa cause... » (30 ; cfr 35). Volonté capable d'option : tel est l'homme que découvre le *cogito*, affronté bientôt à l'idée d'Infini qui le fonde, mais « en dehors » duquel il subsiste.

« Retrahere perfectioni creaturae », écrivait saint Thomas, « est retrahere perfectioni Dei ». C'est la gloire de Dieu de susciter une créature autonome et libre, remise à la disposition de son propre conseil. Voir tous les êtres contenus en Dieu sans autonomie véritable, c'est rester encore attaché aux schèmes de la totalité et, qu'on le veuille ou non, vider le fini de sa propre substance, tout en ramenant l'Infini au niveau d'une énergie impersonnelle et divisible.

« Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser place à un être séparé, existe divinement. Il inaugure au-dessus de la totalité une société... La société avec Dieu n'est pas une addition à Dieu, ni un évanouissement de l'intervalle qui sépare Dieu de la créature. Par opposition à la totalisation, nous l'avons appelée religieuse » (77).

La société avec Dieu s'atteint dans l'attitude religieuse et non dans l'effacement du moi ou dans la dévaluation de l'Infini. N'est-ce pas cet au-delà de la totalité, situé dans une générosité première capable de se communiquer sans déchoir, que Platon pressentait lorsqu'il affirmait la transcendance de l'Idée du Bien. « La métaphysique grecque conçoit le Bien comme séparé de la totalité et de l'essence et par là, entrevoit-elle... une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà... Le paradoxe d'un Infini admettant un être en dehors de soi qu'il n'englobe pas — et accomplissant grâce à ce voisinage d'un être séparé son infinitude même — en un mot, le paradoxe de la création, perd dès lors de son audace » (76). « C'est une multiplicité non unie en totalité qu'exprime l'idée de création *ex nihilo*. La créature est une existence qui, certes, dépend d'un Autre, mais pas comme une partie qui s'en sépare. 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 » (78). C'est en ce sens précis que M. Lévinas s'oppose aux philosophies de la participation. La dépendance de l'être créé par rapport à sa cause est une dépendance absolument *sui generis* : « l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système » (78).

Sujet athée, ayant rompu avec la participation, le moi ne retrouvera désormais son insertion dans l'être que par l'ouverture à l'Infini, c'est-à-dire au visage d'Autrui. La liberté qui se pose, est aussi la liberté qui se met en question dans l'affrontement avec la liberté de l'autre. « 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 » (61). D'où viendront cette révélation et cette mise en question ? Selon M. Lévinas — nous l'avons vu déjà —, de la rencontre éthique d'autrui. « Le miracle de la création consiste à créer un être moral. Et cela suppose, précisément, l'athéisme, mais, à la fois, par delà l'athéisme, la honte pour l'arbitraire de la liberté qui le constitue » (*ibid.*). Si la liberté doit échapper à l'arbitraire, elle ne le fera que dans la rencontre de l'autre. C'est ainsi que l'athéisme aura été le chemin nécessaire vers la véritable société.

La liberté et la rencontre éthique

M. Lévinas s'oppose ici avec vigueur aux conceptions totalisantes de l'histoire, consacrées par les philosophies issues de Hegel. Pour lui il y a opposition radicale entre « politique » et « religion ». La première rabote les libertés pour les fondre dans le grand Tout ; toute liberté s'y pose comme limite de la liberté qui l'affronte ; la « religion », au contraire, ou relation métaphysique avec l'Autre, est respect, promotion réciproque au-delà du besoin, soumission et générosité.

L'égalité politique est une égalité abstraite ; l'égalité « religieuse » établit une véritable société (35). « La relation ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des êtres qui se suffisent. Cette relation est Désir, vie d'êtres arrivés à la possession de soi » (77).

C'est à cela qu'invite la notion cartésienne de l'Idée d'Infini : à reconnaître « une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet pas l'intégrité de ce qui est touché » (20-21). Il faut cette extériorité totale de l'Autre qui se refuse à ma possession et à mon pouvoir, pour mettre en question ma liberté, sans la supprimer mais au contraire en la fondant.

Si je peux me hisser au-dessus des déterminismes et des totalités historiques, où les rapports humains sont situés dans le monde du travail et des réalisations pratiques, si ma liberté réalise cette rupture toujours actuelle de l'« histoire » constituée, c'est qu'elle est révélée à elle-même par autrui. « L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu ; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui. ... Quand l'homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l'histoire » (23). Il découvre dès lors sa destinée particulière, et qu'il a une naissance et une mort « qui ne puisent point leur signification dans l'histoire » (26).

Le sujet « athée », qui a « rompu avec la participation », est incapable de retrouver en lui-même l'affirmation qui lui restituera le monde et sa certitude. « Ce n'est pas moi — c'est l'Autre qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation » (66). En autrui m'apparaît la force même de l'Infini ; ce n'est pas sa résistance physique qui s'oppose à ma violence, mais le regard qu'il porte sur moi et qui me commande : « Tu ne commettras pas de meurtre » (173). Sa résistance, sa force, sont d'un autre ordre — l'ordre éthique des relations « religieuses ». Inversement, le Désir n'est pas en nous fondé sur un manque ou une limitation, mais sur le surplus que fait naître, au-delà de tous les manques, la présence de l'Infini. C'est cette relation, plus fondamentale que le rapport sujet-objet, que rend possible l'affirmation du Dieu créateur : « relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne violente pas l'intériorité, une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés » (186-187).

Réflexions critiques

Que faut-il retenir de cette réflexion extrêmement suggestive, sinon **avant tout la place essentielle de la rencontre d'Autrui dans l'éveil**

métaphysique, et ainsi dans la découverte de Dieu, de l'Infini ? Faut-il nous étonner de lui voir occuper cette place, si le mystère de la charité est indivisiblement vie avec Dieu et don de nous-mêmes au prochain, si l'amour fraternel n'est pas « autre chose » que la charité pour Dieu ?

Certes la plupart des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ne thématisent pas le moment de la rencontre d'autrui. C'est à bon droit cependant que M. Lévinas en souligne l'importance. Car une réflexion soucieuse de justifier critiquement les différentes étapes de la démarche qu'elle accomplit, verra, dans ce moment de la rencontre avec l'autre, le point où se constitue et se saisit la réalité limitée de l'acte spirituel comme l'affirmation même de l'être. Dans les cadres des exposés classiques, ce moment de constitution est déjà donné et dépassé ; l'être est immédiatement présent à la conscience et les preuves classiques n'ont plus qu'à en manifester la source et la fin.

Le philosophe chrétien, à notre avis, se distinguera cependant de l'auteur de *Totalité et Infini*. Nous voudrions brièvement l'indiquer ici.

M. Lévinas est juif ; et dans sa réflexion apparaissent les concepts les plus authentiques de la pensée juive : eschatologie, justice, transcendance, prophétie, élection... Sa perception aiguë du paganisme de la philosophie heideggerienne (171 et *passim*) est une marque de plus de l'inspiration profonde de sa métaphysique. Il faut admirer la vigueur avec laquelle est soulignée la transcendance de l'être, où se réalise la vérité de la personne, où l'apologie de la liberté, meurtrie par les injustices historiques, se mue en générosité totale (222 ss). La réalité dernière échappe aux limites d'ici-bas, l'homme est un être « métaphysique ».

Mais, dans ce rétablissement de ce qu'il appelle « le métaphysique », M. Lévinas est surtout préoccupé d'assurer et de préserver les ruptures. Un sens aigu de la transcendance l'anime. Dans la « hauteur » où il m'apparaît, Autrui présente toute la majesté du Dieu du Sinaï (51). Le dialogue est enseignement, commandement réciproque, dénivellation d'être. La justice essentielle est assurée par le respect de l'absolu d'Autrui.

Certes l'Autre ne se réduira jamais à l'immanence définie par mon propre moi ; en lui l'Absolu se révèle. Mais la rupture radicale de la transcendance suffit-elle à exprimer ce rapport ? L'expérience que je fais de l'autre personne, comporte l'entrée dans une certaine subordination ; et c'est dans cette mesure même qu'elle est formellement pour moi révélation du « Très-Haut » (276). Mais la « sainteté » de Dieu le maintient-elle dans l'« extériorité » et la « supériorité » totale du « commandement » et de l'« autorité », où toute « distance » se mue en « élévation » ; « courbure de l'espace intersubjectif », où M. Lé-

vinas décèle « la présence même de Dieu » (267), ou tout au moins sa « trace » [8] ?

Si la transcendance exprimée par autrui suscite mon respect et me surbordonne à sa liberté, la révélation qu'il est pour moi du Dieu créateur réside dans la « dépendance » totale où je me tiens devant lui, non dans la « subordination » chancelante de celui qui résiste et se défend. Parler de l'Infini comme « extériorité », c'est sans doute briser le cercle du moi, mais c'est risquer aussi de juxtaposer cet Infini à moi-même comme une force dominatrice. Les libertés ne sont pas, comme telles, « extérieures », et c'est mon retard à être vraiment libre qui projette l'Autre à l'« extérieur » de moi. Découvrant en Autrui, par la médiation du respect, la réalité Absolue qui l'habite et me l'unit « déjà », au-delà de tous les affrontements passagers, je m'ouvre dans la rencontre à la proximité bouleversante de l'Amour. Ici, plus de fusion ni d'accaparement, comme dans l'égoïsme arbitraire des libertés possessives et dominatrices ; mais la distance infinie que creuse la dépendance s'unit à la plus intime des proximités.

Découvrir Dieu comme la transcendance absolue, comme l'idée de l'Infini, c'est découvrir du même coup sa totale présence, et une dépendance que seule notre résistance transforme en soumission et en éloignement. L'idée de l'Infini est *en* moi antérieure à ma reconnaissance. Entrer dans le mystère de Dieu, c'est passer progressivement de la « subordination » à la dépendance totalement filiale, entrer par le respect et la justice dans la proximité absolue de l'Amour.

Il y a aussi, au niveau du langage et des schèmes théologiques, une réticence marquée par l'auteur de *Totalité et Infini*. On l'a vu : le langage est l'acte même de la rencontre et du partage ; il trouve dans l'univers des hommes le lieu de sa naissance et de son épanouissement. Aussi faut-il renoncer à toute prétention de signifier Dieu dans des concepts « théologiques » ; ce serait supposer un rapport à Dieu faisant l'économie des hommes et du monde. « Poser le transcendant comme étranger et pauvre, c'est interdire à la relation métaphysique avec Dieu de s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses. un moment inéluctable de la révélation d'une présence absolue (c'est-que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. La proximité d'Autrui, la proximité du prochain, est dans l'être un moment inéluctable de la révélation d'une présence absolue (c'est-à-dire dégagée de toute relation), qui s'exprime... » (50). Ce n'est donc pas la thématisation théologique qui nous ouvre au mystère de Dieu, mais le comportement éthique, s'exerçant dans la « justice ». L'accueil de Dieu en Autrui respecte sa Transcendance totale, tout en dépassant « la compréhension qui thématise et englobe son ob-

8. Cfr E. Lévinas, *La trace de l'Autre*, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 1963, pp. 605-623. Cfr aussi *La signification et le sens*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, pp. 125-156.

jet » (51). Le Dieu personnel n'est jamais « abordé en dehors de toute présence humaine » (*ibid.*). Seule la justice livre un accès vers lui. « Dès lors la métaphysique se joue là où se joue la relation sociale — dans nos rapports avec les hommes. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune « connaissance » de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu... Ce sont nos relations avec les hommes... qui donnent aux concepts théologiques l'unique signification qu'ils comportent... Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels » (51).

Autant d'affirmations qui invitent à un réel approfondissement. Pourtant, si la *représentation* dont est porteur le langage ne peut trouver que dans notre expérience incarnée sa justification, toujours aussi une *signification* transcendante l'habite et l'élève au-delà de soi. Un absolu de vérité anime toute parole humaine ; le Vrai est le lieu où s'établit spirituellement tout dialogue. L'« enseignement » lui-même n'est possible qu'à ce carrefour ; et s'il est bon de souligner la dénivellation qu'il suppose, on doit en même temps reconnaître l'unité plus profonde sans laquelle le disciple ne pourrait s'ouvrir aux paroles du maître. Le silence déjà les unissait, et c'est pourquoi la parole les rapproche et devient communication. La dépossession instaurée par le langage (148-149), la mise en commun qu'il réalise, ne s'exercent donc qu'en vertu d'une autre Présence, fondant dans l'unité la distinction radicale de ceux qui se parlent et s'ouvrent ainsi à la Vérité.

A son tour la communauté qui s'instaure dans notre rencontre et notre langage (45) ne doit-elle pas nous être « déjà » donnée, comme appel ? Sans quoi nous serions incapables de la connaître et de la vivre. M. Lévinas n'ignore pas la présence de l'Autre, du « tiers », dans la relation qui nous unit : présence réelle de toute l'humanité. « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui... L'épiphanie du visage comme visage ouvre l'humanité... Le *tu* se pense devant un *nous*... La présence du visage — l'infini de l'Autre — est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) » (188). C'est ainsi que la société se fonde sur la fraternité conçue comme l'égalité des « uniques » en face du père commun, relation dont la religion monothéiste porte en soi la signification (189-190).

Une telle égalité, une telle fraternité, ne sont-elles pas révélatrices d'un niveau supérieur de « totalité » ? Totalité sans doute qui n'a plus rien de l'égocentrisme jouisseur et possessif. Totalité jamais accomplie, puisque l'humanité est en route et qu'il s'agit pour chacun de s'ouvrir à tous. Mais, si la famille humaine continue à parcourir le chemin qui s'ouvre devant elle, ne lui faut-il pas reconnaître que le terme auquel elle tend lui est déjà rendu présent ? L'autre sera reconnu comme frère lorsque pour lui je me serai dépouillé des richesses infinies qu'il attend de moi. Mais ces ressources qu'il mendie,

je sais, et il sait obscurément, que ce ne sont pas les miennes, puisqu'à mon tour je dépends totalement de sa charité. Deux pauvretés qui s'unissent en se découvrant comblées l'une par l'autre, parce que leur rencontre s'ouvre sur une autre Présence qui déjà les exauce !

On perçoit que la conception « eschatologique » de M. Lévinas devrait être corrigée, chez le chrétien, en fonction de sa foi au Christ incarné et ressuscité. J'ai essayé, autant que possible, de limiter ma réflexion au plan phénoménologique et philosophique. Mais les options spirituelles qui commandent ces divergences n'auront sans doute pas échappé.

Il faudrait conjoindre l'eschatologisme de M. Lévinas et les exigences morales de la « Philosophie politique ». Le Royaume n'est pas de ce monde ; mais il s'édifie cependant dans le monde. La cité des hommes n'est pas encore la cité de Dieu ; mais Dieu pourtant y habite déjà. Et notre histoire pécheresse est dès à présent, en Jésus mourant et ressuscitant, histoire éternelle de salut. Faut-il nous étonner de retrouver ici le mystère de l'Eglise ? N'est-elle pas le témoin efficace, dans le monde, d'une vie qui dépasse le monde, mais qui, à la mesure de nos fidélités, transforme dès aujourd'hui la face de la terre ? Et l'œuvre de l'Esprit qui l'habite, l'anime et la soutient, ne se manifeste-t-elle pas dans le rassemblement patient de tous les frères en Jésus notre Frère ?

Eegenhoven-Louvain S. DECLOUX, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.