

Proximité et distance infinie chez Levinas : le serment du secret comme lutte éthique contre la tentation du sacré

*Jérôme STRONG **
*Joël MADORE ***

Résumé : Emmanuel Levinas, dans *Totalité et Infini* (1961), décrit la *relation de transcendance* ou la *religion comme en étant* une où se mêlent à la fois proximité et distance infinie. Il s'agit d'une relation qui s'oppose au sacré compris comme relation fusionnelle, extatique et non éthique entre le Moi et un faux transcendant : l'« il y a ». Cet article cherchera à faire sens de cette association contradictoire entre proximité et distance infinie par le biais d'une clé de lecture phénoménologique décrivant la relation de transcendance comme initiation du Moi au secret d'Autrui. Cette proximité sera alors décrite comme serment : promesse que le Moi fait de ne pas blesser la confiance qu'Autrui lui accorde personnellement (élection) lorsqu'il lui révèle son secret dans toute sa vulnérabilité. Un serment qui, selon Levinas, lutte contre la tentation du sacré.

Mots clés : Levinas, secret, sacré, proximité

Dans une entrevue accordée à Richard Kearney et publiée en 1997 dans la revue *Esprit*, Emmanuel Levinas affirme que le propre du langage de la philosophie grecque se trouve dans

* Jérôme Strong est candidat à la maîtrise en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

** Joël Madore est professeur agrégé au Département de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

l'établissement d'une équation entre la vérité, l'être et ce qu'il appelle l'intelligibilité de la *présence* (Kearney, Levinas et Bernard-Kearney, 1997 : 128). Est vrai ce qui, pour une conscience, peut être présent à elle-même, c'est-à-dire compris ou saisi – et rassemblé dans ce que Levinas nomme la *totalité* : « [...] dans une sorte d'ici et maintenant éternel, dévoilé et montré au grand jour » (*ibid.* : 127). Cette vision panoramique de l'être, où toute chose tire sa signification de son inscription dans un système *théorique englobant* qu'une conscience absolue met entièrement en lumière, est ce que Levinas identifie comme « pensée de la *totalité* » (*ibid.* : 128). Cette pensée de la totalité condamne toute altérité, tout ce qui est provisoirement extérieur ou voilé à cette conscience, à se résorber dans l'identité et l'unité de la raison théorique souveraine ou ce que Levinas appelle le « *Même* ». Ce processus, par lequel ce qui est « autre » se résorbe dans ce *Même* qui est l'indispensable « [...] lumière où les étants deviennent intelligibles » (Levinas, 1990 : 33), est la définition même de l'*ontologie* selon Levinas (*ibid.*), à savoir une philosophie de la puissance (des pouvoirs du *Moi*) qui représente, pour Levinas, le projet fondamental et rarement contesté de la philosophie occidentale (*ibid.*). 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* (1990), une *relation* entre le *Moi* (dont l'identité est le *Même*, comme nous l'avons mentionné) et une altérité qui, tout en étant en relation avec le *Moi*, demeure, face à lui, irréductible, absolument transcendante et infiniment distante. C'est cette relation que Levinas nomme *religion* et qu'il tente de décrire à travers des formules paradoxales telles que « [...] le contact de l'intangible, contact qui ne compromet pas l'intégrité de ce qui est touché » (Levinas, 2011 : 267–268) ou la « *relation sans relation* » (Levinas, 1990 : 79). Or, si la « *relation sans relation* » maintient la distance infinie entre le *Moi* et *Autrui*, celle-ci n'est pas, aux yeux de Levinas, dénuée d'une certaine *proximité*. Que peut bien signifier une « *relation sans relation* » qui maintient néanmoins une proximité entre les deux termes ? Quelle peut bien être la nature de cette dernière ? Ne vient-elle pas condamner la position de Levinas, ici, à la contradiction logique ?

Le présent article a pour objectif de montrer que Levinas nous offre une clé de lecture phénoménologique largement négligée par

la littérature secondaire, soit la description du rapport à l'Autre comme initiation du Moi à son secret, qui nous permet de dénouer cette impasse entre proximité et distance infinie en approfondissant notre compréhension de la dimension personnelle du rapport religieux. Pour ce faire, cet article se divisera en trois parties. Dans une première partie, nous devrons montrer que la religion, chez Levinas, se donne comme relation langagière, éthique et personnelle entre deux singularités irréductibles – Autrui et le Moi – séparées par une distance infinie. Il s'agira ensuite, dans une deuxième partie, d'examiner ce que Levinas présente comme étant le contraire de cette relation de transcendance – une relation qui demeure en deçà de l'éthique –, soit cette expérience fusionnelle et extatique du sacré où le Moi, selon lui, s'unit *sans distance* à un faux transcendant caractérisé par son silence, son impersonnalité et son anonymat. Un transcendant qui est *sans secret* pour le Moi. Dans une troisième et dernière partie, nous pourrons, à partir d'une lecture de la relation de transcendance comme initiation du Moi au secret d'Autrui, décrire la proximité de cette relation de transcendance comme *serment*. Il s'agit de cette promesse que fait le Moi de se montrer fidèle au fait qu'Autrui l'a personnellement choisi comme confident de son secret : cette promesse de ne pas blesser la confiance qu'Autrui lui accorde lorsqu'il lui révèle, dans sa vulnérabilité absolue, son secret. Nous verrons alors que ce serment se déploie comme *sainteté*, comme respect et sollicitude éthique pour la vulnérabilité d'Autrui. Une sainteté qui, selon Levinas, lutte contre cette tentation du sacré qui souhaite abolir la distance entre le Moi et le transcendant au profit de l'impersonnalité, du silence et de l'indifférence éthique envers Autrui.

Le désir métaphysique : une relation entre deux termes irréductibles

À la lumière de la pensée de la totalité qu'il associe à l'exercice de la philosophie comme ontologie, Levinas souhaite attirer l'attention sur cette capacité qu'a la philosophie « [...] de se questionner et de se dédire elle-même » (Kearney, Levinas et Bernard-Kearney, 1997 : 127). Cette dimension critique ne relève pas de l'ontologie, mais, selon Levinas (1990 : 33), renvoie à un événement fondamental qui conduit la philosophie dans un « au-

delà » de la théorie et de l'ontologie. À cette dimension critique, Levinas donne le nom de désir métaphysique. Le désir métaphysique, selon lui, est essentiellement un dérangement ou un traumatisme de l'exercice ontologique (*ibid.* : 70) qui prend la forme d'une critique de sa réduction de toute altérité à l'homogénéité du Même. En effet, dans le désir métaphysique, le Moi, qui réduit tout au Même ou à de l'homogène dans son existence spontanée, est confronté à une altérité absolue et inassimilable au Même : un Autre qui échappe sans cesse à l'assimilation ou à l'aplatissement de la différence. Le désir métaphysique brise toute synthèse, toute totalité et ne peut jamais être satisfait : il « [...] désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter [...] » (*ibid.* : 22) et « [...] tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre » (*ibid.* : 21), nous dit Levinas. Bref, son mouvement n'est pas celui d'un retour à soi ou à l'unité perdue du Même, mais prend la forme d'une aventure vers la merveille de l'« inanticipable » ou vers « [...] un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais » (*ibid.* : 22), une aventure qui creuse continuellement la distance qui sépare deux termes non assimilables. En somme, si la totalité est un mouvement qui réduit tout à l'homogène, Autrui, comme nous le verrons, est cette présence qui, pour Levinas, lui résiste absolument.

Le désir métaphysique comme relation éthique, langagière et personnelle avec le visage d'Autrui

Ce désir, dans *Totalité et Infinit*, se produit dans l'existence concrète en tant que langage ou face-à-face entre le Moi et le visage d'Autrui. Le visage d'Autrui, comme le relève Stephan Strasser (1977 : 109), n'est pas, pour Levinas, cet ensemble que forment le nez, la bouche, les sourcils, etc. Le visage, selon lui, est « invisible » et n'apparaît pas : il est absolument nu, « [...] dégag[é] de toute forme [...] » (Levinas, 1990 : 72) et « [...] se place par-delà tout attribut, lequel aurait précisément pour effet de le qualifier, c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres » (*ibid.* : 72). Il s'agit d'une nudité qui, selon lui, fait à la fois son irrépressible transcendance et sa misère sans défense et vulnérable : « La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition

d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire » (*ibid.* : 73). Or cette nudité du visage d'Autrui « [...] contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets [...] ne se place pas dans la lumière d'un autre [...] » (Martin, 1999 : 142), mais, « [...] apport[e] sa propre lumière [...] » (*ibid.*) et « [...] conduit vers une notion de sens [qui est] antérieur[e] [...] [et] indépendante de mon initiative et de mon pouvoir » (Levinas, 1990 : 44). En effet, le visage d'Autrui, dans un rapport résolument asymétrique – d'où l'idée évoquée ci-dessus d'une relation de la non-relation –, se révèle au Moi comme parole qui lui enseigne ce que *lui seul* (Autrui comme *maître*) peut lui enseigner : ce que le Moi ne peut déduire de lui-même. Or le maître, selon Levinas, est indissociable de l'enseignement. Autrement dit, ce que le maître enseigne n'est rien d'autre que sa transcendance – son irréductibilité au Moi – qui remet en question cette volonté qu'a le Moi de tout réduire au Même : une remise en question « [...] [qui est] coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage » (*ibid.* : 185). Dans sa misère et sa vulnérabilité, Autrui accuse d'injustice et d'égoïsme l'activité spontanée du Moi ; il juge la conduite de celui qui veut tout s'approprier en le mettant devant celui qui, dans sa nudité absolue, *n'a rien*. Plus encore, Autrui, dans ce jugement qui vient d'un maître, regarde le Moi droit dans les yeux et lui commande personnellement¹ de lui venir en aide. Dans la honte que suscite chez lui ce jugement venu d'Autrui, le Moi ne se voit plus comme destiné à la maîtrise sur les choses et à la possession (ce qui était son identité), mais comme appelé par Autrui à exercer une responsabilité (donc une responsabilité imposée). À la violence de l'exercice ontologique à l'endroit d'Autrui – de l'égoïsme de l'être-pour-soi – doit répondre la responsabilité pour Autrui qui est interdiction du meurtre : interdiction de laisser Autrui mourir par mon inaction. Ainsi, la relation de transcendance, pour Levinas, est fondamentalement une relation éthique et *personnelle* entre deux singularités irréductibles l'une à l'autre, soit i) Autrui absolument autre dont l'altérité est irréductible au Moi et s'adresse à lui en lui demandant de le servir et de le respecter et ii) ce Moi singularisé

¹ Pour Levinas, la « [...] justice [rendue à Autrui] ne serait pas possible sans la singularité, sans l'unicité de la subjectivité » (1990 : 275) qui reconnaît sa culpabilité et sa responsabilité personnelle envers lui : une culpabilité et une responsabilité qui constituent, selon lui, « [...] le nœud même de la subjectivité humaine » (1991 : 103).

dans une responsabilité pour Autrui qui lui est propre (ou qui lui est assignée) et à laquelle il *doit* personnellement répondre².

La religion est la relation avec le visage d'Autrui

Dans *Totalité et Infini*, le langage ou le face-à-face, soit la relation éthique entre le Moi et Autrui, est synonyme de *religion* : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité » (Levinas, 1990 : 30). Il ne faut pas non plus s'imaginer Autrui comme un médiateur entre le Moi et Dieu, puisque c'est plutôt dans la hauteur du visage d'Autrui, dans l'asymétrie du regard accusateur porté sur le Moi, que s'ouvre, selon Levinas (*ibid.* : 77), la dimension du divin. Comme il l'indique, « [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 » (*ibid.*). Dieu, dans *Totalité et Infini*, ne désigne pas un être réel qui serait séparé d'Autrui, mais exprime plutôt la force morale qui s'impose au Moi qui reconnaît, devant la misère d'Autrui, que sa responsabilité envers lui prime sur ses propres besoins égoïstes : « Dieu invisible, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice » (*ibid.* : 76). Connaître Dieu, c'est d'abord et avant tout, pour Levinas, servir l'Autre et lui donner priorité sur Moi en offrant une réponse à sa misère.

Le sacré comme participation fusionnelle et non éthique avec le transcendant

En somme, la compréhension levinassienne de la religion est indissociable de la relation éthique à Autrui : une relation entre deux singularités irréductibles et séparées par une distance infinie. Si donc Levinas critique avec virulence la notion de *sacré*, c'est

² « Proférer “je” – affirmer la singularité irréductible où se poursuit l’apologie – signifie posséder une place privilégiée à l’égard des responsabilités pour lesquelles personne ne peut me remplacer et dont personne ne peut me délier. Le caractère personnel de l’apologie se maintient dans cette élection où le moi s’accomplit comme moi. L’accomplissement du moi comme moi et la moralité constituant un seul et même processus [...] » (Levinas, 1990 : 275).

qu'elle représente à ses yeux, comme l'affirme John Caruana (2002 : 521), une religion structurée autour de la promesse d'une expérience directe et immédiate d'union ou de fusion avec le transcendant ou le divin, c'est-à-dire d'une abolition de la distance qui sépare le Moi et le divin. On peut la résumer comme suit : Levinas avance que le sacré repose sur la fausse conviction que la distance absolue entre le Moi et le transcendant – une distance infinie qui, pour lui, est la *condition* de la relation avec le transcendant – peut être abolie *afin de* permettre une relation au transcendant. Une relation qui, sans intervalle entre le Moi et le transcendant, se fait sous une modalité fusionnelle. Or, l'abolition de cette séparation est précisément, pour Levinas, l'abolition de l'éthique : un démenti du divin ou une violation de la transcendence qui, pour Caruana (2002 : 52), veut fusionner deux singularités pourtant irréductibles. Pour Levinas, réduire la religion au sacré, à la fusion avec le transcendant, c'est la placer en deçà de l'éthique qui, pour lui, est l'essence même de la religion.

Cette critique du sacré, chez Levinas, est précisément celle qu'il fait de la conception du numineux chez le théologien allemand Rudolf Otto. Dans son livre *Das Heilige* (1915), Otto avance que les religions sont composées d'éléments rationnels et éthiques et d'éléments non rationnels (Almond, 1984 : 55). Si, pour Otto, les religions qui combinent et incorporent harmonieusement ces deux types d'éléments dans la catégorie complexe du « Saint » sont préférables (Otto, 1915 : 26), il est nécessaire de distinguer cette catégorie du Saint de la catégorie purement non rationnelle du sacré (*ibid.* : 27). Le sacré renvoie aux éléments non rationnels de la religion qui constituent le noyau dur des religions, 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 afin de les compléter (*ibid.* : 93). Ainsi, contrairement à Levinas, Otto affirme que la dimension éthique de la religion n'est pas originale : la religion n'est pas d'emblée éthique. C'est ce noyau non rationnel et originel des religions qu'Otto décrit comme « expérience du numineux ». Le numineux réfère à une réalité objective intangible et transcendance – ce mystère absolument autre – qui va au-delà de l'habitude, de l'intelligible et du familier (*ibid.* : 69) 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 limites – un sentiment d’horreur mêlé de respect. Le *tremendum* se décline comme horreur, me transforme, dans l’expérience de sa majesté écrasante, en poussière et en cendre (*ibid.* : 71). Il s’accompagne de la conscience que mon propre être est sans valeur devant la puissance saisissante du numineux (*ibid.* : 68). 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 » (*ibid.* : 31). De son côté, le *fascinans et augustum* se décline comme attirance et fascination que provoque le mystère. Le numineux me captive, me transporte. Il s’agit d’un transport qui peut prendre la forme d’une douce marée tout comme celle d’une irruption venant des profondeurs de l’âme : 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 la porte hors d’elle (Almond, 1984 : 74). 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, 1915 : 70). En somme, dans ce mouvement, « [...] où, selon les mystiques, le papillon attiré par le feu se consume dans le feu » (Levinas, 1967 : 172), le sujet saute hors de lui-même, se déchire et disparaît dans son union au numineux (Otto, 1915 : 70).

L’horifiant « il y a » ou l’anéantissement du Moi : le sacré comme impersonnalité, silence et indifférence éthique

Ce détour par le numineux chez Otto – sans doute un peu court – nous permet néanmoins de mieux saisir la critique du sacré chez Levinas. Examinons cela plus en détail. Le Moi, dans *Totalité et Infiniti*, se pose d’abord comme « existant » solitaire rivé à lui-même ou replié sur son existence égoïste dans une « [...] ignorance parfaite de l’altérité en tant qu’altérité » (Clément, 2017 : 68). Cette séparation du Moi comme *intériorité* ou *vie intérieure* se produit

comme jouissance et bonheur sensibles³. L'essence de cette jouissance sensible est, pour Levinas, consommation et appropriation égoïste de ce qu'il appelle les « nourritures » (Levinas, 1990 : 204)⁴. Ainsi, entre le Moi et les nourritures « [...] ne s'étend pas la distance absolue qui sépare le Même d'Autrui » (Levinas, 1990 : 152) et, dans son commerce avec les nourritures, le Moi demeure seul, confiné à la sphère du Même, replié sur lui-même et incapable de relation avec quelque chose de réellement extérieur à lui. Nous parlons donc ici d'une différence « formelle », que le Moi intègre – voire *digère* – et transforme en Même, selon ses besoins. Or, le Moi comme bonheur sensible repose sur une dépendance à l'endroit de ces nourritures⁵. Une dépendance qui n'est pas à abolir, mais sur laquelle s'érige paradoxalement, pour Levinas, « l'indépendance » du Moi comprise comme son contentement à l'égard d'une existence qui le comble. Le bonheur, l'amour de la vie, est précisément « vivre de » ces nourritures : contentement ou bonheur qui est essentiellement jouissance qui provient du geste de savourer les nourritures qui sont « autres que moi », mais pour un Moi qui les réduit au Même pour son plaisir.

Cependant, cette dépendance au bonheur, selon Levinas (1990 : 153), se fait sous le mode du *hasard* et de l'imprévisibilité. En effet, le Moi, pour Levinas, tire les nourritures 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, de l'*élémental* qui est la mer, la terre, la lumière et le ciel qui n'appartiennent à personne et qui constituent la scène de l'activité du Moi.

³ Ce bonheur, pour Levinas (1990 : 157), ne doit pas être compris comme quelque chose qui arrive à un Moi préexistant à ce bonheur, puisque le bonheur, pour Levinas, est le Moi.

⁴ Les nourritures ne sont pas « objets », mais qualités sans support. En effet, la jouissance sensible, selon Levinas, intervient 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 » (*ibid.* : 204), doit être ramenée à sa spécificité originelle de « [...] qualité sans support (forme) ni étendue [...] » (*ibid.*). 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 » (*ibid.*).

⁵ Pour Levinas, le Moi ne mange pas *pour* vivre, puisque vivre, c'est précisément manger. Les nourritures sont « [...] 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 » (*ibid.* : 115).

L'élémental, selon Levinas, se caractérise par cette dimension « [...] inconvertible en largeur et en longueur » (*ibid.* : 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*) où plus aucune forme ne peut tenir (*ibid.* : 150). Cette indétermination, pour Levinas, n'est cependant pas un « rien ». Si on n'y trouve rien de déterminé, il reste pourtant dans l'« il y a » cette lourdeur d'atmosphère ou ce murmure du *silence* (Levinas, 1979 : 26) qui est, selon lui, l'activité *impersonnelle* et *anonyme* de l'être ; cet « il y a » qui est ce « [...] jeu même de l'existence qui se jouerait même s'il n'y avait rien [...] » (Marque, 2015 : 155), c'est-à-dire aucun étant. En écho au numineux, se trouve, dans l'« il y a », la menace de « l'inhumanité » qui, pour Levinas, est l'anéantissement du Moi dans sa participation fusionnelle à l'impersonnalité, au silence et à l'anonymat de l'être⁶ : le monde inhumain de l'« il y a » est un monde où l'humain s'est retiré et où, dans l'indistinction fondamentale qui le caractérise, l'être humain ne compte pour rien. En effet, incapable de s'approprier l'élémental sans forme ni limites qui est la source des nourritures et posé, dans son identité, comme consommation de nourritures (bonheur), le Moi, devant l'inquiétante possibilité de l'absence de toute nourriture lui permettant de se poser dans son identité, est confronté à l'horreur de se voir absorbé et détruit dans le mouvement impersonnel, neutre et anonyme de l'« il y a ». Ajoutons que l'inhumanité de l'« il y a » décrit également, pour Levinas, l'impossibilité de l'éthique : l'impossibilité pour la supplication d'Autrui⁷ d'atteindre la personne à laquelle elle s'adresse personnellement. En effet, comment le jugement et l'appel à la responsabilité d'Autrui peuvent-ils atteindre le Moi auquel ils sont personnellement destinés et remettre en question son égoïsme, si ce Moi qui doit leur

⁶ Le transcendant, pour Levinas, « [...] n'est pas numineux : 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 » (Levinas, 1990 : 75). Le rapport au transcendant, pour Levinas, n'est pas violence qui anéantit le Moi, puisque ce rapport est précisément une adresse personnelle à un Moi qui se voit singularisé dans cette interpellation ; singularisation du Moi qui est essentielle à la relation éthique avec Autrui.

⁷ Il s'agit d'une supplication qui est également, pour Levinas, une exigence : « Ce regard qui supplie et exige [...] qui ne peut supplier que parce qu'il exige [...] est privé de tout parce que ayant droit à tout [...] » (*ibid.* : 73).

répondre a été anéanti en glissant dans le jeu *impersonnel* et anonyme de l'être ?

C'est pourquoi Levinas décrit cette inhumanité de l'« il y a » comme *silence* qui « [...] menace les personnes de néant ou d'extase » (Levinas, 1990 : 301). Il s'agit de l'inhumanité d'un monde « [...] absolument silencieux, [et] indifférent à la parole [...] » (*ibid.* : 94) d'Autrui : une inhumanité silencieuse, anonyme et impersonnelle qui est tout le contraire du dialogue éthique – de la relation de transcendance – qui met en scène deux singularités irréductibles. Le « [...] visage dont l'épiphanie éthique consiste à solliciter une réponse [...] » (*ibid.* : 249) sous la forme d'une responsabilité éthique personnelle envers lui, ne peut recevoir cette réponse de la part de ce Moi qui, maintenant indistinctement mêlé à l'« il y a », est incapable, dans son anonymat, de reconnaître que le nom de celui qu'Autrui appelle à la responsabilité est le sien.

Un sacré sans secret : le « mauvais » secret de l'« il y a »

Dans sa conférence de 1948 intitulée *Parole et Silence*, Levinas affirme qu'il « [...] existe dans la philosophie et la littérature contemporaines, une exaltation du silence » (Levinas, 2011 : 69). Il est question ici, selon lui, d'un silence qui serait une « ouverture » sur le secret et le mystère d'un monde ensorcelant et d'une insondable profondeur, soit le secret de la profondeur sensible sans fin de l'« il y a ». Il s'agit d'un secret ou d'un mystère de l'« il y a » que la prétention du langage, selon lui, viendrait trahir (*ibid.* : 69) : un secret qui vit de silence. C'est pourquoi cette exaltation du silence, selon Levinas, s'accompagne d'un « romantisme du génie solitaire » (*ibid.* : 70) : représentation de celui qui, dans sa *solitaire* et *muette* écoute des murmures du silence où se trouve le « secret du monde », trouve sa noblesse. On oublie ainsi, selon lui, que « le silence est aussi l'eau stagnante, l'eau qui dort où croupissent les haines, [et] les desseins sournois » (*ibid.* : 69). Il s'agit, selon Levinas, du silence pénible et pesant d'un monde inhumain, c'est-à-dire de l'« il y a » sacré dont l'aura de mystère et le secret ignoble constituent, selon lui, l'heure du crime et du vice, c'est-à-dire l'absence de réponse donnée à celui qui a faim (Levinas, 1978a : 61). Secret et mystère sont ici utilisés comme des synonymes désignant, selon John Caruana (2002 : 531), une toile de fond

nocturne dans laquelle peuvent s'embusquer les intentions cruelles : image théâtrale d'une pénombre silencieuse où se cache une main tenant un poignard. Cette heure du crime correspond, pour Levinas, à l'abolition de l'éthique ou à l'absence de transcendance : le silence où le Moi s'abîme dans l'impersonnalité et l'anonymat de l'être en est un où il ne peut entendre la détresse d'Autrui qui lui est personnellement adressée et à laquelle il *doit personnellement* répondre.

De plus, ce secret de l'« il y a » constitue, pour Levinas, un « mauvais » secret ou une illusion de secret : « La jouissance atteint un monde qui n'a ni secret, ni étrangeté véritable » (Levinas, 1990 : 155). Pour Levinas, l'épreuve du secret est épreuve religieuse, langagière et éthique d'une étrangeté absolue et irréductible au Moi, c'est-à-dire celle du visage d'Autrui qui, dans son absolue transcendance, vient briser et remettre en question son égoïsme. Il s'agit d'un secret qui, selon lui, refuse les « mauvais secrets », c'est-à-dire cette heure du crime où règne l'indifférence envers Autrui (Levinas, 1978b : 89). Ainsi, l'« il y a », contrairement à l'étrangeté du visage d'Autrui, ne peut avoir de secret véritable, puisqu'il est précisément l'instabilité du bonheur égoïste sur lequel l'égoïsme lui-même fleurit. En effet, les nourritures qui comblent la vie du Moi ne peuvent qu'être tirées de l'élémental qui est travaillé par une insécurité fondamentale : « Si l'insécurité du monde pleinement agréé dans la jouissance, trouble la jouissance, l'insécurité ne saurait supprimer l'agrément fondamental de la vie » (Levinas, 1990 : 160). Ainsi, Levinas affirme que le rapport sacré à l'« il y a » n'est qu'illusion de transcendance et constitue la forme « à jamais primitive de la religion » (*ibid.* : 78). Il s'agit, selon lui, d'une religion primitive qui n'hésite pas à libérer ce qu'elle conçoit comme étant le noyau dur de la religion, soit l'expérience sacrée d'union extatique au divin, des obligations morales envers Autrui qui, pour lui, constituent la relation de transcendance (Caruana, 2002 : 521). Pour le formuler autrement, l'« il y a », sans secret qui viendrait déranger le Moi dans son égoïsme, ne peut faire de place à la transcendance pour Levinas. C'est pourquoi il voit dans l'« il y a » une divinité *païenne* silencieuse, sans visage et impersonnelle, c'est-à-dire une divinité i) qui ne frappe pas le Moi par son étrangeté absolue, ii) qui est incapable de le déloger de son égoïsme et iii) qui ne peut se révéler *personnellement* à lui à travers un appel personnel à la responsabilité pour Autrui : qui ne peut instaurer une

relation personnelle. Plutôt, l'« il y a » où se trouvent ces « [...] [d]ieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas » (Levinas, 1990 : 151) subjugue le Moi dans sa froide profondeur, *comme si* cette profondeur silencieuse était chargée d'un secret, mais ne révèle rien ou, plutôt, n'a rien à révéler du tout, puisqu'il est incapable de parole⁸. Nous en venons maintenant à décrire ce qu'est ce « secret véritable » dans *Totalité et Infini* en passant par la question de la sainteté.

La relation de transcendance comme initiation du Moi au secret d'Autrui : la proximité comme serment et sainteté

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 que le judaïsme a en horreur » (Levinas, 1978b : 89) et que cette sorcellerie consiste à apposer le titre de transcendance à ce qui, dans les faits, demeure incapable de langage et d'éthique et ne peut ainsi qu'être, selon lui, *illusion* de transcendance. Or, la sorcellerie, selon Levinas, n'est pas « [...] un phénomène de perversion, absolument étrang[er] au judaïsme lui-même [...] le sacré des autres ! » (*ibid.* : 95), mais est « [...] la tentation même du peuple appelé à la Révélation ; l'hybris du peuple saint [...] » (*ibid.* : 95). Cette tentation est ce fait de vouloir

[...] regarder au-delà de ce qu'il est possible de voir [...] la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l'indiscrétion à l'égard du Divin, l'insensibilité au mystère, [cette] clarté projetée sur ce dont l'approche demande la pudeur [...]. (*ibid.* : 96.)

Ainsi, la tentation du sacré cherche, d'après Levinas, à posséder ce qui demande respect et ce qui demande d'être tenu à distance : à abolir la distance absolue entre le Moi et Autrui où s'ouvre l'éthique. Elle est ce fantasme de participation fusionnelle à

⁸ Sur cette impossibilité pour l'« il y a » de révéler par le langage : « L'élément où j'habite est à la frontière d'une nuit. Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, n'est pas un "quelque chose" susceptible de se révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence » (Levinas, 1990 : 156).

l'absolu qui coïncide, pour lui, avec l'absence de langage ou de relation de transcendance. La sainteté, au contraire, est, pour lui, cette conscience de la séparation entre le Moi et le divin qui rend possible cette relation de transcendance entre deux singularités irréductibles et séparées par une distance incommensurable : respect ou distance accordée à celui qui s'adresse personnellement à Moi pour me la demander. Or, le passage possible du sacré au saint décrit par Levinas n'est jamais, selon lui, définitif : la sainteté n'inaugure pas l'impossibilité d'un retour du sacré. Pour le dire autrement, l'incontestabilité⁹ de la mise en question éthique de l'égoïsme du Moi qui appelle à une responsabilité personnelle pour Autrui, n'empêche pas, pour Levinas, le retour possible de « l'heure du crime et du vice ». C'est ici que l'on retrouve la *fascination* qu'accompagnait, pour Otto, l'expérience du numineux. Le Moi, même conscient de sa responsabilité pour Autrui, peut, selon Levinas, se voir consumé par un fantasme ou une tentation de se dérober devant cette responsabilité personnelle qui est la sienne ; de se dérober devant l'élection morale qui lui vient d'Autrui et le singularise. Il s'agit, pour lui, de l'acte de se soustraire à sa responsabilité – de refuser sa singularité de responsable et de s'abîmer dans l'impersonnalité de l'être – qui met fin à la relation personnelle avec le transcendant et réduit violemment au silence le visage qui commande personnellement au Moi de l'aider. Bref, la tentation du sacré, pour Levinas, est une menace qui plane toujours sur la sainteté qui, elle, doit la tenir en échec par un effort qu'il nomme *désacralisation* (*ibid.* : 90).

Aspirer à la sainteté, témoigner de l'incontestabilité de la sainteté, c'est faire preuve de vigilance pour éviter, selon Levinas, l'heure de la trahison : c'est se donner le temps de désacraliser, c'est-à-dire d'« [...] éviter et [de] prévenir l'instant de la violente inhumanité » (Levinas, 1990 : 23) qui est, selon lui, celui de la fusion sacrée du Moi avec l'« il y a ». Aspirer à la sainteté, se faire « saint », c'est se savoir toujours capable du mal (Caruana, 2006 : 577) – être conscient, pour Levinas, de ce sacré qui guette toujours – ou de trahison à l'endroit de cette responsabilité éthique qui est ce

⁹ En effet, Levinas associe le sacré à la violence naïve du Moi et la sainteté à ce qu'il y a d'incontestable dans la mise en question éthique de la violence naïve du Moi. Une mise en question qui appelle le Moi à une responsabilité personnelle pour Autrui.

que le Moi a de plus propre : ce qui le singularise. Se faire saint, comme le dit Palaver (2020 : 60), c'est maintenir, par un sacrifice continual¹⁰ de soi « pour Autrui », que la préoccupation pour Autrui est plus grande que la préoccupation pour soi-même. Se faire saint, pour Levinas, c'est maintenir que l'appel d'Autrui qui exige respect et distance prime sur cet égoïsme qui réduit toute distance et toute différence à de l'homogène : un égoïsme qui est au fondement de la fuite dans le sacré ou de la fuite face à la responsabilité personnelle envers Autrui.

Ainsi, si le sacré et le saint sont intimement liés pour Levinas, c'est parce que tous les deux aspirent à une relation au transcendant : une relation qui implique, pour les deux, les registres de la proximité et du sacrifice. Or le sacré, selon Levinas, veut englober le transcendant, le digérer – ne faire qu'un avec lui – comme il le faisait pour l'altérité formelle des nourritures : il est ce qui abolit, dans un geste de fusion extatique, la distance incommensurable qui devrait se trouver entre le Moi et le transcendant. Cette fusion implique alors, pour Levinas, un sacrifice du Moi qui n'est pas « pour Autrui » : il s'agit du sacrifice (anéantissement) du Moi au profit de l'impersonnalité de l'« il y a » et d'une dérobade du Moi devant sa responsabilité personnelle. Un sacrifice du Moi qui sacrifie également Autrui et son appel à l'aide en les noyant dans l'indifférence éthique – l'absence de langage – qui caractérise le paysage désertique, silencieux et impersonnel de l'« il y a ». Nous verrons maintenant comment se déploient la proximité et le sacrifice dans la sainteté – sainteté qui est conscience de la séparation entre le Moi et le transcendant – en décrivant la relation de transcendance ou la relation à une étrangeté absolue comme initiation au secret d'Autrui.

La « relation sans relation » implique donc la présence d'un secret qui, dans son absolue étrangeté, est irréductible au Même. Or, quelle est la *forme* de ce secret lui-même, soit la manière dont le secret approche la personne à qui il est chuchoté et ce que cette

¹⁰ Sur le caractère infini de ce sacrifice pour Autrui chez Levinas : « L'accroissement d'exigences que j'ai à l'égard de moi-même, agrave le jugement qui se porte sur moi, accroît ma responsabilité. C'est dans ce sens très concret que le jugement qui se porte sur moi, n'est jamais assumé par moi. Cette impossibilité d'assumer est la vie même l'essence de cette conscience morale » (Levinas, 1990 : 103).

approche elle-même exige fondamentalement du confident ou de l'initié ? Le secret n'est pas le provisoirement caché : quelque chose qui, par un effort de discernement ou par la ruse, peut être dévoilé ou arraché par le Moi. C'est pourquoi Levinas écrit dans *Totalité et Infini* qu'Autrui ou l'« invisible » :

[...] n'est pas en effet le « provisoirement invisible » [...] qu'une enquête plus attentive et plus scrupuleuse pourrait rendre visible [...] ou ce que, gratuitement et paresseusement, on affirme comme mystère. (Levinas, 1990 : 272.)

La signification d'Autrui, selon Levinas, ne peut venir du Moi et lui est irréductible : « Le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification par rapport à quelque chose. Le visage signifie par lui-même [...] » (*ibid.* : 292). Or, se trouve, pour Levinas, une notion de mystère qui, sans se comprendre comme le « provisoirement caché », joue un rôle essentiel dans la description de la relation de transcendance. En effet, Levinas dit de l'idée claire et distincte, qui se manifeste, chez Descartes, comme « [...] entièrement présente à la pensée et sans rien de clandestin à elle » (*ibid.* : 129), qu'elle est sans mystère¹¹. Est dénué de mystère ce qui ne peut heurter, déranger ou traumatiser le *cogito* qui, dans son solipsisme ou sa solitude radicale, ne trouve aucune idée en lui dont il ne peut être la cause. Le mystère, lui, se trouverait selon Levinas dans l'idée de l'infini telle qu'elle a été formulée par Descartes, soit la situation d'une pensée (le *cogito*) qui, en pensant l'idée de l'infini, pense précisément ce qu'elle ne peut contenir elle-même : pense ce qui ne peut être *intérieur* à sa pensée, ce qu'elle ne peut saisir et ce qui, par son irréductibilité à sa pensée, la déborde (Levinas, 1957 : 247). Il s'agit de cette idée de l'infini qui, pour Levinas, est le « [...] prototype exemplaire de la juste conception de la relation de transcendance » (Lavigne, 1987 : 63).

¹¹ Sur l'absence de mystère dans la pensée claire et distincte chez Descartes : « 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. Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes : une extériorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être, c'est-à-dire totalement présente sans que, en droit, rien ne heurte la pensée, sans que jamais la pensée se sente indiscrète » (Levinas, 1990 : 129).

Ainsi, selon nous, le secret (étrangeté absolue) d'Autrui n'est pas ce que le Moi peut arracher ou s'approprier, ce qui demeure familier au Moi et ne le heurte pas, mais est d'abord et avant tout un événement éthique qui frappe le Moi comme traumatisme et pur étonnement : comme mystère. Autrui, qui se révèle au Moi en lui confiant son secret, s'approche de lui, en s'en tenant ici à la racine étymologique du mot, comme mystère, soit le « *musterion* » grec qui renvoie essentiellement à l'acte d'initier et à l'initié lui-même¹². Le mystère du secret décrit cette initiation – initiation qui n'est pas « [...] une négation du mystère, mais l'une des relations possibles avec lui [...] » (Levinas, 1979 : 79) – qui est impossibilité, pour le secret, de venir du Moi. Le sacré, qui, comme nous l'avons vu plus haut, est une insensibilité au mystère pour Levinas, est précisément une insensibilité à cette initiation. Arracher ou s'approprier un secret, c'est du même coup violemment abolir, dans un égoïsme qui souhaite tout posséder, la relation avec Autrui. Plus précisément, c'est abolir la distance infinie que nourrit le mystère du secret d'Autrui et ce Moi qui, confronté à ce mystère, s'ouvre à un secret qui lui est étranger et qu'Autrui souhaite lui confier en se révélant. L'initiative du secret, son approche comme initiation, vient d'Autrui ou du transcendant ; il est parole donnée personnellement par Autrui en attendant que le Moi lui donne la sienne, un geste de confiance qui part d'Autrui et qui révèle volontairement au Moi, dans une *franchise absolue*, son vrai « visage ». Ainsi, le visage d'Autrui est, pour Levinas, « [...] franche présence d'un étant qui ne peut mentir [...] privilège de celui qui se tient dans la relation d'absolue franchise, dans l'absolue franchise qui ne peut se cacher » (Levinas, 1990 : 62). Le visage d'Autrui ne peut « [...] dissimuler sa franchise d'interlocuteur, luttant toujours à visage découvert » (*ibid.* : 62). Cette franchise correspond également, pour Levinas, à la vulnérabilité d'Autrui qui se révèle sans défense au Moi – dans une nudité absolue qui est celle de la confidence du secret – et à la possibilité, pour cette vulnérabilité, d'être *blessée* (Gaffiot, 1983 : 1697). Une vulnérabilité que le sacré, pour Levinas, vient violer plutôt que servir.

Or on ne révèle pas un secret à n'importe qui. Il s'agit d'un geste de confiance qui singularise l'initié ou le confident. Dans le cas de Levinas, il s'agit d'une initiation au secret d'Autrui qui

¹² Voir « *μνέω* » dans Liddell et Scott (1889).

singularise le Moi dans son *élection* personnelle pour une responsabilité absolue et irrécusable envers Autrui. C'est là que se trouve l'essentiel du secret. En effet, que le *contenu* de ce secret soit banal ne change rien au fait crucial que j'ai été choisi comme celui à qui Autrui accorde confiance : celui à qui Autrui veut personnellement révéler son secret et se présenter dans toute sa vulnérabilité en s'exposant à la blessure et à la trahison. Il s'agit d'une élection, et c'est essentiel, que le Moi n'a pas choisie : une élection qui s'impose au Moi et qu'il ne peut nier. À cette confiante élection correspond, pour le Moi, « [I]l a compréhension de cette misère et de cette faim qui instaure la proximité même de l'Autre » (Levinas, 1990 : 217). Non pas proximité spatiale ou proximité au sens de « bien connaître une personne », mais proximité d'une relation personnelle qui est reconnaissance de la vulnérabilité d'Autrui, de la confiance qu'elle m'accorde et de ma responsabilité infinie pour elle : proximité dans la nudité de l'Autre.

Cette proximité se donne comme *serment*, c'est-à-dire comme promesse du Moi faite à Autrui d'être fidèle à son élection – à cette confiance accordée – et d'exercer sa responsabilité pour Autrui. Cette fidélité à sa responsabilité est également fidélité à la relation personnelle qu'il entretient avec lui : le Moi, dans le respect de la distance infinie qui le sépare de l'étrangeté absolue et inassimilable d'Autrui, est celui qui, à l'appel confiant de *son* nom par Autrui, se présente toujours en disant « je suis là ». Ainsi, Levinas, à l'impersonnalité et à l'indifférence éthique qu'il associe à la tentation du sacré, soit cette tentation de s'unir au transcendant qui exige respect et distance, oppose la fidélité du Moi à son élection morale et personnelle. Une élection personnelle qui se caractérise par i) la non-indifférence du Moi, c'est-à-dire un Moi qui n'est pas anéanti, mais bien singularisé comme initié au secret d'Autrui et ii) la non-indifférence éthique du Moi envers Autrui, c'est-à-dire sa fidélité à la responsabilité qu'Autrui lui a confiée dans sa confiance. Une fidélité du Moi à l'endroit de son élection qui est une reconnaissance de cette main tendue à qui il doit *tout* donner : non-indifférence éthique absolue qui est vocation à « exister pour Autrui » jusqu'au sacrifice *du* Moi. Une proximité de la non-indifférence envers Autrui qui est, pour Levinas, pluralisme (Marque, 2015 : 56).

Finalement, c'est l'exercice de ce respect d'Autrui ou de cette non-indifférence éthique absolue face à Autrui qui décrit, selon

Levinas, la sainteté propre à la proximité. La sainteté, selon lui, est conscience de la séparation entre le Moi et le transcendant qui rend possible la relation de transcendance : oreille attentive rivée *sans trêve* à la parole originelle d'Autrui qui, selon Levinas, lui dit « tu ne tueras point » (Levinas, 1990 : 217). La sainteté, comme nous l'avons vu, est, pour Levinas, reconnaissance de ma capacité de faire le mal – de laisser l'appel d'Autrui sans réponse – ou d'être consumé par la tentation de me dérober à ma responsabilité pour Autrui : de m'escamoter devant mon élection personnelle. La vigilance de la sainteté, ainsi, « désacralise » ou lutte contre le sacré pour Levinas, c'est-à-dire repousse au loin, pour le Moi, cette tentation d'abolir la distance entre lui et le transcendant : de succomber à cette fascination que suscite chez lui l'« il y a » – ce faux transcendant pour Levinas – qui l'invite à se mêler à son impersonnalité et son anonymat. Une participation impersonnelle à l'« il y a » – cet anéantissement du Moi dans l'impersonnalité de l'être – qui correspond à son absence ou son incapacité à répondre « je suis là » à celui qui l'appelle. Il s'agit d'une incapacité à répondre à l'appel d'Autrui qui constitue la trahison de son serment ou de sa promesse d'être fidèle à son élection morale. Une trahison qui, selon Levinas, plonge dans le paysage désertique et impersonnel du sacré – dans l'indifférencié et dans l'indifférence éthique – la misère qui me regarde droit dans les yeux et qui blesse cette confiance qu'Autrui, dans sa vulnérabilité, m'a accordée.

Conclusion

À l'aide de cette clé de lecture phénoménologique que constitue la lecture du rapport à l'Autre comme initiation du Moi au secret d'Autrui, cet article s'est donné pour objectif de surmonter, au sein de la relation de transcendance telle qu'elle est décrite par Emmanuel Levinas dans *Totalité et Infinit*, l'apparence de contradiction entre la proximité et la distance infinie qui caractérisent la relation entre le Moi et Autrui. Pour y arriver, nous avons d'abord vu que la religion, chez Levinas, se présente comme relation langagière, éthique et personnelle entre le Moi et Autrui où ces derniers demeurent toutefois deux singularités irréductibles séparées par une distance infinie. Il s'agit d'une relation qui met en scène i) le visage d'Autrui qui se révèle au Moi dans sa nudité absolue (transcendance) et s'adresse *personnellement* à lui en

mettant en question son égoïsme – sa réduction de toute altérité au Même – et en lui commandant de lui venir en aide et ii) un Moi singularisé dans sa responsabilité éthique personnelle envers Autrui. Nous avons ensuite vu que cette religion, selon Levinas, s'oppose à cette illusion de religion qu'est l'expérience du sacré : cette prétention de pouvoir abolir la distance entre le Moi et le transcendant afin d'entrer en relation avec lui. Cette expérience du sacré, pour Levinas, se situe dans le contact fusionnel et non éthique entre le Moi et l'« il y a » : contact où le Moi est anéanti dans l'impersonnalité, le silence et l'indifférence éthique de l'« il y a » qui demeure à jamais *sans secret* pour lui. Nous avons finalement décrit la relation de transcendance – la religion – comme initiation au secret d'Autrui. Il s'agit, contrairement à l'expérience du sacré telle que Levinas la comprend, d'une relation où Autrui, dans sa vulnérabilité absolue ou sa transcendance, accorde personnellement sa confiance au Moi en lui confiant son secret : en faisant de lui l'*élu* à qui il a confié son secret. Le Moi, alors singularisé comme confident, fait serment, dans sa *proximité* à Autrui, de respecter cette confiance qu'Autrui lui accorde personnellement, c'est-à-dire de ne pas blesser cette vulnérabilité qui s'est révélée à lui dans un geste de confiance. C'est ce respect, cette responsabilité envers la vulnérabilité d'Autrui qui laisse ce dernier à distance du Moi, que décrit la *sainteté* propre à cette proximité comme serment. Il s'agit d'une sainteté qui, en luttant contre l'impersonnalité, le silence et l'indifférence du sacré face à Autrui, voit dans la distance qui sépare le Moi du transcendant, dans le respect dans lequel le Moi le tient, la *condition* de leur relation personnelle.

Bibliographie

- ALMOND, Philip C. 1984. *Rudolf Otto : An Introduction to his Philosophical Theology*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- CARUANA, John. 2002. « Levinas's Critique of the Sacred ». *International Philosophical Quarterly*, vol. 42, no 4, p. 519–534.
- . 2006. « Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy : Levinas on Ethics and Holiness ». *Journal of Religious Ethics*, vol. 34, no 4, p. 561–583.
- CLÉMENT, Arnaud. 2017. « Levinas et l'idée de l'infini ». Thèse de doctorat. Normandie, Université de Caen.
- GAFFIOT, Félix (dir.). 1983 [1934]. *Dictionnaire latin français*. Paris : Hachette.
- KEARNEY, Richard, Emmanuel LEVINAS et Anne BERNARD-KEARNEY. 1997. « De la phénoménologie à l'éthique : entretien avec Emmanuel Levinas ». *Esprit*, vol. 234, no 7, p. 121–140.
- LAVIGNE, Jean-François. 1987. « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92, no 1, p. 54–66.
- LEVINAS, Emmanuel. 1979 [1947]. *Le temps et l'autre*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1967 [1949]. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.
- . 1957. « La philosophie et l'idée de l'infini ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62, no 3, p. 241–253.
- . 1990 [1961]. *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. Dordrecht : Kluwer Academic.
- . 1978a. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin.
- . 1978b. *Du sacré au Saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Éditions de minuit.
- . 1991. *Entre nous*. Paris : Grasset.
- . 2011. *Oeuvres complètes II. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris : Grasset.
- LIDDELL, Henry et Robert SCOTT. 1889. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. New York : Harper & Brothers. Récupéré le 24 mai 2024 de <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=mue%2Fw>.
- MARQUE, Christel. 2015. *L'u-topie du féminin : une lecture féministe d'Emmanuel Levinas*. Paris : L'Harmattan.
- MARTIN, Kurt. 1999. « Le face-à-face : la relation éthique chez Levinas ». Thèse de doctorat. Québec, Université Laval.
- OTTO, Rudolf. 2015. *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris : Payot.

PALAVER, Wolfgang. 2020. *Transforming the Sacred into Saintliness : Reflecting on Violence and Religion with René Girard*. Cambridge : Cambridge University Press.

STRASSER, Stephan. 1977. « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas ». *Revue philosophique de Louvain*, vol. 75, no 25, p. 101–125.

Abstract : Emmanuel Levinas, in *Totality and Infinity* (1961), describes the relation of transcendence or religion as one where both proximity and infinite distance coexist. It is a relationship which is opposed to the sacred understood as a fusional, ecstatic and non-ethical relationship between the I and a false transcendent: the “there is” (il y a). This article will seek to make sense of this contradictory association between proximity and infinite distance through a phenomenological reading that describes the relation of transcendence as the initiation of the I to the secret of the Other. This proximity will then be described as an oath: a promise that the I makes not to harm the trust that the Other places in him personally (election) when he reveals him his secret in all his vulnerability. An oath which, according to Levinas, fights against the temptation of the sacred.

Keywords : Levinas, secret, sacred, proximity
