Lévinas, transhumances entre le religieux et le philosophique pour une éthique de l'altérité

Lévinas, transhumances between the religious order and the philosophic one for an ethics of the otherness

Muriel Briançon et Marie-Louise Martinez

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsvives/2645>

DOI : 10.4000/questionsvives.2645

ISSN : 1775-433X

Éditeur

Université Aix-Marseille (AMU)

Édition imprimée

Date de publication : 29 décembre 2017

ISBN : 978-2-912643-52-0

ISSN : 1635-4079

Référence électronique

Muriel Briançon et Marie-Louise Martinez, « Lévinas, transhumances entre le religieux et le philosophique pour une éthique de l'altérité », *Questions Vives* [En ligne], N° 28 | 2017, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsvives/2645> ; DOI : 10.4000/questionsvives.2645

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Questions Vives est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Lévinas, transhumances entre le religieux et le philosophique pour une éthique de l'altérité

Lévinas, transhumances between the religious order and the philosophic one for an ethics of the otherness

Muriel Briançon et Marie-Louise Martinez

Introduction

- ¹ Emmanuel Lévinas (1906-1995) est un philosophe atypique d'origine lituanienne, naturalisé français, resté en marge du système universitaire (de Saint Chéron, 2006, p. 15) et « en hauteur certes mais un peu à l'écart dans un coin d'ombre » (Poirié, 1987, p. 7). Célèbre pour avoir introduit la phénoménologie husserlienne en France (David, 2011), il a aussi développé une réflexion éthique en rupture philosophique avec son temps. Il était également un « penseur du religieux » (Barash, 2007) voire « le plus grand penseur du judaïsme de cette fin de siècle » (Bouganin, 1998, p. 63). Comment alors définir son identité épistémique et textuelle : est-il un penseur juif ou un juif qui pense ? (Banon, 2000). Cette question revenait souvent dans ses entretiens (Poirié, 1987, p. 12, 130). S'« il est indubitable qu'il y a corrélation entre philosophie et judaïsme dans la pensée de Lévinas » (Banon, 2000, p. 1), F. Ciaramelli se proposait déjà d'en « discuter » (1983, p. 580). Ses activités confessionnelles et ses écrits religieux expliquent sans doute le soupçon qui pèse sur son œuvre, avec la crainte d'y voir une apologétique sous le masque philosophique. Ainsi « un débat – pour l'instant sourd et souterrain, que d'aucuns cherchent à éviter, voire à étouffer ou occulter en le maquillant de raisons extérieures à la philosophie – se noue autour de la réception de l'œuvre lévinassienne » (Banon, 2000, p. 1).

Si l'œuvre lévinassienne est perçue comme hybride entre philosophique et théologique, une question se précise : s'il existe des hybrides incohérents et non viables, d'autres hybrides sont féconds et productifs, qu'en est-il de l'œuvre de Lévinas ?

- 2 En toile de fond, le soupçon d'incompatibilité avec la laïcité de la République française qui vise aujourd'hui particulièrement l'islam (Bidar, 2015) vaudrait aussi pour le judaïsme (Klein, 2015). La question est donc posée : la pensée lévinassienne est-elle compatible avec le principe français de laïcité ? Autrement dit, « peut-on être juif, laïque et républicain ? » (p. 109). Cette incertitude, qui s'inscrit dans la crise politique, culturelle, sociale et éducative, celle d'un pacte républicain menacé par un retour du religieux, constitue une question socialement vive en éducation (Alpe & Barthes, 2013).
- 3 La vie et la pensée de Lévinas se caractérisent par « deux enracinements : philosophique et phénoménologique, d'une part, biblique et talmudique, d'autre part » (de Saint Chéron, 2006, p. 65), que l'auteur prendrait « un soin extrême » (Banon, 2000, p. 1 ; Poirié, 1987, p. 131) à séparer pour mieux les rapprocher. Nous pensons qu'une telle tension tragique, explicitement assumée et consciente, n'est pas sans raison. Lévinas ne nous appellerait-il pas à entrevoir, au-delà de la confusion ou séparation des textes, l'enjeu d'un passage légitime, d'une transhumance voulue, d'une translocation régulée aux frontières ? Le philosophe Francis Jacques, dans un cheminement comparable, a lui-même pratiqué le texte philosophique depuis les années 1980 comme philosophe du dialogue et de la personne et depuis les années 2000 comme philosophe du texte (2002, 2007), a aussi écrit du texte théologique (2002b) et jusqu'au texte poétique (2014). Il a appelé ce passage assumé, régulé et régulier d'une transtextualité la « transhumance textuelle », en accord avec le sens métaphorique d'une mobilité saisonnière entre des paysages, des univers aux ressources naturelles complémentaires. Puissance d'une métaphore, « l'interrogation s'oriente par les catégories pertinentes vers le questionnable déterminé d'une véritable transhumance, le génie des alpages profitant au printemps de ressources d'herbe verte que la saison froide a ruinées » (Jacques, 2014, p. 10). La métaphore, comme l'indique son étymologie, n'a-t-elle pas vocation à transporter les précieuses ressources sémantiques d'un univers textuel à l'autre ? La transhumance est le passage voulu et assumé, la trajectoire ritualisée et visée, entre deux univers distincts et distants qui se retrouvent tout à la fois reliés et séparés dans le temps et dans l'espace par un cheminement d'aller et de retour. Si les domaines textuels sont « divers modes du pensable qu'il faut reconnaître honnêtement en leurs différences » (Jacques, 2014, p. 15), il importe pour le philosophe de ne pas les laisser disjoints et les isoler dans l'incommensurabilité. Il y a bien entre eux quelque commune mesure que certains vont vouloir et savoir trouver « en montrant les compatibilités entre leurs fondamentaux, et à certains points de rencontre, les reprises des questions frontalières sur la condition humaine, la vie et l'évolution » (p. 15).
- 4 Nous examinerons le cheminement de Lévinas, dans son souci constant de séparer et de réunir pensée juive et philosophie. D'abord, nous ferons l'inventaire des nombreux arguments en faveur d'une confusion persistante dans sa vie et son œuvre. Ensuite, nous montrerons, au-delà d'une différenciation formelle, le dessein délibéré d'une redéfinition des critères du philosophique et du religieux. Ce faisant, nous convoquerons les notions de la philosophie du texte de Jacques (2002, 2007) pour différencier et spécifier les catégories. Pour reconsidérer les conditions de possibilité du passage d'un domaine textuel à un autre, nous consulterons ses avancées plus récentes (Jacques, 2013, 2014, etc.). Nous nous demanderons alors si ces chemins escarpés n'étaient pas la périlleuse mais nécessaire voie vers des ressources plus rares. Une telle prise de hauteur n'était-elle pas indispensable pour repenser l'éducation laïque à partir de l'universel d'une éthique de l'altérité radicale ?

1. Confusion persistante entre philosophie et religion dans la vie et l'œuvre de Lévinas ?

- 5 Le soupçon répandu que Lévinas avancerait « en théologien masqué » (Banon, 2000, p. 7) se fonde sur de nombreux faits dont le premier est l'engagement religieux attesté tout au long de sa vie personnelle et professionnelle (Poirié, 1987 ; Malka, 2002) : une éducation juive, le traumatisme de la Shoah, ses influences (Franz Rosenzweig, Léon Brunschvicg, Dr Henri Nerson) et ses maîtres (Edmund Husserl, Mr Chouchani), ses responsabilités dans l'Alliance israélite universelle et à l'École normale israélite orientale (Bouganim, 1998), ses articles dans de nombreuses revues juives, ses leçons talmudiques dans les Colloques annuels des intellectuels juifs, ses lectures talmudiques (Lévinas, 1968, 1977, 1982b, 1996), son attachement aux rites (Lévinas, 1963, p. 51 ; Malka, 2002, pp. 105, 245), sa position engagée puis silencieuse à l'égard du « rêve sioniste » (Lévinas, 1963, pp. 328, 391)... Nombreux sont donc les éléments révélant l'extrême importance que Lévinas accordait au judaïsme et au Talmud comme interprétation du texte biblique.
- 6 Si le texte biblique fait incontestablement partie de la textualité religieuse, nous définissons le Talmud comme pratique textuelle théologique biblique et judaïque. La notion de textualité comme ensemble de textes, ou « modes du penser », du dire et de l'écrire, s'inscrit d'emblée dans le modèle d'une textologie comparée (Jacques, 2002, p. 151 et sq.). La spécificité du religieux parmi les autres modes du textualisable serait liée aux catégories de « mystère » et de « salut ». La textualité religieuse donne lieu à une réception qui s'exprime dans la textualité théologique et qui « s'attache à l'élucidation conceptuelle du mystère » (Jacques, 2007, p. 184). Les écrits théologiques, à la différence de la textualité philosophique, « ne poursuivent pas la construction de concepts » (p. 184), ni à l'instar de la textualité scientifique « la solution des problèmes » (p. 184). Cette première différence repérable entre une textualité philosophique qui conceptualise de façon originelle et une textualité théologique qui commente, élucide, véhicule les catégories issues du texte religieux qu'elle transfère et recycle, serait-elle en mesure de nous sortir de la perplexité concernant l'identification des pratiques textuelles de Lévinas ?
- 7 Pendant qu'une partie de l'activité professionnelle et de l'écriture de Lévinas est mise au service du judaïsme¹, qu'en est-il de la textualisation de son œuvre philosophique ? Celle-ci ne serait-elle pas altérée jusque dans son identité et son écriture philosophiques par le judaïsme ? Il est vrai que le style impressionniste, baroque, répétitif de ses ouvrages philosophiques n'apparaît pas toujours comme un modèle canonique de rationalité et de sobriété philosophiques. Certains passages sont plus proches de la poésie que de la philosophie ou de la religion : « sa manière d'écrire aussi est assez unique en son genre. C'est, en mineur, une *écriture artiste* si vous voulez. [...] Elle fait corps avec sa philosophie » (Malka, 2002, p. 162, citant X. Tilliette). D'ouvrage en ouvrage, les mêmes thèmes reviennent, avec des redites, des nuances, des précisions, des approfondissements, des évolutions, d'apparentes contradictions. La forme de l'œuvre lévinassienne, à la frontière de trois grands types de texte (littéraire, théologique et philosophique), est aux antipodes de *L'Éthique* de Spinoza qui ambitionnait une parfaite démonstration mathématique. Elle est loin d'être aussi homogène et compréhensible que *l'Éthique à Nicomaque*, pourtant écrite en grec et il y a vingt-trois siècles par Aristote.

- 8 Devant ce style et cette structure hybrides, difficiles d'accès, un lecteur novice pourrait rapidement conclure que l'œuvre de Lévinas relève davantage de l'hymne religieux que de l'argumentation philosophique. Pour Ciaramelli (1983, p. 598), cette polyphonie générique et textuelle proviendrait du fait que « Lévinas [...] se donne toujours la peine de traduire en langage philosophique l'aspiration religieuse à la transcendance qu'il puise dans l'au-delà de la philosophie ». Mais s'agit-il de traduction ou plutôt d'une interface choisie, dans un cheminement de transhumance assumée charriant des matériaux symboliques d'une contrée textuelle vers l'autre ? « Changeons de pacage, allons nous établir plus haut, rejoignons les prairies d'altitude ! Bref ! Transhumons. Une première étape avant de monter plus haut portera le nom de transhumance » (Jacques, 2014, p. 16). Le passage recommandé par le philosophe n'est pas anodin, il est risqué mais il doit être motivé par un désir puissant. Pourquoi passer d'un mode d'interrogativité à un autre, d'un dispositif catégoriel à un autre, d'une filiation problématique vers une nouvelle, d'une identité textuelle et épistémique à l'autre ? Le philosophe éprouverait le besoin impérieux de « diversifier sa compétence interrogative » (Jacques, 2007), de croiser les genres de questions en étant tantôt philosophe, tantôt théologien et tantôt poète. Pourquoi ?

La présence de ce troisième mode de textualisation (poème, littérature) intrigue particulièrement. Quelle fonction donner au cheminement par la textualité littéraire, dans l'itinéraire transhumant entre texte religieux, théologique et philosophique ? Pourquoi une telle triangulation transtextuelle ?

- 9 Le littéraire, si l'on en croit Francis Jacques, correspond à la catégorie de l'énigme. Or, l'énigme du Même et de l'Autre doit être affrontée, c'est le propre de l'énigme du Sphinx chez Sophocle, des mutations identitaires altérées du même, dans la traversée vers l'autre rive du pensable, par le passage transhumant entre différents types de texte :

Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, virgule, message de la difficile sainteté, du sacrifice ; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Écriture ! (Lévinas, 1961, III)².

- 10 L'écriture philosophique se fait poétique à de nombreuses reprises chez Lévinas. La répétition invoque le mystère de la Parole dans la profération. Son écriture est souvent comparée à celle de l'écrivain français Maurice Blanchot (1907-2003). L'auteur marque l'appel à la sainteté, exercé par le Visage, manifesté comme image et présence divine : « Il y a une relation forte entre poésie et présence » (Jacques, 2002, p. 26). Texte tiers qui rapproche les deux autres entités. Le genre textuel littéraire poétique fonctionnerait ici comme un opérateur de convergence entre les textualités philosophique et théologique : « Grâce à divers moyens lexicaux et syntaxiques : l'ambivalence, le passage des frontières ou des confins, la croisée des chemins ou la ligne de partage, l'oscillation qui trouve ses pôles en diverses antinomies. [...] Lire de la poésie c'est lier des gerbes de convergences » (p. 28).
- 11 Le style poétique de Lévinas véhicule des termes ou catégories spécifiquement religieux, jusque dans ses textes philosophiques. L'Institut d'études lévinassiennes met à disposition un outil précieux d'analyse permettant d'afficher par ordre alphabétique ou par nombre d'occurrences les fréquences des termes utilisés dans (actuellement) sept ouvrages numérisés³. Une rapide analyse lexicométrique du fameux ouvrage *Autrement qu'être ou*

au-delà de l'essence (Lévinas, 1974) montre que le poids relatif de sept formes relevant du religieux (transcendance, Dieu, gloire, théologie, religion, extase, sainteté) ne représente que 3 %, contre 8 % en moyenne pour l'ensemble des formes utilisées⁴.

- 12 Que penser de cette importation de catégories ? Cette introduction de catégories religieuses au cœur du texte philosophique conforterait-elle dans l'esprit du lecteur non averti l'impression de confusion des genres et d'amalgame philosophie-religion ? L'on comprend aussi pourquoi l'historien de la philosophie a reproché à Lévinas le tournant théologique qu'il faisait prendre à la phénoménologie française (Janicaud, 1990), ouvrant par là même la polémique et le débat. Certes, « il n'y a pas de "mur" entre les lectures talmudiques et les écrits philosophiques ; les échos, les passages sont, en effet, très nombreux. [...] c'est le même homme qui signa ces écrits !... » (Poirié, 2006, p. 233). Serait-ce alors une « translocation⁵ » symbolique, où s'engendrent des transformations illégitimes ou fécondes dans le déplacement, à l'instar de bien des inventions dans la genèse des cultures ? Une véritable transhumance maîtrisée ?
- 13 Lévinas assume cette intime hybridation des notions : « je ne redoute pas le mot de Dieu qui apparaît très souvent dans mes essais. L'infini me vient à l'idée dans la signification du visage. [...] cette signification éthique en elle-même [...]. Elle est exigence de sainteté » (Lévinas, 1982a, p. 101). En effet, l'ouvrage lévinassien le plus célèbre, *Totalité et Infini* (Lévinas, 1961), se caractériserait même par « des pensées fondamentalement juives » (Malka, 2002, p. 150). Enfin, en 1982, l'ouvrage pourtant publié par la Librairie philosophique Vrin porte un titre provocateur : *De Dieu qui vient à l'idée* (Lévinas, 1982c), évoquant le Kant (1794) de *La Religion dans les limites de la Raison*. Les ouvrages philosophiques de Lévinas critiquent certaines notions de la philosophie (l'Être, l'ontologie, le savoir, le Dit) et importent des catégories exogènes pour les reconceptualiser (l'altérité, l'éthique, la justice, Dieu, l'Autrement qu'être, la sainteté, le non-savoir, le témoignage, la trace, le Dire).
- 14 Doit-on comprendre cela comme une transgression des ordres ? L'indifférenciation serait-elle consommée dans cet aveu qui revendique la dérivation : « je ne regrette pas d'avoir rapproché [...] philosophie et religion. La philosophie dérive pour moi de la religion. Elle est appelée par la religion en dérive et toujours probablement la religion est en dérive » (Ciaramelli, 1983, p. 593 ; Lévinas, 1977, p. 155) ? Le trouble chez le lecteur viendrait confirmer un diagnostic de dérive et de confusion des genres chez Lévinas, toujours *at the intersection of Faith and Reason*⁶ (Egée-Kuehne, 2008) ?
- 15 Il faudrait cependant déterminer s'il s'agit là d'une confusion avec erreur catégoriale (*category mistake*, Wittgenstein, 1987), celle qui nuit à la pensée, avec accaparement abusif de biens et notions symboliques d'un domaine du savoir à l'autre (Jacques, 2007, pp. 215-217), contrebande et spoliation délibérée sans déclaration aux polices des frontières de la signification. S'agit-il, au contraire, d'un passage audacieux et créatif entre des frontières textuelles préalablement reconnues, pour mieux redéfinir chacun des deux domaines, tentative de rapprochement avec conquête et transport métaphorique de denrées rares pour renouveler les systèmes conceptuels ?
- 16 Certains hybrides textuels n'ont-ils pas toujours été salués pour leur aspect heuristique ? « lorsque s'instaure un échange fécond entre deux disciplines ou deux modalités pensantes. [...] je songe au texte [...] des *Pensées* de Pascal, à l'interface de la science, de la théologie et des Humanités » (Jacques, 2007, p. 244). Le philosophe du texte insiste sur la « fonction *trans*⁷ », si importante pour la culture, qui régit le franchissement des seuils entre les domaines du pensable. Car si la frontière est importante pour garder la

cohérence et les lignes de partage entre les disciplines et les domaines, le passage régulé peut s'avérer fertile pour l'innovation sémantique. Il existe un passage en ruse ou en force de notions dérobées et déracinées pour être transplantées (préemption, violation de l'environnement culturel). Au contraire, on peut franchir respectueusement des frontières reconnues pour leur délimitation structurante, déclarer à la douane les emprunts entre « plusieurs domaines du questionnable » (Jacques, 2014).

Alors comment Lévinas fait-il œuvre de passeur ? Comment opère-t-il le transfert de semences vers une nouvelle acclimatation, selon le mouvement même de toute création biologique ou symbolique ?

2. Différenciation et passage réglé des frontières entre religion et philosophie chez Lévinas ?

- 17 Pour passer les confins, il faut d'abord reconnaître les (dé)limitations territoriales et leur intérêt. Lévinas tenait beaucoup à respecter les différences entre philosophie et religion. Cette différenciation se traduit déjà dans la forme des textes. Même si sa textualisation des ouvrages philosophiques n'est pas classique, elle diffère du style propre au genre talmudique. Les premiers font de nombreuses références à l'histoire philosophique, même si de manière critique (Banon, 2000, p. 5). Lévinas se réfère ainsi au Bien au-delà de l'essence de Platon, à l'Un au-delà de l'être de Plotin, à l'idée de l'infini de Descartes, au Dieu des philosophes, qu'il connaît bien pour mieux les critiquer. Il se positionne aussi par rapport à la phénoménologie husserlienne et à l'il y a heideggérien. Les lectures talmudiques, fidèles à leur genre, se présentent au contraire sous la forme de « leçons » commençant par la Michna⁸ complétée parfois par la Guemara⁹, et se prolongeant par les commentaires de l'auteur lui-même qui gardent la forme parlée des conférences ou lectures publiques qu'elles furent à l'origine. Il distingue l'identité textuelle des deux domaines, dans l'écriture comme dans la réception : il recourt ainsi pour la publication de ses écrits philosophiques et talmudiques à des éditeurs bien différents (Banon, 1998, p. 33).
- 18 Loin d'avoir commis une simple confusion des genres textuels, l'auteur semble tenir aux spécificités de l'un et l'autre type de texte : la philosophie comme la théologie talmudique. Comment comprendre alors pour Lévinas la finalité de cette hybridation textuelle tout à fait maîtrisée ? Quel est son projet théorique ?
- 19 Lévinas semble se méfier de l'enfermement dans des domaines exclusifs, autant que du mixage des catégories. Il refusait toute étiquette de penseur juif ou de philosophe religieux (Malka, 2002, p. 204, 273). Il poursuivait une quête paradoxale (Ciaramelli, 1983) pour réconcilier sur des terres plus hautes l'hétéronomie religieuse et l'autonomie philosophique. Tout en rejetant certains effets d'une philosophie occidentale d'origine grecque, Lévinas continue de se réclamer encore et toujours paradoxalement de la philosophie (Banon, 2000). En effet, le lien avec la transcendance dans une visée toute rationnelle, lien auquel la philosophie aspire depuis toujours sans jamais l'atteindre, serait possible grâce au judaïsme, qui réussirait peut-être là où la philosophie grecque échoue.
- 20 Son dessein, déjà explicite dans *Totalité et Infini* (Lévinas, 1961, p. 32), est limpide dans le premier paragraphe de l'avant-propos de *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) :

Les divers textes réunis dans ce volume exposent une recherche sur la possibilité – ou même sur le fait – d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant. Elle est menée indépendamment du problème de l'existence ou de la non-existence de Dieu, indépendamment de la décision qui pourrait être prise devant cette alternative et indépendamment aussi de la décision sur le sens ou le non-sens de cette alternative même. Ce qui est recherché ici, c'est la concrétude phénoménologique dans laquelle cette signification pourrait signifier ou signifie, même si elle tranche sur toute phénoménalité. [...] Il s'agit d'en décrire les « circonstances » phénoménologiques, leur conjoncture positive et comme la « mise en scène » concrète de ce qui se dit en guise d'abstraction (Lévinas, 1982c, p. 7).

L'on voit bien ici la distance explicite entre l'intention toute phénoménologique de l'auteur et les diverses croyances possibles¹⁰. Plus loin encore :

Se demander, comme nous essayons de le faire ici, si Dieu ne peut être énoncé dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi, c'est, implicitement, douter [...] que cette opposition [entre le Dieu des croyants et le Dieu des philosophes] constitue une alternative (p. 97).

Le projet lévinassien apparaît clairement : sortir de l'alternative et énoncer Dieu à l'aide d'un discours rationnel qui ne relèverait ni de l'ontologie ni de la croyance.

- 21 L'entreprise de Lévinas pourrait alors se formuler ainsi : retrouver philosophiquement, mais par une philosophie de la rupture, de la fêlure et de l'amour, plus précisément métaphysique voire métaéthique, une transcendance qui ne serait plus religieuse (au sens des dogmes religieux, du sacré ou des mythes). L'intention lévinassienne serait de repenser la religion, proche d'un athéisme et d'une spiritualité universelle réalisée dans le judaïsme, redéfinie comme extrême conscience et conduisant à des questions philosophiques essentielles, grâce à la méthode de l'herméneutique talmudique. Tournant le dos à la magie, la sorcellerie ou au sacré archaïque, il choisit délibérément le rationalisme philosophique. Dans *Du sacré au saint*¹¹, Lévinas s'attache, à travers les pratiques textuelles du Talmud, à approfondir la question clé de la « dé-mythification du religieux qu'opère la sagesse juive, et cela contre l'interprétation des mythes [...]. Elle en dégage le sens éthique comme l'ultime intelligibilité de l'humain et même du cosmique » (Lévinas, 1977, p. 10). Au sacré cruel des sacrifices violents, comme au sacré dégradé des modernes, « le sacré de ceux qui font tourner les tables et qui demandent des horoscopes ; le sacré de la superstition et du spiritisme » (p. 98), il oppose la sainteté. Il s'agit alors de se détourner du sacré magico-mythique du paganisme pour se tourner vers la sainteté comme valeur humaniste et spirituelle : « La sainteté qu'il veut lui vient du Dieu vivant » (p. 98).

- 22 Il est alors aisé de constater combien Lévinas est virtuose du passage réglé des frontières textuelles, de la philosophie à la théologie comme de la théologie à la philosophie dans l'aller et le retour d'une fidèle transhumance :

Pour moi Autrui c'est l'autre homme. Voulez-vous qu'on fasse un peu de théologie ? [...] c'est dans le Visage de l'autre que vient le commandement qui interrompt la marche du monde. Pourquoi me sentirais-je responsable en présence du Visage ? C'est cela la réponse de Caïn, quand on lui dit : « où est ton frère ? », il répond : « Est-ce que je suis le gardien de mon frère ? ». C'est cela le Visage de l'Autre pris pour une image entre images et quand la Parole de Dieu, reste méconnue. [...] La réponse de Caïn est sincère. Dans sa réponse manque seulement l'éthique ; il y a de l'ontologie seulement : moi c'est moi et lui c'est lui. Nous sommes des êtres ontologiquement séparés (Lévinas, 1991, p. 120).

- 23 Ici, la virtuosité du commentaire théologique rejoint et vient appuyer l'inventivité conceptuelle et le questionnement radical du philosophique. Si le questionnement

philosophique avec l'opposition conceptuelle ontologie/éthique permet de comprendre la terrible indifférence de Caïn, la métaphysique de la présence de l'Autre et de la Parole de vie offre l'échafaudage pour la conception de l'éthique de la responsabilité devant la nudité du visage de l'autre, l'interdit de meurtre inspiré par le Visage de l'Autre. Ainsi le commentaire théologique qui interprète le récit religieux fait passer la pépite, matériau brut retravaillé par le philosophe, au joyau du concept de Visage de l'Autre comme valeur suprême de l'éthique.

- 24 S'opère ainsi minutieusement le franchissement successif des divers niveaux, par paliers, où chaque fois le travail respecte le mode de textualisation spécifique.

Dans un entretien de 1985, A. Bianchi posait clairement la question à Lévinas :

Vous affirmez que votre manière de nommer Dieu appartient strictement au discours philosophique, et non à la religion. À la religion appartiendrait la tâche de la consolation, non celle de la démonstration. Qu'est-ce que cela signifie précisément ? (Lévinas, 1995, p. 178).

Un Lévinas qui répondait très clairement :

La question est plus complexe. Les deux moments sont nécessaires, ils ne sont pas du même niveau. Ce que je veux montrer, c'est la transcendance dans la pensée naturelle, dans l'abord d'autrui. La théologie naturelle est nécessaire pour reconnaître ensuite la voix et l'« accent » de Dieu dans les Écritures mêmes. Nécessité qui est peut-être le motif de la philosophie religieuse elle-même (Lévinas, 1995, p. 178).

- 25 Comme la manœuvre de l'éclusier, réduisant les dénivelés dans le sas de l'écluse, veille à la sécurité des embarcations des coéquipiers et des précieux matériaux transportés, le travail complexe du passeur transtextuel demande de reconnaître les niveaux, les paliers. Lévinas reprecise tous les termes utilisés par son interlocuteur, depuis leur sens courant [premier moment, premier niveau : la religion dogmatique promettant une vie éternelle et à laquelle s'oppose la philosophie occidentale] pour les redéfinir [deuxième moment, deuxième niveau : la philosophie de l'amour surgissant de la relation intersubjective et questionnant les textes religieux en quête d'un sens universel].

- 26 L'on voit premièrement qu'une synthèse de cette différenciation entre le philosophique et le religieux est tout à fait possible à chaque niveau (sens courant / sens lévinassien), dissipant ainsi toute confusion catégorielle :

- La philosophie, d'amour de la sagesse (priorité au savoir) devient philosophie de l'amour (priorité au Bien). Il y a passage de l'ontologie à la relation éthique du Visage d'autrui par la rupture de la radicale altérité. Il n'y a plus confusion mais communion dans la différence et la complémentarité grâce au tiers de l'illéité.
- La religion, loin de se résumer à un rapport vertical (foi, violence du sacré, mythe, idolâtrie, extase, religiosité, dogmes religieux), vise un rapport horizontal, rationnel, non dogmatique, sans sacré, mythe ou idolâtrie, spiritualité athée universelle précédant le savoir.
- Dieu n'est plus transcendance révélée et substantialisée, mais transcendance de la séparation entre le Même et l'Autre, interpellation éthique et assignation à responsabilité par la nudité du Visage.
- La « sainteté » est hyperbole, excès d'amour, responsabilité, condition d'otage, passivité devant la justice, acceptation de la mort, valeur utopique, idéal humaniste, possibilité du sacrifice de soi pour l'autre.
- L'athéisme n'est plus religieux (croyance en la non-existence de Dieu ou négation de l'existence de Dieu) mais métaphysique (antérieur à toute croyance en l'existence ou en la

non-existence de Dieu) : séparation absolue entre la transcendance, c'est-à-dire l'idée de l'infini, et l'être qui tente de la penser.

- Le judaïsme enfin n'est plus une religion (institution, système de croyances, de rites, de prescriptions morales, mystique, kabbale, culture, nationalité, « civilisation fossilisée »). Il redevient rapport à l'infini, spiritualité, catégorie d'être (séparé de Dieu), « religion d'adultes devant un Ciel vide », non dogmatique, sans religiosité, sans idolâtrie, sans extase, sans sacré ni mythe, antérieure au savoir, laïque, nécessitant un exode difficile passant par l'interprétation risquée des textes talmudiques.

27 Deuxièmement, il apparaît aussi que l'articulation entre eux des deux domaines change complètement :

- Dans leur sens courant, la philosophie occidentale insatisfaite et toujours avide de savoir *s'oppose radicalement* à une religiosité faite de dogmes, de sacré, de mythes, d'idolâtrie envers un Dieu personnifié. Le discours philosophique a en effet toujours voulu cerner le Dieu dont parle la Bible « si toutefois ce Dieu a un sens », aboutissant à la destruction de la transcendance (Lévinas, 1982c, p. 95).
- Dans leur sens lévinassien au contraire, le rapport séparé de l'être humain à une transcendance impensable, universelle, spirituelle, vivante, inspirée du judaïsme et surgissant de la relation éthique à l'autre homme, *fonde* une sagesse de l'amour, la seule vraie philosophie pour Lévinas et inversement la seule qui puisse *interpréter et garder vivante* cette religion d'adultes.

28 Ainsi la redéfinition du philosophique et du religieux nous fait-elle changer de paradigme en passant d'une opposition de ces deux mondes hétérogènes à un lien d'interdépendance logique, nécessaire et réciproque, permettant à nouveau la transhumance entre l'une et l'autre : « la textualisation est ancrée dans notre vie interrogante tout entière [...] force de vie qui nous meut. Aussi bien n'est-il pas question [...] de circuler entre les types de textes mais de fonder leur différence pour préparer leur convergence » (Jacques, 2013, p. 85).

3. La ressource du Visage de l'Autre pour penser les valeurs de la laïcité ?

29 Pour les premiers penseurs d'une morale laïque pour l'école républicaine et plurielle, le problème était de formuler une morale rationnelle, objet de conviction profonde et unanime qui sache donner à l'enfant « la sensation d'une réalité, source de vie, d'où lui viennent appui, et réconfort [...] réalité concrète et vivante » (Durkheim, 1975, p. 365)¹², se passant de l'essentialisme spiritualiste appuyé sur un mystère divin. Émile Durkheim reformulait ainsi l'enjeu : « savoir si tout ce qu'il y a d'essentiel dans le religieux ne peut pas s'exprimer en termes laïcs » (p. 365). Pour le sociologue qui est aussi un anthropologue, le religieux est à la fois le lien social (le *religare*) et ce qui protège de la violence externe comme interne à la communauté.

30 Pour protéger la conscience des enfants ou des plus vulnérables, la laïcité interdit tout prosélytisme, naïf ou instrumentalisé par un groupe de pression, c'est-à-dire le passage en contrebande ou en force des notions de la foi, la surimposition des concepts du commerce, l'omniprésence de la marchandisation, ou la surtextualisation politique, c'est-à-dire l'intrusion qui ne respecte pas les limites des ordres du pensable et du symbolique.

31 Or nous ne constatons aucune violation de cette sorte dans l'entreprise lévinassienne, mais au contraire l'audace et l'adresse d'un passeur qui transite d'un mode d'interrogation à un autre, qui « jette un pont entre plusieurs modes du pensable » qu'il sait différents, qu'il veut garder distincts et distants tout en montrant les universaux communs et les trajets de passage (Jacques, 2014, p. 15)

32 Comment ne pas voir que nous avons aujourd'hui, en ces temps de migrations économiques, politiques et bientôt climatiques, besoin plus que tout de pistes pour vivre dans une relation laïque de respect réciproque, cette relation à cet autre qui n'est pas d'abord celui de ma communauté ou de ma patrie : « Absence de patrie commune qui fait de l'Autre – l'Étranger ; l'Étranger qui trouble le chez soi » (Lévinas, 1961, p. 28).

33 Dès 1951 (dix ans avant *Totalité et Infini* !), Lévinas annonçait déjà son projet, qui apparaît maintenant visionnaire, permettant la relation à l'autre comme transcendance non ontologique :

La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. [...] En choisissant le terme religion – sans avoir prononcé le mot Dieu ni le mot sacré – nous avons pensé d'abord au sens que lui donne Auguste Comte au début de sa *Politique Positive*¹³. Aucune théologie, aucune mystique ne se dissimule derrière l'analyse que nous venons de donner de la rencontre d'autrui [...]. Si le mot religion doit cependant annoncer que la relation avec des hommes, irréductible à la compréhension, s'éloigne par là même de l'exercice du pouvoir, mais dans les visages humains rejoint l'Infini – nous accepterons cette résonnance éthique du mot et tous ces échos kantien (Lévinas, 1991, p. 19).

Dès lors, l'éducation à la rencontre éthique, mais aussi l'enseignement disposent d'une ressource précieuse : si l'Autre est d'abord Mystère comme dans le texte religieux, la notion est retravaillée avec les concepts et l'histoire de la philosophie pour produire une éthique de l'altérité (Briançon, 2018).

34 Et si la philosophie occidentale avait besoin du recours au judaïsme pour penser la transcendance radicale, ce lieu où l'héritage grec ne pouvait aller ? interrogeaient Ciaramelli, (1983) et Rolland (Préface à Lévinas, 1992, p. 18). Après avoir importé les catégories de *mystère* et de *commandement* depuis le biblique, Lévinas, digne héritier en cela de l'histoire philosophique, poursuit le travail du *concept* dans le trajet voulu et assumé d'une transhumance où la transmutation suit la translocation. Pour conceptualiser la subjectivation comme intersubjectivation, l'éthique de l'altérité se fait en effet *Philosophie première* (Lévinas, 1992, p. 90-91) et poursuit l'interrogation dans des formes spécifiquement philosophiques :

[...] dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit d'être. Il faut penser jusque-là le « Moi est haïssable » de Pascal jusqu'à l'énormité irréciproque du privilège accordé au toi : « Mon être-au-monde ou ma "place au soleil", mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer. "Ma place au soleil" – disait Pascal –, le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. [...] irruption du visage [...] – nudité et dénuement de l'expression comme telle, c'est-à-dire l'exposition extrême, le sans-défense, la vulnérabilité même (pp. 91-95).

35 Le saut sera accompli quand la philosophie, guidée par la conscience de l'altérité du tiers, découvre au-delà de l'éthique la reconstruction de la morale et des institutions véritablement humaines, autrement dit contrôlées par l'éthique :

Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout, mais il y a le tiers. Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes : il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale (Lévinas, 1982, p. 84).

Cette philosophie universelle de l'altérité, extraite ici du religieux biblique, devient désormais un outil théorique puissant pour penser la relation interpersonnelle et la subjectivation qui font le cœur de la relation éducative en contexte pluriel de rencontre laïque, parle à chacun-e et à tou-te-s de façon universelle.

Conclusion

- 36 Partant du constat que l'œuvre philosophique lévinassienne est entachée d'un soupçon vague mais préjudiciable (Lévinas est-il ce penseur juif qui avance en théologien masqué ?) l'empêchant d'être reconnue à sa juste valeur par la philosophie de l'éducation en France, et donc faisant obstacle à un possible transfert de son éthique dans un système éducatif attaché au principe de laïcité, nous avons voulu dissiper ce soupçon.
- 37 Au-delà de ce préjugé d'une indifférenciation ambiguë et persistante entre philosophie et religion dans la vie et l'œuvre de Lévinas, nous avons accompagné le lecteur jusqu'au cœur de son projet. C'est un penseur très attaché à la différenciation des catégories et à la textualisation exigeante d'une philosophie renouvelée, très loin de se complaire dans la confusion et le mélange des types textuels fréquentés, que nous avons découvert.
- 38 Les outils et les questionnements de la philosophie du texte, issue des travaux de Francis Jacques, nous ont aidés dans notre enquête. Les textualités, comme types ou domaines textuels, possèdent des caractéristiques et des catégories propres. Elles répondent à un mode de questionnement particulier et un travail spécifique dans la pensée et la culture. Si le texte philosophique comme les autres textes de la culture proviennent de la sécularisation du texte religieux (Durkheim, 1912), le corpus philosophique, largement grec et païen dans ses origines, en porte des traces, par exemple celles d'une ontologie substantialiste.
- 39 Lévinas convoquait le corpus du texte religieux biblique et de la théologie talmudiste pour insuffler dans la philosophie occidentale le substrat métaphysique judéo-chrétien, une transcendance liée à l'altérité radicale, et ce afin de renouveler le paradigme de l'éthique. S'il a rapproché les divers textes (le religieux, le théologique, le littéraire et le philosophique) pour remanier leurs liens, ouvrir des passages pour leurs précieuses catégories et le dialogue entre leurs territoires, il l'a fait avec prudence et maîtrise. Entre l'ouverture dérégulée des frontières et leur verrouillage craintif, il fallait oser cette réponse inventive et exigeante. Il fallait assumer cette transhumance faite de retours saisonniers prometteurs plutôt qu'une conversion exclusive de l'un vers l'autre de ces domaines de la pensée. Un passage à l'octroi, à la croisée des domaines symboliques salués et respectés dans leurs limites, a permis de prélever et importer des ressources rares, sans pour autant transgresser les frontières ni contribuer aux amalgames confus. La précaution respectueuse des niveaux dans l'art de la navigation fluviale, l'habileté du passeur pour la transhumance en haute montagne, le savoir s'acquitter de l'octroi entre les zones des cartographies urbaines sont autant d'aptitudes remarquables quant à la

textualisation de la pensée lévinassienne, très respectueuse de la diversité des domaines textuels et symboliques de la culture et de l'esprit.

- 40 Ce faisant, il semble justement que Lévinas ait su nous indiquer de précieuses ressources pour concevoir une morale ou une éthique laïque, celle d'une altérité universalisable et partageable. La découverte phénoménologique et herméneutique qu'il existe en dehors de l'humain et en lui une altérité radicale, à la fois transcendante et immanente, ne méritait-elle pas un prix à payer aux polices des frontières symboliques ?

BIBLIOGRAPHIE

Alpe, Y. et Barthes, A. (2013). De la question socialement vive à l'objet d'enseignement : comment légitimer des savoirs incertains ? *Les dossiers des sciences de l'éducation*, 29. Repéré à <http://dse.revues.org/95> (consulté le 23 novembre 2014).

Banon, D. (1998). Lévinas talmudiste. Dans *Lévinas, Philosophe et Pédagogue* (pp. 31-54). Paris : Éditions du Nadir de l'Alliance israélite universelle.

Banon, D. (2000). Levinas, penseur juif ou juif qui pense. *Noesis*, 3. Repéré à <http://noesis.revues.org/7>.

Barash, J. A. (2007). Emmanuel Lévinas : penseur du religieux ? *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 18, 117-121.

Bidar, A. (2015). Islam et valeurs de la République. *Administration & Éducation*, 4, 95-104.

Bouganin, A. (1998a). Lévinas pédagogue. Dans *Lévinas, philosophe et pédagogue* (pp. 57-64). Paris : Éditions du Nadir de l'Alliance israélite universelle.

Bourdeau, M. (2007). Où en est la politique positive ? Présentation. *Archives de Philosophie*, 1(70), 5-22. Repéré à www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2007-1-page-5.htm

Briançon, M. (2018, à paraître). *Le sens de l'altérité en éducation. Enjeux, formes, processus, pensées et transferts* (Préface de M.-L. Martinez et postface d'E. Prairat). Londres : Éditions ISTE.

Ciaramelli, F. (1983). Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas. *Revue philosophique de Louvain*, 52, 580-600.

David, A. (2011). Lévinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté. *Les Temps modernes*, 664, 94-118.

Durkheim, É. (1975). *Textes 2 religion, morale, anomie*. Paris : Éditions de Minuit.

Durkheim, É. (1985/1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (7^e édition). Paris : PUF.

Egée-Kuehne, D. (2008). Introduction. Dans D. Egée-Kuehne (dir.), *Lévinas and Education. At the intersection of Faith and Reason* (pp. 1-12). New York : Denise Egée-Kuehne.

Jacques, F. (2002). *De la textualité ; Pour une textologie générale et comparée*. Paris : Jean Maisonneuve.

Jacques, F. (2002b). Pour un paradigme érotétique en théologie fondamentale. Dans *Mélanges Doré*. Paris : Desclée.

- Jacques, F. (2007). *L'arbre du texte et ses possibles. Problèmes et controverses*. Paris : Vrin.
- Jacques, F. (2013). *Entre nous soit dit*. Paris : Les Petits Platons.
- Jacques, F. (2014). *Transhumances et conversion, Poème du retour*. Paris : Salvator.
- Janicaud, D. (1990/2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris : Gallimard.
- Kant, E. (1793/1913). *La Religion dans les limites de la simple raison* (trad. par A. Tremesaygues). Paris : Alcan.
- Klein, L. (2015). Judaïsme, valeurs républicaines et laïcité. *Administration & Éducation*, 4, 105-109.
- Lévinas, E. (1961/1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1963/1984). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris : LGF.
- Lévinas, E. (1968/2005). *Quatre lectures talmudiques*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1974/1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1977). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1982a). *Éthique et infini ; dialogues avec Philippe Némo*. Paris : Fayard/France culture.
- Lévinas, E. (1982b). *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1982c). *De dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset & Fasquelle.
- Lévinas, E. (1992/1998). *Éthique comme philosophie première* (préfacé et annoté par J. Rolland). Paris : Éditions Rivages poche.
- Lévinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. Saint-Clément-de-rivière : Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1996/2005). *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Malka, S. (2002/2005). *Lévinas, la vie et la trace*. Paris : Albin Michel.
- Poirié, F. (1987/1996). *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*. Arles : Actes Sud.
- Poirié, F. (2006). Entretien avec François Poirié. *Cahiers d'études lévinassiennes*, 5, 229-236.
- Saint Chéron, M. de (2006/2010). *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*. Paris : LGB Livre de Poche.
- Wittgenstein, L. (1961/1986). *Tractatus logico-philosophicus suivi d'Investigations philosophiques* (Trad. de l'allemand (Royaume-Uni) par P. Klossowski. Introduction de B. Russell). Paris : Gallimard, coll. « Tel » (n° 109).

NOTES

1. Lévinas pense philosophiquement le judaïsme, le redéfinissant comme « religion d'adultes », sans jamais utiliser le terme de judéité (ou judaïté), ensemble des critères qui constituent l'identité juive.
2. Préface à l'édition allemande (1987) de *Totalité et Infini* (1961), Paris : Livre de Poche, 1996.
3. Nous regrettons que *Totalité et Infini* (1961) et *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) ne fassent malheureusement pas encore partie de ce fonds numérisé.

4. L'on compare le rapport formes/occurrences dans l'ensemble du corpus (7 726/100 027 soit 8 %) avec le même rapport pour les 7 formes étudiées relevant du religieux (7/208 soit 3 %). L'on a analysé par ailleurs les occurrences de 35 familles de mots représentant 68 % des termes du corpus en les regroupant en trois catégories et en calculant leur poids relatif : éthique (14 %), philosophie (14 %), religion (3 %) et autres (36 %).
 5. Translocation : d'origine biologique et génétique, le terme désigne le déplacement généralement pathogène de chromosomes (Larousse). Sur le plan culturel, l'historienne de l'art Bénédicte Savoy, titulaire d'une chaire internationale au Collège de France depuis mars 2017, parle de « translocation patrimoniale », comme déplacement, mutation et hybridation d'œuvres d'art, comme moteur de migration et fécondation culturelle, loin de l'idée de spoliation <https://www.college-de-france.fr/site/benedicte-savoy/Biographie.htm>
 6. Notre traduction : au croisement de la foi et de la raison.
 7. « La fonction *trans* assume le changement d'état pour le pire chez les transfuges et pour le meilleur chez les passeurs qui veulent assurer la reprise ou à terme l'intégration dans une totalité » (Jacques, 2014, note 5 page 12).
 8. Consignation en hébreu des dires des docteurs Tanaïm sélectionnés par Rabbi Yehoudah Hanassi qui les fixa par écrit à la fin du II^e siècle.
 9. Commentaires de la Michna conduits souvent en araméen par les docteurs Amoraïm.
 10. Foi religieuse : conviction de l'existence de Dieu ; athéisme : certitude de la non-existence de Dieu ; agnosticisme : incertitude quant à l'existence ou non de Dieu...
 11. *Du sacré au saint*, publié en 1977 aux Éditions de Minuit, rassemble cinq conférences prononcées entre 1969 et 1973 lors des colloques des intellectuels juifs de langue française.
 12. Voir, en 1909, le débat avec des grands esprits de son temps (Delvolvé, Bouglé et Leroy, etc.) retranscrit dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, autour des questions toujours vives de la Séparation et des conditions de possibilité pour fonder une morale laïque pour l'école républicaine (Durkheim, 1975).
 13. Dans le chapitre 1 de son *Système de politique positive* (1851-1854), Comte propose « de faire de la religion une affaire purement terrestre, où toute référence à un dieu ou au surnaturel a disparu » (Bourdeau, 2007, § 21).
-

RÉSUMÉS

La réception de l'œuvre lévinassienne, composée de textes philosophiques et talmudiques, se caractérise – pour la plupart des lecteurs – par une confusion des genres textuels. Tant que Lévinas sera soupçonné de promouvoir la religion juive, son éthique de l'altérité n'aura pas droit de cité dans une école française républicaine et laïque qui bannit, à juste titre, tout prosélytisme religieux. Cette contribution a recours à la théorie du texte pour identifier les caractéristiques textuelles de l'œuvre, lever les malentendus, comprendre l'éventuelle « schizophrénie textuelle » de l'auteur et les régulations entre les fondamentaux d'un même questionnement radical. Si les pratiques textuelles talmudiques sont considérées comme renvoyant au religieux, la véritable opposition apparaît alors entre le sacré archaïque magico-mythique et une rationalité venue du soubassement métaphysique judéo-chrétien qui instaure la transcendance philosophique entre le Même et l'Autre. Transférer cette ressource rare et précieuse pour une éthique éducative de

l'Autre, quoique délicate à faire valoir en contexte pluriel, mérite ce passage trans-textuel aux frontières des ordres textuels du symbolique.

The reception of Lévinas' work, compound of philosophic and talmudic texts, is characterized – for the most part of the readers – by a confusion of the textual kinds. As long as Lévinas will be suspected of promoting the Jewish religion, his ethics of the otherness will not be established in a republican and laïc French school which banishes, rightly, any religious proselytism. This contribution resorts to the theory of the text to identify the textual characteristics of the work, raise the misunderstandings, understand the possible “textual schizophrenia” of the author and the regulations between the fundamental of the same radical questioning. If the talmudic textual practices are considered as sending back to the religious order, the real opposition appears then between sacred magico-mythical archaic and a rationality come from the Judeo-Christian metaphysical base which establishes the philosophic transcendence between the Same and the Other. Transfer this rare and precious resource for an educational ethics of the Other, although delicate to assert in plural context, deserve this trans-textual passage on the borders of the textual orders of symbolism.

INDEX

Keywords : reception of Lévinas, philosophic text, theological text, textual transhumance, ethics of the otherness, laïc morality

Mots-clés : réception de Lévinas, texte philosophique, texte théologique, transhumance textuelle, éthique de l'altérité, morale laïque

AUTEURS

MURIEL BRIANÇON

MCF HDR, Laboratoire Cirnef, U. de Rouen Normandie et équipe PESSOA de l'UCO

MARIE-LOUISE MARTINEZ

Professeure des Universités, Laboratoire CIVIIC, Université de Rouen