

La Maison-Dieu, 169, 1987, 61-72

Jean-François LAVIGNE

A PROPOS DU STATUT
DE LA LITURGIE
DANS LA PENSÉE
D'EMMANUEL LÉVINAS

Au sujet de la liturgie, et à la suite, donc en dehors, de la réflexion théologique, on peut se demander ce que la philosophie a à dire. La célébration et la réactualisation du mystère du salut présupposent la révélation, donc la foi en cette révélation; et si la philosophie est bien un exercice essentiellement critique et dubitatif de la pensée, on ne voit pas qu'elle puisse en rien aider à mieux saisir le sens de la liturgie. Cependant, dans la mesure où la religion est l'établissement d'une relation avec le transcendant, avec ce ou celui qui est l'Autre du monde, cette relation ne peut pas être elle-même entièrement et exclusivement transcendante. Si le sens ultime de la liturgie est mystère, ce mystère est seulement la face divine de l'événement du salut, et il faut bien que cet événement nous présente, à nous, son autre face, intelligible à partir de l'expérience humaine naturelle. Là est la tâche de la philosophie : dégager de cette expérience naturelle les raisons de la liturgie; ou bien, en d'autres

termes, rechercher le sens de l'homme, et, dans ce sens, ce qui rend plus compréhensibles, dans leur nécessité, l'art et la liturgie.

« Rechercher le sens de l'homme » : tâche démesurée ! Il va de soi que l'on ne saurait avoir ici l'ambition de s'y engager — à supposer que ce projet ait lui-même un sens. Je voudrais simplement, une fois précisée ainsi la spécificité d'une réflexion philosophique, vous présenter un exemple de philosophie contemporaine de la transcendance. Les spécimens de ce genre sont évidemment très rares ; ils n'en sont que plus caractéristiques. Le but d'Emmanuel Lévinas est en effet, de l'aveu même de celui-ci, de manifester l'intelligibilité de la transcendance divine. Il le fait, dans ses ouvrages philosophiques — principalement *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) — sans jamais quitter le terrain de l'expérience naturelle, et par la seule analyse progressive de cette expérience. On sait par ailleurs le judaïsme fidèle et intégral d'Emmanuel Lévinas, commentateur du Talmud. Il existe un parallélisme étroit et des correspondances rigoureuses entre les leçons talmudiques de Lévinas et ses découvertes philosophiques. Cela ne signifie pas que cette philosophie présuppose l'adhésion à la foi juive, ni même qu'il faille posséder une culture juive pour y pénétrer. Si la connaissance et la rencontre de Dieu s'enracinent dans l'expérience humaine, il ne faut pas s'étonner de ce que les traits de cette expérience qui alimentent une spiritualité spécifique puissent aussi être universellement compris et repris — qu'ils constituent une vérité rationnelle, de plein droit universelle. Il n'y a donc ici nulle trahison ni « récupération » à redouter : Il ne s'agit pas de détourner la pensée de Lévinas aux fins d'un christianisme qu'elle repousse ; mais, d'abord, de l'entendre et de la développer là où elle se libère de toute obédience religieuse, là où, en deçà d'une historique Révélation, elle expose en termes universels le sens de l'humain ; quitte, éventuellement, à définir ensuite la possibilité d'une interprétation chrétienne du concept lévinassien de transcendance, en marquant d'autant mieux l'écart philosophique fondamental que cette possibilité exige.

Dans la mesure où la pensée de Lévinas se présente elle-même comme philosophie, une telle entreprise, dans de telles limites, me semble pleinement légitime.

Métaphysique, ou le désir de l'Autre

Le point de départ de la méditation de Lévinas est l'aboutissement extrême de la philosophie occidentale : la phénoménologie. La phénoménologie montre que l'être doit se concevoir comme apparaître, ou du moins à partir de l'apparition qui nous manifeste les choses ; à partir, justement, du phénomène. Elle enseigne que l'être objectif se laisse réduire au monde, ce dernier étant, originairement, monde ambiant, centré sur et constitué par le sujet qui l'habite.

Pourtant, nous qui sommes au monde, nous n'y existons pas à la manière des choses qui composent, pour nous et devant nous, le monde. Le mouvement le plus essentiel de notre exister, c'est le désir et l'attente d'autre chose que ce que donne le monde ambiant ; l'essentiellement humain, c'est ce mouvement anticipatif par lequel nous dépassons déjà, immédiatement, la totalité des causalités prévisibles et des choses utilisables. Tel est ce que Lévinas nomme désir métaphysique. Cet Autre, absolument extérieur au monde, Lévinas le rencontre dans l'apparition d'autrui. L'apparition d'autrui n'est pas un phénomène, car autrui ne se laisse pas identifier à son apparaître. Il se manifeste en effet comme visage.

« Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main — il est ouvert, s'installe en profondeur, et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. » (*Difficile liberté*, p. 21-22.) L'apparition d'autrui consiste à regarder un regard ; or, « regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui vous *vis*e » (ibid. p. 21).

Une telle visée n'est accessible que dans la mesure où autrui est abordé comme mon interlocuteur. Le visage ne se montre pas, il parle. Seul le langage établit entre moi et l'autre une relation qui soit une « rupture de la totalité », c'est-à-dire où les termes en présence « s'absolvent de la relation — y demeurent absolus » (*Totalité et Infini*, passim). Deux traits caractéristiques signalent en effet ce fait banal de la conversation : d'abord, la parole d'autrui est expression ; prendre sens à partir de soi-même, voilà le propre de l'altérité absolue de l'autre. Cette expression est la révélation d'un être transcendant, sur lequel l'opposition de la présence et de l'absence n'a aucune prise. En second lieu, cette transcendance d'autrui se découvre nécessairement à partir d'un moi. Seul un moi ayant, avant tout autre rapport, rapport à soi-même, peut être le point de départ absolu d'une relation avec le transcendant. La relation de langage est essentiellement irréversible. C'est dire que le moi est essentiellement séparé, et que cette séparation « n'est pas la réciproque de la transcendance de l'autre à l'égard de moi » (*Totalité et Infini*, p. 24).

La condition radicale du moi séparé se vit concrètement en habitant le monde ; le monde avec ses choses est aussi, en un sens, un « autre » par rapport à moi. Mais son altérité a tôt fait de se réduire, pour le moi qui y vit « chez soi », à l'identité : le travail, la technique, ont ce sens premier d'une réduction de l'autre au même, maîtrisé et familier, parfaitement assimilable. Etre soi par conséquent, en coïncidant avec soi dans la jouissance du monde, c'est une plénitude où l'on ne manque de rien. La séparation n'est pas une privation, le moi n'a pas, originairement, besoin d'un autre absolu que soi. Par une option terminologique riche de résonances, E. Lévinas choisit de nommer athéisme cette position première : Le moi est naturellement athée.

La séparation primitivement auto-suffisante du moi et la transcendance d'autrui donnent à la relation avec le visage son caractère nécessairement asymétrique ; cette asymétrie se marque concrètement dans la certitude morale très banale : « Ce que je me permets d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'autrui. »

L'autre déborde toujours l'idée de l'autre en moi, et sa parole est par conséquent enseignement : « Aborder autrui dans le discours, c'est recevoir d'autrui au-delà de la capacité du moi » (*Totalité et Infini*, p. 22).

Dans la relation du langage, Autrui m'apparaît donc « dans une dimension de hauteur » : comme maître, seigneur, dans la noblesse d'un « vous » que je ne peux égaler à moi. Mais en même temps, en s'exprimant purement à partir de lui-même, il se dégage de toute forme, se présente dépouillé de tout avoir, dans une nudité, une pauvreté et une fragilité radicales. Ainsi, Autrui se révèle à la fois comme souverain et nu, infiniment indépendant et toutefois livré à ma reconnaissance, faisant appel à mes pouvoirs.

L'enseignement que constitue la parole de l'Autre a donc le sens d'une invocation : le langage qu'autrui m'adresse m'éveille de la léthargie satisfaite de la jouissance, et me convoque à un autre mode d'existence, le don. Ainsi, répondre, c'est présenter les choses à autrui, les détourner de leur identité-pour-moi, en en faisant des objets. Le désir métaphysique de l'absolument autre ne peut donc se satisfaire que par un renoncement et un don qui sont la reconnaissance de l'éminente dignité et de l'absolue pauvreté de l'étranger.

L'essence éthique de toute spiritualité

E. Lévinas tire de là deux conséquences décisives : Tout d'abord, le rapport moral au prochain, *essentiellement* seigneur et misérable, est la figure ultime de la spiritualité religieuse ; en effet, la relation avec le transcendant — la religion — ne peut rester la relation de deux absolus, de deux termes qui ne perdent pas leur identité d'être libres pour s'intégrer à une totalité et s'y dissoudre, que si elle reste éthique, c'est-à-dire s'épuise dans le don respectueux. Seul le rapport éthique au prochain sauve la religion des ambiguïtés de la mystique. E. Lévinas a sur ce point des formules très fermes : « L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même » (*Difficile*

liberté, 2^e éd., p. 33) ou encore : « La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie, qui sans la justice ne sont rien. Dieu ne peut rien recevoir des mains qui ont fait violence ; le pieux, c'est le juste » (*ibid.*).

Ainsi, reprenant l'identification de la vision de Dieu à la vie éthique, Lévinas écrit dans *Totalité et Infini* : « L'éthique est l'optique spirituelle ». Il retire donc le privilège d'approcher Dieu à la relation de connaissance, donc à toute présentation, indirecte aussi bien que directe, du divin, pour le confier à la relation éthique avec le prochain, « parce que la relation avec l'Infini [doit respecter] la transcendance de l'Autre sans en être ensorcelée » (*Totalité et Infini*, p. 50). L'opposition à une liturgie de caractère ou à vocation mystique est très claire : Lévinas conclut à l'impossibilité de « l'intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée » ; participation et transcendance s'excluent, et donc « inévitablement un spiritualisme de l'Irrationnel est une contradiction » (*Difficile liberté*, 2^e éd., p. 20).

Sur ce point, on pourrait se demander si le rejet d'une relation *contemplative* avec le transcendant, qualifiée de « spiritualisme de l'Irrationnel », ne repose pas sur une conception un peu sommaire de la mystique chrétienne, ou de la mystique en général, et si la contemplation ne doit pas au contraire se concevoir comme l'accès à une raison plus élevée, qui illumine en la dépassant notre rationalité coutumière, y compris la rationalité de l'éthique. On pourrait même être tenté d'objecter que l'éthique, à la profondeur où Lévinas la découvre, est moins rationnelle que fondement de rationalité ; où est en effet la nécessité rationnelle, pour un moi séparé et satisfait dans l'égoïsme de sa séparation, de s'ouvrir à l'Autre en le reconnaissant — si ce n'est la nécessité impérieuse d'un commandement (« Tu ne tueras pas ») ou d'un fait originaire, qui ne repose que sur la force de l'autorité d'où il procède ?

Mais laissons pour l'instant ces remarques, dont l'enjeu et l'intention n'apparaîtront que plus tard. La seconde

conséquence envisagée est celle-ci : La spiritualité religieuse a pour forme concrète la justice économique et sociale. « Le *donner* est en quelque façon le mouvement originel de la vie spirituelle ; non pas que les pauvres dussent subsister pour que les riches aient la joie messianique de les nourrir. Il faut penser d'une façon plus radicale : autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui (...) La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique. » (*Difficile liberté*, 2^e éd., p. 87.) Il nous reste, avant d'envisager le sens de la liturgie selon E. Lévinas, à faire encore un dernier pas dans l'analyse de la relation à autrui.

La relation éthique au cœur du moi

L'expression, révélation de l'Autre, suppose un rapport primordial, que nous nommons invocation, appel. Or cet appel n'invite pas à l'intimité d'un je-tu, la relation éthique n'est pas amour. La relation de langage, au contraire, s'instaure nécessairement devant un tiers ; « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui » (*Totalité et Infini*, p. 188) : c'est devant ce tiers invisible que la pauvreté d'autrui en appelle à mes pouvoirs, me sommant de nourrir. L'invisible présence de ce tiers est constitutive de la relation éthique ; ainsi que l'écrit Lévinas dans *Totalité et Infini* : « Le tu se pose devant un nous ». La relation à autrui consiste donc à répondre de lui devant un tiers ; le moi n'est qu'en étant essentiellement responsable de son prochain, d'une responsabilité qui va jusqu'à la substitution à l'autre. Le moi est constitué par cette responsabilité-pour-autrui. En effet, cette responsabilité n'est pas une aventure qui adviendrait ultérieurement à un moi déjà séparé, déjà constitué. Le Je innocent et sauvage, tel une « force qui va » ne devient un moi, ne peut se poser soi-même à l'accusatif, que par l'établissement de cette relation éthique, où il répond d'autrui jusqu'à se substituer à lui. Etre soi, ou l'ipséité, c'est déjà être engagé, capable de répondre devant le tiers. L'ipséité est donc « l'autre dans le même », car ce

commandement qui me fait responsable de mon prochain, je ne l'ai pas choisi ; et inversement, ce commandement qui fait l'éveil même de la conscience à soi, est originairement inscrit en moi avant le « moi », il est, selon l'expression de Lévinas, « immémorial ». Lévinas nomme « élection » cette inscription du commandement originaire en moi. La séparation résulte de cette élection. Ce qui est dit ainsi du moi, E. Lévinas l'applique aussi, dans un autre contexte, au peuple élu, à Israël. La vocation liturgique d'Israël ne peut que se fonder, selon lui, sur sa vocation éthique, responsabilité-pour les autres peuples.

Quelle liturgie ?

Dans ces conditions, et spécialement en raison de l'identité totale de la vie spirituelle et de l'éthique, la liturgie ne peut rien comporter d'extérieur à la vie juste, à la préoccupation morale. C'est en ce sens que Lévinas interprète le ritualisme complexe et exigeant qui caractérise le judaïsme : le rite, discipline de fidélité, maintient en éveil la conscience du peuple élu, qui se confond avec la conscience de son élection — conscience d'une responsabilité universelle.

Négativement, il résulte de là une prise de position très critique à l'égard de la spiritualité et de la liturgie chrétiennes : Le primat de l'éthique, comme seule relation de transcendance qui respecte le transcendant, entraîne le refus de toute liturgie sacramentelle, où trouve nécessairement place une expérience du divin que l'on peut dire, au sens large, esthétique. Dans le contexte d'une telle liturgie, nous demande Lévinas, comment distinguer le mystique de l'esthétique ? Comment séparer une relation authentique avec le transcendant, de ce qui n'est qu'exaltation subjective devant le sacré ? Dans le recueil intitulé *Difficile liberté*, E. Lévinas écrit : « Sur les sentiments de la présence divine et les extases des mystiques pèse un lourd soupçon : ne sont-ils pas bouillonnement subjectif de forces, de passions et d'imaginations ? (...) C'est à partir de l'ordre éthique que les abstractions métaphysiques pren-

nent une signification et une efficacité. C'est à partir de là qu'on peut retrouver un sens à l'amour de Dieu, à sa présence, à ses consolations.

L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la divinité.

Tout le reste est chimère. » (« Le lieu et l'utopie », p. 137.)

En raison de ce refus éthique et philosophique de toute liturgie marquée par sa dimension esthétique, E. Lévinas déplace le sens commun du terme de liturgie, pour en retrouver la signification première, celle de la « leitourgia » dans la Grèce antique ; il fait porter à ce déplacement le poids de l'opposition par laquelle il définit un rapport authentique avec le transcendant, ainsi que le montrent les deux passages que voici, que je me contente de citer, tant leur opposition est claire :

« La relation éthique, le face-à-face tranche aussi sur toute relation qu'on pourrait appeler mystique et où d'autres événements que celui de la présentation de l'être original, viennent bouleverser ou sublimer la sincérité pure de cette présentation, où d'énivrantes équivoques viennent enrichir l'univocité originelle de l'expression, où le discours devient incantation comme la prière qui devient rite et *liturgie*, où les interlocuteurs se trouvent jouer un rôle dans un drame qui a commencé en dehors d'eux. Là réside le caractère raisonnable de la relation éthique et du langage. Aucune peur, aucun tremblement ne sauraient altérer la droiture de la relation qui conserve la discontinuité du rapport, qui se refuse à la fusion et où la réponse n'élude pas la question. » (*Totalité et Infini*, p. 177.)

« La faim d'autrui — faim charnelle, faim de pain — est sacrée ; seule la faim du tiers en limite les droits ; il n'y a de mauvais matérialisme que le nôtre. Cette inégalité première définit peut-être le judaïsme. Condition difficile. Inversion de l'ordre apparent. Inversion toujours à recommencer. D'où le ritualisme qui voue le juif au service sans récompense, à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls. Ce que, au sens originel et irrécusable du terme, signifie le mot grec *liturgie*. (*Difficile Liberté*, Avant-propos).

Prolongements possibles

En me plaçant maintenant dans une perspective chrétienne, je voudrais formuler quelques remarques et suggestions, simple esquisse d'une réflexion à poursuivre. Il me semble en effet que la fécondité de l'analyse lévinassienne de la relation à l'Autre comme transcendant ne peut s'épuiser totalement dans cette fin de non-recevoir abrupte. Précisons toutefois qu'à partir de maintenant nous quittons la pensée et les écrits d'E. Lévinas, pour les prolonger en toute indépendance.

Il y a d'abord l'équivoque permanente sur l'« Autre » dont on parle ; il y a en réalité, opposés au moi, deux « autres », deux transcendances : la transcendence de l'autre homme, et celle de Dieu, qui est l'Autre de l'humanité même. Or Dieu n'est pas autre de l'altérité d'autrui, de l'autre homme ; la transcendence divine est spécifique. E. Lévinas le reconnaît nettement, et y insiste : selon lui (cf. *De Dieu qui vient à l'idée*) Dieu se fait présent dans la structure de l'illéité, comme cet « il » qui préside en tiers à la relation éthique instituée dans ma responsabilité-pour-l'autre-homme. La transcendence qui se révèle et s'exprime dans le visage, ce ne peut donc être selon lui que la transcendence de mon prochain. A Dieu, la relation reste indirecte.

Or — et ici commencerait la critique — Dieu seul est à proprement parler et ultimement transcendant. L'autre homme dont l'altérité m'est révélée dans le visage n'est pas seulement, ni ne reste, cet absolu qui, dans le face-à-face, m'enseigne et me convoque. La relation éthique a beau être irréversible en tant qu'invocation, au moment où elle révèle l'autre comme tel ; elle n'en reste pas là : elle est aussitôt dépassée, au contraire, par la reconnaissance d'une communauté, d'une identité commune, dont le fondement ultime se trouve dans la connaissance de l'humanité de l'autre, c'est-à-dire dans sa pareille exposition à la souffrance et à la mort. L'accueil du pauvre-autrui, comme l'écoute et la compréhension de son langage, ont pareillement leur sens, me semble-t-il, dans la reconnaissance de

ce que, l'un *comme* l'autre, nous portons le même fardeau de la condition humaine. La nudité fragile de l'autre n'en appelle à mes pouvoirs que parce qu'il est en même temps mon égal. En le reconnaissant tel, je le découvre *séparé* comme moi, ayant en partage la même plénitude autonome, et donc souffrant le même absurde échec devant la souffrance et la mort. Ainsi notre commune destinée de mortels, au fond de la fragilité reconnue de l'autre, nous est révélée *aussi* dans le rapport éthique ; et elle manifeste, non plus la transcendance d'autrui, mais, par celle-ci, la misère commune à laquelle nous sommes tous immanents. De cette façon, ne peut-on pas penser que se forge — ou se découvre plutôt — sur la base du commandement éthique, un moi transindividuel, non pas collectif, car chacun y reste un individu absolu et séparé, mais universel et sans nulle transcendance ?

D'autre part, puisque Dieu est seul absolument transcendant, transcendant à cette identité commune (appelons-la l'humanité, comme humanité en chaque homme, ou sujet universel *et* individuel de toute souffrance), et qu'« il n'y a pas de relation plus directe que le face-à-face », selon Lévinas lui-même, une révélation du transcendant n'est possible que si l'autre de toute humanité, Dieu, prend visage, se présente lui-même comme visage, avec toutes les fonctions et traits distinctifs qu'E. Lévinas attribue à celui-ci : parole qui s'exprime, qui enseigne, qui convoque au service, et tout à la fois pauvre et nu. Quel peut être cet Autre transcendant qui advient à l'humanité de tout homme dans le face-à-face d'un visage ?

C'est le Christ même, verbe incarné, parole qui se fait visage, expression de Dieu adressée à toute la condition humaine.

Mais si, comme l'autre homme selon E. Lévinas, le Christ enseigne et nous convoque bien à le servir — à le servir dans chaque autrui précisément « c'est à moi que vous l'avez fait » Mt 25, 40 — il est vrai aussi que son altérité s'inscrit au cœur de notre identité, sous la même forme : celle d'un moi qui assume par essence la responsabilité-pour-autrui, devant un tiers ; mais comme désormais la relation ne s'établit plus entre moi et l'autre, mais entre

nous — l'humanité en nous — et Dieu, il faut un moi qui soit le moi de toute humanité, un moi universel assumant jusqu'à la substitution la responsabilité-pour-autrui : Le Christ est aussi l'agneau immolé, et la théologie du sacrifice de la rédemption s'accorderait avec cette façon de concevoir la révélation du Transcendant. De même que l'ipséité de chacun est responsabilité, inscrite en moi, avant moi, par élection, de même toute humanité ne trouve-t-elle pas en Jésus-Christ, l'Élu qui prend sur lui tout péché, son ipse, son authentique « moi » universel ? Tel n'est-il pas le sens de l'Église, comme corps mystique du Christ ?

Jean-François LAVIGNE