Alter

Revue de phénoménologie

28 | 2020

La religion

Invoquer le Dieu, accueillir l'étranger

Jacob Rogozinski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/2197>

DOI : 10.4000/alter.2197

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2020

Pagination : 245-261

ISBN : 978-2-9550449-6-4

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Jacob Rogozinski, « Invoquer le Dieu, accueillir l'étranger », *Alter* [En ligne], 28 | 2020, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 12 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2197> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.2197>

Ce document a été généré automatiquement le 12 décembre 2021.

Revue Alter

Invoquer le Dieu, accueillir l'étranger

Jacob Rogozinski

Des profondeurs, je crie vers toi, YHWH. /
Seigneur, écoute mon appel ! /
Que ton oreille se fasse attentive au cri de ma
prière !

Psaume 130

Tu as crié vers Dieu tous les jours de ta vie, et tes
jours se sont écoulés. Un autre alors t'a remplacé
et il a crié durant ses jours à lui. Toi ici, lui là, un
autre ailleurs [...]. Il y a donc un homme unique
qui dure jusqu'à la fin des temps et ce sont ses
membres qui toujours crient.

Augustin, Commentaires sur les Psaumes

- 1 Qu'est-ce que la phénoménologie peut nous apprendre sur ce phénomène si singulier que l'on nomme "Dieu" ? Interrogation qui a de quoi surprendre : il y a déjà un certain temps que des recherches d'inspiration phénoménologique se sont confrontées à cette question et elles ont permis des avancées décisives. Il se pourrait cependant que ces recherches soient encore marquées par des préjugés qui les entravent et faussent – au moins en partie – leurs analyses. Si ce constat est exact, il convient de les mettre en question afin de frayer un nouveau chemin vers ce phénomène. Cela suppose que l'on dispose déjà d'une certaine pré-compréhension de Dieu qui permette de repérer ces préjugés. Où trouver ce fil conducteur ? Ce que l'on appelle "Dieu" se donne dans des *phénomènes de croyance* et ceux-ci s'inscrivent dans le cadre d'une religion, c'est-à-dire d'un *dispositif de croyance* : un ensemble de représentations, de pratiques rituelles, de textes légués par une tradition. Chacun de ces dispositifs atteste d'une manifestation particulière du phénomène "Dieu" et, à vrai dire, il ne se donne jamais autrement : sauf peut-être dans la folie, il n'y a pas de "religion privée", totalement étrangère aux dispositifs existants. Les traditions religieuses donnent accès à ce phénomène de manière à chaque fois différente et rien ne nous autorise à privilégier l'une d'elles au

détriment des autres. Une approche phénoménologique demande en effet de mettre hors-jeu toute adhésion préalable à une croyance déterminée. Si on opère cette *épokhè*, il devient impossible de désigner une "vraie religion" que l'on pourrait opposer à des "religions fausses". Ce qui ne veut pas dire que les religions n'aient rien à voir avec la vérité, mais que le combat entre vérité et non-vérité traverse tous les dispositifs de croyance. Pour le dire de façon abrupte : *tous les noms divins sont des noms de Dieu*.

- 2 Cela devrait nous amener à renoncer à ce nom vénérable et tellement usé, "Dieu". Énoncer *Dieu* sans lui adjoindre d'épithète ni d'article, et en l'ornant d'une majuscule de majesté, c'est présupposer qu'une divinité particulière est unique et universelle, la seule à mériter vraiment le nom de "Dieu". Ce qui conduit à écarter de nombreux autres noms divins en privilégiant arbitrairement une certaine tradition : la nôtre, celle de la pensée occidentale, où s'entremêlent confusément le Dieu dont la Bible porte témoignage et cette idole venue de Grèce, le "Dieu des philosophes". Ce vieux mot de "Dieu" est trop bien connu pour ne pas être méconnu : il est tellement chargé de significations sédimentées qu'il suffit de l'énoncer pour couper court à toute interrogation. On ne dispose hélas d'aucun autre nom pour désigner ce phénomène, et des expressions comme "la divinité" ou "le divin" sont trop impersonnelles et indéterminées pour cela. C'est pourquoi j'ai choisi de le conserver dans ce texte, en lui retirant toutefois sa majuscule et en lui accolant un article, ce qui est d'ailleurs plus conforme à l'usage grec et hébraïque (*ho théos*, et plus rarement *ha-elohim*) ou à celui de Hölderlin. J'espère que le lecteur me pardonnera cette décision de nommer ainsi *le dieu* (sauf quand je citerai des auteurs). Il me semble s'imposer dans un texte où il sera précisément question de la nomination et de la décision qui font advenir un dieu.

Les trois préjugés de la phénoménologie de la religion

- 3 Aucune des différentes traditions religieuses n'est plus vraie qu'une autre. Et pourtant, il faut en choisir une pour trouver un premier accès au phénomène-dieu. Chaque croyance religieuse l'approche de manière si singulière, si idiomatique, qu'il serait vain de rechercher une notion commune de "dieu" ou de "la religion" en général. On est donc astreint, comme l'a bien vu Ricœur, à « partir du lieu où l'on se tient au départ », c'est-à-dire d'une tradition particulière, pour pouvoir s'ouvrir « de proche en proche » aux autres traditions¹. Je partirai de celle qui m'a été transmise, la Bible hébraïque, mais aussi d'une tradition voisine, celle des Évangiles, afin d'interroger les préjugés majeurs de la phénoménologie de la religion contemporaine. Ils sont au nombre de trois et renvoient à trois noms, ceux de Jean-Luc Marion, d'Emmanuel Levinas et de Michel Henry. Ces phénoménologues -que je respecte et envers qui ma dette est immense- présupposent en effet : (a) la *priorité de l'appel divin* sur toute réponse humaine (Marion) – (b) l'*altérité infinie* du dieu (Levinas) – (c) sa *non-ipséité* qui lui interdit d'être originairement un soi ou un moi (Henry).
- 4 Pour Marion, tous les phénomènes se caractérisent par la priorité de leur donation sur le Je : « la donation précède toute autre instance (y compris et surtout le Je) »². Toutefois, les phénomènes "pauvres" ou "de droit commun" se laissent aisément assujettir au pouvoir d'un Je constituant, à la différence du phénomène "saturé" qui l'excède radicalement et « précède le Je d'une interpellation toujours déjà là », si bien que « le Je perd son antériorité de pôle égoïque » et doit admettre « la préséance sur lui d'un tel phénomène inconstituable »³. Or, la Révélation de Jésus-Christ est le

phénomène saturé par excellence : l'exemple le plus éminent de cette donation qui devance le moi et le laisse "interloqué". Pour Levinas, autrui est déjà le "tout-Autre", mais Dieu est "autre qu'autrui", plus autre que lui, "transcendant jusqu'à l'absence" : son altérité est celle d'un Il au-delà du Tu et du visage d'autrui⁴. Pour Henry, "l'essence de la vie est Dieu" ; mais il s'agit d'une Vie absolue, "absolument autre" que la vie de l'ego fini ; et cette Vie divine qui est le Père n'est pas un ego. Certes, une ipséité appartient à l'essence de la Vie, mais c'est celle de l'"Archi-Fils", du "Premier Vivant" qui est le principe d'individuation de tout vivant, y compris de Dieu. Ainsi, Dieu ne se révèle et n'accède au Soi que « dans et comme la révélation du Fils »⁵.

- 5 Il est possible de montrer que ces trois thèses s'impliquent réciproquement, parce qu'elles reposent sur le même présupposé. Puisque le dieu est infiniment-Autre (thèse b), il se soustrait à la prise de l'ego et son appel devance toute initiative humaine (thèse a). Comme une distance infinie nous sépare (thèse b), il n'y rien de commun entre nous : le dieu n'est pas un ego (thèse c) et il se manifeste en déstabilisant l'ego, toujours déjà précédé et débordé par son appel (thèse a). Il s'agit à chaque fois d'un phénomène qui excède radicalement l'ego et ainsi le destitue : ce qui fait l'unité des trois thèses est une orientation partagée par plusieurs penseurs contemporains, cette visée de destitution de l'ego que j'appelle *l'égicide*⁶. Pour discuter de leur légitimité phénoménologique, de longues analyses seraient nécessaires. Ce n'est pas la voie que j'emprunterai ici⁷. Je me contenterai de chercher si ces thèses sont fidèles à ce que la Torah et les Évangiles nous disent du dieu. Il n'est évidemment pas question de sermonner ces auteurs au nom d'une quelconque orthodoxie, mais plutôt de les confronter aux traditions dont ils se réclament tous les trois. On se demandera donc si l'attestation qu'en donne la Bible confirme les thèses de la phénoménologie de la religion ou si elle les met en question.

"Me voici, je réponds"

- 6 Considérons l'un des épisodes bibliques les plus emblématiques. À travers les flammes d'un buisson, un dieu appelle Moïse qui lui répond *hineini*, "me voici". Il lui révèle alors qu'il est "le dieu de son père" et lui demande de libérer son peuple. À première vue, c'est le dieu qui prend l'initiative de l'appel : sa convocation préalable interpelle le sujet qui la reçoit passivement. Ce n'est pourtant qu'une interprétation partielle de l'épisode qui le dissocie de son contexte narratif, du récit évoquant le sort des Hébreux en Égypte : « Les fils d'Israël gémissent de leur servitude, ils appellent à l'aide et, de la servitude, leur appel monte vers le dieu. Le dieu entend leur plainte. Le dieu se souvient de son alliance avec Abraham, avec Isaac, avec Jacob. Le dieu voit les fils d'Israël, le dieu sait »⁸. Au verset suivant, le récit nous conduit sur les pentes du Sinaï où le berger Moïse va rencontrer YHWH. Ce n'est donc pas l'appel divin qui vient en premier : il est précédé par le cri de souffrance des asservis. Leur appel précède le sien, le convoque, l'invite à répondre : il *en appelle à l'appel* divin, si bien que le dieu apparaît comme l'*obligé* de l'appel. Le *hineini* de Moïse semblait signifier que l'homme ne fait jamais que répondre à un appel initial du dieu ; mais c'est ici le dieu qui répond aux hommes, comme si la place du répondant pouvait être occupée tour à tour par un homme ou par le dieu lui-même. Isaïe le confirme, qui nous a transmis cette parole de YHWH : « Mon peuple connaîtra mon nom. Il saura que je suis celui qui dit *me voici* » (52, 6). « Me voici,

je réponds » serait l'un des noms divins. Se pourrait-il que le dieu ne soit rien d'autre que sa réponse à l'appel des hommes ?

- 7 Nous découvrons un dieu très différent de la divinité impassible de Platon ou du Dieu-Nature impersonnel de Spinoza, un dieu capable d'entendre la plainte des hommes, de voir leur détresse, de leur venir en aide. Un dieu qui n'est pas l'Absolu, le Tout-Puissant, l'Omniscient de la théologie rationnelle : il se caractérise au contraire par sa non-tout-puissance, son non-savoir, puisqu'il dépend d'un appel des hommes pour devenir ce dieu qui se souvient, qui voit et qui sait. Nous comprenons maintenant ce qui donne l'impression qu'il appelle en premier lieu. Ce n'est pas à un appel de Moïse qu'il répond, mais à un *autre appel*, celui qui monte de la Maison de Servitude. Ceux qui appellent et celui qui reçoit la réponse du dieu ne sont pas les mêmes : ce décalage donne son aspect inattendu et énigmatique à sa manifestation et peut faire passer sa réponse pour un premier appel. Peut-être comprenons-nous aussi pourquoi les hommes sont si souvent confrontés au silence du dieu, à son absence de réponse, sa non-manifestation, comme en attestent déjà les *Lamentations* ou le « pourquoi m'as-tu abandonné ? » qui s'élève du Golgotha. Si sa réponse en appelle à un homme qui l'entende et lui réponde à son tour « me voici », il se peut qu'il ait déjà répondu à l'appel de détresse ; qu'il n'ait pas cessé d'y répondre sans être entendu ; ou encore que ses appels n'aient pas laissé de traces parce que, à la différence de Moïse, la réponse d'innombrables répondants humains aura été étouffée et oubliée.
- 8 Cet épisode reste-t-il isolé, parmi tous ceux où c'est le dieu qui, apparemment, prend l'initiative ? Ou bien a-t-il une valeur exemplaire ? La Bible donne d'autres exemples de cette situation paradoxale où, en appelant un homme qui ne l'avait pas invoqué, le dieu répond en fait à un appel antérieur que d'autres hommes lui avaient adressé. Lorsque le jeune Samuel entend la nuit dans le sanctuaire une voix qui l'appelle, il ne la reconnaît pas d'emblée comme celle de YHWH ; et il ne pouvait pas la reconnaître parce que lui-même n'avait pas sollicité le dieu : c'était Hannah, sa mère stérile et humiliée, qui l'avait supplié – à voix basse, précise le texte – de lui accorder un enfant. Et si YHWH le convoque pour en faire son prophète, c'est qu'elle avait promis dès avant sa naissance de le lui consacrer (cf. I *Samuel*, 1). Sa vocation prophétique et son existence même sont déjà la réponse à un appel qui précède l'appel divin. Il arrive d'ailleurs que, contrairement à Moïse et à Samuel, l'appelant et l'appelé soient le même homme, mais qu'il ne comprenne pas d'où vient l'appel, parce que lui-même ne sait pas qu'il avait appelé. Un fanatique nommé Saül fait route vers Damas où il s'apprête à pourchasser les disciples de Jésus de Nazareth. Quand il entend une voix qui lui crie « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? », il ne parvient pas à l'identifier et demande « qui es-tu, seigneur ? ». Lui qui « ne respirait que menaces et carnage » contre les premiers chrétiens (*Actes des apôtres* 9, 1), il ne s'est pas aperçu que sa haine était un appel et qu'il invoquait déjà obscurément celui dont il persécutait les fidèles.
- 9 Le phénomène original n'est donc pas l'appel du dieu, mais celui des hommes qui font appel à lui. Cet appel initial, nommons-le à la suite de Ricoeur l'*invocation*. Il ne s'agit pas forcément d'une demande explicite. L'invocation suppose la médiation du langage, le souffle d'une voix, la trace d'une écriture ; mais elle ne se limite pas au seul langage verbal : elle commence déjà avec la prière silencieuse (comme celle de Hannah), la plainte inarticulée, l'interjection, le cri de souffrance ou de rage, et elle se déploie sur tous les modes de l'adresse qui permettent à un homme d'appeler. Elle peut en passer par la louange et la bénédiction – la plupart des prières juives commencent par “béné-

sois-tu YHWH“ –, mais aussi par la lamentation, ou même la malédiction et le blasphème. Elle peut en passer par des rituels, par une offrande sacrificielle, par l'étude des Écritures, l'extase mystique, l'ascèse, le chant, la danse et tant d'autres façons d'invoquer. Il se peut qu'un dieu ne se manifeste jamais autrement : il est à chaque fois le *répondant* d'un appel, l'*invoqué* d'une invocation. S'il est invoqué de différentes façons, ses manières de répondre sont elles aussi très diverses. Elles ne prennent pas forcément la forme d'un phénomène “sublime”, saturé par son excès de phénoménalité, inconditionné, insoutenable, irregardable. Il lui arrive de se manifester, comme au prophète Élie, ni dans l'ouragan ni dans le brasier, mais par une « voix de fin silence », semblable au « bruissement d'une brise légère » (II Rois 19, 11-12). Et s'il y a *kénose*, si le dieu se vide de lui-même en renonçant à sa forme divine, alors le monde ne le reconnaîtra pas comme un dieu et les siens ne l'accueilleront pas. Cette non-reconnaissance appartient à sa manifestation comme une possibilité essentielle⁹.

Je suis celui qui dit *Je suis*

- 10 Que le dieu soit l'invoqué d'une invocation, voilà qui remet en question les trois thèses de la phénoménologie de la religion, non seulement celle qui affirme la préséance de sa manifestation, mais aussi celle qui le caractérise comme infiniment-Autre et celle qui lui dénie une ipsité originaire. Voyons ce qu'il en est de ces deux derniers préjugés. Si le dieu était le “tout-Autre” séparé de nous par une distance infinie, comment l'invocation d'un homme pourrait-elle l'atteindre au point de susciter une réponse ? Et comment sa réponse pourrait-elle atteindre en retour l'homme qui l'invoque ? Comment pourraient-ils *passer alliance*, comme l'ont fait le dieu d'Israël et son peuple ? Entre les hommes et lui, une *entente* est donc possible, une certaine forme de communauté. Il n'est pas question de nier la distance qui les sépare, mais d'admettre que, en dépit de cette distance, il y a un trait commun qui les rapproche. Ouvrons à nouveau la Torah, au moment solennel où, juste avant d'énoncer les Dix Paroles, le dieu se présente : « Je suis YHWH ton dieu qui t'ai délivré d'Égypte, de la Maison de Servitude » (Exode 20, 2). Avant même de se définir comme le Libérateur des asservis, il se présente en première personne, par un *je suis*. Ce qui compte dans cette parole, c'est à la fois l'affirmation d'une relation – « je suis *ton* dieu » – et celle d'un Je, c'est-à-dire une singularité vivante capable d'appeler et de répondre. Le dieu s'était déjà manifesté ainsi à Moïse, en répondant à la question portant sur son nom par l'énoncé énigmatique *ehyeh asher ehyeh*. Cette phrase a été traduite de différentes façons et il y a plusieurs manières de l'interpréter. La plupart des philosophes y ont vu l'affirmation d'une identité ontologique entre l'Être et “Dieu” (« je suis celui qui est »), alors que certains l'ont interprétée comme un refus de répondre (« je suis qui je suis » ... et je ne t'en dirai pas plus !). Puisque son mode verbal est un *inaccompli*, une sorte de futur, il faudrait plutôt la traduire par « je serai qui je serai » (ou « comme je serai »). Du Talmud à Rachi, la tradition juive y a entendu la promesse d'être *avec*, celle d'un soutien et d'une alliance (« je serai avec toi en cette détresse comme je serai avec ton peuple dans les détresses à venir »). Retenons avant tout que le dieu se présente à la première personne du singulier et c'est cela qu'exprime d'abord cette phrase. À celui qui lui demande comment il s'appelle, il répond « je suis celui qui dit *je suis* » : celui qui, en prenant la parole, dit “je”. Parmi ses nombreuses traductions possibles, la plus appropriée serait

alors celle que propose Cassirer : « Je suis le Je suis »¹⁰ – ou peut-être la variante plus risquée de Lacan : « Je suis ce qu'est le Je »¹¹.

- 11 On peut entendre des reprises de cet énoncé dans certaines paroles attribuées à Jésus : « Je suis la vérité, le chemin, la vie » – « Avant qu'Abraham ne soit, je suis ». Mais le privilège de dire *je suis* n'appartient pas seulement au dieu de la Bible : c'est une possibilité fondamentale offerte à chaque moi humain. Le philosophe qui, le premier, a découvert la vérité originaire du « je suis » a su en même temps repérer cette étrange similitude entre l'auto-révélation du dieu et celle de l'*ego cogito*. Ce n'est certainement pas un hasard si Descartes, au moment d'exposer sa découverte, emploie des formulations qui rappellent la Parole du Sinaï. Dans le *Discours de la méthode*, il évoque déjà « ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle *je suis ce que je suis* »¹². Et lorsqu'il affirme à nouveau dans les *Méditations métaphysiques* l'évidence absolue de l'ego, il enchaîne aussitôt sur un énoncé où l'on peut reconnaître une variante de cette Parole¹³. On peut se demander quelle était l'intention de Descartes. Veut-il suggérer que le nouveau principe (le Cogito) dépossède l'ancien (Dieu) de son privilège de dire *je* ? Ou seulement que la distance n'est pas si grande entre eux, si bien que, comme il l'écrira à la reine Christine, « nous sommes en quelque façon pareils à Dieu » ? Ce n'est pas le lieu d'approfondir ces questions.
- 12 Ce que montre cette ressemblance paradoxale, c'est que le dieu et les hommes partagent le même mode d'énonciation, s'enracinent dans la même vérité originaire, dans l'auto-révélation d'un ego singulier. En disant « je », comme moi, le dieu révèle qu'il est lui aussi un moi : un autre moi, différent de moi et qui me ressemble cependant par sa capacité à dire « je » – un *alter ego*. Dans un contexte différent, Derrida mobilise un argument analogue contre Levinas et sa conception d'autrui comme tout-Autre. Il lui oppose en effet, dans un style husserlien, l'affirmation de « l'essence irréductiblement égoïque de l'expérience », la mienne comme celle d'autrui : « L'Autre n'est pas moi, [...] mais il est un Moi » et « ce passage de Moi à l'Autre comme à un Moi est le passage à l'égoïté essentielle, non-empirique, de l'existence subjective en général »¹⁴. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de tout-Autre, et l'argument reste valable qu'il s'agisse d'autrui ou bien du dieu, car ils s'expriment tous les deux sur le mode du dire-Je, se donnent à moi comme un autre moi. Cette égoïté du dieu se révèle dans chacune de ses manifestations, toutes les fois qu'il prend la parole pour répondre à un appel. On ne suivra donc pas Henry lorsqu'il affirme que la Vie absolue n'est pas encore un ego et que seul son « Archi-Fils » lui permettrait de s'individualiser. Le dieu qui se révèle à Moïse – ou à Mahomet – n'a pas besoin d'engendrer un fils pour pouvoir dire *Je*. On ne suivra pas non plus Levinas lorsqu'il caractérise le dieu par son *illéité* : sa transcendance serait si radicale qu'elle se situerait au-delà du face-à-face, au-delà du visage, et ne pourrait plus être exprimée par un Tu et encore moins par un Je, mais seulement par un Il, ce pronom qui signifie la distance et l'absence, comme le *ille* latin d'où il provient. Selon lui, « le Tu devient Il dans le Nom », comme si le Nom divin passait de la « droiture du tutoiement » à « l'absolu de la sainteté », en creusant toujours plus l'écart qui le sépare du Je¹⁵. C'est le geste inverse que décrit un texte fondamental de la tradition juive, le *Zohar*. Au lieu d'un éloignement, il envisage au contraire une approche où le dieu, dans le mouvement de son auto-révélation, s'arrache au Sans-Fond et au Sans-Nom : sa procession le conduit du Rien au Il, puis au Tu, et finalement au Je, phase suprême de sa manifestation où il profère enfin *ehyeh*, « je suis »¹⁶. On peut estimer que la pensée de Levinas convient mieux à un temps marqué par le retrait et le silence d'un dieu

“transcendant jusqu’à l’absence”. On peut également juger que la vision du *Zohar* est trop spéculative ou trop mystique, s’avance trop loin dans sa prétention à connaître l’Inconnu. Elle reste cependant fidèle à sa manière à l’affirmation d’un dieu qui se présente en disant *je*.

- 13 La démarche esquissée ici peut soulever plusieurs objections. N’est-elle pas grossièrement ethnocentrique, focalisée sur le seul dieu de la Bible, en ignorant les religions où le dieu ne s’exprime pas dans un “je suis” ? Et pourtant, le dire – Je – l’énonciation en première personne- appartient à toutes les langues humaines et cette propriété remarquable détermine forcément les modes possibles d’invocation et de réponse. Contentons-nous d’un témoignage venu d’une civilisation éloignée de la nôtre, l’admirable hymne *Je suis Shiva* du philosophe indien Çankara¹⁷ ; mais nous pourrions tout aussi bien citer le premier vers des *Bacchantes* d’Euripide : « Me voici, je suis Dionysos, le fils de Zeus »... On peut également objecter qu’aborder le dieu à partir de son dire-Je revient à le manquer, car il ne se laisse pas enfermer dans un langage humain ou ne s’y inscrit qu’en le débordant radicalement. Certes, mais il en va de même de chaque moi, le mien comme celui d’autrui, dont la singularité vivante ne se laisse pas réduire à ses marques langagières, au pronom “je” ou à un nom propre, bien qu’elles soient requises pour qu’il puisse s’exprimer. Supporté par un dire, le phénomène-dieu dépend lui aussi de l’hospitalité d’une langue, de sa syntaxe et de ses mots, et avant tout du petit mot “je” par où passent notre appel et sa réponse. S’il est vrai que nous avons été créés “à l’image et à la ressemblance” de ce dieu, nous lui ressemblons avant tout parce que nous possédons le même pouvoir de dire *je*. Nous partageons avec lui ce souffle de voix qui nous permet d’énoncer ce pronom dans toutes les langues des hommes. Sans doute est-ce pour cela que le *Zohar* désigne le pronom “je” comme le “mot des mots” où s’unissent “tout ce qui est en haut et tout ce qui est en bas”.

Le Nom de l’appel et l’oubli des vocables

- 14 Nous avons découvert que le phénomène-dieu se donne toujours comme l’invoqué d’une invocation. Que nous dit la Bible de cet appel initial ? Qu’il est sous-tendu par une *intensité affective*, qu’il est adressé par une *singularité* à une autre singularité et qu’il *fait advenir* ce qu’il invoque. Lorsqu’il arrive au dieu de répondre et que sa réponse est entendue et transmise par un récit, il apparaît qu’elle n’est pas suscitée par le Logos (rien de plus mutique que le “dieu” des philosophes...), mais par l’affect, par la détresse d’un peuple asservi, la prière d’une femme humiliée, voire la rage d’un persécuteur. Ce cri qui monte des profondeurs, est-ce lui qui donne au dieu son nom ? Certains mystiques musulmans affirment que le nom “Allah” vient de l’exclamation *ah* ! et l’on s’est également demandé si le nom YHWH ne provenait pas d’une interjection, s’il n’était pas « le nom originaire de l’appel »¹⁸. Pourquoi le dieu répond-il de préférence à une invocation pathétique ? Lorsque la Bible parle de sa colère, de son amour, de sa jalousie, de sa repentance, s’agit-il de simples images entachées d’un regrettable “anthropomorphisme” ? Peut-être ces métaphores font-elles signe vers un dieu qui ne serait pas Logos et Noésis, pensée se pensant elle-même, mais vie s’affectant de sa vie, de sa propre intensité affective : “dieu sensible au cœur” et non “dieu des philosophes”. Ne nous hâtons pas de conclure. Que l’invocation soit pathos et non Logos ne prouve pas qu’il en soit de même de son destinataire. Si on veut éviter de spéculer sur

l'inconnu, l'on se contentera de décrire le phénomène de l'invocation, sans se demander si sa visée correspond réellement à ce qu'elle vise.

- 15 De cette visée, que nous apprend encore la Bible ? “Moïse, Moïse !”, “Saül, Saül !”... Lorsque le dieu appelle, il nomme celui qu’il appelle, à deux reprises, comme pour insister sur l’enjeu de la nomination : appeler quelqu’un par son nom propre, c’est s’adresser à lui *en personne*, dans sa singularité la plus intime, pour qu’il puisse répondre sans dérobade “me voici”. L’invocation que les hommes lui destinent s’adresse elle aussi à une singularité en l’invoquant par son nom propre. Toute invocation implique une nomination, celle d’un nom invocable, ce que je désignerai désormais comme un *vocab*. Que cette nomination la précède, l’accompagne ou la suive, elle est à chaque fois requise : nommer, c’est pouvoir appeler et chaque nomination est déjà un appel. La question portant sur le nom du dieu a donc un enjeu fondamental et elle prend un aspect tragique quand le dieu refuse de révéler son nom. On prétend parfois que c’est le sens de la réponse qu’il fait à Moïse, mais rien n’est moins certain. C’est en tout cas à cette non-réponse que Jacob est confronté lorsque, après avoir lutté toute une nuit avec un inconnu, il lui demande comment il s’appelle. « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? » lui répond l’inconnu, et il s’en va sans dévoiler son identité. Alors, « Jacob appelle le lieu *Peniel*, ‘visages du dieu’, car j’ai vu le dieu visage contre visage et j’ai la vie sauve » (*Genèse* 32, 30-31). En nommant ainsi cet endroit, il nomme en même temps l’inconnu, puisqu’il lui donne le nom d’*El*, c’est-à-dire “dieu”. Alors que le dieu -si c’est bien lui- s’est retiré, il revient à l’homme de suppléer au défaut de vocables : de répondre au silence et au retrait du dieu en lui accordant après-coup ce nom qui avait été refusé.
- 16 Nous, Occidentaux des temps modernes, considérons avec condescendance les hommes d’autres époques ou d’autres cultures qui croient en la force des noms et les stratagèmes qu’ils emploient pour dissimuler le nom le plus propre d’un homme ou d’un dieu. Nous y voyons le symptôme d’une “mentalité primitive”, d’un “animisme” qui confondrait le mot et la chose ; sans nous rendre compte qu’un nom propre est, avec le pronom *je*, ce qui manifeste dans l’élément universel du langage la singularité radicale d’un moi humain. On s’en aperçoit lorsque sa structure subjective s’effondre : le psychotique est bien souvent incapable de dire “je” et de signer de son nom parce que, en perdant l’accès à la singularité de son moi, il a perdu en même temps son point d’ancrage dans la langue. Nous ne comprenons pas pourquoi Jacob, Moïse ou Paul tiennent tant à connaître le nom de celui qui se manifeste à eux ; et comment, en révélant son nom à Moïse, YHWH rend possible la libération des asservis. Nous ne parvenons plus à l’entendre parce que nous ne savons plus invoquer. Ce qui, dans notre monde désenchanté, s’est substitué aux dieux d’autrefois, ce sont des noms communs – l’Argent, l’Histoire, l’État, la Nation, l’Humanité... – et il nous est impossible de les invoquer, car une invocation est toujours un appel singulier qui se destine à une singularité. Il y a bien longtemps que les vocables ont commencé à se retirer de nous. Peut-être ce retrait a-t-il déjà commencé quand les philosophes grecs ont cessé d’invoquer Zeus ou Apollon pour parler de la divinité en général, en l’identifiant à l’Un, au Bien, à la Cause première. Ce retrait des vocables s’est amorcé en même temps, mais d’une autre manière, quand le nom de YHWH est devenu imprononçable, puis s’est complètement effacé en se laissant transférer dans d’autres dispositifs où il est devenu “le Seigneur”, “le Père”, “le Créateur” ou simplement “Dieu”, c’est-à-dire autant de noms communs. En fait, ce retrait du Nom libérateur est seulement partiel, puisque les juifs ont continué de l’invoquer sans pouvoir le prononcer : en ne se transmettant que

ses consonnes – “Y.H.V.H.” – et en l'appelant précisément *ha-shem*, “le Nom” ; tandis que les chrétiens, le plus souvent sans le savoir, l'invoquent sous le nom de Jésus, en hébreu Yehoshou'a, ce qui signifie “YHVH (est le) sauveur”.

- 17 On aurait tort cependant de penser qu'il suffise de prononcer un certain nom pour qu'un dieu soit invoqué. Une invocation ne se définit pas par ce qu'elle vise, mais par sa manière de le viser et par ce qu'elle *veut dire*, son intention signifiante. C'est elle qui donne son sens au nom “YHVH” : sans cela, il ne serait plus que lettres mortes. Les rédacteurs de la Torah le savaient, puisque le troisième commandement interdit d'invoquer le nom de YHVH “faussement”. Ils sont nombreux dans l'histoire des hommes, ceux qui prétendent invoquer un nom divin en massacrant d'autres hommes, sans s'apercevoir qu'ils défigurent leur dieu en l'invoquant ainsi, qu'ils projettent sur lui leur propre haine, leur désir de tuer, comme si c'était le désir même du dieu... S'il est possible de défigurer un dieu en l'invoquant de manière fausse, il doit être aussi possible de l'invoquer *en vérité*, de le viser tel qu'il se donne, sans projeter sur lui nos propres affects. En le visant de cette manière, l'invocation modifie le sens du nom qu'elle invoque. Lorsque, dans l'extrême intensité de la prière ou de la joie, de l'émerveillement ou de la jouissance, de la souffrance, de l'angoisse ou du désespoir, un homme s'écrie “*oh mon Dieu !*”, il invoque comme un nom divin singulier ce qui était devenu depuis longtemps un nom commun. Les linguistes appellent *antonomase* cette transformation d'un nom commun en nom propre (ou l'opération inverse, car il s'agit d'un processus réversible). Ici, c'est le terme générique désignant la divinité, ce vieux mot de “Dieu” qui retrouve soudain la force vive d'un vocable. Cette métamorphose s'effectue par le pouvoir de l'invocation et elle sera réitérée à chaque nouvelle invocation. On pourrait alors envisager que le dieu soit *polyonyme*, que tous les noms conviennent, que chacun des mots de la langue puisse être transfiguré pour devenir l'un de ses noms propres. Plus sobrement, le Talmud enseigne que les termes *El* et *Elohim* qui désignent “le dieu” en hébreu ne doivent pas être considérés comme des noms communs : « le nom de Dieu serait toujours nom propre dans les Écritures », car il « n'existe ni espèce divine, ni mot générique pour la désigner »¹⁹.

“Si tu crois en lui”

- 18 Il en va ainsi parce que la Bible n'est pas un traité philosophique. Les noms divins n'y sont inscrits qu'en vue d'être invoqués, et cette invocation fait advenir celui qu'elle appelle. C'est ce qu'affirment la Torah – « en tout lieu où je ferai rappeler mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai » (Exode 20, 24) – comme les Évangiles – « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux » (Matthieu 18, 20) – et aussi le Coran : « je réponds à l'appel de celui qui m'invoque quand il m'invoque » (sourate 2, 186). Quel est ce pouvoir de faire advenir un dieu en l'invoquant ou, ce qui revient au même, en se rassemblant “en son nom” ? Il n'a rien de magique ni de mystérieux : il manifeste la force performative (ou “illocutoire”) de l'invocation et de la nomination qui en est indissociable. Ici aussi, dire c'est faire. Plus précisément : c'est faire paraître celui dont le nom est invoqué. De quelle manière va-t-il paraître ? Ce qui est visé par l'invocation est ce phénomène singulier que l'on appelle un dieu. Il diffère de ceux qui se donnent dans la perception ou ses modes dérivés parce qu'il s'agit d'un *phénomène de croyance*. À vrai dire, chaque perception engage déjà une “foi perceptive”. Comme nous l'a appris Husserl, elle implique de “prendre position”, de croire que ce que l'on perçoit

existe réellement, tel qu'il est perçu²⁰. Encore faut-il distinguer – ce que ne fait pas Husserl – deux modes très différents de croyance : le *croire-que*, assertion qui se limite à constater sans aucune certitude, et l'affirmation performative du *croire-en*²¹. “Je crois en toi” : lorsqu'il profère ces mots, l'amoureux, le disciple ou le fidèle convoque celui ou celle en qui il croit. Il fait advenir l'objet de son amour, son maître ou son dieu, ou il le convie à nouveau. C'est seulement dans ce cas que l'acte de croire peut s'identifier à l'invocation d'un dieu. On a alors affaire à un pur phénomène de croyance, car son sens se fonde entièrement sur la croyance qui le prend pour objet, sur la décision initiale d'*accorder foi*. Si elle n'avait pas lieu, il serait toujours possible d'entendre une voix qui appelle, de voir un buisson qui brûle ou le corps d'un crucifié, mais cette voix, ce buisson, ce corps n'auraient plus rien de divin. En prenant position autrement, dans le cadre d'un autre dispositif, on n'y verra qu'une hallucination. Cela ne veut pas dire que ce dispositif – celui de la science moderne, de la psychiatrie qui se veut scientifique – soit “plus vrai” que l'autre, voire le seul vrai. Il est temps que les adeptes de la Science comprennent que la vérité se donne de multiples manières et que le mode de donation des phénomènes qui ouvre le champ des vérités scientifiques n'est pas le seul possible, ni le plus originaire.

- 19 Faut-il en conclure qu'un dieu n'existe pas réellement en-dehors de la croyance qui le vise ? À cette question, la meilleure réponse est celle que donne Louka, le vagabond messianique des *Bas-fonds* de Gorki : « Si tu crois en Dieu, il existe. Si tu n'y crois pas, il n'existe pas ». Elle correspond à l'une des affirmations les plus audacieuses de la tradition juive. En commentant un verset d'Isaïe – « vous êtes mes témoins, déclare YHWH, et je suis Dieu », un *midrash* l'interprète ainsi : « cela veut dire : si vous êtes mes témoins, je suis Dieu, et si vous n'êtes pas mes témoins, je ne suis pas Dieu »²². La même audace se retrouve chez un des penseurs majeurs du christianisme, lorsqu'il déclare ceci : « dans ma naissance naquirent toutes choses [...] ; que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas Dieu »²³. De tels énoncés n'ont rien d'arrogant ni de délirant. Ils ne font qu'explicitier ce que signifie le phénomène de croyance. Lorsqu'il l'invoque, le fidèle atteste en même temps que son dieu existe et, sans cela, il ne pourrait l'invoquer. Il n'a pas besoin de chercher des preuves rationnelles de son existence, comme le font les philosophes : il lui suffit de croire en lui, même si cela lui semble absurde (ou *parce que* c'est absurde...). L'existence dont atteste son acte de foi appartient entièrement à ce phénomène de croyance. S'il cessait de croire en lui, son dieu cesserait aussitôt d'exister et par là même d'être dieu. En ce sens, la Bible et le Coran disent vrai : celui qui invoque le dieu le fait à chaque fois advenir dans sa croyance. Peu importe qu'il existe ou non en-dehors d'elle : il suffit qu'il se manifeste à celui qui croit et qui appelle. Tôt ou tard, d'une façon ou d'une autre, le dieu répond à son appel, sinon il ne serait pas dieu.
- 20 En analysant le phénomène de l'invocation, nous avons découvert qu'il fonde une *communauté des egos* unissant celui (ou ceux) qui invoque(nt) et celui qui est invoqué. Si on déploie cette affirmation jusqu'à ses conséquences ultimes, ce n'est plus seulement une communauté qui s'établit entre le dieu et nous. De la proximité, de la similitude, on en vient à la réversibilité, voire à l'identité. Le dieu et celui qui l'invoque usent en effet du même mot “je”, occupent tour à tour les mêmes places, celle de l'appelant et celle du répondant, et tous les deux peuvent dire à l'autre “me voici”. Ce qui se profile là est la ligne de fuite de tout dispositif de croyance, son *élément mystique*, ce point ultime où le “je suis” du sujet humain et celui du dieu deviennent indiscernables, où le dieu ne fait

plus qu'un avec *moi*, où il devient possible de dire, comme l'un des mystiques de l'islam : « Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est devenu moi. / Nous sommes deux souffles fondus en un seul corps. / Me voir, c'est Le voir. / Le voir, c'est nous voir »²⁴. Énoncés si extrêmes qu'ils passent au-delà des garde-fous érigés par les prêtres et les États. Ceux qui, comme Hallâj, Eckhart ou Artaud –et peut-être déjà le Nazaréen–, ont eu l'audace d'affirmer leur identité avec le dieu, tous ceux-là en ont payé le prix. L'expérience commune des croyants se tient en deçà et c'est seulement ainsi qu'elle fait communauté. En cela, elle ressemble à celle des Hébreux au Sinaï qui s'interdisent de franchir la limite tracée par Moïse au pied de la montagne, « sinon beaucoup d'entre eux mourraient ». Garder la distance pour ne pas s'abîmer dans une fusion extatique, cela suppose que l'invocation maintienne en même temps la proximité et l'écart. C'est de cette façon que le dieu se présente à l'un de ses prophètes : « moi, le dieu tout-proche, ne suis-je pas aussi un dieu lointain ? » (*Jérémie* 23, 23) ; et, des siècles plus tard, un poète emploiera presque les mêmes termes pour dire cette approche qui se réserve : « Tout proche / et difficile à saisir, le dieu »²⁵.

Accueillir l'étranger

- 21 Est-il possible d'aller plus loin ? De tenter malgré tout d'appréhender ce phénomène à la fois proche et éloigné, cet autre qui dit “je” comme moi tout en étant profondément différent ? Dans mon expérience quotidienne, je rencontre sans cesse un phénomène similaire, un autre moi semblable à moi et différent de moi. Ce *prochain* dont je suis néanmoins séparé comme par un abîme, c'est l'autre homme, c'est autrui. Disons-nous, comme Levinas, qu'« autrui ressemble à Dieu »²⁶ ? Cette affinité entre le phénomène-dieu et le phénomène-autrui offre-t-elle un chemin pour s'approcher du dieu ? Ce n'est pas certain, car ce qui les différencie est aussi important que ce qui les rapproche. Pour repérer en quoi consiste cette différence, opérons une variation imaginaire. Il m'est impossible d'imaginer un monde sans autrui : ce ne serait pas même un monde, mais un ensemble d'esquisses, certes concordantes, mais privées de toute validation intersubjective. En revanche, il est tout à fait possible d'imaginer un monde d'où le dieu se serait absenté pour un temps ou pour toujours, et un tel monde ressemble désespérément au nôtre. S'il ne participe pas à la constitution intersubjective du monde, c'est que le phénomène-dieu n'appartient pas essentiellement, éidétiquement, à notre expérience transcendantale du monde. À la différence d'autrui, il est étranger en ce monde. Certes, autrui m'apparaît lui aussi comme un moi étranger, mais l'étrangèreté du dieu est plus radicale que la sienne. Parce qu'il est le plus étranger de tous les étrangers – et pourtant tout proche –, il se présente d'abord sur le mode de l'énigme, sans se laisser reconnaître pour ce qu'il est ; si bien qu'il est possible de demander à celui qui appelle : « seigneur, qui es-tu ? » ou de combattre toute une nuit avec un inconnu sans découvrir dans ses traits qui se dérobent le visage du dieu.
- 22 Cette différence entre le phénomène-autrui et le phénomène-dieu doit trouver sa source dans leurs manières différentes de se donner. Le mode de donation d'autrui se fonde en effet sur une présentation intuitive. Selon Husserl, c'est la perception d'une ressemblance entre son corps et le mien qui autorise un “transfert analogique” de ma chair et de l'ego qui en est indissociable à ce corps étranger où l'alter ego me sera “apprésenté”. Dans le cas d'un dieu, cette reconnaissance primordiale fait défaut et notre ressemblance se dérobera toujours, même si ce dieu a renoncé à sa forme divine

pour se manifester sous une forme humaine. La vision d'un corps crucifié ne suffit pas pour le reconnaître comme celui d'un dieu : pour cela, un acte de foi est nécessaire. Aucun phénomène donné dans l'intuition ne présente ou n'apprécie le dieu, car il se donne uniquement comme phénomène de croyance, sans aucun autre point d'ancrage dans l'expérience. Il est donc *plus précaire* qu'autrui, puisqu'il dépend entièrement de l'appel qui l'invoque et auquel il répond. Cette fragilité du dieu, sa non-toute-puissance, n'est-ce pas cela que suggère l'inconnu lorsqu'il donne à Jacob le nom d'*Israël* – « fort-contre-le-dieu » – parce que, lui dit-il, « tu as lutté avec le dieu [...] et tu as été le plus fort » ? C'est l'invocation que nous lui adressons en vérité ou bien fausset, c'est notre manière de le nommer et de croire en lui qui décident de sa manifestation ou de son éclipse, du visage qu'il nous présentera et de sa défiguration toujours possible. Sa précarité correspond à ce que Levinas désigne parfois comme son "humilité" : elle est la condition d'un dieu dont la venue dépend de nous, de notre décision de lui faire bon accueil ou de le rejeter²⁷. L'accueil d'un étranger se nomme l'*hospitalité*. Vertu grecque et commandement biblique : la Torah ne demande-t-elle pas de traiter l'étranger « comme ceux qui sont d'ici » et de « l'aimer comme soi-même »²⁸ ? Cet impératif d'hospitalité vaut pour tous les étrangers, et d'abord pour les plus vulnérables, l'esclave en fuite, l'orphelin et la veuve, l'exilé, le migrant, le persécuté. Il vaut tout autant pour le plus étranger, le plus fragile des autres. C'est la précarité du dieu qui en appelle à notre hospitalité et son invocation ne fait qu'un avec l'accueil de l'étranger.

NOTES

1. Cf. P. Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* (1994), Paris, Seuil, 2006, p. 266-268 et p. 307.
2. J.-L. Marion, *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 263.
3. *Op. cit.*, p. 303.
4. « Dieu n'est pas simplement le "premier autrui" ou "autrui par excellence" ou "l'absolument autrui", mais autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence », E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 115.
5. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 88.
6. En ce sens, ce travail poursuit la critique des principaux égicides contemporains que j'ai entamée dans *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.
7. J'ai engagé ailleurs cette analyse : cf. « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *Les Temps modernes* n° 664, 2011, p. 119-136, et, au sujet de M. Henry, « De temps en temps la vie fait un saut », dans le recueil *La phénoménologie et la Vie*, dir. Y.C. Zarka et A. Zafrani, Paris, Cerf, 2019, p. 469-483.
8. Exode 2, 23-25. Je me référerai ici à la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1955, et surtout à la nouvelle traduction de la *Bible* (Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 2001, en la modifiant parfois).
9. Il faut accorder à J.-L. Marion qu'il n'a pas totalement exclu cette possibilité : il remarque en effet que « la saturation du phénomène tient d'abord au renversement silencieux et éventuellement pauvre de son flux, plus qu'à son éventuel excès » ; de sorte que, « venu dans la

phénoménalité, le phénomène absolument saturé pourrait n'y trouver aucun espace de déploiement » et ne pas y être reconnu comme tel, cf. *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., p. 323 et 295. La saturation d'un phénomène pourrait donc se caractériser par sa non-saturation apparente. En rendant indiscernables les phénomènes saturés et non-saturés, cette possibilité n'affecte-t-elle pas l'ensemble de la problématique ?

10. Cf. E. Cassirer, *Langage et mythe – à propos des noms de dieux* (1924), Paris, Minuit, 1973, p. 97.

11. J. Lacan, Séminaire XVI, *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, p. 70-71.

12. R. Descartes, *Discours de la méthode* (1636), livre IV, §2 (c'est moi qui souligne).

13. « [...] *sim ego* [...] qui [...] *sum* », *Méditations métaphysiques* (1641), livre II, §5. Cf. l'analyse qu'en donne É. Balibar dans « "Ego sum, ego existo" Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 86-3, 1992, p. 79-123.

14. P. Ricoeur, « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 162-163 et 187.

15. E. Levinas, « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 151.

16. Sur ce devenir-Je du dieu selon le *Zohar*, cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* (1941), Paris, Payot, 1994, p. 232.

17. « Je ne connais ni la peur, ni la mort, ni aucune différence de caste, je n'ai ni père, ni mère, ni naissance, ni ami, ni disciple, ni maître. Je suis éternelle extase et conscience sans limite. Je suis Shiva ! Je suis Shiva ! / Je n'ai ni forme, ni désir, j'existe partout, je ne suis ni le salut, ni quelque chose de connaissable. Je suis éternelle extase et conscience sans limite. Je suis Shiva ! Je suis Shiva ! », *Hymne à Shiva* (VIII^{ème} siècle ap. J.-C.), dans P. Martin-Dubost, *Çankara et le Vedānta*, Seuil, 1973, p. 113-115.

18. Comme le pensent notamment M. Buber et F. Rosenzweig. Cf. les remarques de Buber dans *La monarchie de Dieu* (1932), Lagrasse, Verdier, 2013, p. 179-180.

19. E. Levinas, « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », op. cit., p. 147.

20. Cf. son analyse des "actes de croyance" et des "prises de position" qui les fondent aux §103-105 et 115 des *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), Paris, Gallimard, 1950.

21. Sur cette distinction, je renvoie à l'analyse d'un ami trop tôt disparu, Marcel Hénaff, « Rites, prières et actes de langage », dans le recueil *Dire la croyance religieuse*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 121-154.

22. *Sifré Devarim* (II^{ème} siècle ap. J.-C.), cité dans A. LaCoque et P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 337 note.

23. Eckhart, *Traité et Sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, Sermon n°52, p. 354.

24. Hallāj, *Dîwân* (X^{ème} siècle ap. J.-C.), Paris, Seuil, 1992, p. 117.

25. F. Hölderlin, « Patmos » (1801-1802), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 867.

26. E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), La Haye, M. Nijhoff, 1984, p. 269.

27. « C'est à moi de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et dès lors ab-solu » (c'est l'auteur qui souligne), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), Paris, Vrin, 1994, p. 108. Mais un dieu qui dépend si étroitement de ma décision de le retenir peut-il encore être caractérisé comme "tout-Autre" ?

28. *Lévitique* 19, 33-34.