

L'écriture LATINE d'Emmanuel Levinas

Paul Elbhar

A enseigné la philosophie juive aux universités Ben-Gourion et Bar Ilan. A publié des recherches sur les penseurs juifs contemporains.

Emmanuel Levinas n'a-t-il écrit son œuvre qu'en « grec » et qu'en « hébreu ». N'aurait-il pas aussi en dehors de ces deux écritures bien distinctes, par leurs formes et leurs supports (maisons d'édition distinctes) aussi rédigé ici et là, dispersés dans toute l'œuvre des écrits en « latin ».

Les écrits « latins »

Car si les écrits grecs se rapportent à l'ensemble de ses écrits philosophiques et ses écrits hébraïques à ses textes confessionnels, les textes en latin seraient quant à eux, à rapprocher des très nombreux passages dans lesquels Levinas traite de théologie chrétienne. Très souvent il utilise des expressions qui lui sont directement empruntées comme « l'épiphanie du visage », « la Kénose » ou « la Passion d'Israël » ou d'autres notions qui, au premier abord, par la connotation qu'elles évoquent, peuvent prêter à confusion telles que « Mourir pour l'Autre », « prendre sur soi toute la souffrance du Monde », « l'otage », « la substitution » ou « le Messie souffrant ¹ », pouvant faire croire que Levinas s'identifie avec ces notions, leurs significations ou leurs connotations. Il faut avouer qu'il en fallait moins que cela pour jeter le désarroi parmi les lecteurs et c'est la raison pour laquelle des lecteurs pressés et pas toujours bien intentionnés, purent se méprendre et lire dans ses textes soit un judaïsme christianisant au

grand dam des juifs² soit décevoir l'attente des chrétiens quand par exemple l'un d'eux lui demanda ingénument pourquoi ne se convertissait-il pas³.

Pourtant même si les deux types de réaction se désolent pour des raisons opposées, l'erreur, elle, va dans le même sens. Levinas tient un discours qui pour des oreilles occidentales qu'elles soient juives ou chrétiennes, religieuses ou athées, résonne d'un déjà oui, là, dans cette culture judéo-chrétienne dans laquelle le judaïsme était relégué depuis des siècles au statut de relique, de fossile, de témoignage ou de pièce à conviction⁴. Ce judaïsme édulcoré par deux mille ans de proximité qui ne fut pas toujours fraternelle – Levinas euphémisera et parlera de « lointaine proximité ⁵ » – ce judaïsme a perdu de son authenticité, ne se lit et ne se comprend – y compris par beaucoup de juifs – que par l'intermédiaire du prisme chrétien⁶.

Pourquoi Levinas emploie-t-il donc un discours ambigu à souhait ? Tout d'abord parce qu'il s'adresse aux gens de son temps, pour une part juifs d'occident imprégnés de culture chrétienne et de philosophie qui ne connaissent plus l'hébreu, clé du judaïsme, et pour qui la chaîne de la Tradition a été brisée. Depuis l'émancipation, le judaïsme doit donc supporter le langage philosophique, le grec, afin d'être compris. Et, deuxième phase, pour un deuxième public aussi, cette fois-ci non-juif, pour lequel Levinas se doit de traduire le Talmud en 'grec' afin de pouvoir exprimer dans une langue universelle les valeurs du judaïsme à l'encontre de la philosophie, tout du moins dans son aspect totalitaire⁷. Parallèlement, poursuivant un dialogue jamais interrompu avec les chrétiens, il se doit aussi de parler en latin, autre langue religieusement universelle, et y traduire les valeurs juives. Toute la terminologie chrétienne omniprésente dans son œuvre, c'est du latin. Paraphrasant Levinas, nous pourrions dire qu'il s'agirait d'énoncer en latin les grands principes que l'Eglise ignorait⁸.

Si le duo Athènes/Jérusalem, philosophie/judaïsme, grec/hébreu est reconnu par Levinas, il ne reconnaît pas clairement l'existence d'une écriture romaine/chrétienne/latine. C'est pourtant à la quête de cette écriture, disséminée dans l'ensemble de l'œuvre et inséminée dans les textes que nous tenterons ici de procéder.

Comment présenter un tel sujet sans polémiquer, en philosophe, ou en historien de la philosophie sans céder à l'apologie ? Suffit-il d'énoncer nos pures et bonnes intentions pour être cru, de prévenir le public comme le faisait parfois Levinas : « Je parlerai avec franchise, avec l'intention de n'offenser personne ⁹. »

Avait-il trouvé le juste ton entre critique et respect ou bien était-ce son œuvre, sa personnalité, sa biographie qui le plaçaient au dessus de tout soupçon¹⁰ ? Jamais il n'essaiera de minimiser l'écart théologique insurmontable qui sépare judaïsme et christianisme mais son air affable, son ton modéré, son style ont pu donner le change et faire croire qu'il s'agissait là de broutilles, d'une vieille histoire de famille qu'il était temps de régler. Mais, sous la forme apaisante, les

propos sont virulents, la critique sait être dure, elle accule le christianisme dans ses derniers retranchements, ne laissant – philosophiquement et non pas théologiquement parlant – aucun de ses dogmes indemnes¹¹.

Si l'œcuménisme, dans ses éléments syncrétistes, le révolte¹², sa dimension de dialogue interconfessionnel par contre le réjouit¹³. Il respecte le christianisme sans chercher à le judaïser, ni à se satisfaire du fait que Jésus fut un bon juif ou que les Évangiles furent à l'origine rédigés en hébreu¹⁴ et pour cela s'en accommoder comme si jamais quelqu'un de si proche ne pouvait avoir tellement tort. Il le respecte comme quelqu'un de totalement autre. Mais – ce n'est point une condition, nous savons tous que chez Levinas il n'y a pas de réciprocité, tout du moins jusqu'à l'apparition du tiers, de la société¹⁵ – il réclame aussi le respect envers un judaïsme fier de son entêtement à dire 'non', tenant à ses rites et revalorisant ses titres bafoués de pharisiens, de peuple à la nuque raide, de lecteurs qui font prévaloir la lettre sans pour autant enfreindre l'esprit¹⁶. Levinas se réclame d'un judaïsme briseur de mythes et d'idoles dont le message est aujourd'hui, à ses yeux, plus nécessaire que jamais.

C'est surtout après la guerre que l'amitié judéo-chrétienne prend un essor qu'elle n'avait pas connu jusqu'alors. D'un côté le judaïsme renaît de ses cendres, redécouvre ses sources, essentiellement le Talmud et la littérature rabbinique et à travers eux une lecture juive de la Bible. D'un autre côté la Shoah a modifié la vision que le christianisme a pu avoir du judaïsme¹⁷. Ce nouvel essor dans les relations judéo-chrétiennes, qui touche notamment avec Vatican II l'aspect théologique de ces relations, Levinas s'en réjouit sincèrement mais, et c'est le sujet que nous allons aborder, sans que ce « rapprochement » ne fasse oublier les différences car Levinas réclame « la conscience des différences sans compromis possibles¹⁸ ». La création de l'État d'Israël et surtout sa reconnaissance par le Vatican concrétise ce changement radical ; ce passage de relique à un retour à l'Histoire dans laquelle il agit et ne se contente plus d'y jouer un rôle¹⁹.

Levinas tout au long de son œuvre s'en prend au christianisme, sans haine et sans se poser, loin de là, comme anti-chrétien²⁰, mais comme représentant d'une autre voie, une voie qui ne nécessite ni accomplissement, ni complément mais qui se suffit à elle-même. La réelle sympathie que Levinas puisse éprouver envers le christianisme n'exprime ni accord de principe ni filiation. Levinas veut bien être frère mais pas père²¹. Aux yeux de Levinas le dialogue ne doit pas céder la place « à une fusion²² ». Nous reconnaissons ici la thèse de Levinas selon laquelle le dialogue, la parole ne doivent, ne peuvent, réduire l'autre à un autre moi par l'effet d'une compréhension ou d'une fusion qui serait nécessairement violence. Le dialogue doit reconnaître et laisser l'autre totalement autre.

Une critique à trois niveaux

Sa critique va donc se situer, simultanément, à trois niveaux. Il s'efforcera notamment de montrer que le christianisme n'a rien inventé, que les valeurs qu'il prône figurent déjà dans le judaïsme. De son propre aveu il s'agit là d'une tâche ardue.

C'est ainsi que plus d'une fois il citera des notions dont il sait pertinemment qu'elles rappelleront au lecteur des thèmes chrétiens mais aussitôt il ajoute, avec un humour teinté de cynisme, une pointe provocateur, ses sources qui seront toujours des textes juifs. C'est ainsi qu'en vis-à-vis de la soi-disant sévère loi du Talion, il cite une autre page des Ecritures dans laquelle « le juste présente sa joue à celui qui frappe et qui se rassasie d'humiliations » et Levinas, sûr de son effet, continue d'un ton railleur : « Vous reconnaissez ce passage et vous vous rappelez les références. Il s'agit bien entendu des Lamentations de Jérémie chapitre 3, verset 30...!!²³.

A un deuxième niveau, il critiquera philosophiquement les bases théologiques du Christianisme, essentiellement les notions d'incarnation et celle d'un Dieu mourant pour expier les fautes des hommes mais aussi la Trinité et l'abstinence.

A un troisième niveau, Levinas n'aura de cesse de rappeler que la shoah eut lieu dans une Europe évangélisée depuis quinze siècles. C'est dire que Levinas n'acceptera jamais le fait que la théorie de l'amour et de la charité chrétienne soit restée lettre morte, ni que l'histoire du monde chrétien puisse à ce point dissocier la théorie de la pratique, la religion de la morale, la théologie de son accomplissement dans l'histoire. Et Levinas de citer lapidairement Brunschvicg : « Le Dieu des guerres de religion peut-il être le Dieu de la religion ? »²⁴. Et il rappelle que malgré un prêche de paix et de douceur, le christianisme n'a su arrêter le recours à la violence, que « la figure de la Croix était celle que portaient les croisés. Le crucifié commandait les croisades »²⁵, alors que le judaïsme sans pour autant être une doctrine de douceur avait été une école de douceur²⁶. Malgré tout cela Levinas n'oublie pas – et il le rappelle très souvent – les chrétiens qui surent au nom de cette même bonté risquer leur vie pour sauver des juifs, dont sa propre famille, durant la guerre.

Jésus

Avant d'entrer dans le vif du sujet je voudrais rapidement citer l'attitude sans complaisance aucune que Levinas a envers Jésus. On peut éprouver de la sympathie pour le personnage historique de Jésus qui se révolta contre un clergé corrompu, réclamant justice pour les gens du peuple. Mais Levinas ne s'intéresse pas à l'histoire des historiens. Contrairement à de nombreux historiens ou penseurs juifs, il ne fait pas de différence entre ce que fut Jésus et ce qu'en fit saint Paul car, déjà dans la vie et la mort de Jésus, Levinas, à travers la lecture qu'il fait de Fleg, perçoit un message étranger, un étrange message et c'est à son propos que Levinas rédige certainement ses lignes les plus acérées : « Les figures de l'Evangile nous laissent stupides et froids ; nous nous sentons mentir quand nous les reprenons...Il ne suffit pas d'appeler Jésus Yechou ou Rabbi pour le rapprocher de nous. Pour nous qui sommes sans haine, il n'a pas d'amitié. Il reste lointain. Et sur ses lèvres nous ne reconnaissons plus nos propres versets²⁷». Il reviendra sur ces durs propos dans les *Quatre lectures tal-*

mudiques : « Je pense que la personne du Christ nous demeure toujours lointaine. Les juifs – ou du moins l'écrasante majorité des juifs – restent particulièrement insensibles à Jésus²⁸ ».

Toute personne familière de la fréquentation de l'œuvre de Levinas sait qu'il s'établit tout au long de ses écrits une grille de lecture que je vais rapidement énumérer ici et dont la trame est relativement aisée à suivre. D'un côté nous avons la Totalité, la mythologie, le paganisme, la violence, le mystère, l'intériorité, le mysticisme, l'histoire chronologique des historiens, l'histoire des vainqueurs, celle qui juge, qui témoigne de la vérité en fonction de sa réussite, le dogme, l'utopie, l'enracinement, le sol, le lieu, l'enthousiasme, le mystère, l'Amour et le charnel. De l'autre – pratiquement chaque terme à son correspondant – nous avons l'Infini, l'Absolu, le transcendant visage de l'Autre, le Langage/Parole/Dire, le déracinement, l'action (le rite), l'éthique, l'extériorité, l'Enigme, l'histoire qui est jugée et dont la réussite n'est pas en soi un critère de vérité.

Dans l'optique levinassienne, le christianisme fait partie de la première catégorie. Tous les termes que nous avons énoncés, à un moment ou l'autre de l'œuvre s'y rapportent sans qu'il soit nécessaire de faire à chaque fois le rapprochement, de mettre les points sur les i. Il faut savoir décrypter son code pour pouvoir le comprendre. Cette sensibilité dans la lecture sera nécessaire surtout dans les textes philosophiques dans lesquels les attaques seront un peu plus voilées mais non moins acerbes que dans ses textes confessionnels, plus vindicatifs. Et pourtant, il ne faut pas se fier à une dichotomie simpliste entre juifs et chrétiens. La lecture de Levinas nécessite un peu plus de discernement car il ne s'agit pas pour lui de renouveler les guerres de religions. Israël n'est jamais à prendre au sens ethnique mais comme catégorie religieuse²⁹, comme fonction dans l'économie de l'être³⁰, on dit juif un peu comme on dirait homme³¹. Cet élargissement des catégories ethniques ou religieuses en catégories éthiques ou ontologiques évite à Levinas de retomber dans une vulgaire querelle de foi. En effet, les chrétiens qui ont perçu les limites de l'onto-théologie, Levinas les appelle sémites ou monothéistes³², quant aux juifs qui ont cédé à la tentation du sacré, il les surnomme « marranes³³ ». Il rappelle à cet effet que dans le judaïsme un converti savant, c'est à dire éthique, vaut mieux qu'un grand prêtre ignare (non éthique)³⁴. Une fois dite cette remarque importante et qui restera constamment présente à l'esprit revenons à une exposition plus dichotomique du christianisme dans la philosophie de Levinas et reprenons les expressions empruntées à la théologie chrétienne une à une afin de montrer en quoi elles ne peuvent en aucun cas être considérées comme christianisantes dans le corpus levinassien.

Le Péché originel

La responsabilité absolue de l'homme est sans aucun doute l'axe central sur lequel repose la philosophie et l'éthique de Levinas. Toute thèse, axiome ou dogme qui viendrait minimiser un tant soit peu cette responsabilité infinie est à bannir. Il en est ainsi du Péché originel dans le christianisme. Péché originel qui serait

son péché originel...!! Il est différent d'affirmer que le monde est imparfait même si c'est du fait d'un péché originel et de vouloir l'améliorer que de prétendre qu'un baptême préserverait du péché sans se soucier pour autant du monde qui lui, reste inique. Un monde imparfait peut être amélioré, un monde fautif le sera toujours. « C'est dans l'impureté du monde que la pureté se fait » dit-il encore³⁵. Le judaïsme connaît lui aussi un péché originel que l'homme peut réparer par l'accomplissement de la Thora³⁶, c'est-à-dire par son action dans le monde qui est du début à la fin charité et justice³⁷. Il reste donc responsable de ses actes et de leurs conséquences. Pour le christianisme, en tous cas, tel que Levinas le perçoit, le péché pose devant l'homme une alternative « d'ascétisme monacal ou d'une vie où tout est permis³⁸ ». Et Levinas d'affirmer « qu'un Dieu sévère et un homme libre préparent un ordre humain meilleur qu'une bonté infinie pour un homme mauvais³⁹ ».

La Passion

La Passion ou Passion d'Israël est certainement un des termes empruntés à la théologie chrétienne que Levinas emploie le plus. Il revient sans cesse dans tous ses livres qu'ils soient philosophiques ou confessionnels, pour désigner la Shoah ou de manière plus générale l'histoire du peuple juif, histoire peu glorieuse qui représenterait symboliquement une « divine comédie » ou Histoire Sainte dont Dieu se serait absenté. La Passion comme souffrance contient le sens ultime de l'humain, dit-il⁴⁰, elle découle *ipso facto* – terme que Levinas emploie beaucoup – de la responsabilité infinie que j'ai envers autrui et qui va jusqu'à me rendre responsable de ce que je n'ai pas commis. Je suis responsable même de la douleur et de la faute des autres, je suis responsable de tous, le monde entier repose sur mes épaules. Cette responsabilité me destitue et fait souffrir. Je souffre pour autrui. Mais rien de magique dans cette souffrance, certifie-t-il car, par elle-même, elle n'expie pas les fautes et certainement pas les fautes des autres.

« Etre coupable sans avoir commis de faute, n'est pas péché originel, mais l'envers d'une responsabilité universelle... » dit-il encore⁴¹. Plus que souffrance il y a là persécution car je suis toujours en cause avant même d'avoir fait quoique ce soit, je suis déjà coupable quand je suis encore innocent.

Tant que la Passion est prise en tant que symbole métaphysique, symbole d'altérité absolue, Levinas l'accepte mais il ne l'accepte plus dès qu'elle est perçue comme chez Claudel, comme une préfiguration de l'histoire dans laquelle les notions métaphysiques se concrétiseraient et où Auschwitz deviendrait la Passion d'Israël⁴².

Levinas qui n'a pas de philosophie de l'histoire, refuse aussi bien évidemment toute théodicée⁴³. Il rejette donc la thèse d'un Dieu metteur en scène ou chacun jouerait son rôle sans en être responsable⁴⁴.

L'amour

L'amour, thème emblématique du christianisme, Levinas utilise peu ce mot et quand il le fera ce sera généralement dans le sens « usé et ambigu » de la théologie chrétienne⁴⁵. Levinas quant à lui, préférera les termes d'Eros et de caresse⁴⁶. Car l'amour risque d'assouvir un désir sublime qui est nostalgie d'un bonheur donc d'un retour sur soi. L'amour tel que le conçoit Levinas, c'est-à-dire l'amour du prochain, ne peut avoir la forme banale d'une bienveillance naturelle. L'altérité du prochain ne peut assouvir un désir car il s'agit d'un désir insatiable (et non pas inépuisable⁴⁷). Cette relation est ingrate, son ingratitude la rend gratuite, je n'y reçois rien, Dieu même m'échappe, disparaît, « sans promesse de retour et de résurrection⁴⁸ ». Parousie et résurrection témoignent de la volonté d'un retour sur soi, ils représentent une garantie de bonheur marquée par la gratitude de l'acte que serait le retour vers soi⁴⁹. Mais au-delà de l'ambiguïté de la relation amoureuse où c'est le toi qui satisfait le moi, Levinas voit dans l'amour une vaine et fausse tentative de réparer le monde. Car l'amour est une relation entre deux personnes seulement, ce n'est pas une relation sociale. Elle se tient toujours au détriment d'autrui. Le Moi s'adore à travers le toi qu'il aime et ferme les yeux sur le mal fait au tiers. L'amour pour être social, pour s'ouvrir aussi à autrui sans le blesser, doit se transformer en « jugement et justice », dit Levinas⁵⁰. « Jugement et justice » c'est la traduction d'une expression biblique répandue « *Tsedaka oumishpat* ⁵¹ » et qui serait l'accomplissement de la Loi.

L'athéisme

Dans ses œuvres confessionnelles, Levinas n'aborde pas ou de manière détournée, codée, les notions philosophiques de ses 'livres grecs'. Le lecteur de *Difficile Liberté* par exemple, s'il n'est pas préalablement initié au code de lecture 'grec' sera surpris de rencontrer un Dieu inconsistant qui, si sa perception peut être très claire religieusement parlant, sera philosophiquement obscure⁵². Il sera surpris également par la prédominance de la Loi et du Talmud, père de toutes les interprétations, car dans les années soixante c'est plutôt le judaïsme qui est inconsistant, la Loi méconnue et le Talmud oublié.

La théologie, s'efforce avant tout de prouver l'existence de Dieu et à partir de là édifie dogmes et pratiques qui, sans cette preuve s'écrouleraient comme un château de cartes. Dieu surtout est cosmologique, il est créateur du Monde, première cause et cause de toutes les causes, sa relation au monde est verticale. Le monde est créé, physiquement créé. Et des théologiens, incapables de prouver son existence se fondèrent sur la nécessité d'un monde créé pour en déduire l'existence d'un Créateur.

Pour Levinas, Dieu n'est pas le point de départ de la religion mais son aboutissement.

Dieu apparait dans la relation à l'autre, dans son visage qui m'interpelle et qui ne réclame de ma part aucune compréhension mais une invocation, que Levinas désigne comme prière⁵³, ou liturgie, c'est-à-dire prière qui ne réclame rien.

L'homme qui prie invoque et ne demande rien pour lui-même⁵⁴. Cette prière est l'Éthique. La relation divine est donc horizontale, elle se situe dans le rapport de l'homme envers son prochain absolument autre ; il y a là – nouvelle étymologie – absorption. Mais Dieu reste paradoxalement transcendant malgré cette humilité ou plutôt grâce à cette humilité qui fait sa hauteur⁵⁵. Levinas nomme kénose, cette humilité par laquelle Il se « dévoile » dans le visage de l'autre homme tout en restant totalement dans l'au-delà. Cette épiphanie du Visage ou cette visitation⁵⁶, Levinas emploie ces termes, ne sont en aucun cas une révélation car à peine entré dans l'immanence du monde, Il disparaît. S'appuyant sur ce passage de la Bible dans lequel la Gloire de Dieu est décrite comme une inscription en creux sur un rocher⁵⁷ et d'après lequel l'homme ne pourra voir la face divine et vivre, Levinas écrit que « l'altérité du prochain c'est ce creux du non-lieu ou, visage, il s'absorbe ». De son passage Dieu ne laisse ni forme ni trace ; et Levinas d'ajouter «(ni) un tombeau où se dessinerait sa forme... celui qui a passé au-delà, n'a jamais été présence⁵⁸». Même le Saint Suaire fait les frais du sarcasme de Levinas. Dans cette humilité de Dieu, humilité qui n'est pas humiliation, dans ce « videment »⁵⁹, Levinas y voit une désacralisation du Sacré⁶⁰.

Levinas sait pertinemment qu'une personne sensée ne peut pas prendre les idoles au sérieux. Les idoles ne trompent pas l'adorateur qui n'y voit pas le dieu en personne. Levinas cite un midrash selon lequel Abraham, détruisit les statuette de son beau père Terah, en laissant une seule, celle qui aurait détruit toutes les autres, mais Terah n'est pas dupe il sait qu'aucune statuette ne peut en détruire d'autres⁶¹. On peut être idolâtre sans pour autant être un imbécile ! Pour Levinas, l'idolâtrie représente un certain rapport au monde, fixe, immuable, enraciné et non une croyance infantile en une statuette de bois ou de pierre. « Dieu c'est l'Autre » écrivit Levinas une fois, une seule fois, dans *Totalité et Infini*⁶², puis, effrayé par tant d'audace et les possibles conséquences anthropomorphiques d'une telle formule il corrigea, « je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage j'entends la parole de Dieu⁶³ » car Dieu est relation, relation de moi envers mon prochain. C'est une relation de justice et de vérité qui se fait par l'intermédiaire de la Loi car celle-ci dans tous ses infimes détails, ses rites les plus obscurs « constitue la sévère discipline qui tend vers cette justice⁶⁴ ».

C'est ainsi que chez Levinas, la présence de Dieu paraît moins fondamentale que Sa Loi⁶⁵. Disons même que Son existence découlerait de Sa Loi. L'Éternel n'est pas un Dieu cosmologique, créateur du Monde, mais il est créateur dans la mesure où il donne sa signification au Monde.

C'est aussi pour cela que l'homme moderne qu'il soit juif ou chrétien, peut être pieux sans être désormais troublé par l'âge ou la forme de la Terre et peu importe la place qu'elle occupe dans l'univers. La création *ex nihilo* n'est plus la condition nécessaire pour pouvoir prouver l'existence de Dieu, mais c'est le visage de l'autre, qui me réclame, qui témoigne de ce refus de la Totalité. L'autre

qui se situe au-delà de l'être-moi trouve son expression appropriée dans la création ex nihilo, à partir de rien. Un monde éternel ou bien sa création à partir d'une matière première éternelle perpétuerait l'ontologie⁶⁶ dans la mesure où l'Autre, créée à partir de rien serait impensable. Dieu reste cause première non plus chronologiquement mais logiquement. Cette Première Cause n'est pas première dans le temps mais elle est première et cause de toutes les causes dans la mesure où elle fonde l'humanité. Elle est l'aboutissement qui parachève et donne son sens au monde. La Création est donc morale et non physique. C'est un Dire originel qui crée un monde éthique. Dire venu de l'extérieur, d'un au-delà absolu, ex nihilo, et qui fait éclater la totalité de l'être. « La Création brise le Logos ». Par cette déclaration Levinas s'en prend directement à Jean sans le citer il est vrai, qui voyait dans le Logos, non seulement l'outil de la Création mais aussi Dieu lui-même⁶⁷. Pour Levinas aussi le Dire originel, Dire qui fait éclater le Dit, non totalisant peut être désigné comme Dieu mais chez Jean « Tout fut par lui et rien de ce qui fut ne fut sans lui », Dieu ne sort pas du monde et en plus « il se fit Chair⁶⁸ ».

Ce qui frappe chez Levinas, ou tout au moins pour un auteur tellement fier de son judaïsme, de ses rites, du Talmud et des commentateurs rabbiniques c'est justement l'absence de Dieu, son manque de « consistance ». Que son royaume sur terre soit si peu divin. Le fait qu'Il ne console ni ne promette, ne punisse ni ne récompense n'en fait pas un autre « Dieu des philosophes », un Deus ex machina. C'est un Dieu décevant. Le mot « Dieu » bien sûr figure dans ses textes, vous le savez, mais Dieu n'est pas. Dieu ne serait ni un concept⁶⁹ ni une simple déclaration 'je crois en Dieu' mais un « me voici » dit au prochain⁷⁰. Infini dont la transcendance ne peut ni se dire ni se penser en terme d'être⁷¹. Il s'agit d'une « religion » et d'une « liturgie » non pas ou il n'y ait pas de Dieu mais ou Dieu n'est pas. Cette Absence primordiale est la base philosophique qui rend fondamentalement impossible toute matérialisation de la divinité, toute incarnation. Le Judaïsme traditionnel voyait dans le « corps » de Dieu une atteinte à son infinité, à sa puissance, à son éternité⁷² et l'anthropomorphisme que nous rencontrons dans la Bible n'est qu'une question de style, un moyen de se faire comprendre qui presque jamais ne fut pris au sérieux⁷³. Le judaïsme dans la version philosophique de Levinas voit la concrétisation de Dieu, sa récupération par l'être, comme une « victoire de l'ontologie et de la violence ». Pour Levinas l'Absence, sa réticence à être assure, l'éthique. Elle garantit une morale qui ne sera ni éphémère ni circonstancielle mais infinie et sans condition. Cette absence au monde assure une transcendance absolue, les mythes ne peuvent s'y développer et donc le paganisme non plus mais par contre elle prend le risque de l'athéisme. Levinas craint infiniment plus le païen que l'athée⁷⁴. « L'athéisme dit il est plus proche du Dieu Un que les expériences mystiques et les horreurs du sacré⁷⁵ ». Le manque de Dieu chez Levi Strauss le dérange infiniment moins que son indifférence absolue⁷⁶. « Le risque d'athéisme représente le prix nécessaire que le judaïsme doit payer pour assurer une

éthique qui ne pourra être relativisée. Il y a là une ambiguïté entretenue, un mode originel de la présence divine qui ne sera jamais certitude⁷⁷. Levinas abonde dans ce sens il écrit encore que « la destruction du concept numineux du sacré comporte le risque de l'athéisme⁷⁸ » et que c'est à la Gloire du Créateur « d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre à partir de la séparation, à partir de l'athéisme »⁷⁹. L'athéisme est donc le passage obligé vers la religion mais qui doit être dépassé « par le visage de l'Autre »⁸⁰. Le judaïsme est une conscience aigüe de la raison, et cette raison peut prendre les formes de l'athéisme⁸¹.

Dieu est donc Absence, « Dieu est Rien » dirait Jabès⁸², un « Rien » dont la brutalité de ce mot ôterait à l'absence ce qui pourrait lui subsister d'honorable et de « palpable ». Le Midrash⁸³ relate que Titus fut horrifié de voir que le Saint des Saint était vide et selon la vieille accusation romaine que les juifs n'adoraient personne. Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis⁸⁴, Titus peut s'y divertir avec une prostituée, il ne craint rien puisqu'il n'y a Rien à craindre.

Levinas aurait-il ri de cette blague dans laquelle un homme s'écria « Dieu merci, moi je suis athée » ou bien l'aurait-il prise comme pensée profonde ?

LE RITE

L'une des principales réformes du christianisme fut l'abolition des mitzwoth, des préceptes de la Thora. Levinas n'y voit là ni un moyen de persuasion pour pouvoir convertir plus aisément les païens à la nouvelle foi sans les effaroucher par des rites contraignants, ni une réaction à ce qui a pu être perçu comme une technocratie du divin où à force de « couper les cheveux en quatre », les pharisiens en oubliaient l'esprit de la Loi. Il s'agissait bien d'une spiritualisation de la Thora, que l'esprit prévaut et que l'acte est secondaire. D'après le christianisme l'acte seul ne pourrait garantir l'approche du Seigneur alors que pour Levinas non seulement c'est l'Esprit qui ne pourrait durablement véhiculer un message moral mais de plus il prétend que dans le judaïsme l'action, l'accomplissement du commandement parce qu'il est essentiellement justice, (son accomplissement) est un acte spirituel. La Thora du début à la fin est charité, dit-il citant le Talmud⁸⁵, tous les commandements relèvent d'un souci de justice, et de plus il y a dans l'immuable monotonie du rite un coté pédagogique important. Le rite véhicule avec lui une tradition morale qui risque de se perdre si le rite n'est plus respecté. Et Levinas de se demander « si la théologie des actions négligeables (dans le Christianisme) n'est pas quelque peu responsable de la Shoah ⁸⁶ ».

Quant à la foi en tant que telle, elle n'est pas vraiment nécessaire. La foi se situe dans l'acte, dans l'accomplissement de la Loi, dans le respect de l'autre. Dans le judaïsme originel, il n'y a point de dogme, au contraire le pluralisme intellectuel règne de manière incontestée et le Talmud représente cet océan d'avis contradictoires, innombrable facettes du même souci de justice et qui aboutit à l'uniformité de l'acte.

Le dogme par contre est considéré comme nécessaire pour avoir accès à la foi chose que Levinas récuse totalement, seul l'acte, le commandement est acte de piété⁸⁷.

Le christianisme parle de la Rédemption d'un monde inique obtenue par la Passion du Christ. Mais prétend Levinas, la souffrance n'a aucun effet magique⁸⁸, le monde ne peut être racheté seulement transformé. Dieu lui-même ne peut pardonner le crime de l'homme envers l'homme⁸⁹. Pour Levinas c'est là par cette prétention « d'embrasser le Néant et sous le prétexte de sauver tout, ne rien sauver⁹⁰ ».

Quant à la Rédemption, Levinas y croit. Elle peut s'obtenir par la justice qui ne sera pas obligatoirement bonté. La justice sait parfois être violente, il y a de justes combats, des « guerres saintes » mais même à ce moment le juif ne s'y résignera qu'en dernier recours sa main souffrant de devoir saisir l'arme⁹¹, au risque de ne pas être juste et de ne pas œuvrer pour la rédemption du monde. A l'époque du Temple à Jérusalem, un tribunal qui condamnait à la peine de mort plus d'une fois en 70 ans était considéré comme sanguinaire et le talmud prévient – car il sait que cela peut arriver – que celui qui pardonne au méchant se trouvera dans une situation où ce seront des non coupables qui en paieront le prix⁹². Et Levinas de conclure : « Celui qui est toute virilité, ni femme, ni douceur, ni sensiblerie, ni Mater Dolorosa, ni tendre fils de Dieu, hésite devant la violence fût-elle juste, c'est pourquoi le juif quand il doit partir en guerre ne le fera pas avec “es drapeaux déployés aux accents triomphants des musiques militaires et avec la bénédiction d'une Eglise”⁹³. »

L'INCARNATION

Un Dieu-Homme⁹⁴ représente la pierre d'achoppement essentielle qui sépare le Judaïsme du Christianisme. Dieu est absence, non-être, infini, Désir insouvenable que j'approche mais ne connais jamais dans l'invocation du visage de l'Autre. Dieu n'est là que lorsque j'accomplis sa Loi. « Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora. C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous » écrit-il⁹⁵. Et si cela ne suffisait pas, il ajoute : « Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la Loi ; et Sa grandeur n'est pas le souffle de son mystère sacré⁹⁶ ». La Loi, les commandements, les préceptes, les mitzwoth, ne sont ni désuets ni caducs, ils expriment dans toute la minutie de leurs détails le même effort de justice.

LE MESSIE

Levinas a longuement traité de ce sujet dans *Difficile Liberté*. Et sa fameuse déduction « être moi c'est être Messie » tirée depuis l'affirmation de Rabbi Nachman « le Messie c'est moi » est désormais célèbre⁹⁷. Chacun peut donc être Messie, chacun qui va vers son prochain, qui lui parle et lui dise « Me voici ». Mais aussi Messie jamais arrivé, car l'altérité est infinie et insatiable. Mais je voudrais m'attarder sur un autre aspect des textes messianiques, moins populaire et qui a trait aux différents noms du Messie. L'humanisme n'a rien d'abstrait,

même le Messie à un nom ! dit Levinas. Les sages en discutent et chacun d'eux propose son propre nom ce qui donnerait à croire que ces Sages là sont bien imbus de leurs personnes mais analysons les noms proposés, Menahem, Shilo, Ynon et Hanina, noms dont les initiales (MSYH) forment le mot messie en hébreu. Levinas ne relève pas ce « hasard », par contre il remarque que le nom de Jésus ne figure pas parmi les noms proposés. Fidèle à son habitude, il interprète chaque nom comme étant une catégorie de la rédemption. Consolation (Menahem), Paix (Shilo), Justice (Ynon) et Pitié (Hanina). La Messianisme pourrait donc apparaître sous ces différentes formes ou dans leurs compositions mais la Salvation⁹⁸ – c'est la traduction de Jésus en hébreu (Joshua), n'en fait pas partie.

LE PÈRE ET LE FILS

Levinas a son mot à dire aussi en ce qui concerne le péché de chair. A ses yeux la sexualité (l'hétérosexualité et non pas l'homosexualité) doit elle aussi être abordée dans sa signification ontologique. Dans la relation sexuelle, le féminin représente l'altérité absolue, le totalement autre qui se retire dès qu'on l'approche, sans que la distance entre les deux n'ait diminué. Nous voyons donc qu'une ascèse fait fi de cette relation altière primordiale entre les sexes⁹⁹.

Levinas lie ce sujet à celui de la Trinité, spécialement de la relation Père/Fils. La Trinité est totalement incompréhensible pour un juif. Le Saint Esprit en lui même ne pose pas de problème, le judaïsme le reconnaît dans ce qu'il nomme la Shehina. Reste le Père et le Fils et leur relation entre eux sans pour autant aboutir à multiplier l'Un. En un mot comment croire en la Trinité sans compromettre le monothéisme. Levinas prend des gants, de la même manière qu'il ne nomme pas le péché de chair ouvertement, il en sera ainsi en ce qui concerne la Trinité. En effet il ne nomme pas clairement, ni Dieu le Père ni le Fils de Dieu, mais si nous relisons attentivement le passage de Totalité et Infini ou il traite biologiquement de père et de fils tout en ayant à l'esprit les notions chrétiennes de Père et de Fils on peut y découvrir une analyse critique de la théologie chrétienne. Voici le passage en question :

» Dans une situation comme la paternité ; le retour du moi vers le soi...se trouve totalement modifié. Le fils n'est pas seulement mon œuvre, comme un poème ou un objet. Il n'est pas non plus ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles du savoir, ne décrivent ma relation avec l'enfant. La fécondité du moi n'est ni cause, ni domination. Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant. La paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui...est moi ; une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi. Dans ce « je suis » l'être n'est plus l'unicité éleatique. Dans l'exister lui-même, il y a multiplicité et transcendance. Transcendance ou le moi ne s'emporte pas puisque le fils n'est pas moi : et cependant je suis mon fils »¹⁰⁰.

En écrivant ces lignes, se peut il que Levinas n'ait pas eu à l'esprit les éléments fondamentaux de la théologie chrétienne ou au moins était il conscient qu'une

telle lecture soit possible, probable, peut être même inéluctable, attribuant au Père et au Fils ce qu'il dit du père et du fils. La relation père/fils n'est pas seulement une relation biologique mais surtout ontologique dit il peut être pour nous mettre sur la voie.

Les relations Père-Fils ne seraient donc pas des relations d'altérité véritables, Le Père a travers son Fils sombrerait de nouveau dans son Moi, mais conscient de la problématique ou deux (puis trois) feraient un, Il se multiplie en hypostases qui soi- disant lui garantiraient son unicité...c'est-à-dire sa totalité d'être. Mais pour Levinas l'unicité du Père ne se concrétise ou se définit que par la multiplicité qui se veut transcendance, par l'extériorité du Fils par rapport à son Père, extériorité qui symboliserait paradoxalement non seulement leur lien mais aussi leur indéfectible unité. Extériorité unificatrice et féconde, ontologiquement unificatrice et féconde, qui viendrait rompre la totalité stérile dans laquelle le Père et le Fils ne faisait qu'Un.

L'ENTHOUSIASME

Dans l'œuvre de Levinas, l'enthousiasme n'est pas un caractère positif. Il est vrai qu'il est l'apanage de nombreux juifs, essentiellement ceux qui après l'émancipation restent juifs en suivant les normes chrétiennes de la religion intérieure ou même ceux qui en voulant rester fidèles se fourvoient dans « les notions foncièrement étrangères au judaïsme¹⁰¹ ». C'est ainsi que les notions de Sacré, de crainte et de tremblement deviennent des caractéristiques du mouvement hassidique¹⁰². La grâce, qu'elle soit divine ou issue du Zaddik (le Juste)¹⁰³, plane sur l'homme ébahi et neutralise ses questions. L'homme devient naïf¹⁰⁴ et « Ce n'est pas la plus pure manière de rentrer en contact avec Dieu¹⁰⁵ » assure Levinas.

Quant aux commandements à proprement parler, Levinas reconnaît qu'ils ne mènent pas à un fougueux enthousiasme, il s'agit pour le juif de suivre une « vie disciplinée et fort incommode¹⁰⁶ ».

L'ENRACINEMENT, LE LIEU, LE SOL

L'enracinement, le lieu, le sol. Trois termes pour désigner la même notion, celle du repli sur soi. Dans le dictionnaire levinassien, il s'agit véritablement de « gros mots ». Levinas compare à plusieurs reprises l'odyssée d'Ulysse face à celle d'Abraham¹⁰⁷. Le grec ne cherche – au terme il est vrai d'un long voyage – qu'à revenir au Pays alors que l'hébreu quitte famille et pays pour se diriger vers une terre inconnue, autre. « Ce qui compte peut être par dessus tout, c'est d'avoir quitté le Lieu¹⁰⁸ », dit Levinas. Le Lieu est dans la majeure partie des cas synonymes d'Être et d'ontologie¹⁰⁹.

Contrairement à ce que nous pourrions penser, la Terre d'Israël, Terre Sainte et Promise ne peut être considérée comme Lieu dans la mesure où sa possession est conditionnée par le respect de la justice, par la protection de la veuve et de l'orphelin. Elle n'est, dit-il « ni espace vital ni terre natale »¹¹⁰. La Thora elle-

même fut reçue dans un non-lieu, le désert, justement pour que sa réception et son application ne soit pas ramenée à un pur lieu. Elle fut donnée dans un non-lieu pour être respectée dans une Terre Sainte et non sacrée, Terre sanctifiée par l'œuvre de l'homme. Et Levinas poursuit, en parlant de la parole « divine », celle que l'on adresse à son prochain, « toute parole est déracinement » dit-il, cette parole « c'est la fin de la naïveté et de l'enracinement »¹¹¹.

Par contre « le paganisme- c'est l'enracinement...le paganisme c'est l'esprit local »¹¹². Et s'il est vrai reconnaît Levinas que le christianisme en diffusant la Bible à travers le monde a œuvré pour le déracinement et l'avènement d'une parole vivante, il ne l'a pas fait suffisamment. La lettre du Texte est encore trop enterrée dans le sol pour pouvoir être totalement libre¹¹³. Il continue en affirmant, « l'esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans les racines »¹¹⁴ répliquant ainsi à la vieille accusation chrétienne selon laquelle les juifs seraient prisonniers du Texte, trop prêts de la lettre pour pouvoir être réellement libres.

Il est clair que chaque fois que Levinas parle d'enracinement¹¹⁵ avec toutes ses corrélations de Pays, Peuple, Levinas fait référence à Heidegger, né à Messkirch et mort à Messkirch¹¹⁶. L'allusion devient encore plus nette lorsqu'il parle « d'un grand philosophe contemporain qui résume un aspect important de l'occident, par les maisons, les temples et les ponts », L'homme ne s'enracine pas seulement dans une terre mais aussi dans un « paysage, dans un horizon, dans une maison »¹¹⁷. Levinas rappelle qu'au début, le Temple (la Tente d'assignation) se portait d'un endroit à l'autre, que la terre appartient à Dieu et pas aux hommes¹¹⁸. L'attachement au Lieu c'est l'attachement à l'ontologie. L'arbre par ses racines en serait le symbole et c'est peut être pour cela qu'il est interdit d'en planter autour du Temple à Jérusalem¹¹⁹. Et quand Abraham plante un arbre, il y plante un tamarin (אשל) dont les trois lettres sont le sigle de Nourriture Boisson et Logis (א.ו.כ.ל. שר.י.ה. ל.י.נ.ה.). De symbole d'enracinement, l'arbre d'Abraham devient symbole d'altérité. « La terre est pour cela » nous dit Levinas et il continue pour que la comparaison pour une fois soit claire et sans ambiguïté : « l'homme est son maître (de la terre) pour servir les hommes. Restons maîtres du mystère qu'elle respire. C'est peut être sur ce point que le judaïsme s'éloigne le plus du christianisme ; La catholicité du christianisme intègre les petits et touchants dieux familiers, dans le culte des saints, dans les cultes locaux. En la sublimant, le christianisme maintient la piété enracinée, se nourrissant des paysages et des souvenirs familiaux, tribaux, nationaux, c'est pourquoi il a conquis l'humanité »¹²⁰.

En s'attaquant aussi ouvertement à 'l'enracinement', Levinas fait d'une pierre deux coups. D'un côté il s'oppose à Heidegger et de l'autre il règle son compte (le mot n'est pas trop fort) à Simone Weil et à son livre 'L'enracinement'¹²¹. Ce livre rédigé en 1942 fait l'éloge de l'enracinement comme source de vie alors que le déracinement serait source de dégénérescence, de perte des valeurs essentielles de la société et de la patrie.

Il est intéressant de noter que Lieu (מקום) est aussi un des nombreux noms de Dieu et qu'à ma connaissance Levinas passe ce nom sous silence. Même dans un article consacré aux « noms de Dieu d'après quelques textes talmudiques¹²² », il « oublie » de le mentionner.

L'UTOPIE

Puis-je être au monde sans devoir par ma présence même nuire à mon prochain, sans respirer l'air qui le fait vivre ? Le moi est haïssable répète sans cesse Levinas citant Pascal, le Moi est égoïste, violent et solitaire, il se complait dans son soi, il se construit un monde à sa mesure, il l'idéalise. Sous cet aspect il est utopique. L'utopie est caractéristique de la vision chrétienne du monde. Rien de mal ne devrait y arriver, comme par magie (et la magie, rappelons le, aux yeux de Levinas est violence). L'utopique renonce à résoudre le problème et à prendre ses responsabilités en agissant dans le monde ; il se réfugie dans l'idéalisme avec son atour de magie et de sacré dit il dans *Difficile Liberté*. Levinas pense que l'utopie et l'idéalisme ne sont pas seulement vains ils sont aussi dangereux car en se refermant sur soi l'utopique reste seul, il prétend avoir sauvé son âme mais sa solitude est violence. Dans les textes postérieurs il semble atténuer cette critique, Le marxisme de Bloch et l'éthique de Buber sont perçus comme des utopies positives et Levinas perçoit – chez Buber cela est évident, chez Bloch beaucoup moins – des « motifs nettement juifs »¹²³ qui font que chez ces deux penseurs, « le monde est encore à faire et à transformer »¹²⁴.

LES DEUX VOIES

La dette que Levinas a envers Rosenzweig est connue de tous et a été l'objet de plusieurs études. Je voudrais ici dans le cadre de mon sujet dire que si Levinas est redevable à Rosenzweig sur de nombreux points, notamment sur son rejet de la totalité, il ne l'a pas suivi dans une thèse centrale de « l'Etoile », dans sa vision complémentaire, d'après laquelle, judaïsme et christianisme seraient les voies et l'expression d'une même vérité. Bien que Levinas analyse avec beaucoup de finesse et sans les critiquer les thèses de Rosenzweig, il ne reprend pas à son compte cet aspect de sa pensée. Les voies du judaïsme et du christianisme restent différentes et à aucun moment Levinas ne semble cautionner l'idée d'une vérité une. Il admet volontiers, il est vrai, que le christianisme se justifie par sa diffusion du monothéisme à travers le monde. En cela il ne fait que reprendre une vieille décision rabbinique. Mais il semble clair qu'il ne place pas le christianisme et le judaïsme sur le même plan, il a « la certitude que d'importantes vérités humaines de l'Ancien Testament se perdent dans la théologie du Nouveau¹²⁵ ». Il l'accepte néanmoins et le respecte comme totalement autre mais sans lui octroyer une reconnaissance d'égalité.

CONCLUSION

Alors, Levinas représente-t-il un chemin ou bien un obstacle pour la théolo-

gie chrétienne¹²⁶ ? Notre étude de l'écriture latine dans l'œuvre de Levinas semble opter pour l'obstacle, mais nombreux furent les penseurs et théologiens chrétiens qui s'attelèrent à sa pensée, de Ricœur à Faessler en passant par Gesche et Marion tous phénoménologues avertis qui virent dans l'interprétation de Levinas un 'critère de fécondité'¹²⁷. Marion par exemple qui va à l'encontre de principes fondamentaux de Levinas n'accepte ses thèses que 'pour un temps seulement'¹²⁸ se gardant de lui 'imposer un baptême forcé'¹²⁹ ce qui n'empêcha pas Levinas de reconnaître dans « L'idole et la distance » une tentative courageuse de ne plus entendre Dieu à partir de l'être primordialement¹³⁰. Mais tous les théologiens chrétiens n'ont pas eu les scrupules de Marion ou de Faessler¹³¹ et certains ont pu pécher par « baptême forcé », ou récupération.

Faessler me semble être parmi les théologiens les plus audacieux mais lui aussi avoue une certaine réticence en ce qui concerne une remise en question trop radicale de dogme c'est ainsi qu'il nie la possibilité que chacun soit messie. Peut être ne s'agirait il que de participer à la messianité du messie, propose-t-il timidement, et puis, quelques lignes plus bas, il opte franchement pour la thèse de Rosenzweig en déclarant « Si chaque chrétien n'est pas messie, il est dans le monde en mission de messianité »¹³². Faessler suit Rosenzweig plus fidèlement que ne le fait Levinas. Il accepte la thèse des « deux voies » distinctes et complémentaires¹³³, de deux vocations alors que Levinas n'a pas repris à son compte cet aspect là de la pensée de Rosenzweig.

Ce qui m'importait ici était de montrer à quel point Levinas ne pouvait en aucun cas être lu dans une perspective christianisante ou récupératrice et que le dialogue bénéfique et fécond instauré grâce à son œuvre et autour de son œuvre devrait se poursuivre sur un pied de totale égalité. Toute réappropriation serait dans l'optique de Levinas un acte violent de compréhension, où l'on ne supporterait pas que l'autre reste totalement autre. On le mettrait alors à notre portée en le digérant ; en le faisant Soi, ce qui serait un comble.

LISTE ET ABRÉVIATIONS DES LIVRES D'EMMANUEL LEVINAS CITÉS:

- ADV : *L'au-delà du verset*, Editions de minuit, 1982
 AEAE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, 1990
 AHN: *A l'heure des nations*, Editions de minuit, 1988
 DL: *Difficile liberté*, Livre de poche, 1976
 DQVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1986
 EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001
 EN: *Entre nous*, Livre de poche, 1993
 HH: *Humanisme de l'autre homme*, Livre de poche, 1990
 TI : *Totalité et Infini*, Livre de poche, 1992

Notes

1. Nous pourrions citer encore la visitation, l'expiation, l'absolution...
2. Michael de Saint Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Livre de poche, 2006, p.14.
3. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Champs-Flammarion, 1994, p.273.
4. DL, p. 283, p. 27.
5. «Lointaine proximité» à prendre dans les deux sens, celui de voisinage mais aussi celui d'une lointaine proximité théologique.
6. Pour Brunschvicg, Jankélévitch (nous pouvons y joindre Chestov et Bergson), la citation du Nouveau Testament est plus familière que l'Ancien, DL, p. 155; cf. aussi «la pensée intime des intellectuels israélites de l'Occident baigne dans une atmosphère chrétienne», DL, p. 156, HS, p.24.
7. DL, p. 80 L'aspect totalitaire de la Philosophie peut se ramener dans le mot de Socrate «connais-toi toi-même» où l'on peut distinguer un renfermement du même sur lui-même, un contentement du moi sans qu'il ressente la nécessité de s'ouvrir vers l'autre. Il y a là violence. DL, pp.22-23 cf. aussi *Altérité et transcendance*, p.179.
8. ADV, p.235: «Il s'agirait d'énoncer en grec les grands principes que la Grèce ignorait». Il écrit aussi : «Mon souci partout c'est justement de traduire ce non hellénisme de la Bible en terme helléniques» DQI, p. 137.
9. *A l'heure des nations*, p.189.
10. Peut-être faut-il chercher ce respect que tout le monde a pour Levinas dans sa fierté d'être juif, sans complaisance, dans le fait qu'il n'hésitait pas à s'en prendre à la médiocrité intellectuelle de ses propres coreligionnaires qui écrivaient, il est vrai, «de beaux textes» mais qui n'étaient point vrais, des livres apologétiques qui ne représentaient aux yeux de Levinas que des «méditations privées et familiales dont d'une manière incompréhensible, nous nous contentons pour notre vie religieuse, alors que pour notre vie intellectuelle, il nous faut un Kant ou un Newton».
11. DL, p.388, Levinas dira qu'il n'a pas cette indigne et anachronique ambition du dénigrement des dogmes. DL, p.171.
12. DL p. 247.
13. Très nombreux sont ses articles qui parurent dans des parutions à vocation œcuménique et ses participations à des colloques interconfessionnels sont innombrables. A ce propos le beau livre de Catherine Chalier et Marc Faessler, *Judaïsme et Christianisme, l'écoute en partage*, Cerf, 2001, est le plus bel hommage qu'on ait pu faire à Levinas.
14. DL p. 149. De nombreux livres touchant à cet aspect des relations judéo-chrétiennes ont vu le jour. On pourrait citer des livres comme ceux de Marie Vidal, *Un juif nommé Jésus* (Albin Michel), ou bien *Le Christ hébreu* de Claude Tresmontant (Albin Michel) ainsi que Salomon Malka *Jésus rendu aux siens. Enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*, (Albin Michel, 1999), Gérard Israël, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme* (Payot, 1999). Armand Abécassis, *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des évangiles* (Éditions 1, 1999).
15. *Altérité et transcendance*, p.112.
16. Aux yeux de Levinas le Talmud représente «l'effort multimillénaire en vue de dépasser la lettre du texte...menée à partir de la lettre même du texte». DL, p. 165.
17. *Altérité et transcendance*, p. 182: «Je pense que la Passion d'Israël a Auschwitz a profondé-

ment marqué la chrétienté elle-même et qu'une amitié judéo-chrétienne est un élément de paix ou la personne de Jean Paul II est espoir». Cf. aussi p. 94.

18. DL, p.229.

19. DL, p. 310, 336, 366.

20. «Israël ne se définit pas par opposition au christianisme», DL, p.156.

21. DL, p.157: «Nous ne pouvons reconnaître un enfant qui n'est pas le nôtre». Levinas parle plus longuement de «père» et de «fils» notamment dans un chapitre de *Totalité et Infini*, pp.310-313 sur lequel nous reviendrons.

22. A l'heure des Nations, p. 16.

23. DL, p. 207. Bien entendu chacun s'attendait à la citation de Matthieu 5, 38: «Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant? Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends lui aussi l'autre. « Chez Matthieu aussi c'est la réponse à la loi du Talion. Lorsqu'il cite de nouveau ce passage dans *Autrement qu'être* p.176, Levinas précise: «Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte», dans la souffrance subie, demander cette souffrance (sans faire intervenir l'acte que serait l'exposition de l'autre joue), ce n'est pas tirer de la souffrance une vertu magique quelconque de rachat, mais dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens de la souffrance à l'expiation pour autrui».

24. DL, p. 75.

25. «Transcendance et intelligibilité», p. 55.

26. DL, p. 196.

27. DL, p 151. À ce propos lire aussi «par-delà le dialogue» in *Altérité et transcendance*, p.93-102

28. QLT, p. 73.

29. DL, p. 204.

30. DL, p. 96.

31. DL, p. 79.

32. Par exemple lorsqu'il parle du Dieu des monothéistes DL, p.147, la prière sémite du Père Chesnet DL, p.26. De la même manière, la haine du juif, l'antisémitisme représente à ses yeux la haine de l'autre homme, DL, p.391 et son épitaphe en tête de *Autrement qu'être*.

33. Par le choix du terme «marrane», nous voyons de nouveau l'influence funeste du christianisme

34. Cf. Talmud Yoma 71 b où il est rapporté que des gens du peuple accompagnaient le Grand Prêtre à la sortie du Temple puis quand ils croisèrent Shmaya et Avtalyon, deux Sages réputés fils de convertis au judaïsme, ils le quittèrent pour les suivre. Le Grand Prêtre vexé, leur dit (à Shmaya et Avtalyon): « Bienvenue à vous enfants des Peuples» pour leur rappeler leur descendance non juive et ceux-ci lui répliquèrent «enfants des peuples qui suivent la conduite de Aaron (frère de Moïse et premier grand prêtre; réputé pour sa mansuétude), et point la bienvenue au fils de Aaron (c'est-à-dire le Grand Prêtre qui descend de Aaron) qui ne suit pas la conduite de Aaron (en cherchant à les vexer en leur rappelant leur descendance). Bien entendu les termes de savant et d'ignare ont constamment chez Levinas, une signification morale

35. DL, p. 200.

36. Shabbat 146a.

37. AHN, p.134, Sota 24a.

38. QLT, p. 173.

39. DL, p.196.

40. DL, p.172.
41. DL, p.315.
42. DL, p.186.
43. Voir Elbhar, «La fin de la théodicée: Leibowitch et Levinas face a l'Histoire» in *Levinas a Jérusalem*, Klincksieck, 2007, pp.305-317.
44. TI, p.52.
45. EN, p. 118.
46. TI, p.284.
47. HH, p.49
48. HH, p.12.
49. HH, p.44 cf. aussi AEAE, p.38.
50. EN, p.31.
51. Genèse 19,18; Jérémie; 9,23 et autres.
52. *Quatre lectures talmudiques*, p.70.
53. *Entre nous*, p. 19 cf. aussi TI, p. 30.
54. HH, p.45.
55. HH, p.52; EDE, p. 272.
56. Par exemple dans HH, p.51; EDE, p.271.
57. Exode 33,22.
58. EDE, p.301.
59. DL, p.200.
60. DL, p.34.
61. DL, p.29.
62. TI p 232 cf. aussi DQVI p. 115.
63. EN, p.120.
64. DL, p. 34.
65. Voir le titre de son article «Aimer la Thora plus que Dieu», DL, p.201.
66. TI, pp. 325-327.
67. Evangile selon Jean, 1,1.
68. Evangile selon Jean, 1,14 cf. EDE, p. 330 et DQVI, p. 153.
69. DQVI p.96.
70. DQVI p.123.
71. DQVI p.125.
72. Voir dans *Altérité et transcendance* pp.69-89 une rétrospective de Levinas sur la notion d'infini.
73. Une célèbre remarque de rabbi Abraham de Posquières sur le Code de Maïmonide laisse supposer que de pieux rabbins purent croire que Dieu avait effectivement un corps, Michne Thora, Hilhot Techouva, 3,7.
74. Quant au chrétien nous dit Levinas, il s'agit toujours d'un païen converti, le christianisme a sublimé le paganisme, alors que le judaïsme l'aurait déraciné prenant le risque de l'athéisme: Dans une dure tirade il se demande si les juifs en acceptant la séparation entre la lettre et l'esprit n'auraient pas été une erreur historique: «Nous, Juifs; nous devons en effet nous demander si l'antique divorce entre l'amour et la Loi...entre l'esprit et la lettre...n'ont pas été en fait une concession faites aux païens, plutôt qu'une façon de leur apprendre Moïse et les prophètes et si cette concession n'a

pas élargi la fissure que seule l'éloquence dissimulait jusqu'alors et qui laissa fermenter le néant enfoui dans les valeurs païennes. De divorce en divorce, l'amour sans loi n'aboutit-il pas au plaisir sans amour? Et Levinas de conclure: « L'œcuménisme nous semble être une idée-force, non pas parce qu'il nous permet d'être reconnu à notre niveau par le chrétien; mais parce que ramenés à la loi, nous œuvrons pour nos frères chrétiens. » DL, pp.395-397.

Baudelaire aussi avait eu cette intuition de voir un lien entre le paganisme et le christianisme. Il écrit dans son journal intime les lignes suivantes: «Mysticité du paganisme. Le mysticisme trait d'union entre le paganisme et le christianisme, le paganisme et le christianisme se prouvent réciproquement». Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*.

75. DL, p. 71.

76. DL, p.280.

77. *Entre nous*, p. 67.

78. DL, p.30.

79. DL, p.30.

80. TI, p.54.

81. DL, p.114.

82. Jabès, un étranger, p. 100.

83. Midrash Vaykra Raba 20,5; 22,3.

84. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*; citation reprise souvent par Chestov.

85. AHN, p.134 où il cite Sota 24a.

86. AHN, p. 15.

87. A ce propos, Levinas raconte la réponse d'un rabbin auquel Hanna Arendt disait qu'elle avait perdu la foi. «Mais qui vous la demande, ce qui importe ce n'est pas la foi, c'est "faire"». AHN, p.192.

88. DL, p.200.

89. DL, p.83.

90. DL, p.147.

91. DL, p. 219.

92. Midrash Tanhuma.

93. DL, p. 117.

94. «Un Dieu-Homme» titre d'une conférence de Levinas prononcée en avril 1968 et reprise dans EN, pp.64-71.

95. DL, p.204 cf. aussi DL, p.85.

96. DL, p.205.

97. DL, p.129.

98. J'emploie le mot peu usité de salvation qui est le plus proche de Sauveur, car dans rédemption il y a une connotation de rachat qui ne figure pas dans le nom de Joshua.

99. TI, p.309.

100. TI, p. 310.

101. DL, p.145.

102. En disant à plusieurs reprises que les juifs ne comprennent désormais que les contes hassidiques Levinas déplore cette situation où l'enthousiasme et la naïveté l'emporte sur la rigueur de l'étude et l'obéissance. DL, p. 50. A plusieurs reprises, Levinas oppose sur le même mode, un peu

comme le fait Soloveitchik, le juif des Psaumes face au juif du Talmud. DL; p. 377. Il y aurait beaucoup à dire sur la vision commune de Soloveitchik et Levinas notamment en ce qui concerne le juif authentique celui du talmud et l'homme de la Loi face à l'homme religieux, extatique, des Psaumes. *L'homme de la Halacha*, Organisation sioniste mondiale, traduction Benjamin Gross, 1978, par exemple p. 77.

103. Faisons tout de même remarquer que le judaïsme n'a point de saint, et que les Maîtres du hassidisme sont appelés des 'Justes'.

104. DL, p.17 par opposition au questionnement incessant du pharisien, c'est-à-dire du juif authentique, le naïf lui ne pose pas de questions cf. DL, p. 48.

105. DL, p.49.

106. DL, p.84.

107. DL, p. 23; EDE, p.267; AEAE, p.129.

108. DL, p.326.

109. Nous pouvons lire avec profit l'essai de J-L Chrétien, «Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas» in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, pp.121-137.

110. DQVI, p.65 note 6.

111. DL, p.194.

112. DL, p.194.

113. DL, pp.194-195.

114. DL, p.195.

115. DL, p.144, 183, 194.

116. EN, p. 128: «(Heidegger) a en tout cas un très grand sens pour tout ce qui fait paysage; pas du paysage artistique mais du lieu où l'homme est enraciné. Ce n'est pas du tout une philosophie d'émigré! Je dirais même que ce n'est pas une philosophie d'émigrant. Pour moi être migrateur n'est pas être nomade. Il n'y a rien de plus enraciné qu'un nomade. Mais celui qui émigre est intégralement homme, la migration de l'homme ne détruit pas, ne démolit pas le sens de l'être.»

117. Voir aussi DL, p.55.

118. DL, p. 40.

119. Deut 16,21 les commentateurs expliquent que les arbres étaient vénérés par les idolâtres et c'est pour cette raison que la plantation est interdite dans et autour du Temple.

120. DL, p.327.

121. *L'Enracinement*. «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain», Paris, Gallimard, 1949, coll. «Idées»; rééd. Gallimard, 1968.

122. *L'au-delà du verset*, p.143-157.

123. DQVI, p.65 note 6.

124. DQVI, p.66 note 8.

125. DL, p.383.

126. Voir le livre de Fred Poché, *Levinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, Cerf, Paris, 2005.

127. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Livre de poche, p.12.

128. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p.11.

129. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p.12. Sans vouloir discuter les thèses de Marion; je tiens à souligner l'abîme qui les sépare. Levinas ne cesse de répéter l'interdit de la représentation que se soit

sous sa forme charnelle (AT; p. 127) ou sous sa forme symbolique d'icône. « Occupant l'au-delà de l'Etre; Dieu ne peut être contaminé par l'Etre » et comme si prévoyant d'avance ce qu'en dirait Marion il écrit « Etre à l'image de Dieu ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace » (EDE, p.282). Il suffit de lire *L'idole et la distance* pour se rendre compte de l'abîme qui les sépare.

130. DQVI, p.194.

131. Faessler estime que Levinas ne fait que solliciter sa tradition pour y déployer ses analyses philosophiques et dit que s'il ne s'agit que d'une sollicitation, alors on peut également solliciter la tradition chrétienne et c'est ce que tente de faire Faessler dans la dernière page de son remarquable essai, « Dieu autrement » paru dans le cahier de l'Herne dédié à Levinas, p. 491.

132. M. Faessler, « Dieu, autrement », in *Levinas*, Cahier de l'Herne, livre de poche, pp.489-490.

133. *Judaïsme et Christianisme*, Cerf, 2001, p. 13.