NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 4 1994

Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage (suite)

Marcel NEUSCH

p. 563 - 575

https://www.nrt.be/it/articoli/emmanuel-levinas-responsabilite-d-otage-suite-805

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Emmanuel Lévinas
Responsabilité d'Otage
(suite)

III. - Dieu dans le prochain

Qu'il s'exprime sur le registre philosophique, comme dans ses oeuvres majeures, ou sur celui des commentaires talmudiques, Emmanuel Lévinas ne lâche jamais le fil conducteur de sa pensée, à savoir: la priorité de l'autre par rapport à moi, ce qu'on peut exprimer de façon paradoxale en disant: «'Je' n'est pas le premier venu!» (J.L. Marion). De là découle une première conséquence, d'ordre anthropologique: je ne suis jamais quitte envers autrui, mais aussi une seconde, d'ordre théologique: Dieu ne se donne à rencontrer que dans le prochain. Il n'y a pas d'autre «accès au salut que celui qui passe par la demeure des hommes». La première de ces conséquences a été suffisamment étudiée dans les pages précédentes. Il reste à examiner la seconde, c'est -à-dire la place de Dieu dans la pensée de Lévinas, et à procéder en conclusion à une évaluation critique.

Pour Lévinas, la question de Dieu est inséparable de la question de l'autre. Dieu est en lui-même inaccessible, à jamais caché au regard de l'homme, «dissimulé plus que tout secret»; sa rencontre est toujours médiatisée par le pauvre et l'étranger. Dans le judaïsme, «la transcendance de l'infini se retourne en relation avec autrui, mon prochain[32].» C'est ce retournement qu'il nous faut maintenant considérer de plus près. On a qualifié le propos de Lévinas comme un «judaïsme laïc». «Il y a chez vous l'idée d'un Dieu sans divinité, d'une religion sans piété[33]...» Lévinas n'accepte que partiellement un tel jugement. Sa question est celle de la venue du mot Dieu à l'idée. Ce qu'affirme le judaïsme, c'est que le «Dieu invisible du monothéisme» n'est pas visible aux yeux, ce qui, inter-

---

32. ***De Dieu qui vient à l'idée***, cité n. 21, p. 186.

prété en un sens positif, signifie qu'il ne vient à l'idée que par l'autre. Dieu n'est pas «thématisable» en lui-même. Il n'a laissé que des traces, une seule à vrai dire: autrui.

A. Dieu, «transcendant jusqu'à l'absence[34]»

Le visage d'autrui est en effet l'unique trace de «l'épiphanie» de Dieu: cette réduction de Dieu à sa trace trouve sa justification à la fois dans l'évolution de la civilisation occidentale, dans la philosophie et dans le judaïsme. Pour étayer sa pensée, Lévinas explore ces trois registres entre lesquels il fait apparaître une étonnante convergence. En partant du plus évident, la sécularisation, vers le plus surprenant, la Révélation biblique, sans oublier ce qui est implicitement reconnu par la philosophie, on aura donc trois moments dans cette réflexion: la sécularisation comme destruction des dieux païens (évolution de l'Occident), l'infini en nous comme source d'insomnie (approche philosophique), enfin la priorité du prochain sur Dieu (apport du judaïsme). Nous nous limiterons ici aux deux premiers aspects, laissant le dernier pour le paragraphe suivant.

1. La sécularisation comme destruction des dieux païens

L'évolution de l'Occident vers la sécularisation n'est pas un simple accident, dont le retour du religieux signifierait déjà la fin. Il s'agit bien plus radicalement de la fin d'un processus qui est inscrit dans l'essence de Dieu. Que s'est-il passé? Il faut considérer ce processus à partir de ses débuts. Or, au commencement était l'idolâtrie: l'homme s'est donné un dieu à sa mesure. L'idolâtrie a ses racines en l'homme qui regarde le ciel. Saisi d'étonnement devant la hauteur qu'il contemple, le regard est entraîné par ce mouvement vers le haut à objectiver la transcendance. «La hauteur prend ainsi la dignité du supérieur et devient divine. De cette transcendance spatiale franchie par la vision, naît l'idolâtrie[35].» Alors commence le culte, la vénération de ce qui ainsi est au-dessus, l'intouchable, le sacré. Le processus de sacralisation est une fabrique d'idoles.

---

34. *DMT* 248.

35. *DMT* 188; ce chapitre s'intitule «Transcendance, idolâtrie et sécularisation».

Or, que se passe-t-il depuis le début de l'époque moderne? Une désacralisation qui n'a cessé de s'élargir avec l'extension du savoir. «Le savoir de l'Occident n'est-il pas dès lors la sécularisation de l'idolâtrie?» (*DMT* 189). La sécularisation n'est pas autre chose que l'abandon de l'idolâtrie, le retour sur terre, la revanche de la positivité sur tous les ensorcellements par lesquels le regard s'était laissé capturer. Il n'y a pas à s'en affliger. Que le ciel se soit vidé est plutôt le signe que l'homme entre dans l'âge adulte. L'abandon du sacré est le passage obligé vers la sainteté, c'est-à-dire la rencontre du Dieu vivant[36]. «Le séducteur», dit un texte du Talmud, «c'est celui qui dit: Allons et livrons-nous au culte des étoiles[37].» Or, dans le judaïsme, l'idolâtrie est passible de sanctions parce qu'elle détourne du Dieu vivant pour s'égarer dans les bosquets sacrés. La sécularisation rejoint donc l'intention profonde du judaïsme, encore qu'elle ne soit pas une garantie suffisante contre le retour du sacré. Celui-ci prend toutes sortes de figures dans notre monde, entre autres celle de l'être chez Heidegger.

Afin de parachever la destruction des dieux païens, il faut aller jusqu'au bout de la sécularisation plutôt que de l'entraver. De ce point de vue, la technique n'est pas aussi diabolique qu'on veut bien le dire. On sait que Heidegger ne cesse d'en dénoncer la perversité: elle est une «pro-vocation» du monde, l'expression en l'homme de la volonté de puissance, donc un danger dans la mesure où elle masque la vérité des choses et ce que requiert cette vérité: un homme à l'écoute[38]. Sans ignorer «les contradictions de la technique», Lévinas résiste à cette «rhétorique confortable» qui se limite à condamner, mais s'attache à retenir la contribution que la technique apporte à la sécularisation et par là à la destruction des idoles:

> Par elle, certains dieux sont morts: dieux de la conjonction astrologique et du *fatum*, dieux locaux, dieux du lieu et du paysage, tous dieux habitant la conscience et répétant dans l'angoisse et la terreur les dieux des cieux. La technique nous enseigne que ces dieux sont du monde, et donc qu'ils sont des choses, et qu'étant des choses ils ne sont pas grand-chose. En ce sens, la technique sécularisatrice s'inscrit parmi les progrès de l'esprit humain. Mais elle n'est pas la fin (*DMT* 192).

---

36. *Du sacré au saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Éd. de Minuit, 1977, p. 121.
37. *Ibid.*, p. 82.
38. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 9 s.

2. L'infini en nous, source d'insomnie[39]

La tâche accomplie par la sécularisation reste négative, dans la mesure où elle se limite à expulser les dieux de notre monde. Les hommes sont désormais entre eux. L'approche philosophique, qui n'a pas une visée différente, aborde la question de l'absence de Dieu par un autre côté, celui du Cogito cartésien. Il faut revenir ici à l'idée cartésienne d'infini en nous. Ce qui caractérise le Cogito, c'est sans doute sa finitude, mais plus encore ce qui rend cette finitude visible, la présence de «l'infini en nous». L' infini en nous, c'est-à-dire l'infini qui nous affecte et nous subordonne à lui, est le signe de l'altérité en nous. Certes, Descartes en faisait une lecture différente, mais il a aussi donné des gages en faveur d'une lecture qui voit dans l'infini un débordement du Je et sa dépossession par l'autre. Il s'agit, en effet, avec l'infini, «d'une idée mise en nous» et qui requiert du Je qu'il s'y soumette. Descartes écrit à Mersenne: «Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui» (*DMT* 163). Cette «mise en nous» de l'infini est celle du «démesuré dans le fini, par laquelle le Même subit sans jamais pouvoir investir l'Autre»:

> Le *in* de l'infini n'est pas un "non" quelconque, mais sa négation est la subjectivité du sujet... L'infini affecte la pensée et la dévaste en même temps, il l'affecte en la dévastant, et, ainsi, il l'appelle. Il la remet à sa place et, de cette façon, la met en place: la réveille...Le *in* de l'infini désigne la profondeur de l'affection dont est affectée la subjectivité par cette mise de l'idée, qui est une mise sans prise... (*DMT* 248-250).

Là aussi menace le danger d'idolâtrie, laquelle naît du désir qui, au lieu de se laisser affecter et dévaster par l'infini, tentera d' avoir prise sur lui en cherchant à contenir le «non-contenable». Car l'infini en moi creuse et engendre le désir de l'infini, un «désir qui s'exalte en tant que désir» et dont l'intérêt est suspect dans la mesure où il voudrait s'égaler au désirable, l'absorber, se l'approprier. Mais le désiré n'est jamais rejoint, comme cela se vérifie déjà dans l'amour humain. Dieu est séparé du désir et ne se laisse pas capturer par lui. «Affecté par l'infini, le Je ne peut aller à une fin qu'il égalerait dans son désir. L'approche éloigne, et la jouissance

39. Sur l'insomnie, voir: *De l'existence à l'existant*, cité n. 10, p. 109 s. - Voir aussi: *DVI* p. 236 s. «L'insomnie est le déchirement de ce repos dans l'identique» (239).-Voir aussi: *DVI* 98 s.

n'est que l'accroissement de la faim. Le désiré reste ainsi transcendant au désir», obligeant le désir à un «retournement» dans lequel, au lieu de se subordonner le désirable, il se sent revendiqué par lui.

> Le désirable (ou Dieu) reste séparé dans le désir: proche, mais différent - ce qui est d'ailleurs le sens même du mot saint. Cela ne se peut que si le désirable m'ordonne ce qui est le non-désirable, que s'il m'ordonne à l'indésirable par excellence: à autrui. Le renvoi à autrui est éveil à la proximité, laquelle est responsabilité pour le prochain jusqu'à la substitution; laquelle est dénucléation du sujet transcendantal ... (*DMT* 252).

La conclusion à laquelle parvient Lévinas en méditant sur «l'infini en nous» est donc à l'inverse de ce que Descartes en a tiré, non pas son appropriation par le Je, mais la dépossession du Je au bénéfice de l'autre. Le désirable (ou Dieu précise Lévinas) ne se donne pas au désir, mais le revendique en l'ordonnant non pas à lui, mais à l'autre. Aucun lieu, ni dans le monde, ni dans le Je, ne peut devenir une assignation pour Dieu, sauf à en faire une idole, taillée dans nos réalités trop humaines. La transcendance ne se laisse pas croiser autrement dans le monde que sous la figure de l'homme. C'est là que le judaïsme, une fois encore, vient arracher la philosophie à ses illusions et déposséder aussi le christianisme de ses prétentions à un Dieu incarné.

B. L'HOMME EST LE LIEU OU PASSE LA TRANSCENDANCE[40]

Que la transcendance passe par l'homme est une des idées les plus communes de l'Écriture. Pour Lévinas, la transcendance, Dieu ne se donne pas dans une vision, mais dans l'écoute: «La révélation est parole et point image offerte aux yeux...Le commandement plutôt que la narration constitue le premier mouvement allant vers l'entendement humain...» Certes, il est dit que Moïse a vu Dieu face à face, mais «la vision du visage lui est refusée et, selon Exode *32*, 23, seuls les "arrières" de Dieu sont montrés à Moïse». De quoi s'agit-il? «Du noeud formé par les courroies des phylactères sur la nuque divine ! Un enseignement prescriptif !» Autrement dit, Dieu n'a laissé à l'homme que ses commandements, et il n'est «accueilli que dans le face à face avec autrui et dans l'obligation à l'égard d'autrui» (*ADV* 174 s.).

---

40. *ADV* 176.

La révélation n'est pas faite de confidences, ni de rencontres exceptionnelles. Elle se noue autour de la conduite quotidienne. La Thora céleste est, depuis le Sinaï, sur la terre, et c'est dans l'obéissance à la Thora que Dieu se laisse rencontrer, et uniquement dans cette obéissance. «L'éthique est le modèle à la mesure de la transcendance et c'est en tant que kérygme éthique que la Bible est Révélation» (*ADV* 178). Par là s'expliquent plusieurs aspects du judaïsme, à la fois théologiques et pratiques. Qu'il suffise de les évoquer brièvement:

1. «Chacun doit agir comme s'il était le Messie»

Le premier aspect concerne l'attente messianique, et les modalités de sa manifestation. Dieu est un nom imprononçable et infigurable[41]. Dans le Talmud, il est dit qu'il ne faut ni effacer, ni prononcer le nom ! S'il ne doit pas être effacé, c'est qu'il est au fondement de la sagesse en ce monde, mais il est «Saint», autrement dit séparé, inaccessible dans son essence, et donc imprononçable. «L'essence de l'infini est dissimulée plus que tout secret et l'on ne doit le nommer d'aucun nom, pas même du Tétragramme, pas même du bout de la plus petite lettre» (le Zohar). Dans le Tétragramme, «le nom se montre et se dissimule», ambiguïté où l'effacement de Dieu confine à l'athéisme: «Dieu 'inconnu' qui ne prend pas corps dans un thème et s'expose, de par cette transcendance même - de par cette non-présence même -, aux reniements de l'athéisme» (*EPP* 465).

Mais cet effacement signifie positivement l'obligation d'accueillir le prochain comme visage. C'est par l'homme que l'Absolu manifeste son sens. L'intimité avec Dieu passe par l'extériorité de la rencontre de l'autre homme. Sur ce point, l'écart entre le judaïsme de Lévinas et le christianisme est infranchissable. Le Messie n'est pas «une» figure particulière de l'histoire qui médiatiserait à elle seule le rapport à Dieu. C'est chaque homme qui est le messie de Dieu:

> Le Messie est prêt à venir aujourd'hui même. Mais tout dépend de l'homme...Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie...Concrètement, chacun doit agir comme s'il était le

41. *ADV* 143 s., sur le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques.

> Messie...Le messianisme, ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle[42]...

2. Le prochain avant Dieu.

De là résulte un ordre de priorité dans l'agir. L'effacement du Nom a une signification positive, car elle renvoie à la seule possibilité donnée à l'homme de rencontrer Dieu: cette rencontre passe par le prochain . Pour illustrer cette priorité du prochain par rapport à Dieu, qu'il suffise de rappeler l'épisode bien connu des trois visiteurs qui viennent vers Abraham. Selon cet apologue, Dieu serait apparu à Abraham en même temps que les trois passants. Abraham aurait dit à Dieu (Adonaï): «Attends que je reçoive les trois voyageurs», car, commente Lévinas, «les passants accablés par la chaleur et la soif, cela passe avant l'Éternel notre Dieu. La transcendance de Dieu, c'est son effacement même, mais qui nous oblige à l'égard des hommes...La révélation qui se fait éthique signifie une nouvelle vision de l'homme» (*ADV* 154). La conclusion qui s'impose à Lévinas est claire:

> Le monothéisme qui l'anime (le judaïsme) ...ne consiste pas à ménager à l'homme un rendez-vous privé avec un Dieu consolateur, mais à rapporter la présence divine à la justice et à l'effort humains...Le vision de Dieu est acte moral. Cette optique est une éthique. La Bible...n'est pas un livre qui nous mène vers le mystère de Dieu, mais vers les tâches humaines des hommes. Le monothéisme est un humanisme. Seuls les niais en firent une arithmétique théologique... Le *non* opposé par les Juifs, si dangereusement pendant des siècles, aux appels de l'Église, n'exprime pas un entêtement absurde, mais la certitude que d'importantes vérités humaines de l'Ancien Testament se perdent dans la théologie du Nouveau... (*DL* 382 s.).

---

42. *DI* 106 et 129 s. Le refus de Jésus par Lévinas à la p. 151: «Sur ses lèvres, nous ne reconnaissons plus nos propres versets...» La distance d'un Juif par rapport à Jésus est plus grande que par rapport à l'Église, à l'égard de laquelle il peut sans difficulté entretenir des relations d'amitié. «Mais cette amitié qui vient du voisinage ne doit avoir rien en commun avec une intimité qui remonterait aux origines...» (151).

3. «Aimer la Thora plus que Dieu»[43]

Autre conséquence: la priorité donnée à la Thora. C'est sous ce titre, "aimer la Thora plus que Dieu", que Lévinas a publié en 1955 une conférence où il raconte l'histoire d'un juif qui a perdu tous les siens dans l'horreur des camps nazis. Il est le dernier survivant. La réaction la plus commune, la plus "saine", au regard de tant d'horreurs, note-t-il, serait de conclure à l'athéisme. Or, c'est sous le ciel vide que Yossel éprouve, avec une force nouvelle, la certitude de Dieu, mais d'un Dieu différent. Il se voit obligé de passer du dieu un peu primaire de son enfance, qui «distribuait des prix», à «un Dieu d'adulte qui se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin». C'est pour l'individu plongé au plus profond de la souffrance, qui n'a plus aucun recours extérieur, ni aucune consolation intérieure que le Dieu lointain peut devenir son Dieu, le Dieu qui s'identifie avec la Thora. Dieu ne se donne pas dans le sensible, mais par l'exigence de la loi endurée dans la fidélité:

> La vraie humanité de l'homme et sa douceur virile entrent dans le monde avec les paroles sévères d'un Dieu exigeant; le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence; Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la loi...(*DL* 205).

Mais l'homme peut-il endurer indéfiniment cette absence, en se résignant à un monde de souffrance et d'horreurs? S'il est capable de confiance dans le Dieu absent, Yossel crie aussi vers Dieu en disant: «Ne tends pas trop l'arc.» Autrement dit, le désir que Dieu dévoile sa face ne peut pas le quitter, mais ce désir doit s'incarner dans l'exigence d'institutions justes sur cette terre, sans anticiper sur le dévoilement. «Mais seul l'homme qui avait reconnu le Dieu voilé peut exiger ce dévoilement.» C'est non pas dans la communion sensible avec le divin, mais dans la loi juste que le dévoilement s'opère.

> Un Dieu personnel, un Dieu unique, cela ne se révèle pas comme une image dans une chambre noire ! (C'est) l'éthique et l'ordre des principes qui instaurent un rapport personnel digne de ce nom. Aimer la Thora plus encore que Dieu, c'est cela précisément accéder à un Dieu personnel contre lequel on peut se révolter, c'est-à-dire pour qui on peut mourir (*DL* 206).

---

43. *DL* 201 s.

Ce récit illustre parfaitement ce qu'est le «monothéisme éthique». On y passe du Dieu qui est au-dessus de l'homme, ou intérieur à l'homme, au Dieu qui s'identifie avec la Thora et qui se donne à rencontrer dans ses commandements. C'est une religion horizontale. Si l'incarnation a un sens, pour le judaïsme, c'est dans la mesure où Dieu s'humilie pour «demeurer avec le contrit et l'humble» (*Is* 57, 15), où sa cause, à travers la Thora, est celle «de l'apatride, de la veuve et de l'orphelin»[44]. C'est la nudité de leur visage, sans défense et sans ressource, qui constitue la «proximité de Dieu - la trace». Ainsi, si la notion de Dieu-Homme a un sens, c'est dans la mesure où elle traduit cette «transsubstantiation du Créateur en créature». Et de cette manière, on comprend aussi le sens de cette parole de Jérémie 22, 16: «Il faisait droit au pauvre et au malheureux...Voilà certes ce qui s'appelle me connaître» (*EN* 73 s.). De là découle que le contenu de la Révélation n'est pas d'ordre dogmatique, mais s'identifie avec l'exigence éthique:

> Suivre le Plus-Haut, c'est aussi savoir que rien n'est supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort de la "veuve et de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre" et qu'aucune approche les mains vides n'est approche. C'est sur la terre parmi les hommes que se déroule aussi l'aventure de l'Esprit... L'obéissance au Plus-Haut signifie précisément cette impossibilité de me dérober... Être libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place. Obéir au Plus-Haut, c'est être libre...L'attente du messie est la durée même du temps; ou l'attente de Dieu, mais alors l'attente n'atteste plus une absence de Godot qui ne viendrait jamais, il atteste la relation avec ce qui ne peut entrer dans le présent, lequel est trop petit pour l'Infini (*ADV* 171 s.).

On pourrait penser à une lecture réductrice du message biblique d'Israël, car toute l'interprétation de Lévinas ramène la transcendance de Dieu (verticalité) à l'immanence de l'autre homme (horizontalité). À isoler certaines formules, cette impression pourrait être fondée. Mais ce serait une mauvaise interprétation. Si tout se passe sur terre, au niveau de la responsabilité de l'homme envers l'autre homme, tout se passe aussi «devant Dieu». Alors que Dieu ne peut être ni défini, ni nommé, il peut être rencontré, car s'«il n'a pas de lieu au monde», il a cependant dans le monde sa trace en l'autre. Et c'est pourquoi la rencontre de l'autre a une portée qui dépasse la seule rencontre. «Devant Dieu, les actes de l'homme

---

44. *EN* 68 ss.: «Un Dieu-homme?»

comptent parce qu'ils engagent les autres. La crainte de Dieu est la crainte pour les autres...» (*ADV* 105). Dieu ne se manifeste pas en moi par le biais des confidences, mais il se glisse en moi, incognito, comme un voleur, se faisant entendre uniquement par l'appel à la responsabilité envers l'autre. L'intimité avec Dieu passe par l'extériorité de la rencontre de l'autre homme. La tentation la plus subtile qui puisse atteindre l'homme est celle du spiritualisme.

Conclusion

Faute d'avoir pu restituer toute la richesse des analyses de Lévinas, je voudrais relever, pour conclure notre propos, trois aspects majeurs de sa pensée, qui pourraient aussi expliquer la séduction qu'elle exerce sur les chrétiens. Pour Lévinas, l'éthique est «philosophie première» (*EPP*), qui fonde tout le reste, et pour cette raison même n'a pas besoin d'être fondée. Elle tire son évidence du fait fondamental qu'«autrui me regarde». Cette position tranchée ne peut pas être acceptée sans autre vérification. Il faudra donc s'interroger sur la portée de cette éthique en la situant dans le débat actuel.

1. *Le premier aspect* concerne le retournement qu'il opère dans l'anthropologie. Je l'ai noté dès le départ: c'est un humanisme de l'autre homme. Alors que l'ensemble de la tradition occidentale prend son point de départ dans l'autosuffisance du sujet, une force qui va et qui ramène tout à soi (philosophie du Même), Lévinas inaugure sa réflexion par la relation à l'autre, l'Absolu (l'Autre) m'ordonnant l'autre comme visage. L'altérité ne survient pas seulement de l'extérieur, mais elle est déjà inscrite en moi sous la figure de l'infini, et cet infini me signifie d'emblée la priorité de l'autre sur le Je. On n'accusera pas Lévinas de méconnaître la dimension sociale, politique, dont il a réintroduit la nécessité, chemin faisant, par la réflexion sur le tiers. On doit cependant exprimer une réserve concernant sa manière de penser la relation à autrui.

Tout l'accent est mis chez lui sur l'a-symétrie de la relation, le «donner» sans réciprocité. L'éthique a comme unique fondement l'épiphanie du visage . Est-ce satisfaisant? Est-ce qu'il n'y a pas là une trop grande méconnaissance du soi dans la structure de l'éthique? C'est en tous les cas ce que pense Paul Ricoeur, qui part au contraire du soi en définissant l'éthique, dans la perspective aristotélicienne, comme «visée de la vie bonne, avec et pour autrui,

dans des institutions justes[45].» Il fait ainsi entrer en ligne de compte trois aspects: l'estime de soi, la sollicitude pour autrui, le sens du juste et de l'injuste. Le couple donner/recevoir[46] ne peut pas être dissocié sans danger. «Il faut être l'ami de soi-même pour être l'ami de l'autre» (p. 216).

2. *Le deuxième aspect* que je voudrais relever concerne l'articulation du religieux et de l'éthique, l'éthique médiatisant le religieux et, à la limite, l'effaçant. Le culte et l'étude de la Thora sont subordonnés au service du prochain. Qu'on se souvienne de l'apologue où Abraham fait patienter Dieu: «Attends que je reçoive les trois voyageurs.» À la différence du culte et de l'étude de la Thora, le service du prochain ne souffre ni retard, ni interruption. Il y a là une profonde vérité où le christianisme et le judaïsme sont en convergence, comme aime à le relever Lévinas (*DMT* 228), qui rapproche ici *Jr 22*, 15-16 et *Mt 25*, 31-40: «Connaître Dieu, c'est faire justice au prochain»:

> Ton père n'a-t-il pas mangé et bu?
> Mais en même temps il pratiquait jugement et justice,
> alors c'était bon pour lui !
> N'est-ce pas cela qui prouve qu'il me connaît?
> oracle de Jahvé! (*Jr 22*, 15-16).

L'éthique devient le passage obligé du religieux. Cette convergence, le chrétien n'a aucune difficulté à la reconnaître. Elle est dans la droite ligne de l'Évangile. Jésus fait passer le service du prochain avant toute autre considération. Ni sabbat, ni interdit quelconque ne sauraient suspendre ce service. Mais, s'il s'inscrit par là dans la veine du judaïsme le plus authentique, contre les déformations légalistes, Jésus ne néglige pas pour autant la relation à Dieu. Un christianisme «séculier» n'a pas de sens: le Christ n'a pas hésité à délaisser la foule pour se retirer dans le désert et prier. 3. *Le troisième aspect* concerne l'incarnation. Le fossé entre Lévinas et le christianisme paraît insurmontable. À plusieurs reprises (*EN* 690), il est revenu sur le sujet, chaque fois pour souligner l'impossibilité de l'incarnation. Nous avons relevé en cours de route des expressions telles que: «Le présent est trop petit pour l'infini», ou encore: «L'attente du Messie est la durée même du

---

45. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 200 s.
46. Dans *EP* 117, où le «donner» lui paraît suspect.

temps...C'est le juste qui a pris sur lui la souffrance des autres» (*ADV* 172). Autant de formules qui sont susceptibles d'un sens obvie pour le chrétien, mais qui indiquent pour Lévinas l'impossibilité d'une autre incarnation que le visage d'autrui. Le monde «ne peut pas loger Dieu»: «L'infini ne peut s'incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s'enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu» (*EN* 74).

De quelle impossibilité s'agit-il? Et pourquoi limiter ainsi le surgissement de Dieu dans l'histoire à la figure de l'autre homme? Emmanuel Lévinas ouvre un sillon qui pourrait être creusé pour penser l'incarnation. Il dit qu'en créant, Dieu s'est «contracté» afin de faire place, à côté de lui, à cet autre qu'est l'homme. Selon cette logique, pourquoi ne pourrait-il pas se contracter jusqu'à «s'anéantir lui-même» en prenant la condition humaine? Et se lier ainsi indissolublement à l'aventure humaine? Le Bon Samaritain, pour qui le blessé de la route est devenu le prochain, en raison de cette proximité incontournable sur son passage, est d'abord, selon les Pères de l'Église, le Christ qui s'est fait notre prochain le plus proche.

Reste, au-delà de ces convergences et de ces divergences, une question fondamentale: la responsabilité telle que la conçoit Lévinas n'est-elle pas démesurée, écrasante, décourageante? S'il est interdit à l'homme de démissionner, ne risque-t-il pas, devant une telle charge, d'être paralysé, parce qu'il est placé devant une tâche impossible? Une telle constatation ne justifie aucune démission, mais elle renvoie aux limites de la condition humaine, en refusant de désespérer, même devant ses pires défaillances. Le Christ n'a pas réduit les exigences éthiques du judaïsme (cf. *Mt 25*, un texte que Lévinas connaît bien), même si les disciples les ont souvent oubliées ou trahies, mais il nous a appris à ne pas désespérer de l'homme. Si l'espérance est toujours permise, ce n'est pas en raison de ce qu'est l'homme, mais en raison de ce que, grâce au Christ, nous avons appris de Dieu.

F-75008 Paris Marcel NEUSCH
10, rue François 1er **Institut catholique de Paris**

Sommaire. — La pensée de Lévinas, l'une des plus fécondes de ce temps, se démarque de la philosophie occidentale par une rupture dont la source est triple: la tragédie du nazisme, la mauvaise pente de la philosophie, la provocation de la pensée juive. Dans sa logique propre, elle fait prévaloir la priorité de l'autre sur le moi, ce qui l'amène à préciser la nature de la relation à autrui, et l'extension de la responsabilité qu'elle implique. Enfin, le rapport à Dieu étant lui-même subordonné à autrui, toute intimité avec Dieu passe par l'extériorité du visage d'autrui et le respect de la loi. Séduisante, une telle pensée soulève néanmoins des objections, tant en ce qui concerne le rapport à autrui que l'approche de Dieu, notamment par son refus de l'incarnation.