

Michaël
de Saint-Cheron

Du juste au saint

Ricœur, Rosenzweig
et Levinas


desclée
de
brouwer

Essais

Du juste au saint

Du même auteur

« Les écrivains français du XX^e siècle et le destin juif », *Les Études du Crif*, 2012. *Gandhi. L'antibiographie d'une grande âme*, Hermann, 2011.

Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994, suivi d'*Essais*, Biblio Essais, Livre de Poche, LGF, 2010.

Entretiens avec Élie Wiesel, suivi de *Wiesel ce méconnu*, Parole et Silence, 2008. *Malraux et les Juifs, Histoire d'une fidélité*, Desclée de Brouwer, 2008.

Sur le chemin de Jérusalem, Parole et Silence, 2006.

André Malraux ou la conquête du destin, Bernard Giovanangeli éd., 2006. *Levinas entre philosophie et pensée juive* précédé de *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1992-1994)*, Biblio essais, Livre de Poche, LGF, 2006.

Romain Rolland, André Malraux et la passion de l'Inde, Études Rollandiennes, 2005.

Malraux, la recherche de l'absolu, La Martinière, 2004.

La Condition humaine et le temps (avec Élisabeth Badinter, Jacques Attali, François Gros, Lama Jigmé Rinpoché), Dervy/Albin Michel, 2001.

De la mémoire à la responsabilité, dialogues avec Geneviève de Gaulle Anthonioz, Emmanuel Levinas, Edgar Morin, Dervy, 2000.

Le Mal et l'Exil dix ans après, avec Élie Wiesel, Nouvelle Cité, 1999 (États-Unis, 2000, éditions italienne et tchèque, 2001).

Élie Wiesel, l'homme de la mémoire, Bayard éditions, 1998.

Le Pardon (en collaboration), Centurion, 1992.

Élie Wiesel, Biographie, Plon, 1994.

Entretiens avec Paul Ricœur, Centre Protestant d'Études, Genève, 1991.

Notre Malraux (avec François de Saint-Cheron), Albin Michel,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Maurice Blanchot a saisi son sens destinal quand dans son petit texte « Notre compagne clandestine⁷ », où il s'élève contre ceux qui dénierait à *Autrement qu'être* le statut d'œuvre philosophique, il écrit :

« Il serait difficile de ne pas la tenir pour telle. La philosophie, fût-elle de rupture, nous sollicite philosophiquement. Pourtant le livre commence par une dédicace. [...] Comment philosopher, comment écrire dans le souvenir d'Auschwitz, de ceux qui nous ont dit, parfois en des notes enterrées près des crématoires : sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas et en même temps jamais vous ne saurez.

C'est cette pensée qui traverse, porte, toute la philosophie de Levinas et qu'il nous propose sans la dire, au-delà et avant toute obligation. »

Devant cet abîme, que pourraient la théologie et la philosophie même, s'il ne s'était trouvé des esprits pour qui on ne pouvait plus philosopher *comme si rien ne s'était passé* comme l'ont dit Adorno, Blanchot, Levinas et d'autres ? On peut donc être surpris de la surprise de Ricœur. Cet « autrement qu'être » entre l'utopie et l'hyperbole, entre l'héroïsme et la sainteté la plus pure, entre le « traumatisme de la persécution » et le fait de « porter la misère et la faillite de l'autre » (AE, 185), d'où sort-il ? Du souvenir tyrannique, terrifiant, d'un autrement que mourir, que nous avons nous-même lu dans l'exergue du livre. Blanchot plus encore que Ricœur, l'avait saisi dans toute sa violence. Oui, quel rapport peut-on discerner entre ces deux états constitutifs du fait de vivre, qui sont l'être et le mourir, le propre de notre in-condition de vivant ? Autrement qu'être ne signifie donc pas *être autrement*. En revanche, y a-t-il un mourir et un *autrement que mourir* dont le souvenir puisse nous poursuivre jusqu'à atteindre à un *autrement qu'être* ?

Ricœur, dans un sens différent de celui de Blanchot, revient sur l'exergue pour mieux soulever une question des plus

difficiles à résoudre, la conception qu'a Levinas selon laquelle il y a une impossibilité foncière à ramener la mémoire – fûtelle mémoire d'un passé pré-originel ! – à une forme de représentation, autrement dit à une « contemporanéité de l'approche ».

« Il n'est pas venu à l'esprit de Levinas que la mémoire puisse être interprétée comme une reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en re-présentation. Mais alors il faudrait délivrer la mémoire elle-même de toute emprise de la re-présentation. Sinon, comment écrire le poignant exergue : “À la mémoire des êtres les plus proches...” ? N'est-ce pas cette mémoire, soumise elle-même à l'épreuve de l'altérité, de la perte et du deuil, qui autorise à pointer “le passé ne revenant pas en guise de présent⁸” (p. 23) [...] ? »

Qui, depuis Paul Ricœur, a pu apporter un approfondissement aussi saisissant à la question de la mémoire que pose l'exergue, en tant qu'il constitue le véritable prologue d'*Autrement qu'être* ? Il est surprenant de constater qu'il choisit, lui, pour exergue à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, une parole de Jankélévitch, qui se situe exactement dans la portée des deux exergues d'*Autrement qu'être* (on oublie toujours le second exergue écrit, il est vrai, en hébreu, dans lequel il nommait ses parents, ses frères et ses beaux-parents, tous assassinés par les nazis à Kaunas). Voici la phrase de Jankélévitch:

« Celui qui a été ne peut désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité. »

Il y a toute une métaphysique en même temps qu'une phénoménologie de la mémoire qui sourd de ces deux exergues.

Le premier totalement fondé sur le souvenir d'une « haine de l'autre homme », haine absolue, folie dont les deux uniques échappatoires seraient l'oubli, le refus absolu de toute mémoire, ou un autrement-qu'être seul capable de lui répondre. Le second exergue choisi par Ricœur, apporte au contraire un fugace espoir, celui du mystère insondable face auquel l'assassin autant que son crime sont tus (au moins dans ces deux lignes), mystère, dis-je, du fait que malgré les cendres et malgré la vie étouffée parfois après quelques jours seulement d'existence, cet être voué par le bourreau à l'oubli total, se rappelle à nous de manière lancinante et infinie faisant que sa vie, aussi brève fût-elle, ne pourra jamais plus « ne pas avoir été ».

Dans cet excès de mémoire qu'analyse ici si fortement Ricœur, qui a fait irruption dans le champ philosophique et historiographique autour de 1980, il importe avant tout de faire justice aux victimes à travers un « travail de mémoire », plus approprié qu'un devoir de mémoire, sur une refondation des bases de l'éthique plutôt qu'à partir d'un *autrement qu'être* improbable, soit héroïque donc inimitable, soit incompris, donc lénifiant.

L'*Autrement qu'être* s'oppose à un simple être autrement, qui est encore un *conatus essendi*, un être persévérant dans son être, ce « moi [qui] est haïssable », dont parle Pascal. Mais alors, l'autrement qu'être ne serait-il qu'un égoïsme sublimé jusque dans le souffrir pour l'autre ? Jusque dans la substitution ? « Le pour l'autre du sujet ne saurait s'interpréter ni comme le complexe de culpabilité (...) ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice », prévient Levinas (p. 198), de quoi nous confondre un peu plus. Dans le *Gorgias*, Platon avait écrit que ce qui fait peur n'est pas la mort, « c'est l'idée qu'on n'a pas été juste⁹ ». Est-ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

De cette manière²¹.

Après Auschwitz, on ne peut plus dire simplement le Mal, après le déchaînement de toute cette souffrance, de toute cette violence extrêmes comme si l'on parlait de ses voyages, de ses amis. Dire le défi du Mal, c'est dire un arrachement à la manière d'un « autrement qu'être », en tant qu'il est un arrachement à l'être, un autrement que dire.

Le Mal est-il énigme ? Oui, pour celui qui l'a commis et s'en repaît. Oui pour l'innocent atteint d'un mal incurable ou torturé à mort. Le Mal sans la souffrance est-il encore le Mal ? C'est l'idée même de Création (*Schöpfung*) au sens biblique du terme qui est comme mis en échec puisque le Dieu qui s'est révélé pour les juifs et les chrétiens mais aussi pour les musulmans, est le principe absolu du Bien, *die Güte*, pour ne pas dire de l'amour, ce que n'incarnent pas *a priori* les puissants dieux du panthéon hindu, Brahman, Siva et Krisna.

Paul Ricœur rappelle avec force dans son livre sur Le Mal ce qui sépare les phénomènes du mal commis et du mal subi, donc souffert. Ce faisant, il distingue « la faute [qui] fait le coupable » et « la souffrance [qui] le fait victime. » La proposition *das* « *radikal* » *Böse*, confond implicitement les deux formes de mal en un seul Mal. Pour Kant, le Mal a trop souvent un sens de péché, même s'il a rompu d'une certaine manière avec la notion de faute originelle, notion qui en tant que telle n'est pas juive mais chrétienne.

La géopolitique nous prouve chaque jour combien les intérêts stratégiques prévalent sur le sang versé au point que même la menace qui pèse sur les responsables de crimes d'État d'être poursuivis pour crimes contre l'humanité devant les tribunaux internationaux n'a aucun effet dissuasif.

Entre Kant et Adorno, Ricœur ou Levinas, apparaît une parole une mise en abîme de la théodicée que Kant ni Hegel ne pouvaient imaginer et que des penseurs et écrivains ou poètes aussi puissants que Primo Levi ou Paul Celan, ont porté avec un souffle incomparable. Sortons un instant de la philosophie pour emprunter à Primo Levi cette page de *Si c'est un homme* – l'une des plus terribles parmi les plus grands récits concentrationnaires du XX^e siècle.

Levi décrit une « sélection » à Buna, satellite d'Auschwitz. À la fin, l'un de ses voisins de châlit, juif pieux, « remercie Dieu de n'avoir pas été choisi » :

« Kuhn est fou. Est-ce qu'il ne voit pas, dans la couchette voisine, Beppo le Grec, qui a vingt ans et qui partira aprèsdemain à la chambre à gaz, qui le sait, et qui reste allongé à regarder fixement l'ampoule, sans rien dire et sans plus penser à rien ? Est-ce qu'il ne sait pas, Kuhn, que la prochaine fois ce sera son tour ? Est-ce qu'il ne comprend pas que ce qui a eu lieu aujourd'hui est une abomination qu'aucune prière propitiatoire, aucun pardon, aucune expiation des coupables, rien enfin de ce que l'homme a le pouvoir de faire ne pourra jamais plus réparer ?

Si j'étais Dieu, la prière de Kuhn, je la cracherais par terre. »

À la fin du livre, Levi ajouta :

« Aujourd'hui, je pense que le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jours, de prononcer le mot de Providence²² (...) »

Dans ces quinze lignes, Levi nous donne sur le Mal extrême, une réflexion qui dépasse tous les traités théoriques, philosophiques sur le Mal, car il s'agit ici du Mal vécu, du Mal subi mais d'abord du Mal commis. Puis à la dernière page de son dialogue posthume avec Fernando Camon, corrigée

quelques jours avant sa mort, Primo Levi disait :

« Il y a Auschwitz, il ne peut donc pas y avoir de Dieu. [Sur le dactylogramme, il a ajouté au crayon : Je ne trouve pas de solution au dilemme. Je la cherche mais ne la trouve pas²³.] »

Ce n'est pas le mal radical mais le Mal extrême. Devant cette abomination, la philosophie pas plus que la théologie n'ont de réponse mais l'une comme l'autre sont paralysées par une *contradiction absolue* et sans issue, *entre le simple fait d'être* à un moment donné dans l'histoire et le fait de finir à cinq ans ou à quinze ou soixante ans dans une chambre à gaz ou dans un centre de mise à mort.

« Le Mal radical est ce qui n'aurait pas dû se produire, c'est-à-dire ce avec quoi on ne peut pas se réconcilier, ce qu'on ne peut en aucune circonstance accepter comme un destin, et ce vis-à-vis de quoi on ne doit pas non plus se taire et passer outre²⁴. »

Hannah Arendt écrit ces lignes dans son *Denktagebuch* (Journal de pensée) en juin 1950. Écrivant cela, Arendt se place dans la prolongation de Kant. Kant nous a libérés en philosophie de l'idée qu'il puisse y avoir un péché originel, mais dans le même temps il fait ressortir un mal radical, consubstantiel à l'homme. Au XX^e siècle, Kafka alla plus loin en écrivant qu'un péché originel avait été commis contre l'homme, une sorte de mal radical qui nous aurait été infligé, « *daß an ihm die Erbsünde begangen wurde* ²⁵ » (qu'un péché originel a été commis contre lui), puisqu'il n'est pas de vie sans souffrance, sans mort, que nous n'avons demandé ni à naître ni à mourir. Ce mal consubstantiel à l'être-au-monde, au *Dasein*, fut de tout temps une énigme sans fin pour les théologiens qu'ils ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« L'existence du peuple est la raison de ma foi, et non pas le donné de la Torah. L'un n'a de sens que par rapport à l'autre. »

En même temps que le Dieu Un, ce fut bien le peuple juif qui se révéla à lui durant la période où il reçut la révélation de son être juif.

La philosophie religieuse de Rosenzweig est incroyablement novatrice. Elle anticipe sur l'après-Shoah. Il ne s'agit pas pour nous, ici, de l'analyser du point de vue du philosophe, mais d'en parler du point de vue théologique. Comment le philosophe hégélien qu'il fut, a-t-il pu poser les bases d'une « *neue Denken* », d'une pensée nouvelle qui, jusqu'à aujourd'hui, révolutionne la dialectique et, partant, la haine qui a nourri les rapports chrétiens-juifs vingt siècles durant ? Comment sa conversion, son retour au judaïsme, ont-ils pu engendrer une analyse qui, loin de renvoyer dos à dos la Synagogue et l'Église, les place tout au contraire dans un rapport de mutualité incessible et coextensif à l'histoire humaine ?

Il y a donc une nouveauté stupéfiante chez Rosenzweig non seulement dans sa philosophie mais dans son être le plus profond. Son « oui » au judaïsme n'est pas l'opposé d'un « non » à l'Église, mais on voit ici que ce oui crée une corrélation des plus profondes avec le christianisme. C'est en devenant juif, qu'il approfondit le sens de ce qu'est le christianisme mais aussi ce qu'est la Révélation pour le juif comme pour le chrétien. Ce chemin n'est pas sans rappeler devant nous celui de Jean-Marie Aron Lustiger, qui ne découvrit finalement le judaïsme qu'à l'intérieur du christianisme. Dans *La Promesse*, Lustiger écrit des paroles que n'eussent pas désavouées dans leur questionnement théologique Rosenzweig ni Buber :

« La tradition juive pluriséculaire a choisi d'ignorer le fait chrétien, de ne pas même le nommer. Quand s'instaurèrent des discussions à ce propos, la réponse fut que le judaïsme n'avait pas besoin des chrétiens pour se définir : pour se définir en son essence ? Peut-être. Pour se décrire en sa destinée et en sa fécondité historique ? Je ne sais⁹. »

Cette période de la composition de *L'Étoile*, fut à plus d'un titre capitale pour Rosenzweig, non seulement parce qu'elle marquait un tournant dans sa vie religieuse, mais parce qu'elle lui fit surtout comprendre qu'il y avait une vérité plus haute que la spéculation philosophique qui s'adresse avant tout aux neurones et si rarement à l'âme – bien que... L'écriture du livre marqua aussi peut-être le paroxysme de l'amour de Rosenzweig pour Margrit Huessy, surnommée « Gritli », l'épouse de Eugen Rosenstock. Cette épreuve d'un amour interdit fut aussi pour le philosophe celle d'une altérité amoureuse qu'il retrouva dans son analyse du Cantique des cantiques, l'un des sommets du *Stern*, où il consacre quelques pages à l'altérité radicale du Je-Tu. La Rédemption commence quand « le Je apprend à dire Tu au Il¹⁰ ».

En 1924, avec une lucidité qui ne se perdait pas en conjectures idéalistes ou totalement fausses et dangereuses, mais était bien au contraire annonciatrice des temps d'extermination si proches, il décrivit à l'un de ses amis ces siècles chrétiens entre la fin du Moyen Âge et le début de la Renaissance, où seul « un silence de mort » et de haine atavique séparait chrétiens et juifs. Le XVIIe siècle de Pascal, Racine, Rembrandt comme de Spinoza et le début des Temps modernes sembla coïncider avec les balbutiements d'une science chrétienne du judaïsme de la part de l'Église comme sans doute les protestants. Les pays de tradition orthodoxe étaient dans un obscurantisme farouchement antisémite. Rosenzweig constatait donc que chrétiens et juifs

s'ignoraient encore et que cette ignorance ne rimait pas forcément avec la tolérance des premiers vis-à-vis des seconds. Dans le cours de sa missive, s'appuyant sur une analyse sans merci des prodromes du nazisme, le philosophe écrit :

« Aujourd'hui, nous entrons ou plutôt nous sommes déjà entrés dans une nouvelle ère de persécutions. On ne peut rien y faire, ni nous ni les chrétiens bien intentionnés. Ce qu'il reste à faire, c'est que cette période des persécutions devienne également celle des disputations religieuses comme au Moyen Âge et que le silence des siècles passés prenne fin¹¹. »

Ce n'est pas le retour aux « disputations » médiévales que réclamait Rosenzweig, c'est celui du dialogue fait de respect mutuel et de la conviction partagée que l'autre appartient au même œkoumène géohistorique, doublée de la conscience que la Vérité n'était pas Une et que par conséquent aucun peuple – fût-il le peuple « élu », c'est-à-dire mis à part – aucune religion, n'en avait l'apanage. Dans ces conditions seulement, le juif sera reconnu par le chrétien d'abord, par le musulman ensuite, comme le garant et le gardien de la Révélation première qui détermine toutes les autres. Il en est et il en sera de la Bible hébraïque, l'« Ancien Testament », comme il en est et il en sera du peuple juif dans son *conatus essendi* métaphysique, qui a survécu à certaines dates de l'ère chrétienne qui auraient pu marquer sa fin comme peuple et comme religion. Rosenzweig regarde ces dates comme les épicycles de l'histoire occidentale, survenus après l'an 70, date de la destruction du Temple : 313, année où les chrétiens acquièrent leur égalité par rapport aux autres religions de l'empire ; 1789, celle de la Révolution française, où, selon les mots de Rosenzweig, « le Juif nu (dépouillé de l'AT¹²) » fut admis à part entière dans le monde chrétien d'Europe occidentale ; 1914, le commencement de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

phénoménologie moderne eut sur Levinas – puisqu’il consacra sa première thèse de doctorat à *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* – mais Heidegger et plus précisément la lecture de son chef-d’œuvre, *Sein und Zeit, Être et Temps*.

De retour en France en 1930, la pensée du philosophe naturalisé, sera très tôt hantée par le « pressentiment de l’horreur nazie ».

Qui aurait oublié que la nuit de cristal, la *Kristallnacht*, eut lieu le 9 novembre 1938 ? 1939, la guerre. Les hordes nazies envahissent la Pologne puis l’Europe de l’Ouest.

« 1941 ! – trou dans l’histoire – année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélation³. »

La femme et la fille de Levinas survécurent cachées par des religieuses de Saint-Vincent-de-Paul, dans quelque couvent du sud de la France. Le rapport du philosophe avec les chrétiens et plus spécifiquement les catholiques s’en trouva à jamais marqué au plus profond de son être. Mais il plaçait le débat à un autre niveau, au niveau même de l’histoire.

Je voudrais circonscrire mon propos à quatre choses :

- L’échange de Levinas avec un évêque, Mgr Hemmerle.
- La polémique autour du Carmel d’Auschwitz.
- Le dialogue en philosophie avec Rosenzweig.
- Les Notes sur la pensée philosophique du cardinal Wojtyla.

Nous avons déjà quitté la biographie pour entrer dans le brûlant de ce sujet qui n’en finit pas de nourrir de ses flammes noires la mémoire chrétienne, la mémoire juive et la mémoire de l’Occident. Au lendemain de la Shoah, en 1946, Levinas écrit un

texte intitulé *Tout est-il vanité?*, où il évoque à la fois les mesures injustes des Britanniques contre les Juifs qui voulaient gagner la Palestine, et la tragédie du pogrom de Kielce, où on a pu s'étonner de l'indulgence du cardinal Hlond, primat de Pologne.

Levinas écrit donc :

« Et le prélat catholique polonais, oublieux même des exemples admirables de l'Église pendant la guerre – n'évoquons pas les Évangiles et les Prophètes, ils sont si loin ! – qui a pu trouver des justifications à ces massacres, ne l'avions-nous pas déjà entendu en 1936⁴ ? »

Quel dommage que notre philosophe n'ait pas vu le pape polonais, malade, embrasser le Terre d'Israël, s'incliner au Mémorial du *Yad Vashem* et plus encore sans doute, prier devant le *Kotel*, le mur occidental, dernier vestige du Temple de Jérusalem. Il en aurait été bouleversé, lui qui attendait ce voyage, comme il le rappelait dans cet entretien de 1988.

Le discours de Levinas sur le christianisme et les chrétiens dans leur rapport avec le judaïsme et les juifs, n'a pas foncièrement varié en près de soixante ans, il s'est certainement approfondi et, au gré des événements qui ont marqué l'Occident surtout, depuis Vatican II jusqu'à l'accession du cardinal Wojtyla au trône de Pierre, depuis la visite de ce pape-là à la synagogue de Rome jusqu'à la crise créée par l'installation des carmélites polonaises dans l'ancien théâtre d'Oswiecim, là même où les nazis entreposaient le Zyklon B destiné aux chambres à gaz de Birkenau, sans oublier non plus la lettre de Jean-Paul II demandant aux carmélites de quitter le camp d'Auschwitz, après des mois de silence. Tout cela n'a cessé de nourrir le débat et le dialogue entre Juifs et Chrétiens au cours des deux dernières décennies du XX^e siècle, et Levinas y a pris

part jusqu'au début des années 1990, avec discrétion mais détermination et grande intelligence, d'une intelligence de penseur, de philosophe, de témoin, de survivant et d'homme qui savait ce que les plus proches d'entre les siens, sa femme et sa fille, devaient à la compassion de religieuses qui n'avaient pas cherché à les convertir en les protégeant de la déportation et de la mort assurées.

La problématique judéo-chrétienne est présente dans plusieurs livres importants d'Emmanuel Levinas, à commencer par son livre juif majeur, *Difficile liberté*. Dans ce maître livre, les polémiques des années 1950-1960 sont très présentes et comment cela serait-il autrement, mais les vrais sujets de dialogues ne le sont pas moins.

Vingt ans plus tard, le philosophe publie *À l'heure des nations*, dans lequel il revient en force sur le dialogue entre les deux religions, notamment à travers un dialogue magnifique avec un théologien, Mgr Hemmerle, qui eut lieu en allemand mais en France j'imagine, car depuis la guerre, jamais plus une fois Levinas ne mit le pied en Allemagne.

On sait que d'une part, Levinas a créé un terrible concept, celui de l'« in-condition d'otage » et que d'autre part, toute sa phénoménologie de l'épiphanie du visage renvoie à une responsabilité qui est une possible substitution au prochain. Sans entrer dans sa philosophie avec la question de l'apparition du tiers, revenons à notre dialogue. Pour Levinas, il faut rappeler, si on a le droit de parler d'une « révélation d'Auschwitz », celle-ci ne peut être qu'en ceci, qu'il n'y a plus de promesse possible, que l'on ne peut plus prêcher de *happy end* après l'abomination de la désolation que fut le Shoah. Comme si « Dieu réclame un amour qui ne comporte de sa part aucune promesse », dans un langage levinassien. Or, dans ce dialogue remarquable avec l'évêque, à la dernière page, Levinas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

incapables d'empêcher « la grande flambée finale, le bûcher géant des années 1940-1945, le feu de joie suprême où triompha la haine d'Esau à l'encontre de Jacob, son frère¹⁶ ».

Pourtant, le philosophe n'a jamais eu peur, au contraire, d'avoir recours au vocabulaire occidental pour désigner des notions juives – voire au vocabulaire communément chrétien, pour désigner cette fois de nouveaux concepts ou des catégories phénoménologiques vierges comme : *kénose*, *épiphanie*, *sainteté*, *vicariat*, *anachorèse*, ou encore des expressions comme « la susception du don ultime de mourir pour autrui¹⁷ ».

Si Levinas dans ce traité *Sanhédrine* est plus proche de rabbi Shmouel que de rabbi Yo'hanan, c'est que rabbi Shmouel introduit les temps messianiques à l'intérieur de l'histoire alors que rabbi Yo'hanan conçoit l'ère messianique comme « dépouillée de toute la pesanteur qu'y introduisent les choses et que l'économie concrétise, des relations directes avec autrui qui n'apparaît plus comme pauvre, mais comme ami [...] » (101).

Prenons le chapitre ouvrant la III^e partie « Polémiques » de *Difficile liberté*, « Le lieu et l'utopie ». Levinas y définit clairement l'essence de la Révélation et de la *Géoula*, la Rédemption, « sous les espèces » de ce qu'il appela plus tard l'« épiphanie du visage » puis « la sainteté ». Ne nous y méprenons pas, pour le philosophe, la sainteté, que cela plaise ou non, est le stade ultime de l'éthique, de la responsabilité. Dans ce texte saisissant, (comme il le fera dans ces ouvrages philosophiques à partir surtout de *Totalité et infini*, au plan de la philosophie générale), il a voulu inoculer aux juifs une exigence religieuse et morale de perfection.

« Parler de loi, ce n'est pas demeurer au stade que la Rédemption dépasse. Parler de Rédemption dans un monde demeuré sans justice, c'est oublier que l'âme n'est pas une exigence d'immortalité, mais une impossibilité

d'assassiner – et que par conséquent l'esprit est le souci même d'une société juste » (157).

Que nous dit ce texte stupéfiant ? Que la vie éternelle, le salut personnel, la délivrance individuelle, ne sont rien en face d'une humanité où chaque jour tant d'êtres humains sont victimes le plus souvent de l'indifférence de leurs prochains à leur « in-condition » d'exclus, au pire de la haine de l'autre homme. Que nous apprend de vertigineux Levinas dans son commentaire, à propos de rien moins que la Rédemption ? Que seule la justice peut faire advenir la Rédemption. Cela nous pouvions nous en douter, mais le second point, lui, est plus saisissant : que le but ultime de l'âme ne saurait être l'immortalité mais l'« impossibilité d'assassiner ».

Et Levinas d'ajouter : « Il s'agit de faire Israël. » La signification en est que cette œuvre est à recommencer chaque jour et qu'Israël représente ici l'humanité dans sa part la plus haute. La dernière phrase du chapitre, tombe comme un couperet :

« L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité ! » (158)

C'est l'attestation fondamentale de la réduction philosophique opérée par Levinas, qui constate que nombre de personnes se disant croyantes, quelles que soient leur foi, se soucient bien peu de l'ordre éthique – à partir duquel pourtant « les abstractions métaphysiques [...] prennent une signification et une efficacité » (157-158).

Le « juif » de Levinas est bien fils de la Torah et des *mitsvot*, mais n'en est pas moins l'Homme, *l'Adam harishon*. L'être humain racheté par son propre mérite, est celui qui ne se soucie

pas de son propre salut ou de sa « place au soleil », mais de la façon dont il aura lutté contre le meurtre de ses prochains et pour une société plus juste. Nous en sommes loin ! Ce à quoi le philosophe appelle à travers sa phénoménologie de l'altérité, son « autrement qu'être », c'est une religion sans salut, sans *Géoula*, si cette délivrance ne devait concerner qu'un peuple, qu'une terre, dont l'acumen, le degré ultime, serait la réalisation du Bien, de ce « Bien au-delà de l'être » qu'appelaient déjà Platon et Socrate, dans ce monde-ci. Nous sommes déjà à la bordure de ce dont parle Muramaki Yasuhito, dans son puissant *Levinas phénoménologue* ¹⁸, paru en français, dans lequel il consacre une étude à « la réduction de la conscience historique », où la question messianique est posée avec profondeur.

Révélation et Rédemption et le dialogue avec Rosenzweig

Nous en arrivons au long chapitre de *Difficile liberté* sur Rosenzweig, intitulé « Entre deux mondes », dans lequel Levinas salue *L'Étoile de la Rédemption*, « comme le chef-d'œuvre qui dans la vie d'un créateur est l'aboutissement de son activité créatrice » (277).

Il s'agit dans ce texte comme dans deux autres études sur Rosenzweig, d'un dialogue magistral des deux philosophes, sur la fin de la totalité, sur l'histoire, sur le temps, sur l'amour, sur la confrontation du juif et du chrétien depuis deux mille ans.

Reprenons les trois temps de *L'Étoile de la Rédemption* : Création, Révélation, Rédemption, en faisant remarquer que seul le premier terme a une traduction évidente en hébreu: *Ma'assé Béréshit*, ce qui paraît étrange alors même que chacun de ces trois temps est la marque par excellence du message de la Torah, qui, après l'histoire de la Création, se poursuit avec la constitution du peuple hébreu sous la conduite de Moïse, par

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

révélation est révélation d'une responsabilité qui se fait sommation (273). Rosenzweig place au cœur de la Révélation, le *Cantique des cantiques*, parabole de l'amour par excellence. Il ne fait pas de doute « que le Je et Tu du langage interhumain » est « le Je et Tu entre Dieu et l'homme ». Son analyse rejoint celle de Levinas. Pour l'un et l'autre, la seule réponse à apporter à l'amour de Dieu est l'« amour du prochain ».

L'exposition de l'amour à travers la lecture du *Cantique des cantiques* que propose Rosenzweig dans sa prégnante analyse, n'oblige-t-elle pas à « une mise en question de soi », bien que moins radicale que l'analyse de Levinas ? Cette réponse à l'infini, à l'infinition, a un nom irrécusable : la sainteté. La sainteté « rompt pour nous l'accoutumance », comme disait Saint-John Perse de la Poésie. Ici, il s'agit de l'accoutumance à la Totalité. Sur quoi nous basons-nous pour avancer cette affirmation ? Sur l'idée qu'avance Levinas : « Le visage arrête la totalisation » (314). Si la totalité est effectivement liée à l'ontologie, l'amour « sans concupiscence » rompt le processus de la totalisation en même temps qu'il aboutit à la réalisation *hic et nunc* de la sainteté. Cette « résurrection qui constitue l'événement principal du temps » n'a lieu qu'au moment où l'éthique de sainteté fait éclater les limites du temps pour incarner immédiatement cette transcendance, où le temps de la Révélation s'incarne dans la Bonté. Nous savons tous que la bonté, la sainteté, ne sont opérantes, dans la vie en société, que si mon prochain n'est lui-même coupable d'aucun crime envers son prochain, sans quoi la justice demeure un passage obligé avant que la bonté ne reprenne ses droits dans une société injuste.

Nous voulons terminer en posant quelques dernières questions, car il reste toujours des questions dans l'ordre de la

révélation, comme dans celui de la temporalité. Les valeurs qui dominent notre monde sont dans leur immense majorité à l'opposé de celles qui sont au cœur de *Totalité et infini*. Qu'ont à faire les grands philosophes américains de ce début de XXI^e siècle avec une philosophie comme celle de Levinas ? Nous savons pourtant qu'elle rencontre de plus en plus d'intellectuels, de philosophes, d'écrivains, d'artistes et de médecins, de personnes engagées dans tous les domaines de la société, depuis la politique à l'humanitaire, en passant par le monde de la prison, qui en font une philosophie de la vie.

Dans son dernier livre *Du muss dein Leben ändern – Tu dois changer ta vie*, Peter Sloterdijk, qui cite à peine Levinas, comprend fort bien que nous sommes arrivés à un tournant si crucial que la philosophie classique n'a sans nul doute plus tout à fait prise sur la réalité du monde et que nous ne pouvons demeurer tels qu'en nous-mêmes. Pour Sloterdijk, nous devons nous changer nous-mêmes pour faire que nos sociétés bougent, comme l'ont fait et le font encore ces jours-ci tant de peuples au péril de la vie de tant des leurs, autour de la Méditerranée – mais pas seulement. Érigeons déjà le vers de Rilke en mot d'ordre « *Du muss dein Leben ändern* » !

Rarement depuis Marx, Nietzsche et Bergson, un philosophe aura autant que Levinas appelé ses contemporains à changer leur philosophie en même temps qu'à changer de vie. Quelle asymétrie y a-t-il entre la philosophie et la réalité de la faim dans le monde par exemple, ou de l'injustice ? *Totalité et infini* est avant tout un discours sur l'homme, dans lequel l'idée de Dieu affleure non pas sous les espèces d'une théologie, qui ne dit son nom, mais sous les espèces d'une éthique, qui se dit dans un langage ontologique en sursis.

Par son titre originel *Der Stern der Erlösung*, *L'Étoile de la Rédemption*, Franz Rosenzweig concentre toute la force de son Dire métaéthique autant que métaphysique, sur le vocable magistral *d'Erlösung* dont la racine *Lösung* signifie solution, rupture, et la racine verbale *lösen*, délier, séparer. Le préfixe *er*, portant un sens d'accompli, de finalité, comme dans *ergreifen*, saisir, prendre, ou *erhalten*, recevoir, obtenir, ou encore dans *erreichen*, atteindre, obtenir. *Erlösung*, forme substantivée de *Erlösen*, se traduit donc par délivrance, salut, rédemption. Après la Grande Guerre, Rosenzweig pouvait encore croire ou appeler à la Rédemption telle qu'elle est annoncée dans l'Histoire sainte, qui est la catégorie transcendante de l'Histoire humaine.

Levinas, lui, avait douze ans en 1918. Sa vie fut traumatisée et arrachée à jamais à l'idée de Rédemption par l'antithèse absolue de l'*Erlösung*, je veux dire l'*Endlösung*, mot interdit, que l'on ose à peine prononcer, moins encore traduire par ces mots diaboliques: la « Solution finale », qui fut mise en place par le national-socialisme à partir de 1942. Entre *Der Stern der Erlösung* et *Totalité et infini*, se dresse, effroyable, sous le ciel de l'Europe, de la France à la Turquie, de la Grèce à l'Union Soviétique et aux pays baltes, l'*Endlösung*, la Solution finale de la question juive.

De même que Rosenzweig n'eut jamais pu écrire son *Stern*, son *Étoile de la Rédemption*, sans la Première Guerre mondiale, Levinas n'eut jamais pu écrire *Totalité et infini* sans l'épreuve indicible de l'*Endlösung*. Ni non plus *Autrement qu'être*, qui n'eût pas été le même – qui n'eût pas été.

Aujourd'hui, la rupture qu'opère *Totalité et infini*, et à travers lui, toute l'œuvre du philosophe français, est plus criante que jamais, car ce qu'elle nous dit avec la « voix basse qui éveille les dormeurs », c'est que nous n'avons d'autre choix qu'entre l'*Erlösung* et l'*Endlösung*, entre la Rédemption et la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dialogues I

L'acheminement vers le Soi¹

Michael de Saint-Cheron : *Je voudrais tout d'abord vous faire part d'une chose qui mérite, me semble-t-il, réflexion. Récemment je rencontrais Geneviève de Gaulle-Anthonioz, survivante de Ravensbuck, et sachant son engagement auprès des plus pauvres, du Quart Monde, dont elle préside l'Association Française depuis de nombreuses années, je lui demandais si elle se sentait plus proche de la philosophie d'Emmanuel Levinas – responsabilité pour l'autre sans contrepartie – ou de la vôtre. Sa réponse fut : « Je dois vous dire que je ne me suis jamais posé ce genre de question. » Ce qui veut dire qu'une femme aussi exceptionnelle qu'elle, qui connut des « situations-limites » – pour reprendre les mots de Bettelheim – n'a jamais eu besoin de passer par des raisonnements philosophiques pour vivre une proximité à l'autre des plus responsables, des plus bibliques.*

Paul Ricœur : Je pense que beaucoup de gens vivent pratiquement ces problèmes sans les formuler, les conceptualiser, ou comme nous aimons dire, les thématiser philosophiquement. C'est la tâche et la responsabilité du philosophe que d'essayer de porter au niveau du concept le vécu quotidien. Or, je crois que cet enchevêtrement de dissymétries dont je parle dans mon livre, entre la dissymétrie moitu dans l'ordre de la connaissance et de la dissymétrie tu-moi dans l'ordre éthique, peut parfaitement être reconnu par tout le monde. Je dirai même que le jeune enfant, qui apprend en si peu

de temps le maniement du langage, entre sans le savoir dans cette question par le moyen de l'échange des pronoms personnels. Quand il dit « je » et qu'il s'adresse à l'autre qui dit « tu », il présuppose que l'autre dit pour lui-même « je » et lui dit « tu » à lui qui est « je ». Donc cette espèce d'échange des pronoms personnels est manié très rapidement et, semble-t-il, sans hésitation, par le jeune enfant. Et après tout, toute la philosophie est dans cette réciprocité des pronoms personnels. J'ai proposé d'ailleurs quelque part l'expression : « La réciprocité est un échange entre des insubstituables », ce qui est un paradoxe, parce que si vous prenez un échantillon de choses que l'on dit semblables, on pourrait prendre l'une pour l'autre, un exemplaire de mon livre contre un autre exemplaire. Mais les personnes justement sont chaque fois uniques, insubstituables, et pourtant elles échangent leurs messages, éventuellement leurs rôles sociaux, sans pourtant jamais devenir interchangeables.

De là, il n'y a qu'un pas pour aller au sacrifice. Je peux me sacrifier pour autrui.

Oui, mais il ne faut pas s'en vanter. Il faut l'entendre comme une obligation limite, c'est-à-dire admettre qu'il peut y avoir dans la vie, dans sa propre existence, des situations où l'on a à mettre la cause que l'on défend au-delà de sa propre vie. Mais cela, c'est l'alibi de la théorisation philosophique.

Cela ne s'enseigne pas, ni surtout ne se prêche, comme dirait Levinas.

Cela ne s'enseigne pas. Absolument.

Finalement, pour vous, il y a bien primauté de l'éthique sur la

morale, après tout ce cheminement que vous opérez à partir d'Aristote jusqu'à Levinas en passant par Antigone – effraction intempestive mais, ô combien ! parlante de la poésie en philosophie comme de la philosophie en poésie – et Kant.

Assurément c'est du domaine de l'éthique. Je pense d'ailleurs que mes amis juifs ne désapprouveraient pas entièrement cette distinction, parce que tout ce qui est commandement divin, mitzvot, n'est pas forcément sur le même plan. Nous avons précisément dans le Deutéronome ceci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir. » C'est tout à fait extraordinaire qu'avant des commandements précis de caractère alimentaire, de caractère rituel, nous ayons une sorte d'obligation qui est indivisible et qui enveloppe en quelque sorte les commandements particuliers. À cet égard, j'ai trouvé un appui considérable dans Rosenzweig dont nous parlions tout à l'heure, car il fait la distinction, lui, entre le commandement et le devoir, l'obligation. C'est très subtil puisqu'il s'appuie non pas sur la Torah pour affirmer cela, mais sur le Cantique des cantiques. Il dit que le premier commandement est celui où Dieu dit à l'âme solitaire dans le face-à-face : « Toi, aime-moi. » Il y a une profondeur à travers toute l'architecture des commandements, qui ne s'adressent qu'à quelqu'un qui est comme la pointe d'une pyramide renversée, dans le « Toi, aime-moi ! ». C'est l'éthique. Lorsque les prophètes Amos, Osée tonnent contre l'injustice, et parlent, sans détailler justement, du tort qui a été fait à autrui, ils se tiennent sur ce plan éthique. Certes, il y a très rapidement une sorte de configuration des devoirs avec ces visages très précis que sont la veuve, l'orphelin et « l'étranger qui est dans tes portes ». Mais là, on peut dire que nous sommes déjà sur le tournant de l'éthique à la morale, puisque c'est à l'égard de ces trois visages,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

phénoménologique le travail d'interprétation, parce qu'il y a une lecture multiple des phénomènes et, en conséquence c'est à travers de multiples médiations que nous pouvons côtoyer le plus simple, le plus immédiat du vécu et du quotidien.

En ce sens, l'immédiat est la dernière conquête.

*

De la morale à l'éthique et la question du Mal

Vous établissez, toujours dans votre livre, une dualité remarquable entre la morale et l'éthique, qui sont deux voies, deux notions, deux concepts à la fois si proches et si lointains. Pouvez-vous en quelques mots rappeler cette distinction que vous établissez entre les deux ?

Vous touchez là d'ailleurs une des propositions que j'offre à la discussion et à laquelle j'attache une grande importance, puisque j'y soutiens deux thèses et même trois. D'abord l'éthique est pour moi plus profonde, plus fondamentale que la morale, si l'on entend par morale l'ensemble des normes, des obligations, des interdictions, qui le plus souvent fonctionnent sur le mode négatif : « Tu ne tueras pas. Tu ne mentiras pas », etc. Alors, sous cette couche des normes des devoirs et des interdictions, j'ai essayé de rejoindre quelque chose qui serait plus proche du désir profond de l'homme – c'est-à-dire le désir d'une vie accomplie. C'est ce désir d'une vie accomplie qui me paraît être le lieu éthique par excellence. J'essaie donc d'articuler cette éthique selon le ternaire que je rappelle, et qui est en clair dans mon livre : souhait d'une vie accomplie avec et pour les autres, dans des institutions justes, et avec la première composante, je retrouve ce qui, chez Aristote, est désir de bonheur et que je réinterprète comme estime de soi. Puis,

deuxième composante du ternaire : avec et pour les autres. C'est la sollicitude qui, pour moi, englobe aussi bien l'amitié entre des égaux, que le rapport du maître au disciple, qui est un rapport inégal, ou celui de la compassion. Et troisième terme : dans des institutions justes. J'ai tenu d'ailleurs, dans une ligne très aristotélicienne, à incorporer la justice à l'éthique avant de lui donner sa place dans la morale, car le désir de justice me donne un rapport avec l'autre qui est différent de celui de l'amitié.

Sous l'amitié, l'autre a un visage, et dans la justice, l'autre peut être un inconnu porteur de droits, et qu'est-ce qui me rattache à l'autre au plan de la justice ? Ce sont des institutions. Je voulais alors faire place à l'institution dès l'échelon éthique, pour bien montrer que l'institution n'est pas quelque chose d'artificiel, c'est une condition même d'humanité, et là, je suis très près d'Aristote dans sa Politique, pour qui vivre dans la cité, c'est être homme.

Il fallait en conséquence introduire l'idée de justice dès le niveau éthique. Voilà la première thèse sur l'éthique. La deuxième thèse, c'est qu'il faut néanmoins passer par la norme, par l'obligation à cause de la place de la violence et là, précisément, je me distingue assez, je crois, de Kant, pour qui non pas l'adversaire mais le vis-à-vis du devoir c'est le désir. Tandis que pour moi, le vis-à-vis du devoir c'est la violence. La violence dans le désir. Et c'est là où je rejoins un peu toutes vos questions sur la Shoah. Il est certain que si la violence tient une place si grande dans ma réflexion, c'est à cause de ce que nous avons vécu dans cet affreux XX^e siècle, avec les guerres, les destructions, les exterminations. Que la morale ait été trop centrée sur le désir est indéniable, à mon sens, alors que le désir est porteur du souhait de vivre bien. Il y a là, je crois, une sorte

de malfaçon de la morale et j'ai tenté de redresser le passage de l'éthique à la morale par la violence qui introduit l'interdiction : « Tu ne tueras pas », « Tu ne mentiras pas », c'est-à-dire toutes les formes de violence par lesquelles l'autre est victimisé. Ce rapport de l'action à un patient qui est potentiellement une victime, c'est tout à fait central pour moi dans le passage de l'éthique à la morale.

J'ai une troisième thèse. La morale crée par son caractère non pas artificiel mais formel et nécessairement formel, formaliste même, des conflits, des conflits de devoirs, et vous avez dû remarquer qu'à ce point-là, je fais intervenir le passage par le tragique. Antigone, le tragique de l'action qui me conduit à ce que je considère comme le troisième stade, ultime, de l'éthique et de la morale : la conviction qui s'exprime dans des jugements en situation. C'est le caractère sensationnel de la sagesse pratique, si bien que j'ai deux ternaires enchevêtrés, puisque j'ai le ternaire de l'éthique divisé en : souci de soi - souci de l'autre - souci de l'institution ; et l'autre ternaire est : morale – éthique – sagesse pratique. C'est ce que j'ai appelé « ma petite éthique ». J'ai essayé de montrer que l'ordre éthique était très fortement structuré, puisque je l'ai présenté comme une sorte de matrice à double entrée.

Je voudrais rester un instant encore sur cette question du génocide des Juifs et des Tziganes, la Shoah. Depuis disons vingt ans, chaque fois qu'il se passe une tragédie quelque part dans le monde, on la compare avec le ghetto de Varsovie, avec Auschwitz-Birkenau, où un million et demi d'êtres humains furent réduits en cendre. N'y a-t-il pas un amalgame qui peut être dangereux, une confusion, qui aboutit à une perte de jugement critique ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Je ne connaissais pas ce texte de Wiesenthal et ne pensais pas à lui en vous disant que le pardon ne peut être exigé. Il a été mis dans un rapport d'instantanéité qui, justement, est la dénégation des conditions de deuil absolument nécessaires à l'exercice du pardon. Puis, quand même, nous pouvons nous rappeler – ce peut être un langage juif aussi bien que chrétien – que de toute façon, ce n'est pas nous qui pardonnons. Nous ne sommes pas les maîtres du pardon. C'est pourquoi d'ailleurs, nous ne pouvons rien dire de ceux qui ne l'exercent pas.

La seule différence entre le judaïsme et le christianisme sur cette question est que chez nous une faute commise contre notre prochain ne peut être pardonnée que par lui. Dans le cas d'un crime, alors ! Le traité Yoma⁶ dit : « Les fautes commises par un homme envers son prochain, le jour de Kippour ne lui obtient l'expiation que s'il a obtenu le pardon de son prochain. »

Alors là, le problème est de savoir jusqu'à quel point c'est un message universel, ou si cela ne concerne que l'homme juif. D'une certaine façon, nos législations ont intégré la notion d'impardonnable sur la notion d'imprescriptible avec cette limite du droit, que l'action s'éteint avec la mort de l'accusé.

1. Ces dialogues datent de la période 1990-1994 et furent publiés pour leur plus grande partie dans *Le Quotidien de Paris*. La Revue du Centre Protestant d'Études (Genève) en publia une grande partie sous ce titre dans son numéro spécial de novembre 1991.

2. Cf. notamment *Élie Wiesel, l'homme de la mémoire*, Bayard, 1998, ou *Entretiens avec Élie Wiesel*, Parole et silence, 2008.

3. LAGRASSE, éditions Verdier. Le rabbi Haïm de Volozhyn vécut de 1759 à 1821.

4. *Devant l'Histoire*, Cerf, 1988.

5. Cf. « Le scandale du Mal », *Les Nouveaux Cahiers*, été 1986, n° 85.

1. La première partie fut publiée dans *Tribune Juive* en février 1993, et pour la seconde partie dans *L'Arche*, septembre 1999.

2. Seuil, 1994.

3. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Levinas, Seuil, 1982. Par la suite, Stéphane Mosès publia de nombreuses autres études sur Rosenzweig, notamment dans *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, 1992.

4. L'étonnante traduction de Paul Ricœur utilise un verbe pronominal au lieu du passif « seront bénies », impliquant par là une notion foncièrement juive mais également protestante, que l'homme prend en main son destin et qu'ainsi il se met en position d'être béni. Comme si les nations se bénissaient les unes les autres.

5. *La Charité aujourd'hui* (collectif), éditions SOS, 1981.

6. Talmud de Babylone.

Table

Prologue : Levinas et Ricœur en disputation sur le pour-l'autre

I. L'autrement qu'être ou la pierre d'achoppement

Du juste et de l'éthique

La fidélité à la sagesse hébraïque

L'Autrement-qu'être et le Mal radical

II. Franz Rosenzweig, le philosophe de la Rédemption

Rosenzweig et le survivant : quand un philosophe devient prophète

III. Emmanuel Levinas, la fin de la totalité et l'idée de sainteté

Levinas, l'Église catholique et Jean-Paul II

L'éthique de la Rédemption

IV. *Totalité et infini* ou la fin de la totalité

Épilogue ou l'au-delà de la parole. De la sainteté juive dans les ghettos et les camps nazis

Appendice : Dialogues avec Paul Ricœur

Dialogues I

Dialogues II

Imprimé en Allemagne par

BoD

Dépôt légal : mai 2013



Composition et mise en pages réalisées par

Compo 66 – Perpignan

549/2013