

## Du juste au saint

Ricœur, Rosenzweig et Levinas

par Michaël DE SAINT-CHERON

Desclée de Brouwer, Essais, 2013, 182p., 17 euros.

Ce titre très prometteur nous invite à un défi peu commun : convoquer ensemble trois des plus grands philosophes du 20<sup>ème</sup> siècle, Ricœur, Rosenzweig et Levinas, autour d'une question centrale qui hante l'auteur et qui l'engage – et nous avec lui – dans un itinéraire qui va le mener du juste au saint. Cette question – ou plutôt ce cri – tourne autour de la Shoah : le bien a-t-il encore une place et un sens dans un monde que la haine de l'autre homme et son corrélat, l'antisémitisme, défigurent un peu plus chaque jour ?

Il faut d'abord rendre justice à Ricœur. (On trouvera d'ailleurs en fin de volume deux dialogues tout à fait importants de l'auteur avec Ricœur). Car la recherche du juste, qui a été pour lui un souci constant, peut être vue comme un des éléments qui a innervé sa philosophie de l'intérieur, émergeant à plusieurs reprises comme thème de réflexion à part entière. Cela l'a également amené à poser la question du Mal absolu et à se confronter à elle. Il faut donc rendre hommage à cet homme de fidélité et de conviction, à ce Juste, qui n'hésitait pas à affirmer que le pharisaïsme était au cœur du christianisme lui-même comme un défi interne, et que la conversion d'Israël attendue par les chrétiens ne devait pas abolir, mais réaliser l'identité juive au-delà de ce qu'un chrétien pouvait en attendre ou en penser – des paroles qu'un juif doutait d'entendre jamais ! Il a d'ailleurs plusieurs fois défendu avec brio le massif biblique et hébraïque, cette racine porteuse et nourricière de la civilisation occidentale, avec la pensée grecque. Sa philosophie constitue un véritable terreau pour la construction d'un dialogue authentique avec le judaïsme.

Cette centralité de la justice dans sa pensée, dans le même temps qu'elle créa une véritable proximité avec Levinas, la plaça à son égard dans une position de repli. Dans un de ses derniers livres, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, sa position est – selon l'auteur - que face à un excès de mémoire, « 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 » (27-28) C'est ainsi que son estime pour Levinas ne l'empêche pas dans un petit livre – *Autrement, lecture d'Autrement qu'être et au-delà de l'essence* – d'émettre quelque soupçon à son égard : il veut comprendre Levinas selon sa plus grande difficulté et nous faire ainsi partager sa difficulté à comprendre Levinas jusqu'au bout. Car faire de l'éthique la philosophie première comme le fait Levinas, c'est mettre en œuvre une rupture insupportable avec la philosophie occidentale en remettant en question le primat de la totalité et de l'ontologie. En effet, pour Levinas, il n'y va pas pour l'être que d'être : le souci de l'autre l'emporte sur le souci de l'être. C'est pourquoi l'autrement qu'être de l'éthique doit sans arrêt se dédire pour ne pas finir en être autrement. Or cette éthique - ce Dire qui me saisit avant tout Dit - n'est pas entendue ici du seul point de vue du discours philosophique classique, comme le voudrait Ricœur. Elle vient d'au-delà.

Il est en effet fondamental pour l'auteur de lire *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* de Levinas en fonction de son exergue : « A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme ». Cet exergue situe pour l'auteur le lieu mental d'où parle Levinas, le seul lieu à partir duquel un « autrement qu'être » devient compréhensible et nécessaire. Toute la philosophie

d'*Autrement qu'être* commence ici : comment « philosopher à partir de cette béance, de cet abîme, qui laissa froid un Martin Heidegger » (23) ? *Autrement qu'être* – toujours à la merci d'un dédire le réduisant encore une fois à un être autrement – ne peut se comprendre si on le sépare « de cet *autrement que mourir* qui fut éprouvé dans une dérélition sans pareille par les communautés juives » (24) sous le troisième Reich, et par des millions d'autres êtres humains. Cette Passion de millions d'êtres humains est « une fracture absolue dans l'ordre de l'avoir-à-mourir aboutissant à un autrement que mourir, qui n'était pas non plus un simple mourir autrement » (24). Comme si Auschwitz était devenu le paradigme des plus grandes tragédies du XX<sup>ème</sup> siècle. Comme si l'autrement que mourir que les nazis firent subir à ces millions d'humains auxquelles ils voulurent ôter leur humanité, « marqua à jamais l'histoire comme la mémoire de l'humanité. Que serait la philosophie si aucun philosophe n'avait pris en compte la souffrance jusqu'à l'effacement des traces de ces millions d'êtres rayés de la terre, de la mémoire » (24) ?

Une telle lecture – un tel cri, qui lie la compréhension d'*Autrement qu'être* à l'autrement que mourir –, l'auteur la tient de Maurice Blanchot, qui a écrit : « Comment philosopher, comment écrire dans le souvenir d'Auschwitz (...) 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 peuvent encore la théologie et la philosophie, même s'il se trouva parmi elle 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 » (25), et de son accusation de « terrorisme verbal » (*Autrement* 26) à l'encontre de Levinas...

Car le Mal radical nous oblige à remettre en cause et philosophie et théologie, et à inventer quelque chose comme une philosophie brisée, qui mette l'éthique au commencement, et même avant tout commencement. Et il y a urgence... éthique ! Ce double échec de la philosophie et de la théologie, cette déchirure radicale trouve en effet une portée terrifiante en allemand à travers le parallélisme tragique liant et opposant à jamais *Erlösung* et *Endlösung*, Rédemption et Solution finale. Comment passe-t-on de l'*Endlösung* à l'*Erlösung* « si ce n'est par un être autrement déjà hanté par son autrement-qu'être... ? La question est : comment conjurer l'*Endlösung* qui guette l'humanité pour trouver la voie de l'*Erlösung* ? Que le souvenir de l'innommable, que l'angoisse de ce qui nous est promis si nous ne changeons pas de comportement à l'échelon de l'humanité entière, comme de la Terre qui nous nourrit, fassent réagir ceux qui gouvernent le monde pour rendre impossible le scénario cauchemardesque d'une *Endlösung* planétaire. Cet arrachement à l'Être que prône l'autrement-qu'être comment le comprendre si on le sépare du Mal extrême par lequel s'ouvre le livre de Levinas que nous avons cité plus haut. Dans cette horreur, y a-t-il encore une notion de bien qui subsisterait ? Non pas dans la mort ni dans la torture de ces millions d'innocents mais dans la sismothérapie, plus communément nommée électrochoc, que ce Mal extrême, cette haine totale, cet antisémitisme universel et monstrueux ont produit sur nous » (50-51) ?

C'est dans cette optique que l'autrement qu'être de Levinas constitue une trouée fondamentale vers l'éthique et son idéal de sainteté, par-delà l'équilibre bien pesé et bien pensé de la justice : « Cette manière très personnelle qu'a le philosophe d'entendre dans le Mal commis autant que dans le Mal subi, la percée du Bien, est quoi qu'on en dise, aussi une façon de restituer à la pensée métaphysique ce qui peut la réconcilier à l'expérience. Non pas à la façon de la théologie chrétienne, d'un quelconque *felix culpa*, mais comme si dans la souffrance qui m'accable, « le mal souffert par l'autre homme » pouvait encore m'atteindre. On peut ne pas être d'accord avec cette responsabilité extrême, voire extrémiste, de Levinas, parce qu'elle a de quoi effrayer (mais ô combien moins que les philosophies qui ont pu pactiser avec le diable, avec le Mal totalitaire) mais sa façon de penser ma souffrance, ma responsabilité (...) laisse poindre cette « percée du Bien qui n'est pas une simple

inversion du Mal, mais une élévation » (51-52). Il devient ainsi possible de ne « pas se laisser aveugler par la puissance du mal radical ni du Mal extrême, totalitaire, au point de ne plus voir le miracle de la bonté, sans doute secrète, sans doute discrète et moins bavarde, moins fascinante pour les philosophes et les théologiens » (53). Et parce que c'est possible, il devient nécessaire et urgent de « dépasser les limites de la philosophie classique et de la philosophie kantienne » (54) pour aborder ce défi magistral lancé à la philosophie autant qu'à la théologie, celui d'un autrement qu'être : face au mal radical, ne faut-il pas passer du juste au saint, car où trouver un bien radical capable d'entrer en résistance, sinon dans cette éthique de l'autrement qu'être qui surgit au creux de l'épiphanie du visage ?

Dans ce passage du juste au saint, de Ricœur à Levinas, l'auteur s'aide de Rosenzweig. Car il fut un des premiers à chercher à penser une autre philosophie et une autre théologie. Et cela parce qu'il rejetait ce qu'il considérait comme une philosophie de la mort, hantée par la mort – la philosophie de la totalité hégélienne. Pour en sortir, il faut prendre au sérieux ce cri poussé par le Je devant sa mort toujours personnelle et insupportable, pour en faire le point de départ d'une nouvelle manière de philosopher. Écouter ce cri permet en effet à Rosenzweig de le découvrir enraciné dans un amour fort comme la mort, dans une relation à l'autre qui ouvre la personne à la temporalité et au langage et qui l'exige, le commande, à sa propre responsabilité envers et contre tout, pour tous. Une telle attestation de soi face à l'autre malgré la mort, ouvre à une nouvelle conception de la vérité : elle n'existe plus en dehors du témoignage actif que je lui porte et qui est ma part, ma manière de témoigner d'un « plus » qui a fait irruption dans ma vie grâce à autrui. Mais mon témoignage de la vérité n'est jamais que ma part, et il ne peut prendre sens que face aux autres témoignages, qui eux aussi ne sont qu'une part, et visent une vérité qui les dépassent...

Dès lors, il devient possible et nécessaire de penser les relations entre judaïsme et christianisme de manière entièrement nouvelle : ils deviennent tous deux d'indispensables témoins de la vérité, dont l'irréductibilité même signifie la complémentarité secrète. Tous deux travaillent à la même œuvre – malgré l'inimitié de départ – car la vérité ne peut luire que grâce aux deux. Le judaïsme est témoin de la proximité au Père que le christianisme cherche encore sur les routes de l'histoire. C'est ainsi que face à l'effondrement intérieur qu'il expérimente en 1913, et qui précède de peu l'effondrement extérieur de l'Europe en 14-18, Rosenzweig fait un retour quasi prophétique au judaïsme, qui ne signifie pourtant pas un « non » au christianisme, mais l'ouverture d'une voie nouvelle qui exige désormais une véritable reconnaissance entre les deux civilisations, pour qu'elles pavent la voie à une humanité réconciliée devant la vérité d'un visage qui les appelle et les attend. Rosenzweig ne se convertit pas au christianisme comme beaucoup l'ont fait à son époque, et témoigne ainsi de ce Non juif à tout déjà-là, à tout pathos trop empressé et qui se voudrait définitif, en rappelant la réserve eschatologique nécessaire à toute temporalité humaine – si elle ne veut pas sombrer dans l'inhumanité au nom même du bien qu'elle recherche.

Mais pour l'auteur celui qui devait pousser le plus loin encore cette déconstruction de la philosophie est sans conteste E. Levinas, d'abord en fondant la philosophie sur l'éthique – comme responsabilité incessible et absolue face à autrui –, et ensuite en poussant cette réflexion éthique jusqu'à la notion de sainteté. « L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité », disait Levinas. Une telle sagesse de l'amour « qui pointe dans la nudité absolue du visage d'autrui » (109), bouleverse la notion de Rédemption : celle-ci n'est plus dès lors recherche de salut ou d'immortalité ; comme religion sans salut, elle consiste à lutter « contre le meurtre de ses prochains et pour une société juste » (103). En tant qu'action, elle reste fragile, incertaine, car elle dépend de l'homme et de son amour du prochain ; elle nous fait entrer dans une aventure profondément humaine, où l'incertitude nimbe tous nos actes. L'éthique du face-à-face brise ainsi l'ontologie comme philosophie

de la totalité, de la puissance et de la certitude, pour l'ouvrir à l'entretemps fragile et hésitant de l'acte personnel de bonté. On est bien loin des valeurs actuelles qui régissent nos sociétés et prétendent gouverner le monde ! Mais peut ainsi s'entendre un puissant appel à changer la philosophie et à changer la vie. Désormais, « nous n'avons en fait d'autre choix qu'entre l'*Erlösung* et l'*Endlösung*, entre la Rédemption et la Solution finale de l'humanité » (122). « 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 » (122). Il fallait rappeler l'importance fondatrice de la fraternité, inséparable de la bonté : c'est elle qui ouvre sur le temps, ce temps « qui s'ouvre devant nous et qui sera ce que nous LE ferons » (123). « La portée du message de Levinas ne peut être comprise que par des hommes et des femmes qui abordent la vie autant que la mort « par pur courage » et assument leur responsabilité pour Autrui avec une sagesse qui soit inséparable de la bonté » (123). Sur cette « sagesse qui enseigne le visage de l'autre homme » peut peut-être se construire un à-venir véritablement humain...

Tout au long de l'histoire en tout cas, certains témoignèrent de cet *autrement qu'être* en vivant d'une vie plus parfaite que la Torah ne le demande, allant jusqu'à la sanctification du Nom. Ce fut particulièrement le cas au cours de la Shoah. C'est ainsi que la sainteté juive de cette époque amène l'auteur dans son épilogue à un au-delà de la parole. « Si le Saint béni soit-il se taisait – et qui sait, mourut de l'extermination de six millions de ses enfants juifs, mais aussi d'une guerre exterminatrice qui coûta la vie à plus de soixante-cinq millions d'hommes, de femmes, d'enfants, entre 1938 et 1945 ? – combien de juifs et de non-juifs prirent sur eux d'agir au nom du message divin transmis par la Torah et la Bible, prirent sur eux de contrecarrer l'insupportable impuissance de Dieu, « l'inconcevable culpabilité de l'indifférence » » (126) ? Face au mal absolu, l'amour de la Torah prit ainsi « bien souvent le pas sur la question de l'amour de Dieu » (127). « Le saint peut être celui qui désespère de Dieu, ne peut plus croire en lui, mais en conservant parfois malgré les rafales de la mort, sa fidélité à la Torah » (128). A travers ces récits innombrables qui disent l'abomination absolue, « nous voyons bien que la sainteté juive s'atteste par le sacrifice de soi pour Dieu autant que par celui pour son prochain. (...) La réalité de l'héroïsme et de la sainteté dépassa les haies de la Halakha » (132). Comme le dit le « rav Shapiro « celui dont le cœur est brisé à cause de la ruine d'Israël, qui se soucie des souffrances, qui se redresse et qui prie, étudie et sert l'Éternel, celui-là donc entend la voix de la *Chekhina* qui gémit comme une colombe et demande : « *Délivre-moi !* » » Redisons pour notre part que la sainteté d'Israël était encore présente, assurément, au cœur de ceux qui ne pouvaient plus ni étudier, ni prier, ni servir Ha Kadosh Baroukh Hou, le Saint, béni soit-Il, mais qui n'ont pu abandonner leur peuple à l'heure de la plus grande tragédie, témoignant jusqu'au bout de l'amour du prochain » (133-134).

**Édouard Robberechts**

Aix Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR 7297, 13094 Aix-en-Provence, France.