

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Œuvre de l'art, œuvre de l'être : éthique et esthétique chez Levinas

The Work of Art, the Work of Being: Ethics and Aesthetics in Levinas

Antonino Mazzù

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/119>

Référence électronique

Antonino Mazzù, « Œuvre de l'art, œuvre de l'être : éthique et esthétique chez Levinas », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 30 août 2025, consulté le 12 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/119>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Œuvre de l'art, œuvre de l'être : éthique et esthétique chez Levinas

The Work of Art, the Work of Being: Ethics and Aesthetics in Levinas

Antonino Mazzù

PLAN

Chiasme
Œuvre de l'art et œuvre de l'être
L'arrimage et l'ouverture

TEXTE

Notre propre interrogation se situe là :

la subjectivité n'est-elle pas sincérité [...] *avant* de se tenir

dans "l'ouverture de la vérité", avant de "dévoiler l'être".¹

Chiasme

- ¹ Dans « De la signifiance du sens », texte de 1980 repris quelques années plus tard dans *Hors sujet*, E. Levinas pose quelques questions dont la réponse — négative — est manifestement supposée. Il demande :

Est-il sûr [...] que le sens dernier et propre de l'humain signifie dans son exhibition, dans la manifestation du manifesté et pour *moi* — qui est la façon dont ce sens se pense — en guise d'une pensée dévoilant la vérité de l'être ? Est-il sûr que l'homme n'ait pas son sens au-delà de ce qu'il peut être et de ce qu'il peut se montrer ? Ce sens ne

signifie-t-il pas précisément comme secret du visage, ouvert, c'est-à-dire ainsi exposé sans défense [...].²

- 2 Il est assez frappant de noter dans ces quelques lignes, comme on peut le faire dans de nombreux passages de *Autrement qu'être*, que Levinas utilise avec insistance un vocabulaire appartenant au champ de la visibilité (« exhibition », « manifestation », « manifesté », « dévoiler », « montrer », « exposer », « ouvert ») et, par contraste, à celui de l'invisibilité (« secret »). Une structure en chiasme sous-tend ce texte. Elle tient à ce que se croisent le visible mondain — rendant invisible le sens éthique — et l'exposition éthique — éclipsant l'évidence ontologique. Cette structure suggère que doit être désavoué le thème heideggérien, et peut-être plus largement de la phénoménologie, selon lequel l'être de l'homme a une vocation primitive à la lumière du monde, entendu, celui-ci, comme « manifesteté de l'étant comme tel »³, dès lors qu'il s'agit de s'interroger sur la provenance du sens d'une vie d'humain. Une interrogation de philosophe certes, greffée cependant sur une « demande » antérieure au mouvement de la pensée réflexive, une demande dont la provenance demeurera inobjectivable et inassignable puisqu'elle « me vient je ne sais d'où ou d'un Dieu inconnu qui aimerait l'étranger »⁴. Au-delà de tout horizon d'habitabilité du monde, la transcendance de la demande a originairement troublé d'une étrangeté qui inquiète « la persévérance dans l'être et le repos en soi »⁵. Demeure cependant le chiasme. La demande, dans l'ordre de la lumière du monde, est insignifiante, elle n'apparaît pas, elle est sans objet. Elle est secrète. Pourtant, dans le lieu du secret, dans l'intimité d'une subjectivité investie en son for intérieur, elle expose à une autre ouverture, à la seule ouverture qui n'est véritable que parce qu'elle ne s'ouvre pas dans l'ordre homogène du monde et qu'elle n'ouvre pas à celui-ci. Elle n'ouvre pas à ce qui, le moment de la surprise passé, peut être intégré au projet d'être dans l'en-vue d'une prochaine manifestation. Elle est irruption, invisible dans le milieu général de la visibilité mondaine, du visage, exposition nue qui m'expose, sans les secrets et les faux-semblants ou les faux-fuyants que me procurerait un anneau de Gygès, à la « signifiante du sens ». Tandis que l'être mène son train d'être, que *das Wesen west*, que se mondaneise le monde dans ses étants⁶, le mouvement d'affirmation de soi de l'être de l'homme est scrupuleusement interrompu, mis en *epochè* éthique, par le mouvement du sens, sa signifiante, infi-

niment attirait par le sens de l'Autre, jeté dès lors sur une autre scène où ne se voient ni forces ni objets :

Sens au-delà de ce que l'homme peut être et se montrer, avons-nous dit : le visage est signifiance de l'au-delà.⁷

- 3 Exposition néanmoins, quoiqu'invisible dans la lumière du monde. Est-elle passible d'une description phénoménologique toutefois ? La passivité plus passive que toute réceptivité, la passibilité à l'au-delà du possible, peut-elle se dire ? Et peut-elle se dire en situation d'épo-*ch*è éthique de la vie intentionnelle et des « objets » qui lui sont corrélatifs — la seule époque qui pour Levinas réalise le vœu de radicalité qu'exigeait déjà Husserl ? Sans étants et sans objets, « sans identité », sans une totalité qui promette la clôture du sens, à quoi le Dire pourrait-il référer ?
- 4 Nous ne pourrions examiner ici la question de la relation complexe de Levinas à la phénoménologie, celle de savoir s'il est demeuré phénoménologue et celle de savoir si « éthique » et « phénomène » peuvent se penser ensemble⁸. Nous nous limiterons à évoquer sur cette question un passage central de « Humanisme et anarchie » et une note importante ajoutée par Levinas à ce texte. Levinas adresse à Husserl la critique constante d'avoir en quelque sorte resserré le champ des phénomènes sur les lignes conductrices de l'intentionnalité d'objet et d'avoir ainsi, malgré certaines de ses découvertes majeures (comme celle de la passivité en nous ou comme celle qui veut que le temps ne soit pas un objet intentionnel), privilégié le rapport objectivant et théorisant au monde ; il reconnaît toutefois à Husserl le mérite fondamental d'avoir su conserver à la subjectivité humaine un relief, lieu de l'humanisme, qui ne s'efface pas⁹.
- 5 Levinas écrit « Humanisme et an-archie » en 1968 quand sévit en France la vogue structuraliste et que déferle une vague antihumaniste. Du point de vue de la structure, « transcendantalisme sans sujet », reconnaissait C. Lévi-Strauss, du point de vue de l'absolue objectivité de la structure, « la subjectivité apparaîtrait en vue de sa propre disparition, moment nécessaire à la manifestation de la structure de l'Être, de l'Idée »¹⁰. Subjectivité surnuméraire, dont on ne sait plus quoi faire une fois qu'elle a rempli son office de manifestation de l'ordre formant système : « Ordre non humain », cependant, « auquel

convient le nom — qui est l'anonymat même — de matière »¹¹. Aux anti-humanismes de Heidegger, explicitement visé, de Hegel et de la pensée structuraliste d'époque — qui se conjoignent et réaffirment jusque dans l'objectivité recherchée des sciences de l'homme que l'homme reçoit la situation que la vérité objective lui octroie —, Levinas oppose le sens qu'a la subjectivité dans la phénoménologie husserlienne. Il écrit :

La subjectivité [...], si semblable au psychisme humain, même après l'épochè phénoménologique, est l'Absolu. Contre les ressorts des systèmes s'affirme l'*implication intentionnelle* : thèmes, horizons, mémoire, sédimentation de l'histoire attendant réactivation dans une subjectivité vivante. [...] Remonter au concret de la subjectivité historique, à l'intention, est, peut-être une interrogation d'un tout autre type [scil. : que celle qui concernerait le sens d'être de la subjectivité], *par-delà le thématizable et l'ultime* [...] ¹²

- 6 Levinas, depuis les années de sa rencontre avec la phénoménologie jusqu'à ses grands ouvrages de la maturité, n'aura de cesse de méditer une double leçon husserlienne, directe ou indirecte : d'une part, le caractère irréductible de la subjectivité (que ce soit à l'étant ou à une théorie de l'étant), d'autre part, l'idée que la subjectivité n'est pas identifiable à un thème placé sous le regard d'un savoir supérieur. Dès lors, et sans doute contre le projet théorique de Husserl, elle n'est pas « récupérable » par la réflexivité. Elle est certes faite d'implications et d'implications d'implications que le travail phénoménologique classique ex-plique ou ex-plicite. Husserl reconnaît cependant lui-même que le dé-plierment ultime est en fuite infinie à l'horizon du sens. Si, avec Levinas cette fois, des implications et des horizons d'implications, nous détachons la visée intentionnelle d'objet, si nous séparons la pensée du moi de la pensée de l'étant dans le monde, si nous cessons de faire « comme si le moi-pensant apparaissait au monde et y appartenait »¹³, nous en venons à comprendre que la lumière des phénomènes du monde n'atteint pas « le soi-même », la subjectivité qui a originairement fait sécession avec le monde et ses réalités. Et Levinas de demander :

Que se passe-t-il dans cette dissimulation originelle, dans cette façon d'inexprimable, dans ce se ramasser sur soi de l'inexplicite ?

Que peut signifier, en quelque façon positivement, cette prétendue confusion, cette implication ?¹⁴

- 7 Nous savons qu'en elle, dans cette dissimulation au regard de l'être du monde, se joue – ou joue – une autre sorte de manifestation, une autre exposition, absolue et irrévocable – pourtant latente dans les plis de la relation à autrui –, ce que nous pourrions appeler la « patence éthique », dans l'intimité de chacun, en un « lieu » qui « signifie le non-lieu »¹⁵ et dans un temps qui est « temps de l'autre ». Remontant parmi les implications de la relation ordinaire du moi et de l'autre, la description découvre, dès le simple « Après vous, Monsieur » ou le simple « Je vous en prie, Madame », une antécédence de l'autre sur le moi, qui me parle selon une temporalité qu'aucune représentation ne parvient à amener à la présence du présent, une temporalité sans commencement ni achèvement dans le temps du monde, ouverte par un passé qui ne m'a jamais été présent et, dans le mourir-pour-l'autre, par un futur qui « ne sera jamais mon présent ». La distension que signifie « le temps de l'autre », si elle contient ses rétentions et ses protentions, ne se contracte pourtant pas sur l'identité d'un objet ; elle ne se rassemble en aucune synchronie. En sa *distentio*, l'âme « bée d'une différence sans fond », écrira ailleurs Levinas¹⁶. Elle ne fait pas le temps. Le temps, qui n'est pas temps de synthèse des étants, est un passer par lequel transite l'infini que l'on ne rassemble en aucune identité. Étrangement concerné, l'humain se relève de ne pas appartenir aux arrangements qui font la situation de la partie dans un tout. Exceptée, la subjectivité est une chance que du sens puisse avoir lieu.

Œuvre de l'art et œuvre de l'être

- 8 La suite de cette étude sera consacrée à la question de la situation de l'œuvre d'art, tant à l'égard de l'intrigue de l'être, qu'à l'égard de l'intrigue qui se noue entre le Même et l'Autre, dans le « lieu » de la subjectivité.
- 9 Il faudrait, pour bien montrer comment Levinas en vient à poser le problème dans *Autrement qu'être*, reconstituer les étapes de l'explicitation génétique du surgissement originaire de la subjectivité hors de l'être. Nous devons nous en tenir ici à en évoquer quelques aspects.

10 La formulation que nous venons d'aventurer, « explicitation génétique du surgissement originaire de la subjectivité », paraît contradictoire. Si, comme l'écrit Levinas, « le sujet s'est levé plus tôt que l'être et la connaissance »¹⁷, plus tôt que le temps de l'étant, le surgissement ne peut être ni constaté ni expliqué. Il est antérieur à toute genèse. Toutefois, même s'il est entendu qu'il ne saurait être question de la genèse ontologique du sujet, il demeure qu'il doit être question de la genèse, pour l'esprit philosophique, de la compréhension de ce que, en son activité même, la philosophie en appelle à un *qui*, voire est appelée à l'existence par lui : qui pense ? qui questionne ? qui pose ?

11 Le premier alinéa du chapitre II de *Autrement qu'être* débouche sur deux questions :

Le philosophe cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité ? Et qui regarde ?¹⁸

12 La première de ces deux questions se formule en « quoi ? », en « qu'en est-il de ? », « qu'en est-il de la quiddité de l'être ? ». La réponse, formulée sommairement, pourrait tenir en quelques mots : en ses phénomènes, la manifestation de l'être est manifestation de l'essence de l'être. L'essence entendue verbalement (comme le laisse mieux entendre l'orthographe « essence » que Levinas a hésité à utiliser) est manifestation de l'œuvre de l'être, de sa geste, de son déploiement. Elle est phénoménalisation de l'étant dans l'ordre du Même.

13 Livrée à elle seule, l'intrigue de l'être signifiera ce que nous appellerons ici la « réduction ontologique » de la subjectivité. Pourtant, comme nous allons le lire, c'est de l'intérieur du Même que s'ouvre la question « qui ? » :

La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans la conscience de soi. Le surgissement d'une subjectivité, d'une âme, d'un *qui*, demeure corrélatif de l'être, c'est-à-dire simultané et un avec lui. La mutation de l'exhibition en savoir doit pouvoir s'interpréter comme une certaine inflexion de cette exhibition. L'Âme ne vivrait que pour le dévoilement de l'être qui la suscite ou la provoque, elle serait un moment de la vie de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Être totalité, ne laissant rien en dehors de lui, le Même retrouvant le Même.¹⁹

- 14 Le *qui* du « qui regarde ? » est suscité par le mouvement même de l'être. Celui-ci suscite l'Âme en laquelle il se voit lui-même. Mais, dès lors, l'Âme serait le milieu ou le medium de la manifestation et ensuite, sans doute, de la mémoire réminiscente de la manifestation ; elle ne serait que comme fonction de ré-exposition connaissante de l'être, sa répétition dans l'histoire humaine. Il se rejoue seulement sur la scène de la vie de l'âme une intrigue qui s'est nouée, depuis son *alpha* jusqu'à son *oméga*, dans le temps en soi immobile de l'éternité.
- 15 Cependant, la métaphysique, comme surprise qu'il faille un « qui » pour attester, au minimum, de l'intrigue de l'être, doit constater un écart, une différence qui se reconduit, dans l'exhibition de l'être :

Mais la manifestation de l'être à lui-même impliquerait une séparation de l'être. La manifestation ne se peut pas comme fulguration où la totalité de l'être se montre à la totalité de l'être, car ce "se montre" à indique un déphasage qui est précisément le temps, étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même !²⁰

- 16 Nous dirons seulement ici, à peine au seuil des questions abyssales que posent ce passage et toute la pensée levinassienne de la temporalité, que le temps, entendu comme déphasage ou diastase ou diachronie qui ne s'apaisera en aucun repos, reprend son relief d'« existence » et que la « réalité » qu'il signifie soutient le relief d'existence du « qui », de la subjectivité séparée de la totalité. « Positivité » en quelque sorte du *Dass* : le « fait » même qu'il y a sujet, le « fait » de l'écart, le « fait » du temps, *quoddités* qui ne laissent pas recouvrir par les *quiddités* correspondantes²¹.
- 17 Le temps est déphasage ; le déphasage du temps est langage. Il est Dire. La distension précède ou conditionne la compréhension ontologique. Le « qui » de cette compréhension, lui-même distendu par « la dispersion du temps »²² qui ne se rassemble pas en présent, par « le temps de l'autre », est sujet ouvert à l'autre par le temps. Il y a sujet parce qu'il y a temps mais la diachronie empêche que le « qui » se referme en une identité²³.
- 18 L'ek-stase du Dire est nécessaire, nécessaire jusqu'à l'entente verbale du mot « être ». Il serait dès lors faux, faux parce que trop simple, de supposer que le Dire n'est que Dire éthique. Il y a un « Dire disant l'être »²⁴.

- 19 Le Dire éthique ne se finitise pas en thématization ontique. Il est langage à l'amont de telle ou telle langue. Il est signifiante au-delà de l'être.

Derrière l'être et sa monstration, dès maintenant s'entend la résonance d'autres significations oubliées dans l'ontologie et qui sollicitent la recherche.²⁵

- 20 À vrai dire, double est la résonance silencieuse. De même que le Dire se distribue en Dire ontologique et en Dire éthique, la résonance de la signifiante se distribue en résonance « de l'égrènement de l'être, par lequel les étants dans leurs identités s'éclairent et se montrent »²⁶, et en résonance sans exhibition, stricte signifiante du sens, hors signification de chose.
- 21 Notre question sera désormais celle-ci : quelle situation la pensée de Levinas fait-elle à l'œuvre de l'art, à la poésie et plus généralement, si nous nous référons à « La signification et le sens » dans *Humanisme de l'autre Homme*, à l'œuvre de la culture ? L'œuvrer, qui ne cesse d'avoir cours depuis Lascaux, cette œuvre toujours en cours d'effectuation qui semble accompagner l'Histoire de l'Humanité comme une expression inéliminable de la condition même de l'Homme, est-elle Dire de l'être, seulement Dire ontologique, ou une voie s'y fraye-t-elle pour le Dire éthique ?
- 22 Dans divers textes de diverses époques de sa maturation intellectuelle, la réponse de Levinas apparaît constante et déterminée. Dès 1948, dans « La réalité et son ombre »²⁷, Levinas estime précisément que « l'art lâche la proie pour l'ombre »²⁸. La « proie », ce serait la réalité. « L'ombre », l'image, qui n'est ni signe, ni symbole, mais double ressemblante de la réalité. Par l'art, artistes ou spectateurs, nous nous évadons dans la grâce et la légèreté de la jouissance irresponsable. Contre cette évasion, une autre : évasion contre évasion, contre-évasion, qui peut prendre deux voies. Il y a d'abord celle de l'intelligence conceptuelle de l'être conçu dans sa réalité, voie platonicienne, ou hégélienne, dont Levinas présente la contre-épreuve de cette manière :

[Dans l'art] Le monde à achever est remplacé par l'achèvement essentiel de son ombre. Ce n'est pas le désintéressement de la contem-

plation mais de l'irresponsabilité. Le poète s'exile lui-même de la cité. A ce point de vue, la valeur du beau est relative. Il y a quelque chose de méchant et d'égoïste et de lâche dans la jouissance artistique. Il y a des époques où l'on peut en avoir honte, comme de festoyer en pleine peste.²⁹

23 L'œuvre, par son miroitement sensible même, abolit le travail, et ainsi la temporalité, de la recherche conceptuelle. « L'être », écrit encore Levinas en 1948, « par son reflet dans le récit, [...], a une fixité non dialectique, arrête la dialectique et le temps. » Il faudra le travail conceptuel de la critique pour intégrer au monde humain « l'œuvre inhumaine de l'artiste »³⁰, il faudra que par ce truchement soit remis en éveil l'œuvre de la connaissance, éveil philosophique capable de dire « l'œuvre d'être elle-même ».

24 Cependant, outre le travail dans le temps de la dialectique dont la marche et le but sont fixés par l'identité du concept, Levinas laisse entrevoir une autre évocation « vers la réalité », hors de la prison de la jouissance esthétique ; elle tient à une autre temporalisation qui annonce, celle-ci, les grandes œuvres de la maturité. Pour retrouver, de l'intérieur du travail de la critique philosophique de l'œuvre d'art, une voie vers le réel — que l'on peut aussi gloser comme voie vers ce qui ne se laisse pas assimiler aux miroitements de l'œuvre esthétique, vers un Dehors (marque du Réel) dont on ne jouit pas, ou encore vers le sens de Dieu — il faudrait

faire intervenir la perspective de la relation avec autrui — sans laquelle l'être ne saurait être dit dans sa réalité, c'est-à-dire dans son temps.³¹

25 Il est certes vrai que Levinas, dans ces textes antérieurs à *Autrement qu'être*, parle une langue qui paraît être celle de l'ontologie, jusque dans *Totalité et Infini*, et semble se préoccuper de surtout dire la vérité de l'être ou, tout au moins, de présenter la vérité de divers « modes d'être » (tel le « féminin » dans lequel « l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté »³²).

26 Toutefois, il ne pouvait être question de dire l'être en son intraitable « réalité » sans faire l'épreuve du Dehors. Sorte de preuve ontologique qui passe par la relation avec autrui, celle-ci déborde, jusque

dans *Autrement qu'être*, comme nous allons le voir, l'œuvre du poème et de l'art en général.

- 27 L'« être », nous l'avons rappelé, doit avant tout s'entendre au sens verbal. Il n'est pas la désignation d'un état mais l'expression de son œuvre jusque dans l'étant, jusque dans l'identité d'une chose que l'on a nominalisée. Le Dire ontologique est expression de l'essence verbale de l'étant. A est A doit s'entendre comme « A a-oie »³³ (sur le modèle de *das Wesen west, die Welt weltlichet* ou encore « le rouge rougeoie »).
- 28 Or, parmi les œuvres humaines, y en a-t-il qui retiennent la verbalité ontologique de retomber en substantialité inerte, le Dire ontologique en thème, qui retiennent l'œuvre de l'être jusque dans le Dit, qui laissent entendre en celui-ci le silencieux « égrènement de l'être » ? Levinas répond par l'affirmative et voit dans *l'œuvre de l'art la plus pure expression de l'œuvre de l'être* :

Dans la peinture le rouge rougeoie et le vert verdoie, les formes se produisent comme contours et vaquent de leur vacuité de formes. Dans la musique, les sons résonnent, dans les poèmes, les vocables — matériaux du Dit — ne s'effacent plus devant ce qu'ils évoquent, mais chantent de leurs pouvoirs évocateurs et de leurs façons d'évoquer, de leurs étymologies [...] La poésie est productrice de chant — de résonnance et de sonorité qui sont la verbalité du verbe ou l'essance.³⁴

- 29 En somme, nous pourrions dire que la « différence spécifique » du langage de l'art (en comparaison d'autres expressions en langage) est qu'il est irradiation pure de l'être même, irradiation verbale, sonore, musicale, chromatique — en-deçà des désignations —, qu'il est l'être même en sa manifestation la plus insistante. En lui, l'identité intensive de l'étant (le rougeoiement du rouge, la sonorité du son), en-deçà de la discursivité cognitive ou narrative, se fait entendre ou voir sans désemparer. L'art réalise ainsi ce qui n'est qu'implicite dans les propositions prédicatives : c'est en effet, « à partir de l'art, ostension par excellence [...] absolue jusqu'à l'impudeur » — masculine si on l'oppose au féminin, pudeur de retrait, chez Levinas — que « les entités identiques [...] se mettent à résonner de leur essence dans la proposition prédicative »³⁵. L'art et son œuvre seraient le soutènement (par résonnance verbale), parmi nous, humains, de l'œuvre de l'être : le Beau

est « porteur de l'ontologie occidentale »³⁶. A la rigueur, les œuvres de l'art, en lesquelles irradie la matérialité sonore, verbale, visuelle et plastique, seraient in-signifiantes, a-signifiantes. Elles se placeraient à un niveau anté-signifiant ou, si l'on rappelle la distinction entre signification et sens, à un niveau de signification indifférent au sens : elles attestent l'être, elles le manifestent, elles ne posent pas la question du « sens d'être », question dont nous savons qu'elle a été réinvestie en un sens non-heideggerien par Levinas³⁷.

30 Il y aurait lieu de supposer, au vu de ces analyses, que le « sujet » ou la « subjectivité » telle que Levinas peut l'entendre — comme une altérité primordiale, mais suscitée ou ouverte à soi par Autrui, au regard de l'emprise de l'être et du concept — soit absente de ses considérations sur l'art. Si, d'un côté, l'art est l'exhibition même de l'essence de l'être et si, d'un autre côté, « la subjectivité n'est pas une modalité de l'essence » (intitulé du § 9 de « L'argument » qui ouvre *Autrement qu'être*), il reste à supposer que, comme en 1948, Levinas voit dans l'esthétique ou l'esthétisme une jouissance de *l'être qui jouit de soi*, en-deçà de l'humain, une jouissance qui aurait quelque chose d'inhumain ou qui serait un arrêt sur la voie de l'humanisation infinie de l'homme. Une note de bas de page montre, à cet égard, la continuité du propos de 1948 à 1974³⁸. Il y est dit, en rappelant l'étude que nous avons citée, « La réalité et son ombre », que l'art interrompt, en substituant l'image arrêtée à Dieu, le mouvement infini vers l'immémorial. L'art est trompeur car il s'exhibe dans l'être et se fait passer, par ses schématismes esthétiques et ses images, pour la présentation sensible de l'infigurable diachronie. Le Beau se fait passer pour le Bien.

31 Dans les pages d'*Autrement qu'être* qu'il consacre à ce que l'on peut peut-être appeler *la surrection du sujet* face aux figures du « sujet absorbé par l'être », du « sujet au service du système », du « sujet parlant qui s'absorbe dans le Dit »³⁹, Levinas revient, comme en passant et brièvement, à la poésie. Celle-ci jouerait ou rejouerait sur sa propre scène verbale un Dit antérieur à la communication intersubjective ; elle serait la traduction de l'être même, « *esse ipsum* », dont la voix est silencieuse ; voix cependant, avant le langage des hommes ; en cela, langage inhumain que « le poème met en paroles humaines »⁴⁰. Dans cette situation d'heureuse représentation de l'être, le « psychisme du sujet » se sent libre mais d'une liberté sans véri-

table emploi ; liberté de la gratuité, liberté d'un psychisme qui n'a à répondre de personne ni à personne.

- 32 Pourtant, nous demanderons-nous tout à l'heure, est-ce le dernier mot de l'éthique levinassienne quant à la poésie ? N'y a-t-il pas dans le « Dire » en tant que tel, serait-il Dire ontologique, adresse à l'autre ? Et n'est-ce pas celle-ci qui est la cellule génératrice du langage ?
- 33 Avant d'y venir, nous constaterons que « La signification et le sens », premier des textes qui composent *Humanisme de l'autre homme*, confirme la situation faite à la poésie et aux arts.
- 34 Nous savons que dans l'*Avant-propos* de 1972, Levinas met aux prises sa pensée de l'éthique et « la haute tradition de l'Occident »⁴¹, au sens où il récuse le modèle métaphysique qui veut que le sens soit primordiallement ou exclusivement science, que la science en train de se faire trouve son paradigme idéal dans un savoir achevé et en acte dans l'éternité, et au sens où il récuse le primat accordé à l'activité synthétique de la conscience qui engendrerait « une synthèse des présents », sorte d'image créée de l'immobile éternité, lieu naturel de la Pensée qui s'est toujours déjà trouvée en coïncidence avec soi. Selon un tel dispositif, le sujet, s'il y occupe une place, n'est que le « détour » par où doit passer la manifestation de l'assemblage synchrone de l'être. Le sujet occupe la fonction que lui désigne la totalité. Le Moi semble n'être humain que par accident. Toutefois, à l'époque où Levinas écrivait « La signification et le sens », dans les années 1961-1963, la « haute tradition de l'Occident » perdait de sa superbe en perdant la conviction de son Unité par-delà les vicissitudes de l'Histoire. L'époque découvrait ou redécouvrait la diversité des cultures. Elle comprenait que l'Homme est créateur des significations qui lui permettent de déterminer ses relations avec le monde et qu'il s'évadait ainsi du rôle unique que lui assigne l'ontologie.
- 35 Il demeure pourtant que Levinas place sa méditation sur la Culture dans ce texte entre deux bornes et que, en définitive, il n'estime pas constater que l'œuvre de la culture échappe à celle de l'être. Il écrit, d'une part, que « l'originalité de la nouvelle notion de signification [est] irréductible à l'intégration de contenus intuitivement donnés, irréductible aussi à la totalité hégélienne se constituant objectivement. »⁴² ; mais, d'autre part, il semble s'interroger : ces philosophies

récentes, philosophies de la culture, philosophie de Heidegger, philosophie de Merleau-Ponty n'ont-elles pas pour « source » « la vision hégélienne d'une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être »⁴³, auquel cas, pourrait-on ajouter, l'œuvre de l'ontologie continue de produire ses effets sur le sens reconnu de la subjectivité. Ainsi, en dépit de toute l'attention qu'il porte à « l'expression artistique [qui] serait un événement essentiel qui se produirait dans l'être à travers les artistes et les philosophes »⁴⁴, il soutient que

La culture et la création artistique font partie de l'ordre ontologique lui-même. Elles sont ontologiques par excellence : elles rendent la compréhension de l'être possible.⁴⁵

- 36 L'œuvre de l'art a besoin d'un « ouvrier », « le sujet investi par l'être comme son serviteur et gardien ». L'art, voué au monde, entre en résonnance avec le savoir ontologique.
- 37 En 1948, Levinas dénonçait « l'hypertrophie de l'art à [cette] époque où, pour presque tous, il s'identif[ait] avec la vie spirituelle. »⁴⁶ Dans « La signification et le sens », il montre que le « sens », sens de l'être même, qui cependant transcende l'être donné suscitant une œuvre humaine, a une direction : « la hauteur introduit un sens dans l'être ». Le sens de la hauteur — hauteur de l'autre qui est mon Seigneur —, plus haut que les œuvres de la Culture, est sens éthique. Il ne se désintéresse pas de l'être. Il l'ordonne.

L'arrimage et l'ouverture

- 38 Nous demanderons toutefois et à contre-courant des analyses précédentes, si, dans l'œuvre même de Levinas, une voie peut s'ouvrir qui mette en relation — en dépit de la stricte disjonction entre la logique de l'être et le sens de l'Altérité — la poésie et le sens éthique. Si nous privilégions la poésie parmi les œuvres de l'art, c'est qu'elle se dit en paroles et qu'ainsi, placée dans le lieu de l'articulation entre Dire et art, elle conduit à poser avec le plus d'acuité notre question⁴⁷. En un certain sens, l'œuvre de parole qu'est la poésie pourrait préparer ou annoncer ce que déjà Levinas réclamait de la critique dans « La réali-

té et son ombre » : intégrer au monde humain « l'œuvre inhumaine de l'artiste », faire entendre le langage *in statu nascendi* avant sa reprise conceptuelle mais aussi bien rendant celle-ci possible.

- 39 Dans l'*Argument* qui ouvre *Autrement qu'être*, au § 9 (« La subjectivité n'est pas une modalité de l'essence »), nous notons que

Derrière tout énoncé de l'être comme être, le Dire déborde l'être même qu'il thématise pour l'énoncer à Autrui ; c'est l'être qui dans le mot — premier ou dernier — se comprend mais c'est au-delà de l'être thématisé ou totalisé que va le dernier Dire.⁴⁸

- 40 Dans ces conditions, peut-il arriver au Dire poétique de « déborder » le confinement dans l'être sur soi retourné, dès lors que comme tout Dire il est adresse à Autrui ? Levinas cherche, nous le savons, l'origine du langage, quant à son sens, dans l'avoir-à-répondre-à-l'autre et dans l'avoir-à-répondre-de-l'autre. L'instauration du langage parmi les hommes serait déjà épiphanie de ce qui ne se laisse enclore en aucune thématisation. L'œuvre poétique, œuvre de langage, en porte-t-elle parfois les signes ou la trace ?

- 41 Ces signes, nous les trouvons, et ceci dès les premiers mots de l'étude que Levinas consacrait en 1972 à Paul Celan⁴⁹ :

Je ne vois pas de différence, écrit Paul Celan à Hans Bender, entre une poignée de main et un poème.⁵⁰

- 42 Parmi les voies d'accès aux méditations que contient ce texte, très bref et très dense, nous privilégierons cette question : à quelle condition, selon ce texte de Levinas, la poésie peut-elle être manifestation de l'approche immémoriale de l'autre et non manifestation du jeu du monde — à la fois, celui-ci, jeu de jouissance et jeu métaphysique ?

- 43 Remarquons en premier lieu que le régime spécifique des relations entre la poésie de Celan ou, du moins, des textes de celui-ci à propos de la poésie, et le sens éthique se marque dans la forme ou le style du texte. Nous sommes frappé par l'entrelacement étroit, presque intime, entre le texte de la méditation de Levinas (imprimé en caractères romains) et les nombreuses citations de P. Celan, tirées de *Strette*, *Le Méridien*, *Entretien dans la Montagne* (imprimées en italiques) ; les propos sont si bien entremêlés qu'ils se fondent en une

sorte de texte unique, comme si chez Celan l'horizon du langage poétique et l'horizon de la vie éthique pouvaient passer l'un dans l'autre. Le philosophe semble avoir placé ses pensées dans les méandres de celles du poète, non sans donner, toutefois, une orientation marquée à l'ensemble, un sens, au sens d'une direction. Les deux pensées sont intimement liées, ce qui signifie que, dans le cas d'espèce, celui de la poésie et des pensées poétiques de Celan, poésie et éthique se sont rencontrées, peut-être d'une alliance immémoriale, en dépit de ce tout ce que nous avons pu lire dans d'autres textes de Levinas, pour tant de la même époque⁵¹.

- 44 À quelle condition, cependant ? Celle que le poème soit tout entier signe dans l'ordre de l'infigurable, qu'il

se situe [...] à un niveau pré-dévoilent : au moment du pur toucher, du pur contact, du saisissement, du serrement, qui est, peut-être, une façon de donner jusqu'à la main qui donne.⁵²

- 45 Ainsi, à la condition que le poème, à sa façon, dise le Dire qui se reprend, en dehors de la fixation thématique des identités, dans l'espace de la relation irréprésentable entre Sujet et Visage.
- 46 Le « saisissement, le serrement », on l'aura compris, sont ceux du serrement de main, qui est aussi un serment, qui donne sans prendre possession, qui rouvre, pour la sensibilité profonde, muette encore, un espace « pré-logique » et « pré-syntaxique », où, pourtant, s'éprouve « le premier des langages »⁵³. Dans ce langage les signes ne désignent rien — nous sommes à un niveau pré-ontique sans être à un niveau ontologique — mais sont signes d'une proximité qui jamais n'a commencé. Signe de la main, reconnaissance sans identification : régime du signe qui dit l'alliance humaine avant de servir à nommer des lieux, des choses, des états du monde. Passage à un registre de sens sans substances dotées d'attributs. Ici, « le signe donne signe de cette donation de signe au point de se faire tout entier signe »⁵⁴ : à ce registre, le Moi et l'Autre ne sont pas plus que les signifiés de ces signes.
- 47 Il faut qu'il y ait un silence intime dans de tels signes, il faut qu'on s'y parle avant les mots, en dehors des sons qui évoquent « l'égrènement de l'être ». Nous ne sommes pas surpris que Levinas, dans le même volume, consacre un texte à Max Picard, auteur d'un essai célèbre, *Le*

Monde du silence. Or, parmi les premières lignes de ce dernier texte, nous trouvons une ou deux notations précieuses à notre propos. Évoquant leurs échanges épistolaires, Levinas explique que Picard a été pour lui, plus loin sans doute que les mots mais à travers eux, « une apparition, mais étrangement réelle ». Et il ajoute : « C'est là peut-être la définition même d'une expérience poétique »⁵⁵. Il faut s'arrêter à la relation ainsi évoquée entre « expérience poétique » et ce qui est « étrangement réel ». L'expérience poétique, sur laquelle vient s'articuler ensuite la langue, est contact avec une « réalité » (si nous osions, nous écririons « réellité ») qui demeure étrange, mot dans lequel résonne celui d'*étranger*. Si elle demeure étrange, c'est que le réel ainsi rencontré, tout en se donnant, *se réserve infiniment*. Et c'est précisément cette réserve infinie qui en conserve le caractère de réalité. Ceci se trouverait au centre de l'expérience poétique et, à la fois, dans le « moment » de la levée des premières significations, si bien que l'on en vient à se demander « si la lecture des premières significations peut être autre que poétique ? »⁵⁶, et que l'on en vient à entrevoir l'idée que « le langage commence dans cette région préliminaire où se font écho les correspondances dont parle Baudelaire »⁵⁷. Une dimension paraît s'ouvrir, qu'occupe l'œuvre poétique, intermédiaire ou de médiation, entre le silence seul (en lui-même désert de présence humaine) et l'articulation conceptuelle. Dans cette dimension la poésie retiendrait quelque chose de la plénitude réservée du silence mais dirait les premières liaisons significantes à même la sensibilité la moins prévenue. Grâce à elles, celle-ci se préparerait à l'intelligence : la neige, chez Picard, « silence visible » qui met en présence du temps⁵⁸.

- 48 Nous voyons dès lors se former une question : comment penser le rapport entre l'origine du langage dans la relation de responsabilité à autrui et sa naissance dans l'expérience poétique ? Au sujet levé plus tôt que la vérité de l'être fait écho « le langage de la proximité pour la proximité plus ancien que celui de la *vérité de l'être* (...) le premier des langages »⁵⁹. Une perspective convergente nous est offerte dans le texte consacré à P. Celan. Nous y lisons quelques lignes qui, comme à l'accoutumée, mêlent les propos du philosophe et ceux du poète :

le poème laisse [...] au réel l'altérité que l'imagination pure lui arrache, il concède à l'autre une parcelle de sa vérité : le temps de

l'autre.⁶⁰

- 49 Dans l'élément de l'infigurabilité, quand l'Autre et le Sujet se font signe et ne signifient que ce faire-signer⁶¹, dans le contact, tenus à distance dans la proximité, proximité par la distance, émergent – en des reliefs qui tiennent bon face à l'emprise des identifications dissolvantes – le Réel du sens éthique, le Réel de l'Autre et le Réel du Moi, « nés » et tenus dans leur relation. Dès lors, si la poésie puise au langage en ses premières levées, elle puise à l'Ouverture au Réel. Il en résulte un arrimage, qui ne doit rien à l'autochtonie, en une terre infigurable et utopique, « une finalité » (l'autre Homme) « sans fin » (sans arrêt par identification) :

Comme si en allant vers l'autre, je me rejoignais et m'implantais dans une terre, désormais natale, déchargé de tout le poids de mon identité.⁶²

NOTES

- 1 Levinas Emmanuel [1972] *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, p. 122.
- 2 Levinas Emmanuel [1987] « De la signifiante du sens » in *Hors Sujet*, Fata Morgana, p. 129. Pour la datation du texte et le contexte dans lequel il a d'abord été présenté comme conférence, à savoir un colloque consacré à Heidegger, voir les premières lignes du texte (p. 125) et la notice bibliographique à la page 217 du volume.
- 3 Heidegger Martin [1983] *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Vittorio Klostermann. Nous faisons référence au titre et à la teneur du § 68: « *Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen* », ce qui peut se traduire : « Le monde comme manifesteté de l'étant comme tel et dans son entier », *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* [1992] (tr. D. Panis), Gallimard.
- 4 Levinas Emmanuel, « De la signifiante du sens », *op. cit.*, *ibid.*
- 5 *Ibid.*.

- 6 Levinas Emmanuel [1994] « Entretien avec Roger-Pol Droit », *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, p. 186 : « Pour Heidegger, l'être est animé par l'effort d'être. Il n'y va pour l'être dans son effort d'être que d'être, avant tout et à tout prix. ».
- 7 Levinas Emmanuel, « De la signifiante du sens », *op. cit.*, p. 129-130.
- 8 Nous en avons traité dans notre ouvrage [2024] « La question de la "déformalisation" du temps. Levinas et Rosenzweig », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, 23, p. 51- 74. Voir Richir Marc, « Phénomène et infini », in C. Chalier et M. Abensour (dir.) [1991], *Emmanuel Levinas*, « Cahier de l'Herne », L'Herne, p. 224-256.
- 9 Levinas Emmanuel, « Sans identité », *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, en particulier la note 4, p. 121-122.
- 10 Levinas Emmanuel, « Humanisme et an-archie », *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 76.
- 11 *Ibid.*, p. 77.
- 12 *Ibid.*, note 4, p. 118-119.
- 13 Levinas Emmanuel, « La conscience non intentionnelle », *Cahier de l'Herne*, *op. cit.*, p. 80.
- 14 Levinas Emmanuel, « Humanisme et an-archie », *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 79-80.
- 15 Levinas Emmanuel [1974] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, p. 9.
- 16 Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, « Avant-propos », p. 10.
- 17 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 33.
- 18 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 29.
- 19 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 35-36. Nous avons dû amender le texte en suivant les leçons de l'édition de poche (M. Nijhoff - Kluwer Academic, Le Livre de poche, non daté, p. 50-51).
- 20 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 35-36
- 21 Levinas, on s'en souviendra, forme une sorte de néologisme philosophique pour nommer la quoddité du *qui* qui ne se plie pas à la loi de l'essence : « La *quis-nité* du *qui* s'excepte de la quiddité ontologique du *quoi* recherché et orientant la recherche. » (*Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 31)

- 22 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 48.
- 23 Voir, parmi bien d'autres textes possibles, « Sans identité », *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 93 et sv.
- 24 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 49.
- 25 *Ibid.*.
- 26 *Ibid.*.
- 27 Levinas Emmanuel [1994] « La réalité et son ombre », *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, p. 107-127. Ce texte aura retenu l'attention de plusieurs commentateurs importants : Armangaud Françoise [1991] « Éthique et esthétique. De l'ombre à l'oblitération », « Cahier de l'Herne », op. cit., p. 605 – 619 ; Rolland Jacques [2000] « Le commerce avec l'obscur. Lecture de "La réalité et son ombre" », *Parcours de l'autrement*, PUF, p. 233-259 ; Gritz David [2004] *Levinas face au beau*, préf. de C. Chaliier, Éditions de l'éclat, en part. p. 53-71 ; il est examiné de diverses manières dans le collectif dirigé par Cohen-Levinas Danielle [2010] *Le Souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Éditions Manucius.
- 28 Levinas Emmanuel, « La réalité et son ombre », op. cit., p. 124
- 29 *Ibid.*.
- 30 *Ibid.*, p. 126.
- 31 *Ibid.*, p. 127.
- 32 Levinas Emmanuel [1985] *Le temps et l'autre* (1948), PUF, p. 77-84.
- 33 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 50.
- 34 *Ibid.*, p. 52.
- 35 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., P. 51.
- 36 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., P. 52.
- 37 Voir, par exemple, les derniers mots de « La signification et le sens », *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 69-70.
- 38 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., note 21, p. 191.
- 39 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., Chap. V, 1⁰.
- 40 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 172.
- 41 Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 8.
- 42 Levinas Emmanuel, « La signification et le sens », op. cit., p. 24.

43 *Ibid.*, p. 29.

44 *Ibid.*.

45 *Ibid.*, p. 28.

46 Levinas Emmanuel, « La réalité et son ombre », *op. cit.*, p. 125-126.

47 Il convient toutefois de rappeler qu'il est arrivé à Levinas, mais assez incidemment, de tenter le rapprochement entre l'œuvre d'un peintre et le sens éthique. Cf. notamment Levinas Emmanuel [1991] « Jean Atlan et la tension de l'art », *Cahier de l'Herne*, *op. cit.*, p. 620-621.

48 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 21.

49 Levinas Emmanuel [1976] « Paul Celan. De l'être à l'autre », *Noms propres*, Fata Morgana, p. 61-71.

50 *Ibid.*, p. 61. Les italiques sont dans le texte de Levinas.

51 Le constat de cette rencontre, si elle rouvre le dossier des appréciations levinassiennes quant au sens de l'œuvre de l'art, ne manque pas de susciter d'importantes questions : faut-il estimer que les appréciations favorables de Levinas ne vont qu'à la poésie de Celan (et de quelques autres rares écrivains ou artistes) ou qu'elles nous livrent un enseignement général sur ce que pourrait ou *devrait être* la poésie, un Dire à l'autre adressé ? Dans ce cas, Levinas retrouverait-il, à sa manière, le geste platonicien de la *République* : l'admission du poète dans la Cité qu'éclaire le Bien pour autant qu'il voue son œuvre à dire la raison éthique ?

52 *Ibid.*, p. 62.

53 *Ibid.*.

54 *Ibid.*, p. 61.

55 Levinas Emmanuel, « Max Picard et le Visage », *Noms propres*, *op. cit.*, p. 143, souligné par l'auteur.

56 *Ibid.*, p. 146.

57 *Ibid.*.

58 *Ibid.*, p. 147. On en vient à se demander si le meilleur de l'œuvre de Levinas n'aurait pas été écrit sur les bords de cette dimension : une langue poétique encore mémorieuse des liaisons que tient la sensibilité, sensibilité à l'autre, et déjà à la recherche d'une langue philosophique qui soit fidèle à la proximité. Un passage d'*Autrement qu'être* pourrait se lire en ce sens : « Le langage excéderait les limites du pensé en suggérant, en laissant sous-

entendre, sans jamais faire entendre — implication d'un sens distinct de celui qui vient au signe de la simultanéité du système ou de la définition logique d'un concept. Vertu qui se met à nu dans le dit poétique et l'interprétation qu'il appelle à l'infini. Vertu qui se montre dans le dit prophétique méprisant ses conditions dans une sorte de lévitation. » (*Autrement qu'être*, op. cit., p. 215-216).

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*, p. 66. Les mots en italiques sont de P. Celan, *Strette*, Mercure de France, 1971, p. 192. Le passage auquel il est fait référence est celui-ci : « Même dans cette présence, ici, du poème — le poème tient toujours à cette présence ponctuelle, unique — dans la proximité immédiate même, elle concède à l'autre une parcelle de sa vérité : le temps de l'autre. » Comment ne pas souligner la convergence étonnante entre ce propos de Celan et les derniers mots déjà cités de « La réalité et son ombre », op. cit., p. 128 : « Il s'agirait en effet de faire intervenir la perspective de la relation avec autrui — sans laquelle l'être ne saurait être dit dans sa réalité, c'est-à-dire dans son temps. »

61 Nous pouvions déjà lire dans l'Avant-propos de *Humanisme de l'autre homme* : « Identité injustifiable, pur signe fait à autrui ; signe fait de cette donation même du signe, le messenger étant message, le signifié — signe sans figure, sans présence, hors l'acquis, hors la civilisation. » (op. cit., p. 13).

62 Levinas Emmanuel, « Paul Celan. De l'être à l'autre », op. cit., p. 67.

RÉSUMÉS

Français

Il est troublant de constater que Levinas soutient un rapport d'analogie entre la métaphysique classique (comme ontologie) et les œuvres de l'art : « l'art » est « célébration de l'être » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 28), « la culture et la création artistique font partie de l'ordre ontologique lui-même (*ibid.*), « l'art [est] ostension [ontologique] par excellence » (*Autrement qu'être*, p. 51). L'art, monstration de la mondanéisation du monde, jeu et jouissance, nous maintient dans l'immanence à l'Être et dans l'amour du Monde. Nous proposons par cette contribution de reparcourir le trajet à rebours qui entend faire remonter des significations au sens, jusqu'à « l'avant de la Culture et de l'Esthétique » vers « l'Éthique, présupposé de toute culture et de toute signification » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 58). Nous proposons de nous arrêter, sur ce trajet, à l'articulation entre « art » et « être » et de poser cette question : dans l'œuvre de Levinas et hors d'elle, la

poésie et l'éthique sont-elles séparées par un hiatus infranchissable ou peuvent-elles avoir partie liée, et comment ?

English

It is troubling to note that Levinas maintains an analogous relationship between classical metaphysics (as ontology) and works of art: “art” is “a celebration of being” (*Humanisme de l'autre homme*, p. 28), “culture and artistic creation are part of the ontological order itself” (*ibid.*), “art [is] [ontological] ostension par excellence” (*Autrement qu'être*, p. 51). Art, monstration of the world's mundaneization, play and enjoyment, keeps us in immanence to Being and in love with the World. In this contribution, we propose to retrace the journey backwards, from significations to meaning, from “the before”, “before Culture and Aesthetics”, to “Ethics, the presupposition of all culture and all meaning” (*Humanisme de l'autre homme*, p. 58). On this journey, we propose to focus on the articulation between “art” and “being”, and to ask the question: in Levinas's work and beyond, are poetry and ethics separated by an unbridgeable hiatus, or can they be linked, and how?

AUTEUR

Antonino Mazzù

Université libre de Bruxelles