

# LE REFUS LÉVINASSIEN DE LA MYSTIQUE

## RAISONS ET OBSERVATIONS

*Fabio Samuel Esquenazi*  
Universidad de Buenos Aires  
ISER-Instituto Superior de Estudios Religiosos

À Alberto Sucasas et Arturo Emilio Sala, maîtres de la *mahloquet*

*Pour que je puisse être, je dois être un autre,  
sortir de moi, me chercher parmi les autres,  
les autres qui ne sont pas si je n'existe,  
les autres qui me donnent pleine existence.*

OCTAVIO PAZ

Cent ans après sa naissance, il devient impossible de rester indifférent face à l'énorme contribution apportée par Emmanuel Lévinas à la pensée contemporaine. Son intime conviction de ce que l'éthique ne trouve pas son fondement dans la raison et qu'elle est une partie constitutive de la condition humaine ; son intuition aiguë de ce que l'obligation infinie de l'homme, celle de se sentir *enjoint d'être* dans un état de complète disponibilité vis-à-vis de la vulnérabilité et de la souffrance du prochain, se fonde sur la relation avec cet Autre en tant que *personne*, et non en tant qu'instance d'une abstraction, et l'asymétrie qu'il trouvait dans la relation éthique – la seule digne d'être appelée « humaine » –, font de Lévinas une voix indispensable qui doit être écoutée au milieu de la cruauté, l'indifférence et l'oubli des droits humains fondamentaux dans lesquels vit la société moderne.

*Philosophica*, 45, Lisboa, 2015, pp. 69-81.

Cependant, malgré la reconnaissance dans la personne de la nécessité de l'autre comme lieu privilégié pour une expérience significative de Dieu, malgré la rigueur, l'exigence et le caractère métaphysique<sup>1</sup> de son interprétation de l'expérience éthique fondamentale, une lecture attentive de ses écrits met en évidence les modulations du refus de l'expérience mystique ressenti par Lévinas.

Avant d'analyser les arguments qui ont justifié une telle attitude, il faut revenir au contexte général dans lequel Lévinas réfléchit. Ainsi que le note bien Hilary Putnam (Putnam 2002, 46), le judaïsme lévinassien laisse entrevoir une méfiance « lituanienne » face au charismatique. Rappelons que Lévinas est né à Kovno, l'un des principaux centres de la culture ashkénaze de Lituanie, dont les intégrants étaient bien connus pour leur attachement à l'argumentation rigoureuse et leur méfiance envers la religiosité véhémement liée au hassidisme. On comprend ainsi que Lévinas conçoive comme nuisible à l'idée de Transcendance toute relation proposée par l'homme qui essaie de faire de cette idée une idée contemporaine de soi-même, telle que le font la religion et notamment la mystique. Dans cette ligne de pensée, Lévinas coïncide avec ces auteurs qui, tel qu'Eliezer Schweid<sup>2</sup>, minimisent l'apport de la mystique et son rôle dans l'histoire du judaïsme, en fondant leur refus sur ce qui pourrait être jugé comme une conception étroite du phénomène mystique : une expérience d'union directe, immédiate et fructueuse de l'esprit humain avec Dieu, tout à fait

---

<sup>1</sup> Et ce dans le sens où Levinas comprend la métaphysique, à savoir, non pas en tant qu'une philosophie de l'être, mais, au contraire, en tant que pensée de rupture de l'être et de la totalité, en tant que réflexion sur la relation avec *l'infiniment Autre* de l'être; en définitive, en tant que dépassement de la primauté de l'ontologie qui a structuré la tradition philosophique occidentale. L'aventure intellectuelle lévinassienne, centrée sur le dépassement de toute *theoria* – liée en tant que telle au *lógos* et à toute prétendue « présence » du transcendant qu'implique la suppression toute simple de la transcendance de soi –, est un enjeu éthique. En ce sens, l'éthique comme « philosophie première » de Levinas peut être interprétée comme métaphysique de l'Altérité ou comme subjectivité éthico-métaphysique, comme dépassement de « l'oubli de l'être » heideggerien et comme dénonciation de « l'oubli de l'Autre » qui a préparé, depuis la philosophie, le modèle de justification des pires atrocités de la Modernité ; comme métaphore, également, de la « sortie de l'être » et du véritable lieu de la métaphysique comme méta-théologie, méta-ontologie ou méta-phénoménologie. Comme il souligne dans *Totalité et infini* (2000, 77-78) : « La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. [...] Si la totalité ne peut se constituer, c'est que l'Infini ne se laisse pas intégrer. Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'Infini d'Autrui. Un être séparé de l'Infini se rapporte cependant à lui dans la métaphysique ».

<sup>2</sup> Voir notamment Schweid, E., *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem. A critical analysis and programmatic discussion*, trad. par David Weiner, Atlanta, Scholar Press, 1985.

étrangère à l'expérience prophétique de la *Torah* et, par conséquent, à la véritable spiritualité juive.

Selon nous, cette posture partage des préjugés semblables à ceux de la *Wissenschaft des Judentums* (la science du judaïsme du XIX<sup>e</sup> siècle), qui ne reconnaissait aucune tradition mystique propre dans toute l'histoire du judaïsme et qui méprisait les phénomènes mystiques qui auraient pu se produire lors de son développement. De même, elle conserve certains points de contact avec le courant du refus de l'universalisation du phénomène mystique présent dans l'histoire comparée des religions – en particulier dans l'œuvre de Nathan Söderblom<sup>3</sup> –, qui distinguait nettement deux genres de religiosité ou formes de spiritualité, avec des différences radicales concernant la modalité de représentation de l'idée de Dieu, et la manière de comprendre et de vivre le lien avec cette idée. D'une part, la religiosité *prophétique*, née en Israël, dont les représentantes sont les religions dites du tronc abrahamique ou du Livre (judaïsme, christianisme et islamisme); d'autre part, la religiosité *mystique*, représentée par des expressions extrême-orientales comme l'hindouisme, le bouddhisme et le taoïsme. À partir de ces postulats, l'expérience prophétique de Dieu, caractéristique de la tradition juive, en tant que Dieu révélé dans ses commandements et son gouvernement de l'histoire, et exprimée dans la spiritualité de la crainte divine et la célébration de la liturgie, s'opposerait nettement à l'expérience mystique de Dieu, conçue en tant que révélation de son essence substantielle à l'homme, exclusivement réalisée sous la forme de l'extase, avec l'exil complet de la personne par rapport à la vie ordinaire et son identification finale avec la divinité.

Dans l'œuvre d'Abraham Joshua Heschel, on peut observer plus profondément les particularités d'une telle opposition. Ainsi, mystique et prophétie se différencieraient clairement sur cinq aspects fondamentaux : a) le type d'expérience – dans la prophétie, rencontre personnelle de l'homme avec Dieu ; dans la mystique, dissolution de l'âme dans l'Absolu ; b) le Dieu auquel elles se réfèrent – l'un, proche et intéressé par l'homme et l'Histoire, face au Dieu totalement autre et lointain de la mystique ; c) les formes d'accès impliquées par chaque type d'expérience – don et grâce du Créateur dans un cas, désir d'union dans l'autre ; d) le type de message – incontestable dans la prophétie, obscur et chargé de symbolismes dans la mystique ; e) enfin, les connotations sociales différentes que ces expériences entraîneraient – la rédemption du peuple dans le prophétisme,

<sup>3</sup> Voir Söderblom, Nathan, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München, Reinhardt, 1966 [1942].

face à l'illumination personnelle propre à la mystique<sup>4</sup>.

Dans cette perspective, il n'est guère surprenant qu'un juif orthodoxe comme Lévinas, avec son intime certitude de l'absence de congruence entre l'expérience mystique et l'idée canonique de Dieu, interprète l'histoire spirituelle du peuple juif en considérant sa singularité et sa survivance comme le résultat d'une expérience religieuse qui s'exprime sous une forme de vie conforme au mythe historique de la Bible et aux enseignements des premiers sages rabbiniques, plutôt que comme conséquence du phénomène de la mystique à l'intérieur du judaïsme, selon les critères classiques proposés par Gershom Scholem<sup>5</sup>.

Comme on le sait, l'éducation rabbinique de Levinas, qui l'amena à admirer le Gaon de Vilna et Haïm Volozine, l'a également engagé dans un judaïsme à vocation rationaliste et hostile vers le piétisme hassidique. Cet engagement contribue à expliquer ses propres réserves vers les manifestations du phénomène mystique et donne tout son sens à sa fameuse déclaration sur la mystique juive : « Hassidisme et cabbale n'ont droit de cité dans l'âme juive que si elle est pleine de science talmudique. Science talmudique - déroulement de l'ordre éthique jusqu'au salut de l'âme individuelle » (Lévinas 1963, 19). On peut trouver une certitude semblable dans la conférence qu'il prononce lors de la même année de publication de *Difficile Liberté*, publiée dans les actes du Deuxième Colloque de la jeunesse juive de France sous le titre de « Judaïsme et altruisme ». Là, il affirme :

La connaissance de Dieu ne se réduit-elle pas, au chapitre 22 de Jérémie, à prendre la défense du pauvre et de l'orphelin ? Ce n'est pas une métaphore, mais l'explication même de l'expérience cognitive. Cette orientation absolue est attestée par les textes pharisiens, les plus grands; et par les textes cabalistes (à condition surtout que ces textes soient lus par des rabbins lituaniens !) » (Lévinas 2003, 199).

En outre, la « méfiance lituanienne » de Levinas concernant l'*unio mystica* saura être appréciée dans des citations postérieures de sa production « juive », comme c'est le cas du non moins célèbre *Du sacré au saint*, où il souligne : « La sorcellerie, [...] c'est la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l'indiscrétion à l'égard du Divin, l'insensibilité au mystère, la clarté projetée sur ce dont l'approche demande de la pudeur » (Lévinas 1977, 95-96).

<sup>4</sup> Voir à cet égard Heschel, A. J., *The prophets*, New York, Harper Torchbooks, 1962.

<sup>5</sup> Voir les ouvrages de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, translated by G. Lichtheim, New York, Schocken, 1961 et *Kabbalah*, New York, New American Library, 1978.

## Lévinas et le phénomène mystique

Il est bien connu que, tout au long de son histoire, le judaïsme traditionnel s'est caractérisé par son attachement à l'étude du Talmud – la “*Torah* orale” – et à l'interprétation de la loi juive, ce qui amena David Hartman à décrire finement le peuple juif comme « communauté interprétative » (Hartman 2001, 3-36). En fidèle descendant du judaïsme rabbinique qui donna lieu, après la chute du Temple, à un nouveau modèle d'adoration à Yabné<sup>6</sup> en conférant à l'homme la pleine autonomie dans le discernement du sens des Écritures, Lévinas juge que l'expérience religieuse centrale du judaïsme est celle du croyant qui vit dans la crainte de Dieu et se sent « enjoint » par le Dieu vivant de ses parents, sans avoir eu aucune expérience directe ou conscience d'expérience de sa transcendance. Il pourra ainsi affirmer :

[...] tout son effort [celui du judaïsme] [...] consiste à comprendre [la] sainteté de Dieu dans un sens qui tranche sur la signification numineuse de ce terme, telle qu'elle apparaît dans les religions primitives où les modernes ont souvent voulu voir la source de toute religion. Pour ces penseurs, la possession de l'homme par Dieu, l'enthousiasme, serait la conséquence de la sainteté ou du caractère sacré de Dieu, l'alpha et l'oméga de la vie spirituelle. [...] Le judaïsme demeure étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie. Le numineux ou le sacré enveloppe et transporte l'homme au-delà de ses pouvoirs et de ses vœux. Mais une vraie liberté s'offense de ces surplus incontrôlables. [...] Cette puissance [le numineux], en quelque façon, sacramentelle du divin, apparaît au judaïsme comme blessant la liberté humaine [...]. Le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence » (Lévinas 1963, 29).

Dans ce type de citation, on peut voir nettement la manière dont Lévinas adhère à une conception biaisée du phénomène mystique, en associant l'expérience mystique, d'une part aux « excès incontrôlables » qu'il croit inséparables de ce genre d'expérience de l'Absolu, et, d'autre part, à une conception du sacré que le monothéisme aurait brisée, en réduisant de cette façon la complexité du phénomène de la mystique à une sorte de thaumaturgie condamnable. Arrivés à ce point, il convient de revenir, pour mieux entrevoir les conséquences du refus lévinassien de l'expérience mystique, à la célèbre argumentation de Scholem à l'aide de laquelle il justifiait la centralité de la mystique dans la spiritualité juive :

---

<sup>6</sup> Selon le récit, v. gr., du Talmud, *Baba Metzia* 59 a-b, et tel que le souligne H. Putnam in « Levinas and Judaism », *op. cit.*, p. 47.

Si par mystique nous entendons l'unification directe, immédiate avec Dieu, il n'existe alors aucune mystique au sein du judaïsme [...]. Mais si on définit la mystique comme une conscience ou une perception expérientielle de réalités divines, il existe alors une mystique juive de formes multiples et avec de multiples facettes<sup>7</sup>.

La réduction, donc, que la pensée lévinassienne opère de la complexité du phénomène mystique, motivée par son soin excessif de ne pas faire de Dieu une idée faisant partie d'une totalité définie par la pensée ou le désir humains, amènera Lévinas, comme on le verra, non seulement à refuser l'argumentation de Scholem, mais, par la même voie, à nier toute possibilité de mettre en relation expérience éthique et expérience mystique.

### Éthique et mystique dans la pensée lévinassienne

La pensée philosophique a éprouvé une difficulté historique – et Lévinas, malgré son originalité et sa rigueur, n'y échappe pas – à pouvoir apprécier le lien étroit entre éthique et mystique, en associant ces deux dimensions de l'existence humaine à deux sphères apparemment irréconciliables : le royaume du devoir-être ou celui de l'engagement actif avec des valeurs humaines transcendantes, dans le cas de la première ; et celui de la passivité, le refuge dans l'intériorité et la recherche d'une expérience directe et personnelle avec la source et la cause qui sont à l'origine de telles valeurs, dans le deuxième. Cette séparation trouve son fondement dans une vision déformée de la singularité de l'expérience mystique, des phases qui composent cette expérience et de la personnalité des sujets qui ont vécu le phénomène mystique de façon concrète dans toutes les traditions. Une telle distorsion a simplifié les trois étapes majeures dans lesquelles toutes les cultures ont divisé le processus connu comme *chemin*, *itinéraire* ou *voie mystique*, en réduisant tout son ensemble – pratiques préparatoires, introduction dans l'expérience proprement dite et culmination du processus dans la contemplation, l'illumination ou l'extase – à ce dernier stade, l'associant aux conséquences ou aux phénomènes extraordinaires qui ne s'y manifestent que dans certains cas et non au total décentrement de soi-même et à l'engagement éthique qui constituent l'essentiel de toute expérience mystique authentique. De même, on l'a dit, on a méprisé la figure traditionnelle du mystique expérimental, considéré comme un individu passif, absolument désintéressé du mondain et se consacrant

<sup>7</sup> Recueilli par E. Schweid in *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, *op. cit.*, p. 22. Notre traduction.

exclusivement à se concentrer sur son intériorité ; par opposition à l'idéal du sujet éthique, l'homme de lutte et d'action au milieu de l'Histoire, tout à fait engagé dans un changement social qui réfléchisse fidèlement ses choix moraux de justice. Pourtant, cette opposition de stéréotypes perd de vue le fait que dans toutes les traditions où l'expérience mystique a pu être relevée – en particulier les religions du tronc abrahamique – la *conversio morum*, ou encore, les changements dans la conduite morale de la personne qui est le *sujet d'une expérience* mystique, partent toujours d'une *conversio cordis*, conçue comme l'expérience radicale d'acceptation ou de prise de conscience de la présence, à l'intérieur de l'être, d'un aspect ou d'un fait originaire qui le transcende. Comme conséquence de cette prise de conscience, l'être se sent « appelé » à l'abandon de soi et à l'engagement radical avec la pauvreté et le soin de l'autre qu'exige sa générosité comme condition de sa propre réalisation en tant que *personne*. L'essentiel de cette expérience reproduit de façon superlative ou éminente ce que, dans la tradition judéo-chrétienne, on nomme en des termes théologiques *expérience de foi*, et aussi, avec d'*harmoniques* différents – pour utiliser un concept très approprié de la théorie musicale –, l'« expérience éthique fondamentale » lévinassienne de se mettre à la disposition du besoin et notamment de la souffrance de l'autre, puis de *consentir* ce principe absolu présent au fond de la conscience.

Cette liaison profonde entre expérience personnelle ou conscience par l'expérience du transcendant qui habite l'être – le genre d'expérience auquel se réfère Scholem et qu'il relie aux grandes figures de l'Ancien Testament – et le choix moral de l'engagement envers le prochain, entraîne des conséquences intéressantes. D'une part, elle nous aide à comprendre la valeur que l'exercice des vertus a toujours acquis chez les contemplatifs de toutes les traditions en tant que tribunal ultime pour le discernement des véritables expériences mystiques ; d'autre part, elle révèle la profonde transformation subie par le sujet après avoir vécu dans toute sa plénitude un phénomène débouchant, dans l'expérience mystique concrète et en particulier dans les religions d'orientation prophétique, sur une perception intensifiée de la douleur de l'autre<sup>8</sup>. Elle permettrait enfin de dépasser la *reductio* réalisée par Lévinas de la religion comme éthique<sup>9</sup>, car si on accepte

---

<sup>8</sup> Voir à cet égard le lien que Johann-Baptist Metz établi entre expérience mystique de Dieu et conscience pleine de la douleur de l'autre in *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, trad. Constantino Ruiz Garrido, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996 [1980].

<sup>9</sup> Comme quand il affirme : « Et si la religion coïncide avec la vie spirituelle, il faut qu'elle soit essentiellement éthique. Inévitablement un spiritualisme de l'Irrationnel est une contradiction » (*Difficile liberté, op. cit.*, p. 20).

que l'expérience mystique tout comme l'expérience de la foi – en tant que noyau de l'expérience religieuse pour la tradition judéo-chrétienne – et l'expérience éthique trouvent leur origine dans la *perception de* et l'*adhésion* à un même principe transcendant qui dirige le regard de l'individu vers celui des autres, il n'y a aucune raison de considérer comme « irrationnels » ou « violents » – même dans la terminologie lévinassienne – les éléments qui constituent légitimement ces expériences. Nous pourrions ainsi compléter la pensée de Lévinas selon laquelle « raison et langage sont extérieurs à la violence » (Lévinas 1963, 21), en affirmant que le phénomène mystique l'est aussi par sa possibilité de fournir une autre « trace » de la présence de Dieu, s'ajoutant à celle que nous offre la tradition<sup>10</sup>.

### Argumentation et contrastes du refus lévinassien

La profonde contribution de Lévinas à la pensée contemporaine dont nous parlions au début peut être observée dans la transposition ou universalisation qu'il propose des vérités humaines fondamentales que, dès sa jeunesse, il étudia et apprécia dans la *Torah*. D'abord, le fait que l'obligation éthique fondamentale, celle de faire simplement ce que je suis « appelé à faire » – la disponibilité complète face au « visage » sans défense ou à la souffrance de l'autre – est aussi impérative pour l'être humain que le sont les commandements d'aimer Dieu et d'aimer son prochain pour le juif pieux ; puis, l'impossibilité d'une connaissance métaphysique qui rende compte de la cause d'une telle obligation. Cependant, en refusant aussi la possibilité d'une connaissance épiphanique ou par l'expérience de cette causalité, autrement dit du principe transcendant qui habite l'être et qui est la source de l'expérience éthique comme de l'expérience mystique, la pensée lévinassienne perd de vue l'analogie existante entre elles, au détriment, pensons-nous, de l'analyse de la richesse de dimensions de la vie humaine en général et de l'expérience croyante en particulier. L'affirmation de Lévinas selon laquelle « les hommes accèdent à la parole divine sans que l'extase doive les arracher à leur essence, à leur nature humaine » (Lévinas 1963, 31), ne reflète pas simplement sa conviction du fait que le modèle traditionnel d'expérience religieuse juive ne se voit pas reflété dans le genre d'expérience numineuse qu'eut Moïse au Sinaï, comme le montre la *Torah* ; elle laisse aussi entrevoir, et plus particulièrement, un refus du *noyau de l'expérience* – que Scholem récupère dans son argumentation

<sup>10</sup> Voir à cet égard la profonde analyse d'Alberto Sucasas dans le chapitre « Huella e Illeidad », correspondant à son ouvrage *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 341-344.

–, telle qu'elle s'est manifestée aux Patriarches ou aux Prophètes et telle qu'elle peut être suivie [à la trace] dans le processus créatif de textes éblouissants comme le *Shir ha-shirim* (le *Cantique des Cantiques*) ou une grande partie des *Tehilim* (le *Livre des Psaumes*).

En revanche, une conception rigoureuse du phénomène mystique dépassant cette méfiance « lituanienne » de Lévinas, permettrait de considérer toute la richesse des expériences contenues, par exemple, dans la théophanie de Moïse<sup>11</sup>, lorsque celui-ci implore son Seigneur : « daigne me faire connaître tes voies pour que je te connaisse [...]. Considère aussi que cette nation est ton peuple »<sup>12</sup>, ou dans celle d'Élie, quand il répond « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahveh Sabaoth, parce que les Israélites ont abandonné ton alliance »<sup>13</sup>, en particulier l'expérience éthique, incluse dans, provoquée et développée par l'expérience mystique qui constitue leur origine. En fait, on ne peut pas comprendre dans toute sa profondeur l'expérience de foi qu'ont vécu ceux-ci et d'autres modèles de la spiritualité prophétique juive sans être attentifs à la complexité de l'expérience de la divinité qu'ils ont traversée, dont ils furent les intermédiaires et dont ils ont partagé la compassion. Le Dieu miséricordieux de l'Histoire, attentif aux demandes de son Peuple, exige, comme condition pour la rencontre, la sincérité d'un regard dirigé vers les frères, en tant que ceux dans lesquels Il se reflète dans sa forme la plus parfaite. Dans les propres mots de Lévinas :

Que le rapport avec le divin traverse le rapport avec les hommes et coïncide avec la justice sociale, voilà tout l'esprit de la Bible juive. Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger (Lévinas 1963, 36).

La claire revendication de la spiritualité prophétique que contiennent ces mots se ferme sur elle-même et se complète, pourtant, en opposition à toute spiritualité mystique possible lorsque, par la suite, il critique :

Le rapport avec l'homme où s'accomplit le contact avec le divin n'est pas une espèce d'amitié spirituelle, mais celle qui se manifeste, s'éprouve et s'accomplit dans une économie juste et dont chaque homme est pleinement responsable (Lévinas 1963, 36).

<sup>11</sup> Pour l'étude des théophanies de Moïse, Élie et Isaïe depuis la perspective du phénomène mystique, voir Van Cangh, Jean-Marie, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament », in *Id.* (ed.), *La mystique*, Relais-études 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, pp. 29-45.

<sup>12</sup> *Éx.* 33,13. Nous citons selon l'édition française de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1997.

<sup>13</sup> *I Rois* 19,10.

Ainsi, ce que nous soutenons ici c'est que, sans tomber dans l'erreur d'identifier l'expérience éthique à l'expérience mystique, le rapport de l'homme avec la divinité peut *aussi* se manifester, s'expérimenter et se réaliser comme « amitié spirituelle », en fonction des harmoniques que les deux types d'expérience partagent et la *conversio morum* sur laquelle toutes les deux débouchent. En d'autres termes, on peut inférer que la lecture partielle que fait Lévinas d'un phénomène aussi complexe que celui de la mystique, résultat de son zèle excessif pour préserver Dieu de toute idée susceptible de léser sa transcendance, le mène à affirmer que « rien ne s'oppose, en effet, davantage au rapport avec le visage que le "contact" avec l'Irrationnel et le mystère » (Lévinas 1963, 23). Ce n'est que dans cette perspective que l'on peut comprendre la négation lévinassienne des aspects mystiques modèles présents dans les expériences vitales des figures centrales du prophétisme juif tels que Moïse, Élie, Isaïe ou Job, négation qui mène forcément au non-sens de douter qu'ils aient été la source manifeste d'inspiration de Thérèse d'Ávila, Jean de la Croix, Grégoire de Nysse<sup>14</sup> ou tant d'autres parmi les grands maîtres spirituels de l'Islam pour le récit de leurs propres expériences mystiques.

Or, il faut considérer, afin d'atténuer ce qui vient d'être exprimé, deux points de contact qui, malgré les modulations et le refus lévinassien que nous analysons, peuvent être établis entre sa pensée et la tradition mystique classique. On pourrait d'abord affirmer que les traits du Dieu de Lévinas, celui dont la seule voix est pour lui le visage du prochain<sup>15</sup>, reproduisent nettement les traits divins décrits par les contemplatifs de toutes les traditions, notamment par les principaux représentants des courants mystiques identifiées par Scholem comme « prophétiques »<sup>16</sup> : un Dieu qui n'est jamais l'objet de la pensée ni du désir, mais *cause et origine* permettant la pensée et suscitant le désir de transcendance, en réorientant vertueusement la conduite à partir de l'*expérience* ou la *conscience* de cette transcendance ; un Dieu à qui l'on pense ou que l'on désire non comme un objet donné, mais comme quelqu'un à qui on *consent* sans qu'il devienne

<sup>14</sup> Voir Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction par Jean Daniélou, Paris, Cerf, 2007 [1942].

<sup>15</sup> Comme quand il affirme : « Voir un visage, c'est déjà entendre : "Tu ne tueras point". Et entendre : "Tu ne tueras point", c'est entendre : "Justice sociale". Et tout ce que je peux entendre de Dieu et à Dieu qui est invisible doit m'être venu par la même voix, unique » (*Difficile liberté, op. cit.*, p. 22).

<sup>16</sup> Voir v. gr. celles de Rabbi Jehuda dans le contexte du hassidisme médiéval allemand, celles de Abraham Abulafia dans le cabalisme prophétique, ou celles d'Israël Baal Shem ou Rabbi Pinheas de Koretz dans le cadre du hassidisme polonais-ucrainien du XVIII<sup>e</sup> siècle.

l'objet d'aucun acte humain. Deuxièmement, il est possible d'apprécier dans la contrainte lévinassienne du « tu ne tueras point »<sup>17</sup>, c'est-à-dire, dans la responsabilité infinie que chaque homme a face à l'abandon comme résultat d'un principe auquel il ne peut trouver de justification métaphysique, une analogie claire avec l'expérience radicale du décentrement de soi et sa conséquence, le choix sans conditions du prochain, qui constituent l'essentiel du phénomène mystique. Dans les mots de Lévinas :

La relation morale réunit donc à la fois la conscience de soi et la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. [...] Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire (Lévinas 1963, 33-34).

## Conclusions

Bien que Lévinas lie dans sa pensée l'exigence éthique fondamentale (celle de dire « *hineni* » à l'autre, le « *me voici* » abrahamique d'*Isaïe 6,8*) à une idée d'Infini qui n'excède pas son contenu éthique<sup>18</sup>, il est pourtant possible de trouver, comme on l'a vu, une exigence identique dans le noyau de l'expérience mystique, comprise, avec Scholem, comme *conscience expérientielle de réalités divines* qui doit être associée à l'engagement moral provoqué par cette expérience auquel on ne peut pas renoncer.

Ainsi, à travers une conceptualisation plus rigoureuse du phénomène mystique, on pourrait accepter le lien de parenté – qui, comme on l'a déjà dit, n'est pas pure et simple identification – entre expérience mystique et expérience éthique, en l'approfondissant dans sa mutuelle compréhension. De même, en enrichissant l'analyse de l'expérience éthique fondamentale, en y intégrant son lien avec l'expérience mystique, serait également enrichie, pensons-nous, l'universalisation proposée par Lévinas des vérités fondamentales de la *Torah*, en acceptant que beaucoup des modèles bibliques de spiritualité prophétique que récupère sa pensée et qui lui servent à transposer ses idées hors du milieu du judaïsme ont aussi vécu toute la richesse d'une expérience mystique.

En définitive, les réserves exprimées par Emmanuel Lévinas à l'égard du phénomène mystique se justifient par le contexte de la tradition rabbinique dans laquelle il s'est formé, qu'il honora et dont il hérita, malgré

---

<sup>17</sup> Voir à cet égard le paragraphe V (« Tu ne tueras point ») in « Éthique et esprit », *Difficile liberté, op. cit.*, pp. 22-24.

<sup>18</sup> Comme on peut l'apprécier in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986 [1974].

sa méfiance, la rigueur de sa pensée et une matérialité sur laquelle il entama une œuvre philosophique profondément lucide, exigeante et originelle.

## Bibliographie

- Assis, Yom Tov, Moshé Idel y Leonardo Senkman, eds. *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, traduit par F. Goldberg, R. Sperber et O. Stoliar, Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Atterton, Peter, Mathew Calarco and Maurice Friedman, eds. *Levinas and Buber. Dialogue & Difference*, Pittsburg: Duquesne University Press, 2004.
- Ciamarelli, Fabio. *Transcendance et éthique: Essai sur Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1989.
- Fagenblat, Michael. *A covenant of creatures. Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Katz, Steven. T., ed. *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford: OUP, 1983.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1981 [1977].
- \_\_\_\_\_, « Judaïsme et altruisme », *De l'identité juive à la communauté. Actes du Deuxième Colloque de la jeunesse juive de France*. Paris : Section française du Congrès Juif Mondial, s. d., pp. 11-15. Repris dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 2, 2003, pp. 197-206.
- \_\_\_\_\_, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris: Minuit, 1986 [1982].
- \_\_\_\_\_, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000 [1961].
- Putnam, Hilary. « Levinas and Judaism », dans Critchley, S., Bernasconi, R. (éd.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Sucasas, Alberto. *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Lévinas, lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

## RESUME

Malgré la reconnaissance dans la personne de la nécessité de l'autre comme lieu privilégié pour une expérience significative de Dieu et du caractère métaphysique de son interprétation de l'expérience éthique fondamentale, une lecture attentive du corpus lévinassien met en évidence les modulations du refus ressenti par Lévinas envers le phénomène mystique. Ce travail analyse les arguments majeurs qui ont justifié sa méfiance « lituanienne » de la mystique et, en conséquence, la réduction de la religion à une éthique dans sa pensée, en perdant de vue que la *perception de* et l'*adhésion* à un même principe transcendant présent dans le fond de la conscience – *conversio cordis* –, qui dirige le regard de l'individu vers le besoin et la souffrance de l'autre – *conversio morum* –, est commun à l'expérience mystique, à l'expérience de la foi – comme noyau de l'expérience religieuse pour la tradition judéo-chrétienne –, et à l'expérience éthique.

**Mots-clés:** Lévinas – mysticisme – *conversio cordis* – *conversio morum*

## ABSTRACT

Despite recognizing the *Other*, particularly the needy person, as a prime location for a meaningful experience of God and the metaphysical nature of his interpretation of the fundamental ethical experience, a careful reading of Levinas' corpus reveals the modulations of his rejection of the mystical phenomenon. This paper analyzes the main arguments that justify his « Lithuanian » distrust of mysticism and the consequent reduction of religion as ethics in his thought, as a result of forgetting that the perception of and adherence to the same transcendent principle present in the deep consciousness – *conversio cordis* – that directs one's gaze towards the need and suffering of others – *conversio morum* – is common to the mystical experience, faith – as core of religious experience to Jewish-Christian tradition –, and ethical commitment.

**Keywords:** Levinas – mysticism – *conversio cordis* – *conversio morum*