

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL  
EMMANUEL LEVINAS**

**CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL  
EMMANUEL LEVINAS**

---

C748

Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas [Recurso eletrônico on-line]  
organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Nilo Ribeiro Junior, Marcelo Fabri e Caio Augusto Souza Lara – Belo Horizonte, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00040-5

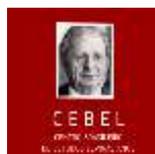
Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Sociedade. 3. Significação. 4. Política. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34

---



## IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

### CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

---

#### **Apresentação**

Vivemos em tempos de mutações. As transformações por que passamos no campo do conhecimento, das relações humanas, da cultura, do direito e da própria ética mostram uma transitividade que não conta mais com a busca de estabilidade e identidade que nortearam o modo de pensar do Ocidente. O tempo, que até então tinha uma direção e apontava para uma finalidade, que permitia ao ser humano confiar no progresso e na melhoria da humanidade, compreende-se hoje como experiência de pura finitude. “Entramos bruscamente num tempo que não vai a lugar nenhum. Talvez seja um bem, talvez não, pois que nada mais tem sentido” 1 .

Eis por que nossa época se compreende como um oceano de possibilidades em que vários tipos de tentação emergem. Por exemplo: é nítida a aspiração que hoje temos de transformar a realidade humana, corporal e vulnerável, recorrendo a um aparato biotecnológico cada vez mais sofisticado, capaz de mudar radicalmente nossa pobre e frágil condição. O problema, a nosso ver, não está nos recursos, nas possibilidades, nos meios disponíveis ou passíveis de construção, mas na aceitação acrítica das mutações e do que elas pretendem oferecer aos não excluídos do mundo do consumo. Por medo ou insegurança, podemos ser tentados a conferir estabilidade àquilo que, por essência, está destituído de toda fixidez.

Pode-se, assim, afirmar que os tempos de mutações se caracterizam por um paradoxo. Trata-se de uma época que anuncia e enuncia, a uma só vez, pelo menos duas possibilidades contrastantes: a) o desejo de hibridação com a alteridade (transumanismo), isto é, a relação com o outro (com a própria natureza) sob a forma de autocriação infindável e imprevisível, dando continuidade ao primado do mesmo em detrimento da alteridade; b) a tomada de consciência de que sempre podemos falar, agir, testemunhar, responder pelo dano que causamos ao mundo, ao outro ser humano e à própria natureza. O eu respondente é imune a toda hibridização! Enquanto tal, é capaz de assumir a responsabilidade pelo sofrimento de tantas vítimas de nossa história. Ser eu é poder despertar para o fato de que estamos sempre às voltas com uma espécie de juventude e desregramento, com um Dizer capaz de se desdizer. “Juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzschiana, palavra profética, sem estatuto no ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade,

quer dizer, da própria responsabilidade pelo outro” 2 . Ora, com tal desregramento não se anuncia uma inconsequente defesa do caos, o enaltecimento do não-sentido, mas sim uma luta interminável contra a possível desconstrução do humano.

Juventude de uma palavra balbuciada, enfronhada num autoerotismo, mas, em todo caso, abertura de um espaço de encontros e busca de alteridade.

Busca que IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas procurou incentivar, coordenar e possibilitar. O tema fala por si só: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”. As conferências desse volume que ora apresentamos retratam, com maestria e vigor filosófico ímpar, os desafios que o título do evento anuncia. São trabalhos que abordam temas desafiadores de uma época sem bússola: o tempo messiânico que nos individua como subjetividades respondentes, a ideia filosófica de cultura, o tema da idolatria da razão, as relações da ética com o direito, a política, a sociedade em geral. Esperamos que a leitura dessas belas e notáveis conferências possa despertar o leitor para a fecundidade de um diálogo com um modo de pensar que se tornou, hoje em dia, um novo paradigma filosófico.

1 SAINT CHERON, M.- Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994), Paris: Le Livre de Poche, 2010, p. 32.

2 LEVINAS, E.- Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, p. 128.

Marcelo Fabri

## **A PAIXÃO DO SI MESMO**

### **LA PASSION DU SOI**

**Didier Franck**

#### **Resumo**

Investigando o intrigante problema da subjetividade, o texto recorre às noções levinasianas que confirmam o sofrimento do eu - deposto de sua condição substantiva para declinar-se como um si. Associando à ideia de paixão, Levinas provoca uma reflexão sobre o que de fato é a significação do humano.

**Palavras-chave:** Paixão, Subjetividade, Si mesmo

#### **Abstract/Resumen/Résumé**

Enquêtant sur le problème intrigant de la subjectivité, le texte recourt à des notions lévinasiennes qui confirment la souffrance du soi - dépossédé de sa condition substantielle pour décliner en tant que soi. Associé à l'idée de passion, Levinas provoque une réflexion sur ce qu'est le sens de l'humain.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Passion, Subjectivité, Soi même

L'être, telle est la thèse "ontologique" de Levinas, ne reçoit pas son sens d'un moi pensant ou voulant mais la transcendance de l'être s'accomplit dans ma substitution aux autres. La substitution où s'exacerbent la persécution et l'accusation, n'est donc pas la détermination de l'être du moi mais, au sens verbal et selon une formule où la négation résonne d'une manière exceptionnelle, unique, "le fait de *non-être*", "le non-être de l'être"<sup>1</sup>. La substitution n'est pas non plus l'attribut d'un moi substantiel et "c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se déprendre, de se vider de son être, de se mettre 'à l'envers', et, si on peut dire, le fait d' 'autrement qu'être', sujétion qui n'est ni néant, ni produit d'une imagination transcendante."<sup>2</sup> Le "me voici", répondant de tout et de tous plus que tous puisque "être soi — condition d'otage — c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre" (LEVINAS, 1994, p. 106), ce "me voici" que signifient le mot *je* et la substitution aux autres par où le soi se vide de lui-même, en accomplit donc la récurrence et cette dernière, pour rappeler une proposition sur laquelle il convient d'insister, est "l'ultime secret de l'incarnation du sujet" (LEVINAS, 1994, p. 116).

Pourquoi ? Si le corps trouve sa possibilité dans le pour-autrui sous l'espèce du donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, alors c'est dans la substitution comme emphase, hyperbole ou exaspération du pour-l'autre que réside la possibilité du corps, son ultime secret aussi puisqu'il ne relève pas de la lumière de l'être. La kénose du sujet est incarnation. Partant, faut-il penser, ainsi que le suggère l'usage des majuscules, que la "Passion de Soi" qui est l'événement du sujet entretient un rapport avec celle du Fils ? Plus précisément, y a-t-il une relation entre la kénose du Fils qui "possédant forme de Dieu ne s'attacha pas à être égal à Dieu mais se vida de lui-même, prenant forme de serviteur et devenant semblable aux hommes" et la kénose du sujet se vidant de son être, entre le Fils qui, "ayant pris figure d'homme, s'abaissa lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix" (Philippiens, II, 6-8) où il mourut pour nous et ma responsabilité pour autrui qui va jusqu'à répondre de celui qui me persécute ? Y a-t-il une relation entre le Fils qui s'incarne et qui "a exécuté le juste jugement de Dieu sur nous les hommes en se mettant lui-même en tant qu'homme à *notre place* et en acceptant de laisser retomber *sur lui-même*, à notre place, le

<sup>1</sup> "La substitution", in Revue philosophique de Louvain, 3/1968, p. 502 et "Langage et proximité", in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 234.

<sup>2</sup> *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 149. D'une version à l'autre du même texte, Levinas a remplacé "le fait de *non-être*" par "le fait d' 'autrement qu'être'".

*jugement* auquel nous étions condamnés” (BARTH, 1960, p. 244) entre le Fils de Dieu qui se substitue à nous pour notre justification et le *Je* qui confère un sens à l’être en se substituant à tous les autres ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, il est nécessaire d’en autoriser la position en montrant qu’elles ne sont nullement étrangères à la pensée de Levinas. D’une part, affirmant que “le persécuté est expulsé de son lieu et n’a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête” (LEVINAS, 1975, p. 155), il fait tacitement référence à une parole de Jésus selon laquelle “les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids; le Fils de l’homme, lui, n’a pas où poser la tête.” (Matthieu, VIII, 20; Luc, IX, 57-58). La passion du persécuté, du sujet, est donc, une fois au moins, décrite en empruntant aux évangiles qui rapportent celle du Fils. D’autre part, évoquant la kénose qu’il “accepte absolument”, Levinas ajoute : “je dis du visage du prochain ce que le chrétien dit probablement du visage du Christ...!” (LEVINAS, 1984, p. 56-57), visage d’autrui qui, m’assignant à une responsabilité dont je n’ai jamais eu l’initiative, m’identifie du dehors. Ou encore, la qualification de la responsabilité pour autrui de “passion, absolue en ce qu’elle est saisissante sans a priori aucun” (LEVINAS, 1974, p. 130) ne vaut-elle pas aussi pour celle de Jésus-Christ ?

Dans une conférence qui, contemporaine des analyses de l’énigme, de la trace, de la proximité et de la substitution, en reprend nombre de formulations, après avoir précisé qu’il ne partage pas la foi en l’incarnation de Dieu dont, dit-il avec autant de scrupules que de tact, “les dimensions ultimes m’échappent sans doute”, Levinas commence par faire ressortir deux des “multiples significations que suggère la notion d’Homme-Dieu”. (LEVINAS, 1991, p. 69). Quelles sont-elles ? Il y a “l’idée d’une humiliation que s’inflige l’Être suprême, d’une descente du Créateur au niveau de la Créature, c’est-à-dire d’une absorption dans la Passivité la plus passive de l’activité la plus active” et, “comme se produisant de par cette passivité poussée dans la Passion à sa dernière limite, l’idée d’expiation pour les autres, c’est-à-dire d’une substitution : l’identique par excellence, ce qui est non interchangeable, ce qui est l’unique par excellence, serait la substitution elle-même.” (LEVINAS, 1974, p. 139). La question est alors de savoir si la passion du soi peut être dissociée de celle du Fils ou, pour le dire autrement, si ce qui appartient à la théologie et à la révélation chrétiennes peut être reconduit à la seule philosophie. “Je veux donc me demander”, dit Levinas, “jusqu’à quel point ces idées qui valent inconditionnellement pour la foi chrétienne ont une valeur philosophique : dans quelle mesure elles peuvent se montrer dans la phénoménologie”

(LEVINAS, 1974, p. 70), dans quelle mesure par conséquent elles peuvent être déthéologisées ou, suprême paradoxe, disjointes du seul Jésus de Nazareth.

La transcendance ne saurait se montrer sans déranger l'ordre triomphant, victorieux, du phénomène. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle y apparaît sans l'éclat de l'apparaître : humblement ? "Se manifester comme humble, comme allié au vaincu, au pauvre, au pourchassé — c'est précisément ne pas rentrer dans l'ordre. Dans ce défaitisme, dans cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant et d'apatride n'ayant pas où poser sa tête — à la merci du *oui* ou du *non* de celui qui accueille — l'humilié dérange absolument; il n'est pas du monde" (ibidem). L'humilité, la kénose, est donc la modalité ambiguë par laquelle la transcendance s'insinue dans l'immanence sans jamais s'y résorber ou dissoudre<sup>3</sup>. Cette ambiguïté, une fois encore, s'accomplit comme trace de l'infini depuis lequel signifie le visage d'autrui, auquel répond le désir en tant que pensée pensant au delà de sa capacité. Mais pour nourrir ce désir, "l'Infini ne peut s'incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s'enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. Ce n'est pas le présent de l'histoire qui est l'entre-deux énigmatique d'un Dieu humilié et transcendant, mais le visage de l'autre. Et nous comprendrons alors le sens insolite — ou qui redevient insolite et étonnant dès que nous oublions le murmure de nos sermons — nous comprendrons le sens étonnant de *Jérémie 22, 16* : 'Il faisait droit au pauvre et au malheureux... Voilà certes ce qui s'appelle me connaître, dit l'Eternel'" (LEVINAS, 1991, p. 74).

Il est donc absolument essentiel à l'intrigue de l'infini que celui-ci jamais ne s'incarne dans ou selon un présent daté de l'histoire et que le Il sollicite le désir du Je à partir du Tu. En outre, cette intrigue à trois ou trinité de la sainteté est pré-originellement antérieure à la sainte Trinité puisque l'incarnation du Fils comme kénose de Dieu suppose la kénose du soi propre à toute incarnation humaine en général. Faut-il alors en conclure que ce que la théologie chrétienne tient pour "le mystère des mystères" (LEVINAS, 1991, p. 69) peut être décrit par la seule phénoménologie ou mieux comme ce qui en elle tranche sur elle et vient l'interrompre ?

---

<sup>3</sup> Sur "la Kénose ou l'humilité d'un Dieu consentant à descendre jusqu'aux conditions serviles de l'humain", cf. "Judaïsme et kénose", in *A l'heure des nations*, p. 133 et sq. où Levinas, après avoir renvoyé à l'épître aux Philippiens, affirme aussitôt que cette humilité a "sa pleine signification dans la sensibilité religieuse juive".

Il est impossible de répondre sans tenter de reconduire la substitution à la philosophie. Kénose du sujet se vidant de son être pour autrui, l'incarnation, pensée jusqu'au bout, est l'événement même de la substitution voire de l'expiation pour les autres si celle-ci réunit identité et altérité. (LEVINAS, 1974, p. 151). Récapitulant l'examen de "la notion de Dieu-Homme", de la "transsubstantiation du Créateur en créature" (LEVINAS, 1991, p. 74), Levinas peut alors affirmer que "le fait de s'exposer à la charge qu'imposent la souffrance et la faute des autres pose le soi-même du Moi. Moi seul, je peux sans cruauté être désigné comme victime. Le Moi est celui qui, avant toute décision est élu pour porter toute la responsabilité du Monde. Le messianisme, c'est cet apogée dans l'Être — renversement de l'être 'persévérant dans son être' — qui commence en moi." (LEVINAS, 1991, p. 76).

Le moi est-il alors d'essence messianique ? Commentant une page du traité talmudique *Synhedrin* où il est question du nom du messie et qui "comporte peut-être une pointe antichrétienne" (LEVINAS, 1976, p 115), après avoir examiné les premières réponses rapportées pour en conclure que "le judaïsme, tendu vers la venue du Messie, dépasse déjà la notion d'un Messie mythique se présentant à la fin de l'histoire pour concevoir le messianisme comme une vocation personnelle des hommes" (LEVINAS, 1976, p. 118), Levinas en vient à la parole de Rav Nachman selon laquelle : "S'il est d'entre les vivants, c'est alors Moi. Car il a été dit (Jérémie 30, 21) : 'Son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs'" (ibidem).

Quel lien peut-il donc y avoir entre un verset qui annonce le temps où Israël ne sera plus soumis à un roi étranger et la proposition selon laquelle le messie, c'est moi ? "Le texte de Jérémie" poursuit Levinas en soulignant "l'audace" de son interprétation, "concerne une époque où la souveraineté reviendra en Israël. Le Messie, c'est le prince qui gouverne de manière à ne plus aliéner la souveraineté d'Israël. Il est l'intériorité absolue du gouvernement. Existe-t-il une intériorité plus radicale que celle où le Moi commande à lui-même ? La non-étrangeté par excellence — c'est l'ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors — cette idée de Jérémie est menée par Rav Nachman jusqu'à son aboutissement logique. Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie" (LEVINAS, 1976, p. 120)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. "La trace de l'autre", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 196, où Levinas soutient que le moi "est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe."

De quel moi s'agit-il ? Si comme le dit un verset d'Isaïe à propos du serviteur de Dieu, — verset cité dans la discussion et dont, remarque Levinas avec une touche d'ironie, “la prophétie semble si précise aux chrétiens” (LEVINAS, 1976, p. 118) —, “ce sont pourtant nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait” (Isaïe, LIII, 4), alors le moi qui prend sur soi les souffrances des autres, le Je dont l'identité est substitution, est messie. “Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie.” Ou encore, première version d'une formule dont nous connaissons déjà la seconde, “le Messianisme n'est que cet apogée dans l'être qu'est la centralisation, la concentration ou la torsion sur soi — du Moi. Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie” (LEVINAS, 1976, p. 120). L'événement messianique n'a donc pas eu lieu une seule et unique fois et si on entend par Israël “l'humanité de l'Humain”, une “catégorie” voire “une certaine notion d'universalité”<sup>5</sup>, alors l'extraordinaire du Christ est l'ordinaire du juif ou du sujet. Autrement dit, le “une fois pour toutes, ἅπαξ, ἐφάπαξ”<sup>6</sup> qui caractérise la passion du Christ n'est qu'une version de “l'un pour tous” qui caractérise la passion du soi ou du sujet dont “la singularité [...] n'est pas l'unicité d'un apax”<sup>7</sup>. Mais le Christ n'est-il pas le fils unique du Père ? Certes, mais après avoir montré, au terme d'une analyse de la fécondité, que “le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils” (LEVINAS, 1961, p. 255), Levinas en concluait que “le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père”. Et il précisait aussitôt : “Non par le nombre. Chaque fils du père, est fils unique, fils élu. L'amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l'unicité même d'un autre et, dans ce sens, tout amour doit s'approcher de l'amour

<sup>5</sup> Au-delà du souvenir”, in *A l'heure des nations*, p. 97; “Judaïsme et kénose”, id. p. 137 et 143; “Textes messianiques”, in *Difficile liberté*, p. 113 et p. 112 et “Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques”, in *L'au-delà du verset*, p. 152, où Levinas précise que “la notion d'Israël dans le Talmud, comme me l'avait enseigné mon maître, doit être séparée de tout particularisme, sauf de celui de l'élection. Mais élection signifie un surplus de devoirs”; cf. *Quatre lectures talmudiques*, p. 22.

<sup>6</sup> Cf. Romains, VI, 10; Hébreux, VII, 27, IX, 28, X, 10. M. Faessler interprète différemment le rapport entre la passion du Christ et celle du soi. Au terme d'une analyse de “l'énigme de l'ipséité messianique”, il écrit en effet : “La messianité du Christ n'est pas une seigneurie de la souveraineté mais de la kénose (Ph 2, 7). Le ‘une fois pour toutes’ — le eph hapax — de son abaissement n'est pas un mourir souverain à-la-place-de, mais la révélation dans l'ordre du don de soi de la substitution où se tient la vérité de l'humain au secret de l'Un-pour-tous-les-autres”. La question est alors de savoir s'il est nécessaire d'introduire la révélation là où la philosophie suffit et s'il est possible de distinguer l'Un-pour-tous-les autres qu'est le Christ du l'un-pour-tous-les-autres qu'est le sujet. En affirmant dire du visage du prochain ce que le chrétien dit probablement du visage du Christ, Levinas ne l'exclut-il pas ? Cf. M. Faessler, “Dieu, Autrement”, in *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, n° 22, Lausanne 2005, p. 66.

<sup>7</sup> Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 133, note 9. Dans *Totalité et infini*, Levinas disait dans le même sens : “Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur de Dieu se révèle”; op. cit., p. 51. A l'inverse, “c'est en tant que le verbe se refuse à devenir chair qu'il assure une présence parmi nous”, in “La transcendance des mots”, *Hors sujet*, p. 220.

paternel” (ibidem)<sup>8</sup>.

Comment le fils unique peut-il alors avoir des frères ? Libéré de son identité par la paternité qui est un avenir au delà de ses propres possibilités, le moi “ne peut maintenir sa séparation à l’égard de cet avenir s’il se rattache à son avenir dans son enfant *unique*. Aussi l’enfant unique, en tant qu’élus, est-il à la fois unique et non-unique. La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi les frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d’autres élus, parmi les égaux” (ibidem). Partant, que signifie être élu parmi d’autres élus sinon la rupture même de cette égalité puisque, leur faisant face, le moi en est responsable, expie pour tous en se substituant à tous, sinon que l’ipséité est fraternité ?

Décrire le mystère central de la théologie chrétienne en faisant appel au Talmud, n’est-ce pas toutefois passer d’une théologie à l’autre ? Rien n’est moins sûr. Expliquant la méthode suivie dans ses lectures talmudiques, Levinas prévient : “En aucune façon, nous n’entendons exclure de la lecture de nos textes la signification religieuse qui guide la lecture du croyant naïf ou mystique ni celle qu’en tirerait un théologien. Nous partons toutefois de l’idée que cette signification n’est pas seulement transposable en un langage philosophique mais se réfère à des problèmes philosophiques. La pensée des docteurs du Talmud procède d’une réflexion assez radicale pour satisfaire aussi aux exigences de la philosophie. C’est cette signification rationnelle qui a été l’objet de notre recherche” (LEVINAS, 1976, p. 94)<sup>9</sup>. Est-il possible de dissocier ainsi significations religieuse et rationnelle ? Si la passion du soi, kénose et substitution, a pu être décrite indépendamment de toute référence scripturaire, directe ou indirecte, la question a déjà reçu sa réponse. Il n’est bien sûr pas impossible que la phénoménologie à l’œuvre dans cette description ait été préalablement guidée par le mode biblique du sens mais ce ne fut pas sans le faire sien puisqu’il s’y trouve philosophiquement compris depuis l’autrement qu’être. “Phénoménologie déjà bénéficiaire de la sagesse judéo-chrétienne. Certes. Mais la conscience n’assimile pas tout dans les sagesse. Elle restitue à

---

<sup>8</sup> Levinas nomme “trans-substantiation”, la transcendance de la fécondité qui accomplit la bonté. Cf op. cit., p. 244, 246, 247.

<sup>9</sup> Plus tard, Levinas dira encore: “Le langage théologique sert, à notre sens, à désigner des relations réfractaires à l’expression issue de la philosophie de la totalité, sans qu’elles soient pour autant — pas plus que la notion kantienne de volonté sainte par exemple — construites en dehors de l’expérience”; cf. “Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne”, in *Hors sujet*, p. 86 et “Le nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques”, in *L’au-delà du verset*, p. 145-146. Sur les lectures talmudiques, cf. C. Chalier, “Levinas et le Talmud”, in *La trace de l’infini*, p. 235 et sq.

la phénoménologie uniquement ce qui a su la sustenter” (LEVINAS, 1991, p. 70). Le sens de la passivité plus passive que toute passivité et que Levinas qualifie une fois de “filiale” (LEVINAS, 1994, p. 77)<sup>10</sup>, ne se détermine donc pas à partir de la révélation de Dieu, théologiquement, au contraire, c’est l’analyse philosophique du sens, de son intrigue et par conséquent du sujet “qui doit livrer la notion de Dieu que le sens recèle” (LEVINAS, 1994, p. 39).

La reconduction de la passion du Christ à celle du soi suppose évidemment que celui-ci réponde de tout et de tous, supporte l’univers en se substituant aux autres. Elle ne va donc pas sans l’extension du l’un- pour-un-autre au l’un-pour-tous-les autres et pour tout, sans que la totalité des autres et de l’étant ne devienne l’objet de la responsabilité. Mais est-ce possible sans remettre en cause la dia-chronie du l’un-pour- l’autre et la détermination du visage d’autrui comme trace de l’infini qui accomplissent l’autrement qu’être ? La totalité et l’universalité ne sont-elles pas la synchronie même ? Laissons la question en suspens.

## **Bibliographies**

BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evz-Verlag, 1960.

LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Nijhoff, 1975.

LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991.

LEVINAS, *Difficile liberté*, Livre de Poche, Paris, 1976.

LEVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1994.

LEVINAS, *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, p. 49.

LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

---

<sup>10</sup> Sur le lien entre la filialité et la création, cf. *Totalité et infini*, p. 35.