



# Kénose

**Marc Faessler**

DANS **PARDÈS 2007/1 N° 42**, PAGES 143 À 153

ÉDITIONS **IN PRESS**

**ISSN 0295-5652**

**ISBN 9782848351209**

**DOI 10.3917/parde.042.0143**

**Date de mise en ligne : 26/02/2013**

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2007-1-page-143?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour In Press.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Kénose

MARC FAESSLER

Entre judaïsme et christianisme, la pensée d'Emmanuel Levinas introduit l'intrigue d'un universel « entre nous <sup>1</sup> ». Aucune tradition religieuse ne se pose en soi. Elle est toujours d'ores et déjà précédée par le surgissement de l'humain dans l'économie de l'être à titre de visage – cette contre-intentionnalité où s'ordonne électivement la possibilité d'un penser-à-l'autre qui renverse toute ontologie fondatrice. Se noue ainsi, préalable à l'être et à toute présence du religieux institué, l'énigme d'une *sociabilité qui précède tout savoir* – antériorité se dessinant pour la pensée levinassienne, dans l'adresse fraternelle d'un Dire sans dit au cœur de la parole, dans le sensé d'un se-vouer-à-l'autre antérieur à tout engagement au cœur de la responsabilité, et dans la trace anarchique d'un retrait de la Transcendance au cœur de la proximité. Cette conjoncture concrète d'un « entre nous » préalable à notre incessante entrée dans la geste de l'être où déjà s'installent et s'enkystent nos traditions religieuses selon les modalités d'un savoir ritualisé impose à chaque religion de s'enquérir sur sa capacité à témoigner d'un au-delà de l'être où aurait à se signaler – selon des modalités certes différentes – une Transcendance d'autrement qu'être. Or, dans l'événement d'être qu'est l'humain, l'injonction éthique révélée par l'« entre nous » contraint la pensée de chaque tradition à examiner en quoi les sources prophétiques de sa parole, les sources éthiques de sa pratique, et les ressources réflexives de sa doctrine, peuvent s'évader de l'autosuffisance ontologique et rendre compte d'une vérité qui, afin d'échapper à l'emprise de l'être sur la conscience, la voue au Bien dans la construction de la communauté humaine. L'originalité ultime de Levinas est d'avoir creusé la possible incondition de cette échappée vers l'Autre jusque dans la *kénose du sujet* – cet évidemment, cette déprise désubstanciée de soi du sujet soucieux de soi. Entre judaïsme et christianisme l'« entre nous » nous conduit à explorer ce lieu d'affleurement et d'incarnation désigné par le mot *kénose*.

## ENTRE NOUS

Mais d'où parlons-nous ? Notre civilisation occidentale, aujourd'hui débordée par l'illimité de la technique au sein d'un entrelacs imaginé des cultures, demeure essentiellement enracinée – en dépit de la modernité – dans son ancestrale et double origine : celle qui se nourrit de la prophétie biblique et celle que consacre l'immanence païenne. Levinas, dans un texte écrit en 1935 au début de la tourmente nazie, suggérait que le paganisme n'est pas un athéisme mais « une impuissance radicale de sortir du monde », c'est-à-dire de dépasser l'enfermement dans l'être éternisé auquel sont enchaînés ses dieux<sup>2</sup>. L'acuité de cette notation nous ouvre à une perspective inédite : nous avons à comprendre que la voix prophétique biblique – celle qui, inlassablement, vient inquiéter cette assise ontologique définitive dans laquelle s'enferme sans cesse le païen qui sommeille en nous – ne se fraie pas seulement chemin dans le judaïsme, mais aussi dans le christianisme. Car – et ce sera notre tâche de le suggérer – la « trace du provisoire et du créé<sup>3</sup> », la trace d'une Transcendance inassimilable à la geste de l'être, tente également de traverser le témoignage chrétien rendu à la Parole faite chair et à l'intrigue kénotique de l'incarnation. L'histoire de notre civilisation occidentale, jusques et y compris en sa modernité scientifique, se tisse de cette lutte que mènent dans les esprits paganisme et prophétisme. Chacune de nos traditions, juive ou chrétienne, et les courants qui les constituent, sont traversés par ce même combat. Nous n'avons pas à l'esquiver, mais à chercher une manière de l'habiter positivement.

Sociologiquement, chacun naît au cœur d'une tradition religieuse qu'il doit choisir à nouveau ou quitter. Le protestantisme n'est donc pas pour moi la garantie d'une vérité ultime et intangible, mais il porte en lui un *geste intellectuel fondamental* auquel je me rallie. La Réforme – calvinienne notamment – s'est voulue un retour à la parole prophétique biblique lue dans le texte original, hébraïque pour le Tanakh et grec pour le Nouveau Testament (un grec mâtiné d'aramaïsmes et tissé d'allusions aux versets de la Bible juive). Ce geste intellectuel ouvre à une herméneutique – celle que sollicite une Écriture qui dit « interprète-moi » ! Il quitte ainsi le sol de l'onto-théologie pour l'inépuisable terre du sens. Il annonce que désormais aucune interprétation n'est définitive, non révisable. En contre-distinguant témoignage du texte et Parole de Dieu, il maintient l'absolue hétéronomie de la Transcendance et laisse le champ libre à des renouvellements de sens, à des interprétations neuves, comme

il en existe dans les *hidoushim* talmudiques – ce qui instaure un vrai rapport à la tradition. Mais ce geste intellectuel est aussi gros des implicites théologiques auxquels il renvoie. En décentrant l’humain de soi dans un « face au texte », il ouvre à une justification par grâce qui ne relève plus de la persévérance à être, mais ressortit à une gratuité « venue de Dieu » qui ne s’offre que de se transformer en sanctification dans la responsabilité du croyant envers son prochain. Enfin en confrontant le lecteur à la *complexio oppositorum* du témoignage néo-testamentaire rendu à l’incognito d’un Visage messianique irréprésentable, il révèle, sous la forme proleptique d’une attente eschatologique, un irrévélé encore enfoui au cœur même de l’abaissement kénotique du Transcendant.

Ainsi, au pli de la parole, de la responsabilité et de la proximité, le geste intellectuel premier de la Réforme appelle-t-il le christianisme à penser autrement l’incognito de Dieu en sa figure christique, à le penser hors l’être – au point ultime de sa kénose. C’est ici que nous rencontre, pour nous ouvrir la voie, le chemin philosophique d’Emmanuel Levinas décrivant, avec une hardiesse sans pareille, l’intrigante énigme de la kénose du sujet. « Entre nous », entre judaïsme et christianisme, le prisme de la Transcendance prend certes des irisations différentes, mais il le fait à travers le cristal d’une commune humanité, creusée en sa socialité par un Absolu qui nous évide en nous obligeant dé-mesurément les uns envers les autres.

## LA KÉNOSE DU SUJET

On ne soulignera jamais assez combien la kénose est un point nodal dans la pensée de Levinas. Mais ce dernier – avant d’aborder nommément ce concept dans le registre religieux de la tradition juive<sup>4</sup> – en parle obliquement au fil des pages les plus denses d’*Autrement qu’être* décrivant comment l’ipséité du sujet, dans l’unicité de son assignation vouée à la responsabilité pour les autres, est un « Soi se vidant de lui-même », « astreint à se dé-prendre de soi », « à se dé-posséder jusqu’à se perdre », « dans une récurrence où l’expulsion de soi hors soi est sa substitution à l’autre », « récurrence qui serait l’ultime secret de l’incarnation du sujet<sup>5</sup> ». Avant de tenter d’exposer le sens de ces expressions qui pourraient surprendre par leur proximité avec une tonalité christique, je voudrais citer l’échange qui eut lieu en 1983 à Genève avec Emmanuel Levinas lors d’un entretien au cours duquel mon ami le pasteur Jean Borel posa avec acuité la question qui, du côté chrétien, hantait nos esprits :

« J. B. — Je me demande s’il n’y a pas, dans le message chrétien lui-même, quelque chose que nous ne supportons pas<sup>6</sup>. Dans votre article “Dieu et la philosophie”, vous écrivez : “moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même. Accroissement, infini dans son épuisement où le sujet n’est pas simplement une prise de conscience de cette dépense, mais où il en est le lieu et l’événement et, si on peut dire, la bonté<sup>7</sup>”. Moi je ne peux pas, en lisant cela, ne pas penser en tant que chrétien...

E. L. — ... à Jésus-Christ...

J. B. — ... à la kénose, à tout ce que l’on a dit dans notre tradition sur la kénose.

E. L. — J’accepte la kénose. Absolument.

J. B. — Je ne peux pas aller plus loin dans l’universalité de la kénose que lorsque je lis ce passage de vous. Or nous, chrétiens, avons objectivé tout cela dans la personne du Christ jusqu’à l’occulter complètement dans sa fonction universalisante, dans son projet d’effectuation en chaque croyant.

E. L. — C’est pourquoi je disais : en cherchant les différences je dis des pauvretés, mais en trouvant les ressemblances, je dis des choses valables pour chacun...

J. B. — Il me semble que nous touchons là un point capital de votre pensée, où l’on rejoint, au-delà des confessions et de nos traditions, un centre qui est un des pôles de la Bible en tant que telle.

E. L. — Absolument. Vous savez, la kénose me vaut souvent des objections dans le milieu juif ! [...] On m’accuse un peu de défendre la kénose<sup>8</sup> ! »

Pour entendre la tonalité particulière que ce mot kénose prend dans la bouche de Levinas, il convient de bien comprendre qu’il s’agit de la kénose *du sujet*. Mais d’un sujet décrit dans l’en deçà d’une subjectivité qui n’est pas équivalente à la conscience. Car cette dernière, dès la première lueur où elle enveloppe l’être à travers une idéalité et la prétention d’un logos qui le désigne et le thématise, reste coïncidence avec soi, présent se possédant dans le savoir, bref souveraineté. Or, dit Levinas, il y a du sensé avant le savoir, de la signifiante antérieure à la signification. Par exemple dans la sensibilité comme proximité. Proximité, non à la contiguïté mesurable du tiers, mais proximité inégalable à autrui comme visage. Là surgit, dans une extériorité sans commune mesure avec le présent de la conscience, une façon de signifier tout autre : l’assignation du moi à une responsabilité antérieure à tout choix de sa part, donc anachronique. Cette façon de signifier qui inquiète mon présent est trace en moi d’un soi qui est *en deçà* de la coïncidence avec soi, qui relève d’une sorte d’incondition du sujet derrière la souveraineté de la conscience.

Toute signifiante n'est donc pas posée par la conscience. Cette dernière est toujours d'ores et déjà traversée à contre-courant par ce qui la destitue de sa principauté, de son *arché*. Or décrire l'intrigue « an-archique » de cet en deçà revient à décrire, au cœur de la subjectivité, la déprise de soi de l'ipséité – une véritable kénose dans l'inégalité à soi du sujet. C'est – et on l'a peu remarquée – la grande originalité de la quatrième partie d'*Autrement qu'être*. Pour parvenir à cette description Levinas suggère une métaphore musicale – il s'agit d'entendre « comme l'écho d'un son, qui précéderait la résonance de ce son <sup>9</sup> » –, et il use de ce que l'on pourrait nommer des tropes, c'est-à-dire des figures par lesquelles certains mots en viennent, par surenchère, à exprimer plus qu'ils ne disent communément. À chaque fois il part de la rupture que provoque l'assignation venue du visage d'autrui.

Rencontrée par l'assignation la conscience est atteinte malgré elle. Sans avoir rien fait, le sujet est mis en cause. Sous les espèces d'un moi en retard sur son présent, incapable de penser ce qui le touche, se révèle donc une défection de la conscience qui laisse le sujet dans le non-repos de soi, dans l'inquiétude, dans l'*obsession* d'une responsabilité incommensurable qui l'assiège, le persécute, sans qu'il l'ait contractée. Tel est, sous le trope de la persécution, le premier évidemment de l'ipséité dans la kénose du sujet.

Or dans ce « malgré elle » la conscience subit une inversion qui la tourne vers une passivité détournée de toute thématization. Cette *passivité* est celle d'un en deçà, fond d'anarchique passivité où pour le sujet toute assumption s'efface en subir, en vulnérabilité, en Passion de soi <sup>10</sup> dans laquelle affleure peut-être – dans cette obéissance passive précédant l'assignation qui la requiert – la marque de sa dignité de créature. Tel est, sous le trope de la Passion, le second évidemment de l'ipséité dans la kénose du sujet.

Mais face à l'assignation, le sujet de la conscience est expulsé de lui-même. Toutefois cet exil du soi en soi suppose un terme récurrent car l'assigné demeure, de par son élection même, irremplaçable, unique. La singularité du Je doit donc être cherchée dans son *unicité* d'assigné. Là, son soi est en soi comme déjà hors de soi. Une irrésistible récurrence le grève. Son ipséité a la ponctualité d'un point désigné du dehors, plus vieux que le temps de la conscience. À l'incarnation du sujet – déjà à l'étroit dans sa peau, exposé, vulnérable – l'ipséité offrira donc l'événement de son *unicité passive* tel un envers sans endroit, en « hypo-stase », en sous-main de l'émergence du Je à titre de personne d'où se pourra la

conscience. Cette récurrence de l'ipséité en retrait du soi est une torsion, irréductible à la conscience de soi. Elle se produit telle une *contraction* à la frontière de la conscience, au pli de l'inspiration et de l'expiration du souffle, au cœur du corps par lequel le donner est possible – c'est-à-dire dans l'en-soi-même de l'incarnation où elle empêche l'« in-dividu » de se scinder, et témoigne ainsi de la *positivité de l'Un*. C'est à partir de ce point récurrent, en recul dans le plein de la conscience – en deçà, dans l'inextension de l'unicité – que le sujet est rendu autre et que tout le poids de l'être pourra désormais se supporter dans la signifiante l'*un-pour-l'autre*. Tel est, sous le trope de la contraction de l'Un, le troisième évidemment de l'ipséité dans la kénose du sujet.

Il faut enfin souligner que le fil de la conscience – où finalement le moi n'est affecté que par lui-même – est non seulement désarçonné mais coupé par le traumatisme de l'assignation. Dans l'en deçà de la responsabilité « hors donnée », se profile ainsi une signifiante réellement hors norme : le sujet est *otage* de la responsabilité-pour-tous-les-autres qui lui est signifiée, il ne peut s'en affranchir. La volonté altruiste de la conscience, la bienveillance ou même l'amour, sont ici mis hors jeu. Ne subsiste qu'une ipséité mise-en-question, endettée sans emprunt envers tous les autres, vouée à déjà expier ce dont elle n'est pas encore coupable, dans l'impossibilité de se dérober. Or cette incondition du sujet suppose que la subjectivité elle-même se produit en tant que *transfert* d'un subir *par* le visage d'autrui en une signifiante *pour-tous-les-autres*. L'ipséité s'y révèle nœud indénuable d'une *substitution*. Dans le « pour-l'autre » qui se substitue au « par-l'autre » s'entend une étrange absolition. Le soi s'absout de soi. Soi déphasé de soi, il s'évide sans aliénation comme autre-dans-le-même selon la responsabilité démesurée pour laquelle, irremplaçable, non-interchangeable, il est assigné. En soi au point de se substituer à tous, il est « sub-situé » sous le poids de l'être et de tous les autres qui désormais lui incombent. Cet en deçà résulte d'une anachorèse<sup>11</sup>, d'une retraite, de l'identité du moi pour-soi dans un soi pour-tous, préalable où s'engage le Bien de la fraternité humaine antérieurement au tragique des libertés, et où, surdéterminées, les catégories ontologiques se convertissent en termes éthiques. Tel est, sous le trope de la substitution, le quatrième et ultime évidemment de l'ipséité dans la kénose du sujet.

Ce qui vient de se décrire – et que nous avons rangé sous le concept de kénose – décrit, selon Levinas, l'intrigue anarchique *universelle* de l'humain dans sa proximité au prochain. Ce que la citation qui suit résume encore d'une autre façon : « Dans l'exposition aux blessures et aux

outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le “s’offrir” – pour souffrir et pour donner – et, ainsi, un et unique *d’emblée dans la passivité*, ne disposant de rien, qui lui permettrait de *ne pas céder* à la provocation; *un*, réduit à soi et comme contracté, comme expulsé en soi hors l’être<sup>12</sup>. »

## KÉNOSE ET TRANSCENDANCE

La question se pose maintenant « entre nous » – entre le judaïsme dont la spiritualité est étrangère à toute idée d’incarnation divine, et le christianisme qui repose entièrement sur elle – de savoir si la kénose du sujet en tant qu’intrigue *universelle* de l’humain peut suggérer, dans chacune des deux traditions, un renouvellement de sens – un *hidoush* ! – concernant le témoignage qu’elles rendent à la Transcendance.

Pour le judaïsme, Emmanuel Levinas a fait retentir sa voix. Philosophiquement, en rapprochant la démesure de l’idée de l’infini et la sincérité du Dire, il a proposé d’entendre comme « gloire » – expression inspirée de la *kâvôd* biblique dont le « poids » de sens va de la « majesté » à l’« esprit » – la Transcendance hors l’être dont témoigne, en l’extradition de sa kénose, le « me voici » du sujet donnant signe de son élection responsable<sup>13</sup> – gloire de l’Infini qui n’entre pas en conjonction avec l’ipséité, ne s’incarne pas, n’apparaît pas, mais se glorifie de la responsabilité même à laquelle le sujet est voué et du cœur de laquelle, paradoxale, tout humain est appelé désormais à devenir prophète, à devenir messie. Herméneutiquement – sur le versant de son œuvre où il interprète sa propre tradition religieuse – Levinas a montré que l’idée de kénose est présente dans les sources juives de deux façons. D’abord dans les versets bibliques qui témoignent de la Transcendance du Transcendant comme d’une humilité dans la Hauteur, comme d’une Majesté qui se penche sur la misère humaine et, dans la proximité, l’habite « pour vivifier l’esprit des humbles et ranimer le cœur des affligés » (Es 57,15)<sup>14</sup>. Ensuite – outre l’apologue talmudique de la lune qui se fait petite (en *b. Houllin* 60b)<sup>15</sup> – dans la tradition représentée par Rabbi Hayyim de Volozhyn dont l’ouvrage *Nefesh Hahayyim*<sup>16</sup> développe l’idée kabbaliste d’une Transcendance absolue de l’Infini divin (*En-Sof*) dont la Hauteur ne peut créer les mondes sans s’associer le concours éthique de l’humain qui, par sa responsabilité dégageant le créé de sa seule persévérance dans l’être, l’élève vers la sainteté ou le dé-créé, le précipite vers

le néant – ce qui confère à la kénose cette signification primordiale : « plus importante que la toute-puissance de Dieu est la subordination de cette puissance au consentement éthique de l'homme <sup>17</sup> ». Telle serait l'humilité suprême du Transcendant.

Le christianisme peut s'inspirer de ces perspectives. Car ses sources néo-testamentaires témoignent certes d'une révélation messianique incarnée dans l'homme Jésus, mais cette révélation ne se confond pas avec une immanentisation du Transcendant. Elle repose au contraire sur une lutte du langage pour contester le mythologique et le religieux au profit d'un entre-dire de la passée du Très Haut à la source d'une parole prophétique, à l'origine des actes et gestes d'un visage. Même l'annonce de la résurrection n'évoque que la trace d'un retrait. Le secret messianique sur lequel est bâti l'évangile de Marc n'est levé devant le tombeau ouvert que de laisser l'humain sans réponse, dans l'énigme d'une « attente sans attendu ». Le langage apocalyptique utilisé par Matthieu est travaillé par le motif du dérobement. Les pèlerins d'Emmaüs de Luc voient le geste concret du partage du pain, mais ne reconnaissent la Transcendance que de ce qu'elle se soustrait à l'apparence (*a-phantos egeneto* Lc 24, 31). Et pour la tradition johannique, si la Parole prend chair et donne exégèse du Père (*exégêsato*), « Dieu personne ne l'a jamais vu » (Jn 1, 18) <sup>18</sup>. Tout culmine donc, pour le christianisme, sur la question de savoir s'il lui est possible – au risque de sa foi – d'exprimer l'abaissement de Dieu dans son Messie sans ramener la Transcendance à l'ontologique, donc à la persévérance de l'être où se dissout l'énigme propre à l'Un irréprésentable.

C'est ici que le langage de la kénose devient incontournable. Il a trouvé son expression néo-testamentaire dans l'hymne paulinien de l'épître aux Philippiens, dont la traduction et l'interprétation posent d'épineux problèmes (Ph 2, 6-11). Dans des études antérieures <sup>19</sup>, nous avons tenté d'établir que l'événement de parole de cet hymne conteste l'interprétation métaphysique qu'en ont donnée la patristique et la modernité hégélienne. L'hymne ne se présente pas comme une spéculation ontothéologique, mais telle une louange messianique. En tant que *carmen Christi* il est construit sur la sollicitation repérable des termes mêmes du texte d'Ésaïe 53 sur le Serviteur souffrant. Le christianisme primitif lit donc le sens de la mort de Jésus comme la proximité et la passée du Très Haut dans la kénose de son Messie, c'est-à-dire comme une sorte de contraction de la Transcendance de l'Un dans l'unicité passive, évidée de soi, d'un humain affrontant sa victimisation. Risquons une interpré-

tation actualisante des principales expressions de l'hymne. Le sujet messianique Jésus « à l'image de Dieu <sup>20</sup> » (c'est-à-dire à l'image d'un Dieu dont il n'y a pas d'image) n'a pas considéré le « s'emparer de <sup>21</sup> » (c'est-à-dire le saisir, le savoir de l'être) comme une manière d'« être à l'égal d'un dieu <sup>22</sup> » (c'est-à-dire de se diviniser, de s'éterniser dans son auto-fondement), mais « se vida lui-même <sup>23</sup> » (c'est-à-dire se dépouilla du même en lui), « ayant pris la forme du Serviteur » (c'est-à-dire s'ouvrant au pour-l'autre), « devenu semblable aux humains » (c'est-à-dire identique à tout sujet humain), « il s'est fait lui-même humilité » (c'est-à-dire humble dans la proximité), « obéissant jusqu'à la mort » (c'est-à-dire prenant sur lui la persécution des persécuteurs), « c'est pourquoi Dieu l'a exalté à l'extrême <sup>24</sup> » (c'est-à-dire a témoigné de Sa gloire par lui), « et lui a fait grâce du Nom qui est au-dessus de tout nom » (c'est-à-dire a associé son unicité de sujet à l'Un au-dessus de tout). L'hymne s'insère en outre dans une parénèse à laquelle il confère l'origine d'une signifiante éthique d'en deçà nos rivalités mortifères. La kénose christique – même si elle s'exprime dans un vocabulaire biblique sollicité – ne peut avoir lieu qu'au cœur de l'intrigue *universelle* de la kénose du sujet décrite par Levinas sous les tropes de la persécution, de la Passion de soi, de la contraction de l'Un et de la substitution. La difficulté pour le christianisme et sa spiritualité de l'incarnation est de trouver les mots pour exprimer sans épouser la voie facile de l'adoptianisme, l'effectivité d'une Transcendance hors l'être au cœur de cette kénose christique. Comme nous l'avons déjà indiqué, la métaphore de la *contraction* pourrait ouvrir une voie inédite <sup>25</sup>. Dieu s'incarne dans l'obéissance de son Messie en se contractant Lui-même *pour laisser place*, dans l'unicité de cette kénose, à la parole et à la responsabilité qui en révéleront l'orientation vers le Bien. Il faudrait développer cette ouverture herméneutique. Mais elle pourrait être entendue comme un écho à la formule de Levinas définissant l'expiation originelle du moi élu : « la bonté me revêt dans mon obéissance au Bien caché <sup>26</sup> ».

Ainsi « entre nous », entre judaïsme et christianisme, dans un respect mutuel absolu, s'entendrait en partage, issu des arpèges de la kénose, comme l'écho d'un son précédant la résonance de ce son – note tenue d'une injonction éthique du Transcendant, venue retentir à deux voix dans le concert des nations.

## NOTES

1. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris, Grasset et Fasquelle, 1991) est l'un des derniers recueils d'articles réunis par E. Levinas. Il tenait beaucoup à la concision évocatrice de l'expression «entre nous».
2. «L'actualité de Maïmonide» publié dans *Paix et Droit* (après 1945 *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*) 15 (1935), n° 4, p. 6-7. Republié in : *Emmanuel Levinas, Cahiers de l'Herne* (dirigé par C. Chaliel et M. Abensour), Paris, 1991, p. 142-144 dont nous extrayons ces lignes : «Dans ce monde se suffisant à lui-même, fermé sur lui-même, le païen est enfermé. Il le trouve solide et bien assis. Il le trouve éternel. Il règle sur lui ses actions et sa destinée. Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent [...] Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire et du créé» (p. 144).
3. *Ibid.*
4. «Judaïsme et Kénose» (1985), AHN, 133-151.
5. AE (1974), 141 (Lp 175).
6. À savoir : la doctrine de la kénose dans sa valeur universelle et pas seulement christologique.
7. DDVI, 120 (l'article date de 1975).
8. Entretien du 2 juin 1983, enregistré et entièrement revu par Emmanuel Levinas pour sa publication à la suite de la conférence «Transcendance et Intelligibilité» (1984) : TrI, 55-57.
9. AE, 141 (Lp 175).
10. Levinas lui-même utilise *Passion* ou *Passion de Soi* avec des majuscules, cf. AE, 129, 149 (Lp 161, 185).
11. Ce terme, propre en régime chrétien à la spéculation trinitaire, est utilisé par Levinas dans son acception étymologique de «retrait», «retraite», cf. AE, 148, 179 (Lp 183, 220).
12. AE, 134 (Lp 167).
13. La gloire signifie, en deçà, «l'extradition du sujet reposant sur soi» ; «la gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet» ; «la gloire se glorifie par la sortie du sujet hors les coins sombres du "quant à soi"» ; «la gloire de l'Infini, c'est l'identité anarchique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui [...] : "me voici"», AE, 184 (Lp 226).
14. «Judaïsme et kénose» (1985), AHN, 133-151. Levinas cite Ps 147,3-4 ; Ps 113,5 ss. et rappelle le propos de Rabbi Yoḥanan en *b. Meguila* 31a «partout où vous trouvez (dans l'Écriture) la puissance du Saint-béni-soit-Il, vous trouvez son humilité» propos appuyé par Dt 10,17 pour le Pentateuque, par Es 57,15 pour les Prophètes, et par Ps 68,5 pour les Écrits.
15. *Ibidem*, 135 ss. Voir Marc Faessler, *En découvrant la Transcendance avec Emmanuel Levinas*, Cahiers de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 22, Genève, Lausanne, Neuchâtel 2005, p. 140-141.
16. Traduction de Benjamin Gross (préface d'Emmanuel Levinas), Lagrasse, Verdier, 1986.
17. «Judaïsme et kénose», AHN, 145.
18. Ce que confirme le macarisme «heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru» (Jn 20,29) qui clôt le récit de l'apparition à Thomas et donne sa conclusion à l'évangile de Jean. Cf. Marc Faessler, «Autrement voir. Thomas l'absent, figure du lecteur en

- Jean 20, 24-29» in *La littérature : réserve de sens, ouverture de possibles*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2000, p. 37-49.
19. Marc Faessler, « Humilité du signe et kénose de Dieu » in *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 239-257 ; Catherine Chalier, Marc Faessler, *Judaïsme et christianisme l'écoute en partage*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 249 ss.
  20. C'est très probablement ainsi qu'il faut comprendre l'expression *morphê theou*.
  21. *Harpagmos* désigne proprement l'« action de prendre », l'« acte de saisir ».
  22. *To einai isa theô* « être égal à un dieu », allusion à Gn 3,5.
  23. *Heauton ekenôsen*. Ici apparaît le terme « kénose » qui cite Es 53,12 (*hè "èrà nafsho*).
  24. *Auton hyperupsôsen* citation d'Es 52, 13 (*wegâvahh me'od* que la LXX rend par *doxasthêsetai sphodra* « il a été à l'extrême glorifié »).
  25. Dans la kabbale, cette métaphore de la « contraction » (*zimzum*) est au centre de la tradition lourianique de la création. Mais, comme le fait remarquer Gershom Scholem, « contrairement au sens midrashique du mot *mezamzem*, qui évoque Dieu se contractant Lui-même dans le Saint des saints, dans la demeure des chérubins, la contraction kabbalistique a une signification inverse : il ne s'agit pas de la concentration de la puissance de Dieu en un lieu, mais de son retrait d'un lieu » (*La Kabbale*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 221). Une théologie chrétienne de la kénose utilisant la métaphore de la contraction est donc plus proche de son acception midrashique et concerne, non la création, mais la nouvelle création « en Christ ».
  26. AE, 151 (Lp 187).