Révélation et philosophie

Autor(en): **Banon, David**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **45 (1986)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883104

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 45/1986

DAVID BANON

Révélation et philosophie

> «Dans la lecture juive, l'intelligible se dessine à partir d'une expérience spirituelle ou d'une parole toujours déjà passée, à partir d'une tradition où transmission et renouvellement vont toujours de pair. *Lecture d'un esprit qui n'est jamais non-prévenu.* Sans que cette *prévention essentielle* se confonde avec une partialité stérile du dogmatisme. Elle reste le secret d'une créativité et d'un éternel recommencement de nouveautés qui est, probablement, la trace ineffaçable d'une pensée marquée par la Révélation.» E.Lévinas[1]

Quiconque veut accéder au sens du texte biblique, à la signifiance qui se dégage de ses récits et de ses prescriptions, de son souffle prophétique ou de ses hymnes ne saurait y parvenir immédiatement. L'appréhension directe ne lui sied guère tant il semble qu'il résiste à une lecture spontanée ou hâtive. Au cours de celle-ci on assiste bien à une exhibition du sens mais aussi, simultanément, à son retrait. Soit que le sens s'égare dans le jeu des signifiants et des signifiés, soit qu'il se love dans les ruptures de la courbe narrative ou dans les aspérités de la prescription. C'est que les textes bibliques suggèrent beaucoup plus qu'ils n'expriment: cette suggestibilité exigeant une interprétation ou, selon le mot de Lévinas, une sollicitation[2]. C'est une manière de lire qui ne vise pas seulement à «*ébranler* d'un ébranlement qui a rapport au *tout* (de *sollus,* en latin archaïque: le tout, et de *citare:* pousser)»[3] mais qui cherche à transmettre un contenu, à délivrer un message, à manifester le sens sinon à le produire. Cependant avant de le produire, il faut d'abord le recevoir. Et lire la Bible c'est tout à la fois *recevoir et produire.* Recevoir c'est être prêt à se laisser dire quelque chose par le texte, c'est être ouvert à son altérité. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une neutralité quant au fond, ni l'effacement de soi; au contraire elle inclut une appropriation. A son tour cette appropriation

[1] In «Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien», Labor et Fides/Centre Protestant d'Etudes, Genève 1984, p.46–47 (souligné par l'auteur).

[2] Cf. notre étude «Une herméneutique de la sollicitation», in: Cahiers de la Nuit surveillée No 3, Ed. Verdier, Lagrasse 1984, p.99–115.

[3] Jacques Derrida in «L'Ecriture et la Différence», Paris 1967, p.13 (souligné par l'auteur).

Correspondance: Dr. David Banon, 42, av. Krieg, CH–1208 Genève

du sens ne saurait se faire sans «prévention», autrement elle ne serait qu'«imprudence de l'esprit»[4]. Pour aboutir elle doit charrier avec elle toutes les alluvions de la tradition, elle doit s'insérer dans son procès qui est l'élément même de l'invention herméneutique, le lieu d'un travail du sens toujours en action. Voilà pourquoi, sous peine de faire une exégèse sauvage, il est inconcevable d'aborder les versets sans médiation, sans préparation, sans maître[5]. Et le maître par excellence, celui pour lequel Lévinas semble avoir une prédilection certaine, c'est bien Rachi, dont l'exégèse est, pour un juif, quasi incorporée au texte de la Torah. Ce sont d'ailleurs ses réflexions sur Rachi qui font l'objet de sa leçon biblique hebdomadaire à l'Ecole Normale Israélite Orientale[6]. Ce sont aussi les enseignements de l'illustre commentateur de Troyes, que Lévinas s'efforce de transmettre depuis un certain nombre d'années aux étudiants[7] de l'Université de Fribourg en Suisse.

L'esprit à partir de la lettre

Pourquoi Rachi[8]? Tout simplement, pourrait-on dire, parce qu'il est *incontournable.* Mais probablement aussi parce que c'est l'un des exégètes qui ne donne pas congé au texte. Il s'attache, à partir des contradictions internes de son dit, à dégager son sens littéral: *pshouto chel miqra*[9] qui «est peut-être moins facile à établir que les traductions de l'Ancien Testament ne le laissent supposer»[10]. Et d'ailleurs Rachi ne s'y tient pas; il tente, le plus souvent, de restituer le non-dit du texte – ou son dire – en faisant appel au midrach, mais exclusivement à celui qui conforte le dit du texte. Rachi joue donc sur deux claviers. Sa lecture est «soucieuse de l'esprit par delà la lettre, *dégageant cependant cet esprit à partir de la lettre*»[11]. Et c'est sûrement ce trait spécifique qui a appelé l'attention de Lévinas sur ce commentaire-là de telle sorte qu'il va même jusqu'à lui conférer une place à part. Car, «en fait, la distinction du sens obvie et du sens à déchiffrer, la recherche de ce sens enfoui et *d'un sens*

[4] E. Lévinas, Pour une place dans la Bible, in: La Bible au présent, Paris 1982, p. 328.
[5] idem.
[6] Admirablement croqué par Salomon Malka in «Lire Lévinas», Paris 1984, p. 49–50.
[7] Et à quelques professeurs parmi lesquels notamment le père Dominique Barthélemy, éminent connaisseur de la Bible et remarquable hébraïsant que Lévinas cite in «Israël, le Judaïsme et l'Europe», Paris 1984, p. 353.
[8] Pseudonyme formé à partir des initiales de son nom **Ra**bbi **Ch**lomo **I**tsh'aki. Né à Troyes en 1040 il commente le Talmud et la Bible. Son commentaire du Pentateuque a été traduit en français par les soins du Rabbinat, sous la direction d'Elie Munk, et publié, en 5 volumes, par la Fondation O. Lévy, Paris 1979.
[9] Rachi s/Gn. 3, 8. Cf. mon étude intitulée «La lecture littérale selon Rachi», in: «Pardès», no. 2, Ed. J. Cl. Lattès, Paris 1985, p. 116–127.
[10] E. Lévinas in: L'Au-delà du Verset, Paris 1981, p. 161.
[11] E. Lévinas in: Quatre lectures talmudiques, Paris 1968, p. 164 (nous soulignons).

plus profond encore que celui-ci contient, tout cela scande l'exégèse spécifiquement juive de l'Ecriture»[12]. C'est à la recherche de ce «sens plus profond encore» – d'un sens qui supporte la conversion philosophique –, à la recherche donc, de «l'impensé»[13] de ces grands textes que se livre Lévinas, en prenant appui sur Rachi mais, sans cesser de souligner que ce qui est sollicité c'est *exactement* ce que la Bible enseigne. Nous prendrons, pour le montrer, deux exemples.

La terre donnée

1. Dès le premier verset de la Genèse, Rachi met en question la valeur des textes narratifs dont le lien avec les prescriptions ne saute pas directement aux yeux. En effet, la Révélation biblique a pour mode l'*impératif*. Ce qui oblige Rachi à poser la célèbre question: Pourquoi commencer par le récit de la création du monde alors que le livre aurait du s'ouvrir sur le premier commandement donné par Dieu à Israël (Ex. 12, 2), «ce mois-ci sera pour vous le premier des mois de l'année [...]». A-t-il la prétention de réécrire la Torah? Il ne semble pas! Mais, outre qu'il nous montre que la Bible est un ensemble et qu'elle gagne toujours à être éprouvée comme telle, il place d'emblée son commentaire dans la dimension éthique par la réponse qu'il apporte à cette question primordiale. Si on ne savait pas, écrit-il en substance, que Dieu a crée le ciel et la terre, toute possession serait *usurpation*. Mais la terre, poursuit-il, appartient à son Créateur qui la donne à celui qui y pratique la justice, «à celui qui est *droit* à ses yeux».

Par une reprise philosophique de ce commentaire, Lévinas va en accentuer le caractère éthique. Si toute possession est usurpation, elle n'est possible que comme jouissance d'un don. Pour justifier la possession, il faut un monde *créé,* on ne peut posséder une terre, on ne peut que la recevoir de Dieu. «Posséder c'est donc toujours recevoir». Les conséquences de cette brève analyse trouvent leur prolongement et leur développement dans l'oeuvre de Lévinas. Cette notion d'usurpation, d'appropriation avec toute la violence qu'elle évoque, lui fait dire que «si la terre n'avait pas été *donnée* à l'homme, mais simplement *prise* par lui, il ne l'aurait possédée que comme brigand»[14]. Il y a là

[12] E. Lévinas in: L'Au-delà du Verset, op.cit., p.161 (nous soulignons).

[13] «Mon souci partout c'est justement *de traduire ce non-hellénisme de la bible en termes helléniques* et non pas de répéter les formules bibliques dans leur sens obvie, isolé du contexte, lequel, à la hauteur d'un tel texte, est *toute* la Bible. Il n'y a rien à faire: la philosophie se parle en grec. Mais il ne faut pas penser que le langage modèle le sens. *La langue grecque* – la langue selon la syntaxe – *permet probablement de présenter le sens*». (E. Lévinas in: De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982, p.137; nous soulignons, sauf le mot *toute*.)

[14] E. Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1967, 2è éd., p.176 (souligné par l'auteur).

– première conséquence – une remise en cause radicale d'un type d'enracinement exalté notamment par une certaine philosophie et par le national-socialisme, «d'une existence qui s'accepte comme naturelle, pour qui sa place au soleil, son sol, son lieu orientent toute signification»[15]. C'est le fameux «exister payen», celui de l'homme habitant sur une terre maternelle, la cultivant et y bâtissant ses propriétés, indifférent à toute culpabilité à l'égard de l'autre homme. «Cette maternité de la terre, poursuit Lévinas, détermine en effet toute la civilisation occidentale de propriété, d'exploitation, de tyrannie politique et de guerre»[15]. Or, précisément, – et c'est la seconde conséquence – le peuple d'Israël n'entretient pas avec sa terre des rapports de *propriété,* au sens romain du terme, mais des rapports de *fidélité.* Car la terre d'Israël est une terre capricieuse, une terre – peut-on oser ce mot – «éthique», une terre qui ne supporte pas les injustices, allant jusqu'à vomir les habitants indignes. Par ailleurs, pour souligner ce caractère de fidélité, Lévinas rappelle que «le paysan à l'heure des prémices, ne pensera pas aux liens éternels qui le rattachent au terroir, mais à l'enfant d'Aram son ancêtre qui fut un *errant*»[16]. Ce n'est pas l'attachement au sol qui est ici primordial mais la fidélité à cette errance essentielle qui n'est ni dérive, ni dépaysement, ni nomadisme, mais bien plutôt prise de conscience de la précarité de ma condition – celle «d'étranger résident»[17] par laquelle Abraham se définit en Gn. 23, 4 – par opposition au pouvoir et à la puissance qui découlent généralement de la conscience de soi issue de la possession. Ce terme d'errance évoque la vulnérabilité fondamentale de l'homme alors que celui de possession s'invertit bien des fois en injustice, tyrannie et domination impérialiste. Mais cette errance est entamée et comme freinée par la soumission à la Loi, selon la parole du psalmiste (Ps. 119, 19) «Je suis étranger sur la terre, ne me cache pas tes lois». Et d'ailleurs cette cérémonie des prémices, qui se déroulait au Temple, à partir de la fête de Shavouot avait pour but l'offrande des premiers fruits – produits naturels – mais aussi de deux pains – résultat d'un processus de transformation que l'homme fait subir aux produits de la nature-afin de les donner en partage aux prêtres[18]. Et c'est, peut-être, la justification suprême de la possession: on possède pour donner, on possède pour partager. Partager son pain avec l'autre homme constituerait

[15] ibidem, op.cit., p.170–171; cf. aussi «Totalité et Infini», La Haye 1971, p.17; et «Difficile Liberté», 1ère éd., Paris 1963, p.256–257.

[16] ibid., op.cit., p.32 (souligné par l'auteur).

[17] Cette manière de résider comme non-propriétaire étant suggérée par la racine du verbe habiter: *gour/guer* qui veut dire aussi étranger.

[18] Alors qu'à Pessah, par l'offrande du *omer,* on n'apportait au Temple qu'une mesure de grains d'orge broyés et tamisés; à Shavouot il fallait, non seulement offrir du blé, mais encore faire subir à ce «produit naturel» toute une série de transformations afin de le rendre comestible. C'est pourquoi cette offrande consistait en l'apport de deux pains, *aliment éminemment humain.*

un des sommets de la vie spirituelle. C'est pourquoi – troisième conséquence – dans la Bible «le paysage se dit en termes alimentaires»[19]. C'est ce que nous rappelle le tamaris planté par Abraham à Beer-Cheva (Gn.21, 32) qui, selon l'interprétation talmudique (Bavli, Sota 10a) relayée par Rachi, n'est pas seulement un arbre mais un sigle dont «les trois lettres qu'il faut pour écrire son nom en hébreu sont les initiales de Nourriture, de Boisson et de Logis, trois choses nécessaires à l'homme et que l'homme offre à l'homme. La terre est pour cela. L'homme est son maître pour servir les hommes»[19]. Posséder c'est donc rendre la terre habitable, accueillante, hospitalière pour les hommes en acceptant de donner, de partager ses ressources. Et paradoxalement ce don, ce partage n'appauvrissent pas. Voilà ce qui perce derrière l'explication de Rachi et qui a été rendu patent par la sollicitation de Lévinas.

La parole avant la lumière

2. Nous voudrions maintenant essayer de proposer, avec une extrême prudence, une reprise philosophique de l'exégèse de Rachi qui lie et lit d'une seule traite les versets 1 à 3 de Gn.1, faisant du verset 3 la proposition principale et des versets 1 et 2 des incises circonstancielles à cause de l'état construit signalé par la préposition *bé* de *béreshit* (au commencement). Ce qui donne la traduction suivante, si l'on se conforme aux renseignements grammaticaux fournis par Rachi: «Au commencement de la création du ciel et de la terre, alors que la terre était tohu-bohu et ténèbres et que le souffle de Dieu recouvrait la surface des eaux, Dieu dit: ‹Que la lumière soit›»[20]. Autrement dit, Rachi attire notre attention sur la première chose créée – la lumière –, mais nous suggère aussi que celle-ci n'aurait pu advenir que grâce à la parole, conformément à l'enseignement de la michna (Avot 5, 1): «le monde a été créé par dix paroles». Tout se passe comme s'il y avait une antériorité primordiale à la création, comme si la lumière était placée dans une relation de dépendance par rapport à la parole. Et si cette lumière était celle de l'évidence, celle dont le Talmud[21] nous apprend qu'«elle permettait à Adam de voir le monde d'une extrémité à l'autre», une lumière qui rendait tout transparent: la lumière de la connaissance? Si tel était le cas, l'interprétation de Rachi ne servirait-elle pas à briser la thématique de la contemplation par quoi se définit la tâche de la philosophie? Thématique où la corrélation connaissance-être est centrale, quand bien même elle signifierait une différence. Car celle-ci est surmontée dans le vrai où le connu est saisi et compris, inséré dans la sphère du même, dépouillé de son altérité. Thématique

[19] E.Lévinas, Difficile Liberté, op.cit., p.258.

[20] Pour toutes ces questions, voir Henri Meschonnic, Pour la poétique II, Paris 1973, p.427–454 et notamment sa traduction p.450.

[21] Bavli, Haguiga 12a.

qui nous place au coeur de l'aventure philosophique occidentale où «tout est convertible en savoir», où tout *doit et peut* être porté à la pleine «clarté», où tout ce qui apparaît est d'abord amené à la conscience et seulement *ensuite* nommé. D'ailleurs, poursuit le Talmud, cette lumière qui ne laissait rien d'obscur et dont l'éclat dissipait toute opacité – c'est-à-dire la lumière de la vérité – «Dieu l'a enfouie et l'a réservée aux justes parce qu'Il a vu que les actes de générations du déluge et de celle de la dispersion étaient avilissants»[22]. C'est dire que cette vérité absolue suppose beaucoup plus qu'une vigueur intellectuelle, elle exige une *intégrité morale.*

Est-ce que ce commentaire rompt quelque chose dans la mentalité grecque? Est-ce qu'il ébranle l'édifice de la philosophie construit sur la «lumière de l'évidence»? Est-ce que «le drame de l'existence» ne se joue pas «avant la lumière»[23]? Est-ce qu'il ne se joue pas, précisément, dans la parole? Est-ce que l'humain ne se tient pas dans la parole *avant*[24] que de se tenir dans la lumière? Non pas, bien entendu, dans la parole théorique, ni même dans la parole créatrice-fondatrice, mais dans la parole d'ordre éthique par quoi Lévinas définit l'essence du langage. Langage où la convocation précède l'invocation, où le mouvement ne va pas de moi à l'autre mais de l'autre à moi. Moi qui dans l'accusation ou sur le mode accusatif décline son identité: «me voici». Ce que Lévinas appelle exposition. Le langage éthique est exposition. C'est dans cette perspective que le langage est responsabilité avant d'être initiative parce qu'il répond *à* autrui tout en répondant *de* lui. A la «violence de la lumière»[25], la Bible préférerait la responsabilité de la parole. L'éthique précèderait la connaissance. L'éthique serait première[26]. Tout ceci est-il contenu en germe dans les premiers commentaires de Rachi? Notre sollicitation est-elle essentiellement fortuite? Du moins, osons nous espérer qu'elle a été rendue possible par la confluence de la lecture philosophique et de l'exégèse «pharisienne», pour laquelle «pas un verset, pas un mot de l'Ancien Testament – lu de lecture religieuse, lu en guise de Révélation, qui ne s'entrouvre sur tout un monde d'abord insoupçonné, et qui enveloppe le lisible»[27].

[22] Explication reprise par Rachi sur Gn. 1, 4. «[...] Dieu vit que les ‹méchants› ne mériteraient pas de profiter de la lumière et il la mit en réserve à l'usage des justes pour le monde à venir [...]».

[23] E. Lévinas in: En découvrant l'existence, op.cit., p.52.

[24] Il importe de réfléchir sur le statut de cet «avant» qui n'est pas chronologique.

[25] Jacques Derrida in: L'Ecriture et la Différence, op.cit., p.125.

[26] id., ibid., «l'infini(ment) (autre) ne peut être objet puisqu'il est parole, origine du sens et du monde» (p.157).

[27] E. Lévinas in: L'Au-delà du Verset, op.cit., p.161–162.

Ces textes ne se laissent nullement convertir en savoir c'est-à-dire qu'ils défont *l'adéquation* totale ou parfaite entre la pensée et ce qu'elle pense. En fait, ils exigent une approche patiente et une étude infinie: un processus interprétatif qui met en question cette adéquation par quoi se définit presque toute la philosophie occidentale. La Bible n'est donc pas objet de connaissance livrée à ma com-préhension, c'est «une réserve inépuisable de significations»[28]. Elle ne peut-être abordée que par le commentaire qui est la manière ou la méthode par laquelle se maintient *l'inadéquation* du dire de la Révélation dans le dit de l'exégèse. Car «toute oeuvre [...] exige de son interprète une réponse *personnelle et créatrice:* il ne peut la comprendre sans la *réinventer* en collaboration avec l'auteur»[29], nous dirions avec les maîtres de la tradition.

En outre le mécanisme de la connaissance présente un sujet recroquevillé sur soi, ramenant tout à soi et donc incapable de sortir de soi. Par contre le commentaire - parole vivante qui dynamise le texte - par les liens qu'il tisse entre la fidélité et la nouveauté, par l'échange qu'il implique entre moi et l'autre instaure une *socialité.* Ce n'est pas la lumière de la connaissance qui me permettra de dévoiler le sens du texte biblique c'est-à-dire d'entrer en sa possession, c'est la parole interprétative en tant qu'elle laisse des zones d'ombre et surtout en tant qu'elle préserve sa dimension d'altérité. Le commentaire brise la solitude et l'égoïsme où me plonge le connaître afin de me mettre en relation avec ce qui est autre, absolument autre et qui ne peut s'ajuster à la conscience connaissante. Le commentaire a pour propriété de trouer constamment le tissu des mots en direction de l'action et de la décision concernant le monde et autrui. Si la connaissance tend à alimenter le «monde intérieur» du sujet, le commentaire expulse la subjectivité hors du texte et hors de soi pour le vouer au monde et à l'autre. Alors que la connaissance s'épuise en ne laissant rien en dehors d'elle, en ingurgitant tout phénomène, en détruisant toute transcendance et en la ramenant impérativement dans la sphère de l'immanence, le commentaire tente d'entrer en relation avec la transcendance, tout en lui garantissant son statut de transcendance c'est-à-dire d'insaisissable. C'est pourquoi le commentaire n'est pas un procédé secondaire confiné dans le champ du «religieux» ou du «rituel», il constitue le mode majeur de la loi orale - qui, pour un juif, recouvre *tous* les domaines de la vie - où l'ouie (sens à distance[30]) joue un rôle déterminant puisqu'elle garde à la transcendance son extériorité, et met ainsi fin au jeu du dévoilement où toujours l'immanence l'emporte sur la transcendance.

[28] Umberto Eco, L'oeuvre ouverte, op.cit., p.23.
[29] U.Eco, ibid., p.18 (nous soulignons).
[30] Contrairement au toucher ou au goût qui sont des sens de contact.

Dès lors on peut comprendre pourquoi la Révélation du Très Haut – c'est-à-dire le don de la Torah – consacre un véritable renversement de l'ordre «naturel» de la connaissance. C'est l'événement incomparable où l'on accepte *avant* de connaître, où l'on obéit *avant* de comprendre, où l'on «s'engage» à agir *avant* de savoir (Ex. 24, 7). La révélation précède tout rapport de connaissance. C'est un événement extra-ordinaire où l'on entre en relation avec la Transcendance qui, en tant que telle, est réfractaire à l'intentionnalité, ne se laissant pas maîtriser du regard. Avènement d'une Transcendance qui ne se manifeste pas, qui ne s'expose pas directement à la vue, qui n'est donc pas de l'ordre du phénomène[31] et qui néanmoins *me* concerne. Etrange rapport qui consiste à préserver les termes du rapport de ce qui les altèrerait dans ce rapport. Relation qu'il faut penser comme «séparation liante» comme «*dia* du dialogue, de la diachronie»[32], comme proximité dans le retrait. Relation qui se vit d'ailleurs à travers l'avènement de la parole au-delà de la clarté ou de la phénoménalité qui décrivent le processus de la pensée, car «parler ce n'est pas voir»[33]. Relation qui retourne le phénomène en énigme et l'activité en passivité. Relation avec ce qui n'a jamais été présent, avec ce qui est inenglobable, avec ce qui précisément laisse une *trace*. Avec ce qui «[...] nous place dans une relation latérale, inconvertible en rectitude (ce qui est inconcevable dans l'ordre du dévoilement et de l'être) et qui répond à un passé irréversible»[34]. Relation donc avec ce qui vient en sur-impression mais qui demeure à jamais irrécupérable. Relation avec un passé immémorial qui dérange d'une façon irréparable l'ordre du monde. Relation avec ce qui s'absout, avec ce qui déborde toujours la représentation que je puis m'en faire, et toute forme et toute image, toute vue et toute idée où je pourrais me l'approprier. Relation avec l'extériorité, avec l'Infini, avec «l'autrement qu'être» avec un «Dieu non contaminé par l'être»[35] avec un «Dieu qui vient à l'idée». Relation qui fonderait donc la priorité du langage sur la «pensée». La trace m'ouvre à l'autre, à l'absolument autre avant même qu'il n'y ait de texte à commenter.

[31] Le Transcendant est «irrévélé non parce que toute connaissance serait trop limitée ou trop petite pour en recevoir la lumière. Mais irrévélé parce que *Un* et parce que *se faire connaître implique une dualité qui jure déjà avec l'unité de l'Un.* L'Un est au-delà de l'être [...]» (E. Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op.cit., p.190; nous soulignons, sauf Un).

[32] E. Lévinas, Préface à Stéphane Mosès, Système et Révélation, op.cit., p.16.

[33] Maurice Blanchot, L'entretien infini, Paris 1969, p.38. Et Blanchot poursuit: «Parler *libère* la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière» (nous soulignons).

[34] E. Lévinas in: En découvrant l'existence ..., op.cit., p.198.

[35] id., in: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1971, p.X.

Car parler main-tient la distance entre les inter-locuteurs et tout en ne détruisant pas leur séparation établit un lien entre eux. «Parler c'est originellement rompre avec toute vision et ne plus se rapporter à la clarté comme à la seule mesure»[36]. Mais il s'agit d'une parole qui «précède le langage qui communique propositions et messages», d'un dire qui est «signe donné de l'un à l'autre sur la proximité par la proximité»[37]. Parole qui ne débouche pas sur un savoir thésaurisable mais sur des commandements. Parole qui ne prétend pas régir le sens mais qui en appelle à moi, qui m'interpelle, me convoque. Convocation où le nominatif se destitue en accusatif, où le «moi» se retourne en «soi», où le moi est d'emblée déposé avant d'être posé. Convocation où la subjectivité est assujettie à autrui, où la subjectivité est investie par la Transcendance, enlevée à elle-même et livrée à autrui, responsable de tout et de tous. *Elue*. C'est-à-dire «supportant l'univers» ce qui est une «charge écrasante, mais [un] inconfort divin»[38].

L'ordre éthique nous (re)conduit vers Dieu. Un Dieu qui ne se montre pas sans quoi Il se démentirait mais qui, paradoxalement, entre-tient un rapport avec le fini à travers la trace comme dans le chapitre 33 de l'Exode. Un Dieu auquel on voudrait accéder tout en sachant qu'«aller vers Lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe, c'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace»[39].

[36] Maurice Blanchot, L'entretien infini, op.cit., p.82.
[37] E.Lévinas, En découvrant l'existence ..., op.cit., p.231.
[38] E.Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit., p.157.
[39] id., in: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op.cit., p.202. Ou encore «Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain». ibid., op.cit., p.215.