


Contra odium generis humani
Levinas et la possibilité d'un judaïsme universel

CRISTÓBAL BALBONTÍN-GALLO

Universidad Austral de Chile

Ireph-Université Paris-Nanterre

cbalbonting@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Resumen: Los escritos teológicos de Hegel en Frankfurt —que son de hecho una crítica al judaísmo— nos permiten descubrir cuánto el concepto de amor es importante para este filósofo alemán. En este sentido, el texto “HEGEL ET LES JUIFS” de Emmanuel Levinas se ocupa de una discusión precisamente en torno a este tema del pensamiento. Nuestro objetivo es argumentar cómo en esta discusión con Hegel, Levinas se involucra, silenciosamente, en una confrontación crítica no sólo con una cierta concepción tradicional del judaísmo, sino que, al mismo tiempo, de forma crítica con el cristianismo, en lo que constituye el terreno de confrontación de ambas religiones en la concepción filosófica de Levinas.

Palabras clave: amor, cristianismo, universalidad, Hegel, judaísmo

Abstract: Hegel's Frankfurt theological writings—which are indeed a critique of Judaism—let us discover how important the concept of love was for Hegel. In this sense, the text “HEGEL ET LES JUIFS” from Emmanuel Levinas engages discussion precisely around this topic of Hegel's thought. Our aim is to argue how, in this discussion with Hegel, Levinas engages silently, in the background, a critical confrontation not only with certain conceptions of Judaism, but at the same time delivers his very personal critique of Christianity, on what is in fact the terrain of confrontation of both religions in Levinas' view.

Keywords: love, Christianity, universality, Hegel, Judaism

1. INTRODUCTION

Dans l'un des passages les plus connus de *Totalité et infini*, Levinas utilise une formule frappante : « Socialité première : le rapport personnel est dans la rigueur de la justice qui me juge et non pas dans l'amour qui m'excuse »¹. Formule d'autant plus frappante qu'elle s'inscrit dans une tradition philosophique pour laquelle, depuis Platon, l'amour est signe d'accomplissement aussi bien que de savoir. En effet, dans le mythe d'Aristophane du *Banquet* chez Platon, « l'amour réunit les deux moitiés d'un être unique »². Comme dans la doctrine de la vérité où l'unité est synonyme de l'idée d'adéquation, la perfection signe le dépassement de l'incomplétude. L'avènement du christianisme ne signera pas un dépassement de cet usage grec de l'amour comme unité, mais plutôt sa reprise comme signe d'excellence éthique aussi bien que sociale. La réactualisation de la lutte pour la reconnaissance chez Axel Honneth³ nous rappelle combien l'amour a encore un usage philosophique dans la philosophie contemporaine. En effet, l'amour est conçu chez Hegel comme une sphère fondamentale de la reconnaissance intersubjective en tant qu'institution de la *Sittlichkeit*. Ce concept d'amour est développé par Hegel à partir des écrits théologiques de la période de Francfort et trouve son expression et ses usages ensuite dans les écrits de la période d'Iéna.

À ce propos, la parution en 1970 du livre de Bernard Bourgeois *Hegel à Francfort ou judaïsme, christianisme, hégélianisme* publié chez Vrin, ne passe pas inaperçue pour Levinas. Il y réagit de manière brève par l'article « HEGEL ET LES JUIFS » paru d'abord dans le *Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne de France* en octobre et décembre 1971 ; texte qui sera ensuite inclus dans la deuxième édition de *Difficile liberté* de 1976. Cet article vise à faire une mise en question de l'interprétation que Hegel fait du judaïsme tout en permettant de comprendre en arrière-plan la critique levinassienne de la notion d'amour dans le christianisme. Il s'agit donc ici d'analyser en filigrane comment le scepticisme de Levinas à l'égard du concept d'amour est aussi le terrain d'opposition entre christianisme et judaïsme dans la pensée levinassienne d'après guerre (1945) jusqu'à la publication de la deuxième édition de *Difficile liberté*.

2. L'AMOUR CHEZ HEGEL DURANT LA PÉRIODE FRANCFORT

Les écrits de la période du préceptorat à Francfort nous permettent de découvrir à quel point l'élaboration du concept d'amour joua un rôle important

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini* (Martinus Nijhoff, La Haye 1961) 281.

² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 232.

³ A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung* (Suhrkamp, Frankfurt 1993).

dans l'architecture de la reconnaissance hégélienne. Cette élaboration développée par Hegel est construite à travers une minutieuse opposition entre le christianisme et le judaïsme. Un contraste qui est nécessaire à l'économie de l'analyse hégélienne à partir de laquelle le concept fondamental de l'amour peut se développer. En effet, Hegel accuse le peuple juif d'être insuffisamment universel. Et si Dieu est bien unique tout autant qu'universel, le peuple juif, lui, persiste à s'enfermer dans sa singularité, ce qui constitue « le plus dur des contrastes »⁴. C'est ainsi qu'Hegel s'exprime à propos de la figure symbolique d'Abraham :

Abraham errait avec ses troupeaux sur une terre illimitée, sans qu'il se rapprochât d'aucune de ses parcelles en les cultivant ou en les embellissant, sans qu'il se prît d'affection pour elles ni qu'il en fit des parties de *son* monde⁵.

De cela découle la rupture d'Abraham avec les liens familiers, qui implique son retrait de l'amour : « Abraham ne voulait pas aimer et, de cette façon, être libre »⁶. Son attitude revenait à être sans liaison avec la terre ni avec la famille ni avec les hommes. En rapport avec la nature, Abraham vit la scission entre celle-ci et Dieu. Devant obéir à Dieu, Abraham serait devenu doublement soumis : à la fois à son Dieu idéal mais aussi à la nature. Faute d'adopter une terre, il est forcé d'errer en terre étrangère, vivant ainsi avec les autres peuples humains qui peuplent la terre mais sans établir de liens avec eux. Serviteur de Dieu⁷, Abraham ne maintient, en dehors de celui-ci, aucun lien humain : *Oidium generis humani*⁸. Il n'est esclave que parce qu'il ne travaille pour personne. Ainsi, il est exclu de tout lien social qui articule la reconnaissance et qui permet au moi de venir à soi dans l'autre. À son tour, l'attachement à la vie est nécessaire afin que la lutte à mort, dont est issue la reconnaissance intersubjective chez Hegel, soit possible. À partir du moment où Abraham est hors de l'attachement de la vie, il rend impossible le parcours vers la reconnaissance parmi les hommes. De ce point de vue on comprend bien la dénonciation par Hegel de l'interruption de la persévérance dans la vie, chez Abraham et sa descendance⁹.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke (Meiner Verlag, Hambourg 1985) Teil 2, 335. Version française : *Leçons sur la philosophie de la religion. Tome II : Les religions antiques, africaines et orientales. La religion déterminée*, trad. de Gilles Marmasse (Vrin, Paris 2010) 268.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, herausgegeben von H. Nohl (Mohr Verlag, Tübingen 1907) 246. Version française : « L'esprit du christianisme et son destin » dans *Premiers écrits* (Vrin, Paris 1997) 183.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums*, 246. Version française, 182.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums*, 246. Version française, 182.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, herausgegeben von Hermann Nohl (Mohr, Tübingen 1907) 246. Version française : *Premiers écrits*, trad. Robert Legros (Vrin, Paris 1997) 26.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums*, 285.

Ainsi, le Dieu jaloux d'Abraham exclut tout autre culte hormis celui qui lui est dédié. Il n'y a pas de place pour les autres religions. Ainsi, l'élection d'Israël est pensée comme un retranchement.

Désormais, la descendance d'Abraham vit dans l'isolation et dans l'inquiétude. La vie n'est possible que par la survie. Dès lors, la scission du judaïsme avec la vie ne peut apparaître qu'en termes scindés sans possibilité de réconciliation. Toute possibilité d'union se voit refusée. Les termes scindés finissent par se perdre. La séparation, la scission dans le judaïsme, où l'universel est coupé du particulier, n'apparaît que sous la figure de la loi abstraite détachée du concret. Cette loi est terrible et froide et ne connaît finalement pas l'amour. En d'autres termes, elle est hors de la vie :

La grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte ni la compassion, car celles-ci ne surgissent que du destin d'un faux pas nécessaire commis par un être beau ; la tragédie du peuple juif ne peut éveiller que le dégoût. Le destin du peuple juif est le destin de Macbeth, qui sortit de la nature même, s'attacha à des êtres étrangers et, à leur service, dut ainsi nécessairement fouler aux pieds et massacrer toute la sacralité de la nature humaine, être finalement abandonné par ses dieux –car ils étaient des objets, et lui était esclave– et être foudroyé dans sa foi elle-même¹⁰.

À l'inverse, la vie, pour Hegel, procède justement de manière contraire. Elle est l'union de l'universel et du particulier. C'est la vie elle-même qui, dans son mouvement, veut se réconcilier. L'amour relève de l'ordre de la réconciliation de l'esprit avec la nature. On voit bien ici la portée romantique de la pensée d'Hegel marquée par la période de Francfort. Il est question de l'union de l'universel et du particulier dans les choses concrètes de la vie à travers l'amour. Or l'amour humain est l'expression d'un amour plus fondamental. En effet, c'est l'amour de Dieu pour l'homme, à travers l'incarnation de Dieu dans le naturel, qui permet d'articuler l'union de l'universel avec le particulier. La figure du Christ est au cœur de cette réconciliation possible. Dans le Christ et par le Christ, l'esprit descend dans la vie.

À ce propos, dans certains passages particulièrement beaux de sa *Kirchliche Dogmatik*, le théologien Karl Barth nourrit des réflexions qui sont toutes proches de l'intention hégélienne :

Dieu en personne, présent et agissant dans la chair, Dieu en personne, sujet d'un être et d'un agir humain – voilà Jésus-Christ. C'est Dieu qui confère à cet être et à cet agir leur réalité et leur authenticité humaines. Jésus-Christ n'est pas un demi-Dieu. Jésus-Christ n'est pas un ange. Jésus-Christ n'est pas un être idéal. Jésus-Christ est un homme comme nous tous [...]. Que la parole éternelle ait été faite « chair », c'est-à-dire soit devenue exactement ce que nous sommes

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums*, 260. Version française, 203.

dans notre révolte contre elle, tel est l'incompréhensible miracle de la révélation. Pour qu'il y eût révélation, il fallait que Dieu se fit homme. Et pour qu'il se fit homme, il fallait qu'il devînt « chair » dans ce sens très précis [...] « La parole a été faite, est devenue chair » (ἘΓΕΝΕΤΟ), lisons-nous dans Jean 1,14. Tel est l'événement, décisif pour l'ensemble de la christologie, qui doit désormais retenir notre attention [...] Étant donné que l'unité de Dieu et de l'homme en Christ procède de l'action même du *logos*, il s'ensuit que les relations du Créateur et de la créature, dans cette unité, diffèrent fondamentalement de ce qu'elles sont partout ailleurs [...] L'unité avec Dieu signifie dans ce cas que le discours humain, l'eau, le pain et le vin sont indissolublement liés à Dieu, et que l'homme croyant peut vivre non seulement par sa grâce, comme toutes choses, mais encore avec lui. Cependant cette communion ne saurait jamais vouloir dire que le discours humain, l'eau, le pain ou le vin, l'élu ou le croyant, soient identiques à Dieu ! En revanche, l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, la communion de l'homme-Dieu, est d'une toute autre nature. Du moment que la parole a été faite chair au sens que nous avons dit, Jésus-Christ est identique à Dieu. Il ne vit donc pas simplement dans la dépendance de Dieu comme toutes les autres créatures, ni même avec Dieu, comme peuvent le faire les croyants, mais il est lui-même Dieu¹¹.

¹¹ « Gott selbst in Person ist handelnd gegenwärtig im Fleische. Gott selbst in Person ist Subjekt eines wirklichen menschlichen Seins und Handelns. Und so gerade, indem Gott sein Subjekt ist, so und nicht anders ist dieses Sein und Handeln wirklich. Es ist ein echt und wahrhaft menschliches Sein und Handeln. Jesus Christus ist kein Halbgott. Er ist kein Engel. Er ist auch kein Idealmensch. Er ist ein Mensch wie wir, und gleich als Geschöpf, als ein menschliches Individuum [...] Damit, dass das Wort nicht nur ewiges Gotteswort, sondern als solches auch 'Fleisch' ist: Alles, was wir sind, und ganz so, wie wir sind im Gegensatz zu ihm-eben damit und nur damit ist es auf dem Wege zu uns und uns zugänglich. Eben so und nur so ist es Gottes Offenbarung an uns. Es wäre nicht Offenbarung, wenn es nicht Mensch wäre. Und es wäre nicht Mensch, wenn es nicht in diesem präzisen Sinne 'Fleisch' wäre [...] 'Das Wort ward Fleisch', ἘΓΕΝΕΤΟ, lesen wir Joh.1, 14. Diesem für die ganze Christologie Frage entscheidenden Moment haben wir uns nun zuzuwenden [...] Das die Einheit von Gott und Mensch in Christus nun diese ist: die Tat des Logos, in der er menschliches Sein annimmt, da dies sein werden ist und also das, was dem menschlichen Sein in diesem Werden des Logos widerfährt: ein Handeln Gottes in der Person des Wortes – darum kann sich Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf in dieser Einheit nicht zueinander verhalten wie in anderen Menschen, wie in der Schöpfung überhaupt [...] Einheit mit Gott bedeutet dort, dass die menschliche Rede, dass Wasser, Brot und Wein nicht nur durch Gott, sondern unzertrennlich verbunden mit Gott wirklich sind und ebenso hier, dass der glaubende Mensch nicht nur durch Gott, sondern unzertrennlich verbunden mit Gott leben darf. Einheit mit Gott kann aber dort nicht bedeuten, dass die menschliche Rede, dass Wasser, Brot und Wein – und hier nicht, dass der glaubende Mensch mit Gott identisch sei. Die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christus, dem Gottmenschen, aber besagt gerade dies: dass dieser Mensch Jesus Christus auf Grund dessen, dass das Wort in dem nun erklärten Sinn Fleisch ward, mit Gott identisch ist, dass er also nicht nur durch Gott und nicht nur mit Gott lebt, sondern selbst Gott ist, dass er also keine Wirklichkeit, keine Existenz neben Gott hat, dass er nicht auch noch selbständig und an sich da ist, sondern dass seine Wirklichkeit,

La descente de Dieu dans le monde par le miracle de l'incarnation rend possible l'union de l'universel avec le particulier. C'est l'avènement de Dieu dans le Christ au nom de l'amour de Dieu qui rend alors possible cette réconciliation de l'universel avec le particulier dans la vie et avec la vie. L'amour entre les hommes est amour de l'amour de Dieu. Ainsi, comme l'exprime Hegel :

Quand on dit : « Dieu est l'amour », c'est une parole très grande et très vraie. Mais il faut analyser ce qu'est l'amour [...] Car l'amour est une différenciation de deux êtres qui cependant, ne sont absolument pas différents l'un de l'autre (*Das Unterscheiden und das Aufheben des Unterschiedes*)¹².

L'élévation de l'esprit dans la vie ne peut se faire que dans la nature et non hors d'elle dans une relation intersubjective qui ne relève pas de la limitation réciproque mais de l'union par l'esprit dans la différence naturelle. Hegel l'exprime bien à travers cette phrase : « dans l'amour subsiste le séparé, mais non plus comme séparé, comme uni »¹³. « L'aimé ne nous est pas opposé, il fait un avec notre être, nous ne voyons que nous en lui et cependant il n'est pas nous. Voilà un miracle que nous ne pouvons saisir (*fassen*) »¹⁴. Ainsi, les écrits de la période de Francfort soutiennent l'idée que dans la vie, comme unité de l'universel et du particulier, se mobilise une identité commune entre celui qui aime et l'être aimé. Le concept opératoire de l'amour est immanent au concept substantiel de la vie, et réciproquement.

C'est à présent dans l'amour que l'individu trouve sa reconnaissance comme sujet au-delà des rapports conflictuels naturels. C'est également dans l'amour que la vie prend son envol éthique. L'amour se rattache désormais à une sphère naturelle de la *Sittlichkeit*. La vie comme unité possible de l'universel et du particulier a recours, à travers l'amour, à la constitution d'une identité commune entre celui qui aime et l'être aimé. Ces deux facticités irréductibles se retrouvent dans le sentiment. Ainsi Hegel, par rapport à la reconnaissance intersubjective, aurait très tôt mesuré la portée éthique de l'amour comme premier moment de la vie éthique :

seine Existenz, sein Dasein schlechterdings das Gottes selbst, des in seinem Wort handelnden Gottes ist » (K. BARTH, *Dogmatik*, I/2, § 15 : « Das Geheimnis der Offenbarung » [Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich 1948] 165-178. Version française : *Dogmatique*, I/2 paragraphe 15 : « Le mystère de la révélation » [Labor et fides, Genève 1954] 139-150).

¹² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke (Meiner Verlag, Hamburg 1984) Teil 3, 201-202. Version française : *Leçons sur la philosophie de la religion III*, trad. de Pierre Garniron (PUF, Paris 2004) 196-197 (traduction modifiée).

¹³ G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, 379. Version française, 122.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, 377. Version française, 118.

La vie éthique, l'amour consistent précisément à abandonner sa particularité, sa personnalité particulière – il en va de même pour l'amitié. Dans l'amitié, dans l'amour, j'abandonne ma personnalité abstraite et je l'acquiesce ce faisant comme concrète. Le vrai de la personnalité consiste justement à l'acquiescer en s'absorbant, en étant absorbé dans l'altérité¹⁵.

Ainsi, les hommes trouvent leur identité universelle à partir de leurs différences particulières. C'est l'incarnation du divin qui permet – à la différence du Dieu d'Abraham – de dépasser la dure loi abstraite et de réconcilier le commandement avec la vie. Alors, on peut parler d'un syllogisme de l'amour dans la justice, où la loi n'est pas et ne doit pas être en dehors de la vie. Ce sera plus tard, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que Hegel reviendra dans le chapitre 6C *L'esprit certain de soi-même*, sur l'importance de l'amour de Dieu dans la figure de l'incarnation chrétienne, qui, à travers la confession et le pardon, permet la réconciliation comme aboutissement dont la reconnaissance est solidaire.

3. LEVINAS ET SA CRITIQUE DE HEGEL DANS *TOTALITE ET INFINI*

De son côté, dans la section *La relation éthique et le temps* de *Totalité et infini*, Levinas s'engage à discuter précisément ces passages de la reconnaissance traités dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 sans pour autant mentionner explicitement Hegel¹⁶. C'est en effet au chapitre intitulé *La conscience morale, la belle âme, le mal et le pardon* de la *Phénoménologie de l'esprit* que Levinas fait implicitement référence. Dans le passage de la conscience agissante à la conscience jugeante, la conscience agissante tente de surmonter l'ambiguïté qui menace toute action par une déclaration extérieure. Seul le témoignage d'un devoir fait de soi le témoin de l'acte de ce devoir. Autrement dit, l'extériorisation de l'intention de l'action dans le langage permet de lever toute ambiguïté et de poser l'acte en accord avec l'universel¹⁷. On voit bien ici que s'affirme une opposition à Kant selon lequel la conscience trouve sa certitude (*Gewissheit*) dans la conscience morale intérieure (*Gewissen*). Hegel détourne l'équation. Selon lui la certitude (*Gewissheit*) se trouve précisément dans

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, 211. Version française, 205.

¹⁶ Ici, encore une fois, nous suivons l'excellent essai de Robert BERNASCONI : « Levinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation », dans C. CHALIER ET M. ABENSOUR (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas* (L'Herne, Paris 1991).

¹⁷ Levinas est solidaire de Hegel et de ce privilège moral de l'extériorité mais il prend immédiatement ses distances avec Hegel en rapport avec la fonction centrale que la vérité développe dans l'économie des relations intersubjectives que propose la reconnaissance. Levinas fait une inversion de l'équation pour définir à partir des rapports d'altérité le lieu de la vérité et non la vérité comme lieu de la socialité. On constate également une confrontation de taille avec Heidegger et avec la tradition métaphysique sur ce point.

l'extériorité de la conscience morale (*Gewissen*), dans l'action qui peut être accomplie selon l'universel.

Pour Hegel, il faut remarquer que ni l'intention de la conscience agissante ni son action n'épuisent la moralité. La déclaration est aussi nécessaire que la synthèse de la certitude de l'intention avec l'extériorité de l'action. Ce cheminement conduit une fois de plus vers une critique évidente de Kant. La seule intention droite n'est pas suffisante pour la conscience propre dans laquelle le devoir devient un mot vide et l'universel est réduit à la particularité contingente de l'individu. La critique pointe désormais du doigt une absence de théorie de l'action dans la philosophie morale kantienne. Ainsi, la déclaration chez Hegel vise à interioriser l'intention kantienne mais dans l'extériorité de l'action morale. Il s'agit de ne pas tomber dans le risque de vider l'action de son contenu, la convertissant ainsi en une action aussi contingente et particulière que l'intention que Hegel reproche à Kant¹⁸. On ne saurait dire combien Hegel semble être proche d'Elizabeth Anscombe et de son texte *Intention* sur ce point. On se retrouve donc en présence d'une critique par Hegel de la pensée morale formelle qui refuse d'être impliquée dans le contenu. Il s'agit en réalité d'une critique du devoir sans effectivité, proclamée avant que Levinas ou Buber ne fassent le procès du formalisme idéaliste. Levinas a-t-il suffisamment prêté attention à ce versant de la profonde méditation hégélienne de l'action morale ? La question reste en suspens.

La parenthèse réflexive que nous venons d'explorer semble de plus en plus éloignée de la reconnaissance intersubjective. Comment parvenir à la mettre en rapport avec la notion de reconnaissance ? Comme nous l'avions déjà signalé, la conscience agissante veut s'ouvrir à la conscience jugeante à travers la déclaration pour se présenter comme universelle et renoncer à sa particularité tout en gardant la pleine effectivité de son action. Pour Hegel, dès que la conscience agissante se reconnaît dans la conscience jugeante, elle est conduite vers la confession. Cette dernière est le renoncement du particularisme hypocrite où elle se trouve. L'intérieur transite vers l'extérieur. Cependant, trop soucieuse de garder sa consistance ou son identité propre, la conscience jugeante n'est pas capable de répondre et confine la confession au silence. Ce silence est crucial. Il nie l'identité de l'esprit envers la conscience agissante. On découvre à ce niveau un point de concordance entre Levinas et Hegel qui, tous les deux, partagent l'importance de l'extériorité pour la conscience morale. C'est un moment bien angoissant de la moralité, mais c'est précisément à ce moment que Levinas s'arrête, là où Hegel avance pour surmonter la situation. On perçoit nettement ici la distance entre les deux penseurs, la notion de reconnaissance entrant désormais en jeu.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (Aubier, Paris 1940) tome II, 189.

Pour Levinas, il s'agit en fait de la tension et de la séparation nécessaire entre les deux types de consciences qui est animée par le mouvement de la moralité. Quant à Hegel, il y voit une contradiction entre l'aspiration universelle de la déclaration et la particularité de l'action qui constituent deux extrêmes divisés et privés d'esprit. On comprend alors mieux la position stratégique que joue le pardon. C'est un moment clé dans la portée éthique de l'architecture de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*¹⁹.

Rappelons-nous que –depuis la lutte pour la reconnaissance– la conscience esclave se dirige vers la réconciliation de l'éternel avec la contingence. Mais la conscience, en tant que conscience malheureuse dans cette opposition exclusive, ne parvient pas à se réconcilier dans l'esprit. Ce serait seulement la figure de la confession et du pardon, postérieurs à la conscience malheureuse, qui permettraient la reconnaissance comme réconciliation de l'universel avec le particulier. Ainsi, cette conscience se voit dans la conscience qu'elle reniait auparavant en tant que *maître*. Celle-ci a renoncé à sa particularité. « Briser le cœur dur et le hausser à l'universalité, c'est le même mouvement déjà exprimé dans la conscience qui faisait sa propre confession »²⁰. Désormais, comme le remarque Robert Bernasconi, Hegel considère que le mouvement par lequel chaque conscience perd sa particularité et se découvre universelle, est le même pour les deux consciences²¹. Encore une fois, c'est le pardon qui habilite la reconnaissance mutuelle entre ces deux consciences. Cette réconciliation résoudrait l'opposition des deux consciences, celle de la conscience jugeante et celle de la conscience agissante. Par la médiation de l'universel du langage, la confession et le pardon, la réconciliation devient la porte d'accès vers l'esprit absolu :

Le mot de la réconciliation est l'esprit, *étant là* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme *singularité* qui est absolument au-dedans de soi – une reconnaissance réciproque qui est *l'esprit absolu*²².

La réconciliation de l'universel avec le particulier, du divin avec l'humain, dont est issu le pardon chez Hegel, s'inspire des écrits théologiques de la période de Francfort, sur l'incarnation divine du *Christ*.

En effet, au nom de l'amour de Dieu, l'avènement du Christ rend alors possible le pardon de l'homme et donc la réconciliation de l'esprit avec la vie des hommes, essentiellement contingente, ainsi que de l'universel et du particulier dans la vie et avec la vie. Mais ensuite, la *Phénoménologie de l'esprit* laisse

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 198.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 198.

²¹ R. BERNASCONI, « Levinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation », 372.

²² G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 198.

place à la mort nécessaire du Christ et à sa résurrection comme *esprit saint* dans la communauté universelle des hommes. Désormais, la reconnaissance du particulier dans l'universel par la mort du Christ se fait extensivement à la communauté des hommes dans l'esprit saint et non dans l'intimité naturelle du rapport amoureux comme c'était le cas dans les écrits théologiques de la période de Francfort. Il en résulte que le pluralisme de l'intersubjectivité qu'il s'agissait de reconnaître se déplace vers la dimension objective du social dans *l'institution* religieuse communautaire au nom d'une unité conquise au-delà de l'opposition des consciences.

On voit bien ici la portée de l'enjeu. Dans la religion, la modalité de la forme est la même que la modalité du contenu, ce qui fait de la religion un point culminant. Néanmoins, la dimension religieuse collective doit être sécularisée, c'est pourquoi elle est finalement surmontée vers la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* par la réconciliation de l'universel et du particulier dans le savoir absolu (autrement dit dans le concept du concept). Désormais le transit vers l'esprit absolu est complet. L'aboutissement de ce processus a mené la conscience de soi particulière à une portée universelle. Dès lors, le sujet ne se pense pas en dehors de la substance et la substance ne peut non plus se penser en dehors du sujet. Le savoir absolu est l'esprit qui se reconnaît lui-même²³.

Le fait n'est pas l'Impérissable, mais l'esprit le réabsorbe en soi-même, et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme négativité et sa borne dans l'élément de l'être là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît²⁴.

Nous arrivons ainsi au moment ultime de la reconnaissance des consciences dans la *Phénoménologie de l'esprit* : l'histoire de l'esprit à travers l'histoire de la conscience et l'histoire de la conscience à travers l'histoire de l'esprit. On assiste aux mouvements et à la succession de figures de la conscience qui cherchent la reconnaissance et la trouvent par la révélation de l'esprit dans l'incarnation. Cet instant marque le point d'inflexion du parcours de la reconnaissance dans l'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce moment final chez Hegel est semblable à l'aspiration chez Spinoza de réconcilier l'infini avec le monde, la nature avec l'esprit, l'humain avec le divin, où tout mouvement et fixité sont éternellement réconciliés dans la substance. C'est précisément dans cette prémisses que, du point de vue de Levinas, se confirme le paganisme implicite de Hegel dans une proposition qui assimile Dieu avec la nature et l'infini avec la totalité conformément à la formule spinoziste : *Deus sive Natura*²⁵. Voilà donc

²³ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 202.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 197.

²⁵ B. SPINOZA, *Éthique* (Seuil, Paris 1999), Appendice au livre I de l'Éthique, prop. 1-10 « Sur la nature véritable de Dieu : *Deus sive natura* ».

ce que Levinas semble avoir saisi : à la fois la portée implicite du christianisme à l'économie théorique de la reconnaissance intersubjective mais aussi la portée implicite de ce même christianisme au paganisme qu'il critique dans les écrits de la période théologique de Francfort.

4. « HEGEL ET LES JUIFS » COMME RIPOSTE LEVINASSIENNE

C'est le texte « HEGEL ET LES JUIFS » qui porte la réponse de Levinas aux écrits hégéliens de la période du préceptorat de Francfort. Ce texte mérite deux précisions préalables. Tout d'abord, les majuscules du titre de l'article ne correspondent pas à une grossière faute d'orthographe mais plutôt à un parti pris de son auteur. Ce choix a pour dessein de traduire la dimension oppositionnelle que Hegel veut rendre manifeste. Il distingue les juifs d'une part et, d'autre part, la portée significative du judaïsme (*LES JUIFS* dans le titre du texte) face à la pensée de Hegel (*HEGEL ET*). La deuxième remarque porte sur le fait que la lecture de Hegel par Levinas est influencée par l'interprétation que fait Bernard Bourgeois des écrits de Hegel de la période de Francfort. Le texte manifeste néanmoins en arrière-plan un état d'esprit propre à l'époque qui va de *Totalité et infini* jusqu'au recueil *Difficile liberté* pendant laquelle Levinas nourrissait une relation particulièrement difficile vis-à-vis du christianisme. Cette réserve se comprend en liaison avec la position de Levinas à l'égard de l'amour²⁶ comme truisme conceptuel à travers duquel se véhicule la reconnaissance intersubjective chez Hegel²⁷.

Concrètement, si à travers l'amour l'économie de la reconnaissance intersubjective cherche à bannir la perspective violente et conflictuelle, il s'agit

²⁶ Tardivement Levinas signale une différence entre *eros* et *agapé*, précisément pour laisser place à ce dernier sentiment. Ainsi, par exemple, dans l'entretien « Philosophie, justice et amour », il écrit : « de l'Agapé j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui ». Voir E. LEVINAS, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Grasset-Livre de poche, Paris 1993) 124. Voir aussi : J. DAVENPORT, « Levinas's Agapeistic Metaphysics of Morals : Absolute Passivity and the Other as Eschatological Hierophany », *Journal of Religious Ethics* 26 (1998) 331-366.

²⁷ La relation difficile que Levinas entretient avec le christianisme est bien exprimée dans le texte « Judaïsme et Christianisme ». Levinas rappelle à ce propos : « D'abord, le fait que tous ceux qui participèrent à la *Choah* avaient reçu dans leur enfance le baptême catholique ou protestant : ils n'y trouvèrent pas d'interdits ! » (E. LEVINAS, *À l'heure des nations* [Minuit, Paris 1988] 190). Pourtant ce jugement exact à l'égard du christianisme se voit modéré après les années 60. Levinas déclare alors : « mon attitude personnelle à l'égard du christianisme a subi un certain changement » (E. LEVINAS, *À l'heure des nations*, 189). En outre, dans son ouvrage, Levinas fait siens des concepts chers à la pensée chrétienne comme la *kénose*. D'ailleurs, il maintient des liens d'amitié avec le monde chrétien et même avec le pape Jean Paul II. Enfin, il ne faudrait pas oublier l'intervention décisive des membres de l'Église pour sauver la femme et la fille de Levinas, intervention qu'il ne cessera de remercier.

bien encore pour Levinas d'un regard dans la perspective de l'*identité* qui ne peut que renforcer le pôle du « Même » qui absorbe « l'Autre » et dont la violence est issue. L'amour, en absorbant les amants, laisse place à la critique de Levinas à l'encontre de l'amour comme topique fusionnelle. L'amour finit par sacrifier l'autre qu'il s'agit d'aimer et qui est précisément à l'origine de l'amour. De la perspective transcendantale de l'identité à la perspective spéculative, la violence est bannie seulement en apparence. En effet, il s'agit encore de violence de l'identité spéculative qui, agissant dans l'amour, veut fusionner « l'Autre » dans « le Même ». C'est une critique que Hegel semble confirmer : « Il ne peut y avoir d'amour que pour l'égal, pour le miroir, pour l'échec de notre être »²⁸.

Il s'agit désormais pour Levinas de la nostalgie de la complétude qui caractérise la métaphysique tout comme l'amour dans le dialogue de Diotime et d'Eurydice du *Banquet* de Platon. Dans l'amour, l'essentiel c'est de s'approcher de l'unité. L'essentiel c'est la fusion. Diotime dit que l'amour en tant que tel est un demi-dieu, parce que précisément il n'est qu'aspiration et désir de l'autre²⁹.

Dès lors, nécessité d'une philosophie pour perpétuer la nostalgie et « l'amour » de l'Un, logés dans « l'insatisfaction » de l'intelligence, qui est sa non-indifférence à l'égard de l'Un dont elle est séparée, à l'égard de l'Un qui en est encore différent. Classicisme de la pensée grecque qui, à travers le néo-platonisme, sera transmis à la philosophie occidentale et lui aura interdit, jusqu'à chez Hegel, de méconnaître dans l'aspiration son in-satisfaction³⁰.

La nostalgie se prolonge donc dans la philosophie jusqu'à Hegel et domine ses analyses de l'amour³¹. À partir de là, la pensée métaphysique de Hegel reproduit cette dynamique de la nostalgie de la complétude de l'amour. Ainsi, le paragraphe 158 des *Principes de la philosophie du droit* paraît confirmer ce jugement : « l'amour, de sorte que la disposition d'esprit est d'avoir la conscience de soi et de son individualité *en cette unité* en tant qu'essentialité qui est en soi et pour soi, afin d'être en elle non pas comme une personne pour soi, mais comme *membre* »³². Dans la même optique, on retrouve ces idées dans le cinquième paragraphe de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, 372. Version française, 116.

²⁹ E. LEVINAS, *Entre Nous. Essai sur penser à l'autre* (Grasset, Paris 1991) 145.

³⁰ E. LEVINAS, *Entre Nous*, 144.

³¹ Portée métaphysique de l'amour comme union ontologique qui se trouve dans les *Confessions* de saint Augustin, dans les lettres de Pierre Abélard à Héloïse, dans l'*ordo amoris* de saint Thomas d'Aquin, parmi d'autres penseurs, et qui est au centre de la théologie chrétienne.

³² G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (Paris, PUF 1998) paragraphe 158.

la science – ce but atteint elle pourra déposer son nom *d'amour du savoir* pour être d'être *savoir effectif* – c'est là ce que je me suis proposé »³³. Irénisme de la philosophie, aussi présent dans le *Timée* de Platon et qui caractérise la métaphysique comme pensée revenant constamment à soi. C'est l'εἶδος³⁴ chez Platon comme principe aussi bien que comme fin. C'est contre cette pensée que Levinas essaiera désormais d'exhumer l'autre chemin oublié de Platon : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, le Bien au-delà de l'être³⁵.

On voit bien, dès lors, comment cette aspiration à la complétude fait encore preuve de détermination sous le signe de *l'identité*. Dans un autre registre que l'ordre gnoséologique, l'amour se montre chez Hegel comme solidaire de la nostalgie d'une unité complète qui caractérise une certaine métaphysique de laquelle Levinas tente de s'évader. L'hégémonie de *l'identification* est encore bâtie à partir d'une économie de la satisfaction, de la plénitude, qui se mobilise dans une recherche de l'unité, c'est-à-dire une synthèse dans la diversité. Désormais, le rapport d'intersubjectivité est caractérisé par une différence des parties que Hegel a échoué à voir. La reconnaissance se dénonce comme méconnaissance de la différence et est solidaire d'une identité commune qui veut ramener toute différence au « Même ».

Or, pour Levinas c'est la différence et non l'unité qui est à l'origine de l'amour. Au nom de l'amour, Hegel aurait sacrifié la différence d'autrui au profit de l'unité. En revanche, pour Levinas, l'accès à la vie éthique ne s'acquiert justement pas en s'absorbant dans le « Même » mais plutôt en préservant autrui dans sa singularité asymétrique. C'est l'injonction éthique du visage qu'il s'agit précisément de préserver dans sa singularité. D'où le fait qu'il faudrait corriger l'amour dans cette perspective : « l'amour, c'est-à-dire une pensée accédant à l'unique dans chacun ; à l'unique d'autrui par-delà l'universalité où il est particulier. Accession qui n'est pas un retour à l'individu d'un genre »³⁶. Ainsi, la reconnaissance intersubjective dans l'amour chez Hegel serait le prix à payer du rabattement de l'amour sur le désir comme besoin. Amour qui n'est pas une faim sublimée³⁷. Le rabattement de l'amour sur le désir est sur le fond solidaire d'un sursaut d'autoconservation de la conscience. Il y a surcroît, supplément de pouvoir en tant que pure inclination du pouvoir, pouvoir du pouvoir,

³³ « Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt » (G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, préface, 8).

³⁴ PLATON, *Timée*, trad. et comm. par L. BRISSON (GF Flammarion, Paris 1992) 116, 28 A.

³⁵ PLATON, *République*, trad. et comm. par G. Leroux (Garnier-Flammarion, Paris 2004) 354, VI, 509 B.

³⁶ E. LEVINAS, « Simulacres », en *Positivité et transcendance* (PUF, Paris 2000) 42.

³⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 4.

identité qui est solidaire de la domination. Dans cette perspective, Levinas est proche de la critique que porte Sartre dans *L'être et le néant* contre l'amour. L'amour relève d'une ruse du pour-soi qui veut dépasser la défense de l'autre pour le dominer comme objet. La notion même de faim sublimée chez Levinas nous fait penser à la dimension matérielle des intérêts vitaux qui mobilisent l'amour en arrière-plan. Pour Levinas, l'amour est en fait une fausse sortie de l'économie de l'être, de l'intér-esse-ment dont l'amour est une ruse. Levinas ne reste pas sur le terrain représentationnel de Sartre, mais se mobilise en deçà pour dévoiler l'économie ontologique dont l'amour est encore solidaire. Ainsi, l'intimité avec la femme, dans la deuxième partie de *Totalité et Infini*, est seulement un « faux principe » d'altérité et donc une sortie maladroite de l'économie de l'être parce qu'elle reste encore enfermée dans l'ontologie³⁸. Cela étant, il faut signaler que la critique de Levinas vise ici l'amour comme *eros*, plus tard, il revendiquera la notion d'*agapè* par opposition à *eros*.

5. PAGANISME, CHRISTIANISME, JUDAÏSME. QUELQUES CONSIDERATIONS FINALES

Quoi qu'il en soit, pour Levinas, cette hostilité à l'égard du concept d'amour, issue de la reconnaissance intersubjective hégélienne, est aussi sur le fond le terrain d'opposition entre christianisme et judaïsme. En effet, de son point de vue, la prétendue union avec l'universel que veut le christianisme à travers l'amour christique révèle une tendance à la fusion qui sacrifie la différence et la particularité de chaque individu³⁹. Cette particularité de la relation éthique d'être humain à être humain est justement celle à laquelle aspire le judaïsme. D'où le fait que Levinas trouve dans l'universel l'englobement qui surmonte les particularismes d'Hegel, c'est-à-dire l'aspiration universaliste du christianisme à se prolonger dans la communauté de tous les hommes. Le catholicisme, qui dans son étymologie de *καθ' ὄλον* (marche vers l'universalité)⁴⁰ caractérise très bien ce mouvement dialectique hégélien de l'esprit. Cette caractéristique du catholicisme correspond à l'un de ses traits fondamentaux. Or, signale Levinas, « si le christianisme frappe l'imagination

³⁸ Quoi qu'il en soit, Levinas reviendra plus tard sur l'amour d'une façon positive. L'amour dépasse la reconnaissance. Dès le début parce que dès le commencement, il y a une intrigue de « l'Autre » dans le « Même » et non pas un face-à-face de Moi à Non-Moi. En d'autres termes, l'amour est comme une intrigue pré-originnaire à la tautologie MOI=MOI qui mobilise l'architecture de la reconnaissance chez Hegel.

³⁹ E. LEVINAS, *Difficile liberté* (Albin Michel, Paris 2006) 192.

⁴⁰ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 125.

par sa conquête du monde occidental, le judaïsme étonne par son refus de reconnaître cette conquête »⁴¹.

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 familiaux, dans le culte des saints, dans les cultes locaux. En la sublimant [*aufheben*], le christianisme maintient la piété enracinée, se nourrissant des paysages et des souvenirs familiaux, tribaux, nationaux. C'est pourquoi il conquiert l'humanité. Le judaïsme n'a pas sublimé les idoles, il a exigé leur destruction. Comme la technique, il a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature. Il heurte par son universalité abstraites imaginations et passions. Mais il a découvert l'homme dans la nudité de son visage⁴².

On remarque la rudesse des expressions. Le christianisme non émancipé de la *vis naturae* est encore une sorte de volonté de pouvoir. C'est une perspective qui veut tout englober dans sa vocation universaliste. Le particulier est supposément conservé et sublimé dans sa fusion avec l'universel. Le christianisme reste encore attaché à la vie, aux images sensibles et à la nature et donc au paganisme duquel est issue l'adoration de la force qui lui a permis de conquérir l'humanité :

Les sentiments des prétendus païens pour leurs statues –cite Levinas en référence à Simone Weil– étaient probablement les mêmes que ceux inspirés aujourd'hui par les crucifix et les statues de la Vierge et des Saints avec les mêmes déviations chez les gens spirituellement et intellectuellement médiocres⁴³.

On voit à nouveau revenir le concept fondamental d'idole mais cette fois-ci dans un autre registre. Est-ce que, comme à propos de l'art, l'éternité fixe de l'image religieuse surplombant la contingence de l'humain ne serait rien d'autre pour Levinas que l'expression du prestige de la « présence » et du « présent » dans l'idolâtrie et en préjudice de l'évanescence du visage de l'autre⁴⁴ ?

D'autre part, conformément à la dénonciation que Rosenzweig fait de l'aspiration des hommes à l'éternité à travers l'arrêt du temps dans l'État, Levinas décrit aussi une dénonciation implicite de l'impensé d'ordre théologique qui agit en arrière-plan de la politique. En effet, comme on l'a observé chez Hegel, la réconciliation de l'universel et du particulier qui transparait dans la *Phénoménologie de l'esprit* a été possible par le miracle de l'incarnation en Christ. Or, l'incarnation de Dieu dans le Christ qui est à

⁴¹ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 133.

⁴² E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 302-303.

⁴³ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 184.

⁴⁴ C'est une convergence avec Heidegger qui critique l'interprétation de l'être comme οὐσία dans le privilège accordé à la métaphysique de la présence.

l'origine de l'eucharistie, relève selon Levinas de l'ordre du sacré. Pourtant, l'opposition que fait Levinas entre la sainteté et la vocation sacrée vise justement à dénoncer dans cette dernière la confusion du divin avec le monde, c'est-à-dire le prestige de la nature duquel est issu le paganisme. On sait bien que Spinoza aussi remet en cause le surnaturel, les miracles et autres figures religieuses qui sont invoquées au nom d'une puissance occulte ou d'une transcendance pour obtenir l'obéissance d'une masse superstitieuse comme il l'exprime dans son *Tractatus theologico-politicus*⁴⁵. Or, pour Levinas, il ne s'agit pas comme chez Spinoza de dénoncer la vocation du pouvoir caché en arrière-plan du sacré. En effet, dans le sillage de sa pensée, on peut considérer que Levinas tente plutôt de dénoncer la vocation du pouvoir religieux caché en arrière-plan du politique, inversant donc, en la confirmant, la critique spinoziste de la constitution théologico-politique du pouvoir. Il faut se rappeler que Levinas est particulièrement hostile à l'idée hobbesienne de considérer l'État comme « un Dieu mortel ». Or, voici le moment charnière de la critique levinassienne : le prestige sacré des institutions politiques risque d'être tributaire de l'idée d'incarnation. Une incarnation où la réconciliation de l'esprit avec le sensible risque d'enfermer Dieu dans les limites du monde (donc dans la ontothéologie), et ainsi de le faire tomber dans le prestige de l'image, dans l'idolâtrie. Levinas ne le dit pas explicitement mais il œuvre pour une voie de pensée critique du religieux. Le christianisme, ne risque-t-il pas de méconnaître la transcendance du divin, de l'enfermer dans une institution et d'en faire par conséquent le pire des autoritarismes au nom justement d'un *Dieu sur Terre* ? Le texte levinassien *Du sacré au saint*, ne vise-t-il pas en filigrane le passage nécessaire d'une conception immanente du divin au monde à une conception totalement transcendante ? Levinas a écrit en ce sens : « Enchantement des sites, hyperbole des concepts métaphysiques, artifice de l'art, exaltation des cérémonies, magie des solennités –partout se soupçonne et se dénonce une machinerie de théâtre, une transcendance de pure rhétorique, le jeu »⁴⁶.

Quoiqu'il en soit, cette critique d'ordre éthico-politique du christianisme peut être approfondie à partir de l'idée de la mort de Dieu. Comme nous l'avions noté, Levinas dénonce les notions de vie et de sentiment, connotés de façon trop positive chez Hegel dans ses écrits théologiques de la période de Francfort. Un Dieu présent au cœur de la vie est remis en question. Levinas esquisse, lui, plutôt une nécessaire absence d'infini. Or, on peut considérer que l'avènement du Christ dans *La Phénoménologie de l'esprit* donne lieu à sa mort et à sa résurrection comme *esprit saint* dans la communauté universelle des hommes. Il y a donc absence du divin. Mais cette mort de Dieu dans le Christ

⁴⁵ B. SPINOZA, *Traité politique*, texte latin et traduction par S. Zac (Vrin, Paris 1968).

⁴⁶ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (Vrin, Paris 1992) 31.

ne fait-elle pas place à la relique de sa partie dans l'institution, c'est-à-dire au sentiment du sacré face à l'institution ? Dans le sillage de Levinas, on peut identifier des reliquats du paganisme et de l'idolâtrie dans le prestige de la présence dont est issu l'institution bâtie sur l'aura de l'absence d'un Dieu incarné. Il en résulte que l'institution tire la nécessité de sa présence, d'un Dieu qui descend dans le sensible, ainsi que de la promesse du retour de ce Dieu.

Il est tout à fait intéressant de signaler à ce propos une conception paradoxale de l'art chez Levinas. On peut en faire une lecture d'abord, par rapport aux conceptions d'Hölderlin et de Novalis à l'égard de la dimension divine de l'œuvre d'art et, d'autre part, par rapport aux analyses que fait Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* de la fonction divine de l'art et des statues dans le monde ancien. Aussi bien pour Hölderlin, dans ses poèmes de *l'Hypérion*, que pour Novalis dans ses *Hymnes à la nuit*, il s'agit d'une méditation nostalgique de la retraite des dieux, c'est-à-dire, essentiellement, la mise en place d'une méditation pour surmonter cette partie du divin dans l'œuvre d'art. Levinas, de son côté, fait une inversion du bilan⁴⁷. En effet, il partage avec Hölderlin et Novalis l'idée que les dieux sont partis (*Entgötterung*)⁴⁸. Par contre, cette partie du divin ne relève pas pour Levinas de la nostalgie et de l'attente du retour mais d'une absence nécessaire. Cette dernière est de l'ordre de la responsabilité éthique. Il s'agit du versant levinassien de la mort de Dieu : absence nécessaire de Dieu au monde pour laisser place à toute la responsabilité de l'homme. Elle charge les épaules de l'homme de la totalité de la responsabilité du monde. Nous trouvons-nous ici face à la justification d'un athéisme nécessaire ? C'est peut-être le cas. Face à une conception de la mort de Dieu hégélienne qui fait l'union du particulier et de l'universel dans l'institution à travers l'esprit saint dans la communauté des hommes, Levinas oppose un messianisme de la responsabilité où chaque être humain est un messie. Point de Dieu salvifique. La portée universelle de l'action de chaque homme est issue d'une

⁴⁷ La philosophie allemande depuis le romantisme, à travers Schelling, Schopenhauer et même Heidegger, a fait une exaltation de l'œuvre d'art face à la crise de la métaphysique comme une voie pour surmonter la séparation d'avec le monde que le kantisme avait introduite. Levinas, de façon implicite, critique très durement cette tradition d'exaltation de l'œuvre d'art dans la pensée allemande. Or paradoxalement, contre l'hégélianisme, Levinas comme Rosenzweig se range du côté de Schelling et du romanticisme dans la revendication d'une certaine relation immédiate avec l'autre.

⁴⁸ Par exemple le poème *Hyperions Schicksaalslied* : « Ihr wandelt droben im Licht/ Auf weichem Boden, selige Genien!/ Glänzende Götterlüfte/ Rühren euch leicht,/Wie die Finger der Künstlerin/ Heilige Saiten./Schicksallos, wie der schlafende/ Säugling, atmen die Himmlischen ;/ Keusch bewahrt/ In bescheidener Knospe, Blühet ewig/ Ihnen der Geist,/ Und die seligen Augen/ Blicken in stiller/ Ewiger Klarheit./ Doch uns ist gegeben, Auf keiner Stunde zur andern,/ Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen,/ Jahr lang ins Ungewisse hinab » (F. HÖLDERLIN, *Poemas* [Visor, Madrid 1996] 22).

responsabilité éthique insubstituable par personne. Le messianisme ou responsabilité éthique universelle pour les autres est un privilège du Moi, le seul légitime, le seul auquel il ne saurait se dérober, le seul qu'il ne saurait faire partager à aucun autre. Il n'y a pas d'élection autre que celle du Moi, qui est appelé à porter la souffrance de tous ; si « être Moi, c'est être Messie »⁴⁹, cette responsabilité éthique exclut tout processus salvifique conçu comme « délivrance objective »⁵⁰. Il ne s'agit pas pour Levinas d'abandonner notre responsabilité à un Dieu venu et qui, absent, laisserait des institutions salvifiques à sa place. Ce faisant, Levinas ne semble pas si loin de la pensée de Slavoj Žižek sur ce point. En effet, Žižek conçoit la religion institutionnalisée comme étant de l'ordre du fétiche. Elle est vue comme un inconscient par lequel l'homme se délivre en extériorisant le péché aussi bien que la responsabilité⁵¹. Ainsi, en filigrane, la critique de Levinas vise peut-être la portée morale et politique d'une Église qui, dans la confession et le pardon, prend la délivrance de l'homme croyant sur ses épaules. Finalement, c'est justement la revendication de la « médiation institutionnelle » hégélienne que Levinas accuse d'héberger la méconnaissance de la responsabilité envers autrui :

À l'efficacité de l'œuvre se substitue la magie de la foi ; au Dieu sévère en appelant à une humanité capable de Bien, se superpose une divinité infiniment indulgente, enfermant ainsi l'homme dans sa méchanceté, et livrant à cet homme méchant [...] ⁵².

À une telle substitution salvifique du pardon par le Christ, il faut préférer la justice austère d'un Dieu sévère et un homme libre qui préparent un ordre humain, meilleur qu'une bonté infinie pour l'homme mauvais⁵³. D'où l'affirmation qu'être « soi-même » c'est toujours avoir une responsabilité. Cette responsabilité chez Levinas peut aller jusqu'à la substitution pour l'autre homme. Désormais, la sainteté comme figure possible de la subjectivité se dégrade avec le pardon chrétien. D'où aussi le fait que la reconnaissance de l'infini d'autrui requiert une inquiétude permanente dont la responsabilité subjective est irremplaçable. Autrement dit, avant le pardon, Levinas plaide pour revendiquer l'importance du jugement d'Autrui. On comprend bien aussi dans ce contexte, que pour Levinas : « La dimension du divin s'ouvre à partir

⁴⁹ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 120.

⁵⁰ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 123.

⁵¹ « Le fétiche est l'incorporation d'un mensonge qui nous permet d'endurer l'insupportable vérité » (S. ŽIŽEK, « Les spectres de l'idéologie », en *Savoirs et cliniques* [Paris, 2002] vol.1/n°1, 51 et ss).

⁵² E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 140.

⁵³ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 167.

du visage humain »⁵⁴. Il en résulte que le privilège de la socialité fait des rapports interhumains, la dimension effective de la religion. Cette dimension éthique de la socialité n'est pas séparable de la religion. Autrement dit, la religion représente les rapports entre les hommes dans la socialité éthique. C'est précisément cette union de l'éthique avec la religion qui paraît compromise dans cette critique levinassienne du christianisme qui, d'après Levinas, sépare l'aspect eschatologique de la socialité du rapport au divin. Autrement dit, le christianisme partage d'un côté la socialité éthique, et de l'autre la religion comme une dimension objective dont est issue la théologie. On comprend mieux ici que la position de Levinas est aussi une philosophie critique de toute religion objective. Et qu'on ne peut pas parler de sa philosophie comme d'une théologie.

Quoi qu'il en soit, l'idée hégélienne de la réconciliation de l'universel et du particulier que le christianisme met en avant à travers la figure du Christ, est encore critiquable d'un troisième point de vue selon la perspective levinassienne. Il s'agit des idées de paix et de justice qui se présentent comme des objectifs en arrière-plan de la reconnaissance intersubjective. C'est une conception de la paix qui se comprend comme quiétude, comme conquête de l'éternité à partir de l'idée de pardon et de réconciliation. Or Levinas fait une remise en question de cette idée de la paix qui privilégie la notion d'*union* sur toute forme de séparation :

Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l'infini, mais en excluant toute multiplicité, en posant l'infini comme l'exclusion de tout « autre » qui pourrait entretenir une relation avec l'infini et qui, par là, limiterait l'infini. L'infini ne peut qu'englober toutes les relations. Comme le dieu d'Aristote, il ne sera rapporté qu'à soi, bien qu'au terme d'une histoire. Le rapport d'un particulier avec l'infini équivaudrait à l'entrée de ce particulier dans la souveraineté d'un État. Il devient infini en niant sa propre finitude. Mais cet aboutissement n'arrive pas à étouffer la protestation de l'individu privé, l'apologie de l'être séparé [...]⁵⁵.

Cette union chez Hegel méconnaît la séparation irréductible du visage d'autrui. Dès lors, le modèle normatif hégélien veut faire passer la justice et la paix à travers *l'esprit* d'après la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est là un geste qui, dans la perspective de Levinas, ne peut que sacrifier la justice éthique à l'asymétrie concrète de l'altérité que la reconnaissance semble annoncer et que Hegel aurait manquée. La paix comme quiétude peut dorénavant sombrer dans les pires irresponsabilités vis-à-vis des autres hommes. Face à la tranquille unité avec la vie, il s'agit de promouvoir l'inquiétude du judaïsme à l'égard de l'autre homme,

⁵⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 50.

⁵⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 171.

inquiétude née de la rencontre avec l'infini à travers le visage d'autrui. C'est une véritable injonction à la responsabilité sociale qui dérange en permanence. D'où le fait que l'exclusion de la violence par des êtres susceptibles de s'intégrer dans une totalité n'équivaut pas à la paix⁵⁶. Contre la conception chrétienne de la paix, Levinas propose une paix en permanente inquiétude issue d'une eschatologie. « Eschatologie de la paix » nous dira Levinas à plusieurs reprises pour signifier cette logique d'une quête sans fin qu'implique la responsabilité⁵⁷.

Ainsi, Levinas insiste sur la vocation éthique du judaïsme et sa revendication nécessaire de la transcendance en dehors de toute dimension universelle. « Le juif ne veut pas être universalisé, en s'évaporant, en se sublimant, en se subtilisant : il veut au contraire être universel dans la conscience de sa particularité »⁵⁸. Cette particularité est liée d'après Levinas à l'élection messianique de chaque homme et à sa vocation à une socialité éthique concrète avec les autres, hors de tout universel. En effet, pour le judaïsme « la dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain »⁵⁹. On voit bien comment Levinas renverse donc l'accusation hégélienne contre le judaïsme. Le judaïsme est tout sauf *odium generis humani*. Sa socialité éthique à laquelle se résument tous les commandements s'oppose précisément à la suppression de la singularité des rapports de socialité, faisant ainsi du commandement divin une loi abstraite et froide dont Hegel a paradoxalement fait le procès contre le judaïsme. Cela implique, du point de vue de Levinas, que tout être humain est appelé au judaïsme, et non seulement une nation élue. L'opposition de la lecture hégélienne vis-à-vis de la figure d'Abraham est donc complète. Comme l'exprime bien Levinas : « La liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence, est, peut-être, la façon humaine d'être dans le monde »⁶⁰. Différence de « l'étranger sur la terre [...] sans patrie »⁶¹. Il s'agit justement de contester la pensée de l'homme rattaché à un lieu, l'idée d'une identité liée à un territoire national. Il en est ainsi de la figure de Moïse qui libère le peuple juif de l'esclavage en Égypte pour partir dans le désert et recevoir les tables de la loi. Le judaïsme a substitué l'attachement à la loi à l'attachement du sol. « Désert » qui en hébreu se dit *midbar* fait résonner le « silence » de la parole : *dabar*, la voix éthique. Encore une fois il ne s'agit pas de quitter le concret de la vie pour la dimension abstraite de la loi, mais plutôt de quitter la dimension abstraite et

⁵⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 245.

⁵⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, préface, X.

⁵⁸ Discours de clôture du Colloque des intellectuels juifs le 17.2.1963. Propos de Emmanuel LEVINAS recueillis par Jean HALPERIN, « La conscience juive face à l'histoire : le pardon », en *Colloque des intellectuels juifs* (PUF, Paris 1965) 16.

⁵⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 50.

⁶⁰ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 40.

⁶¹ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, 261.

anonyme de la nature pour la relation pronominale face à face vers laquelle la *Torah* renvoie. Autrement dit, la vie éthique ne s'incarne pas dans la revendication d'un lieu mais plutôt dans le rapport à Autrui. Ainsi, « c'est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe » que le vrai esprit descend⁶². Dans un registre analogue, Maurice Blanchot signalait :

Il [Hegel] néglige l'essentiel dont seul le livre, l'enseignement, une tradition vivante depuis des millénaires permet l'expression : c'est que s'il y a en effet séparation infinie, il revient à la parole d'en faire le lieu de l'entente, et s'il y a une insurmontable abîme, la parole traverse l'abîme⁶³.

C'est donc bien un renversement de la dénonciation hégélienne à la période du Francfort. Il ne s'agit pas d'une absence insensée de lieu dans le judaïsme mais plutôt de subordonner le lieu à l'accueil de l'autre. Il s'agit finalement de faire de l'essence du lieu non pas un espace physique, mais plutôt une habitation ouverte à l'accueil de l'étranger comme Derrida l'a bien remarqué dans *Adieu Emmanuel Levinas*. En définitive, il est question de ne pas sacraliser le lieu naturel chez Levinas, subordonnant l'homme à l'endroit, mais à l'inverse de subordonner l'endroit à la rencontre d'autrui, c'est-à-dire à l'hospitalité.

⁶² E. LEVINAS, *Difficile liberté* (Albin Michel, Paris 1995) 299.

⁶³ M. BLANCHOT, *L'entretien infini* (Gallimard, Paris 1969) 186-187.