

Dieu à l'horizon de la paternité Arnaud Clément

Le discours rationnel rencontre une difficulté de méthode en traitant de l'expérience de Dieu. S'il l'explique en renvoyant à des causes naturelles, il présuppose qu'il n'y a pas une expérience *de* Dieu, mais seulement de phénomènes que l'individu attribue à Dieu ; si, au contraire, il reconnaît à l'expérience un caractère divin, il renonce par là même à l'expliquer rationnellement. Ce dilemme renvoie le discours à ses présupposés, qui sont soit ceux de la science (qui parle du monde sans Dieu), soit ceux de la religion (qui parle du monde avec Dieu), mais semble interdire une synthèse des deux parce qu'il place celui qui parle dans l'obligation de trancher par avance, dans une croyance pré-rationnelle, la question de l'existence de Dieu.

La phénoménologie a l'immense mérite de remettre en cause cette façon d'aborder l'expérience. Sa méthode, qui consiste à mettre entre parenthèses notre croyance en l'existence de ce qui est extérieur à nous (les choses, le monde, Dieu), permet d'aborder les phénomènes avec un regard neuf. Si, en effet, on met hors circuit la question de l'existence de Dieu pour se tourner vers l'expérience du divin, c'est-à-dire les circonstances où Dieu vient à l'idée, on peut alors décrire cette expérience pour elle-même et dévoiler son sens.

Cela ne vaut pas seulement de phénomènes dits religieux, comme le culte ou la prière, mais aussi de l'existence humaine dans ses catégories les plus fondamentales. C'est du moins ce que soutient Emmanuel Levinas, qui affirme, fidèle en cela à l'enseignement biblique, que l'on ne saurait parler de Dieu en dehors de la relation à autrui. Dieu nous vient à l'idée dans le visage de l'autre homme, et le face à face avec autrui est tel que Dieu y passe en laissant sa trace. Or c'est précisément dans l'expérience de la paternité que Levinas a pour la première fois décrit la façon dont Dieu entrait dans la relation à autrui. Aussi prendrons-nous son chef d'œuvre de 1961, *Totalité et infini*, pour guide dans une description qui tâchera d'aboutir à l'idée de Dieu père en partant de l'expérience humaine de la paternité.

1. L'amour érotique

Pour décrire la paternité, il faut commencer par caractériser la solitude, c'est-à-dire le soi. Être soi, avoir à être soi à chaque instant, malgré

la douleur et l'angoisse de la mort, constitue un drame que Levinas reconduit à deux tendances essentielles : l'effort d'être et le besoin d'évasion. En effet, ce que je suis ne m'est pas donné une fois pour toutes, comme si j'étais quelque chose de fixe et d'immuable. Je change avec le temps, et mon existence subjective consiste à me retrouver toujours le même en dépit des changements. La première tendance du sujet est donc l'identification de soi avec soi. Or à côté de cette tendance que la philosophie a souvent décrite, Levinas en décèle une autre : le désir de sortir hors de soi. Si mon existence entière est marquée par l'effort d'être moi-même, je peux aussi ressentir cette identité comme un enchaînement à l'existence et une souffrance. L'ennui, le dégoût, la nausée sont des noms pour cette fatigue d'être soi ; l'évasion et le désir désignant quant à eux la quête d'un ailleurs où l'on n'aurait plus à être soi.

Thème

Mais comment faire ? Ne plus être soi, s'évader hors de soi, c'est mourir. Comment vivre une évasion qui ne soit pas la fin de la vie ? L'exotisme du voyage, la volupté du plaisir sont à cet égard des promesses d'un instant qui déçoivent aussitôt – car elles n'empêchent pas que l'on revienne à soi. Du reste, veut-on vraiment quitter sa prison individuelle, ou plutôt s'évader tout en restant soi-même, troquer l'esclavage de l'existence pour la « vraie vie » dont les prophètes et les poètes nous disent qu'elle est ailleurs ? À ce stade, le questionnement du moi solitaire est sans espoir. Seul face au drame de son existence, il ne peut que se résigner, comme Hamlet, à l'alternative sans issue entre être et ne pas être – être soi ou mourir. Les possibilités qui me sont offertes, les projets que je me donne n'y changent rien : je suis, et c'est tout ce que l'existence a à m'offrir.

S'évader est donc impossible à l'individu seul. Mais il y a autrui. En quoi le face à face avec lui constitue-t-il pour moi une évasion réelle ?

On pourrait d'abord le montrer à partir de la parole. Levinas nomme « visage » l'autre qui se révèle à moi en me parlant. La parole d'autrui est un appel qu'il m'adresse à lui répondre, une invitation à parler à mon tour pour satisfaire sa demande, à me soucier de lui avant de me soucier de moi-même. En passant de la solitude au dialogue, je délaisse le souci exclusif que j'ai de ma personne pour m'inquiéter du sort d'autrui. Ce passage de l'indifférence à la responsabilité pour l'autre est bien l'évasion que nous cherchons : dans la parole, je suis moi mais il en va d'autre chose que de moi-même, je sors de moi pour me soucier d'autrui.

Nous voudrions cependant insister sur l'autre forme d'évasion que *Totalité et infini* décrit : la paternité.

Nous quittons ici le discours universel sur l'humain pour adopter une perspective masculine¹. Il importe d'emblée de noter que Levinas distingue le point de vue érotique sur l'amour du point de vue biologique, et même scientifique en général. La science interprète la relation sexuelle comme un simple moyen au service d'une fin qui dépasse les amants : la perpétuation de l'espèce, la transmission des gènes. Or l'amour érotique est porteur d'un sens qui ne se réduit pas à ce calcul darwinien : quand on l'explique en renvoyant à la lutte pour la survie, on manque la relation qui s'instaure entre des êtres singuliers et insubstituables : un lien d'unique à unique dont le sens ne peut pas être saisi de l'extérieur. Quel est-il ?

Les événements de la vie amoureuse – faite de désir, de caresse et de volupté, oscillant entre la pudeur et l'obscénité, le respect et la profanation, le sérieux et le rire – doivent être décrits en première personne pour cerner la teneur propre du phénomène érotique. Suivons le cas exemplaire de la caresse et notons combien celle-ci diffère d'une prise. Dans les gestes quotidiens, la main se saisit d'un objet, exerce sur lui sa force, le manipule, l'étudie : elle sait ce qu'elle veut et le soumet à sa volonté. Mais quand elle caresse, la main touche sans saisir et cherche sans savoir ce qu'elle va trouver. Si la caresse avait pour but de prendre possession du corps qui s'offre à elle, elle échouerait toujours devant cette chair qu'elle ne peut faire sienne. Ni pouvoir ni savoir, la caresse est un Désir :

Arnaud
Clément

Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables².

Ce jeu de la caresse distingue absolument l'amour érotique du besoin sexuel. Le besoin seulement instinctif que l'être sexué ressent est,

1 Le lecteur pourra se demander ce qui, dans les lignes qui suivent, vaut aussi pour la maternité, et permet de se former une idée de la parenté en général. Derrida a noté que « *Totalité et infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu'au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu'il ait été écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l'homme [vir] » (Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967,

p. 228, note 1). Cette remarque vise en particulier la phénoménologie de l'éros et de la paternité que nous commentons ici. Elle peut constituer le départ d'une critique de la perspective adoptée par Levinas. Sur ce point, nous renvoyons à l'essai de Catherine CHALIER, *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions des femmes Antoinette Fouque, 2006.

2 Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre* (1947), Paris, PUF, 1983, p. 82-83.

comme tous les appétits, un manque qui demande à être comblé pour disparaître une fois la satisfaction obtenue. Mais le geste, par excellence amoureux, de caresser, n'est pas un besoin que le contact physique apaise. Amant, je caresse mon amante d'une main qui hésite entre la retenue pudique du respect et la profanation obscène de l'audace ; et la chair que ma main parcourt, à la fois se donne et se dérobe. Ma caresse, loin d'épancher ma soif, l'accentue encore et fait naître la volupté, qui est la jouissance de la jouissance même.

En ce sens, la caresse des amants n'a jamais de fin. Elle vaut mieux que la fusion des corps fantasmée dans leur rêve de ne former plus qu'un : elle constitue une relation entre êtres qui demeurent *distincts* tout en brisant leur solitude. Et c'est en quoi l'amour érotique offre aux individus une évasion hors d'eux-mêmes. Certes, l'évasion serait illusoire si elle se résumait à l'élévation du plaisir où être soi devient, l'espace d'un instant, une volupté. Mais le Désir survit à la disparition du plaisir, car sa logique est tout autre : il est une faim qui ne fait que s'accroître. Il m'ouvre sur autrui et me le présente comme absolument insaisissable, en sorte que notre relation est sans terme, infinie, toujours à-venir.

2. L'enfant

Thème

L'avenir des amants a encore un deuxième sens : la venue de l'enfant. Si on arrêta la vie des amants à l'amour érotique, on pourrait la présenter comme une petite société fermée sur elle-même dans l'indifférence au monde. Toutefois l'amour est fécond, et en engendrant l'enfant il restitue les amants à la société humaine.

Il importe donc de souligner combien l'enfant excède, dans leurs pouvoirs comme dans leurs projets, les deux sujets qui lui ont donné naissance. Pour la philosophie moderne, le moi est un sujet, c'est-à-dire un être qui pense et agit en étant lui-même l'origine de sa pensée et de son action. Conscient de soi, maître de soi, le sujet est l'individu autonome qui se représente ses possibilités et se donne pour projet d'accomplir celles qui lui semblent désirables. Mais Levinas veut montrer que la paternité du moi est une subjectivité d'un autre type. Être père, c'est vivre une vie où l'on n'est plus maître de ses possibilités, s'ouvrir à « l'au-delà du possible ».

Cette expression, d'abord négative, conteste l'idée que l'enfant soit une possibilité du moi : non seulement parce que la venue de l'enfant échappe à ma volonté, mais surtout au sens où elle n'est possible que pour le couple. Au-delà de mon individualité, l'enfant ne se montre qu'à l'horizon de la relation amoureuse. Ce fait banal qu'il faut être deux pour avoir un enfant traduit un sens original de la possibilité :

possible de deux sujets et non plus d'un. Allons plus loin : l'enfant est aussi au-delà du possible même – entendu comme ce que je peux faire, comme pouvoir. De l'enfant, je ne peux ni me représenter ce qu'il sera, ni garantir que mon action l'engendrera, ni connaître le père qu'il fera de moi. L'avenir de l'enfant est un mystère que je peux m'efforcer de réaliser, mais en aucun cas maîtriser ni conformer à un projet – fût-ce un projet rêvé à deux.

Ces remarques sont essentielles à la juste description du rapport d'identité qui lie le père à son enfant. Jusqu'à présent, nous avons limité notre propos aux amants et simplement envisagé leur fécondité comme une possibilité. Il faut maintenant faire entrer l'enfant dans le duo amoureux et demander : *qu'est l'enfant pour le père ? Quel rapport y a-t-il de l'être de l'enfant à celui du père ?*

Levinas répond que l'enfant démultiplie le moi du père. Dans sa signification courante, le moi est un être qui se retrouve continuellement le même au fil de sa vie, s'identifie avec soi sans pouvoir sortir de lui-même. Être moi, c'est être séparé des autres de façon infranchissable, de telle sorte que rien de moi ne se retrouve en l'autre. Or cette signification ne s'applique plus à la fécondité, car mon enfant est moi :

Par une transcendance totale – la transcendance de la trans-substantiation – le moi est, dans l'enfant, un autre. La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification. [...] Mon enfant est un étranger (*Isaïe 49*), mais qui n'est pas seulement à moi, car il est moi. C'est moi étranger à soi⁵.

Arnaud
Clément

L'enjeu de ces lignes est de dégager un sens nouveau de l'identité. La fécondité tranche avec toutes les autres relations humaines – y compris l'amour érotique où l'identité de l'amant ne fusionne pas avec celle de l'aimée. C'est dans la paternité seulement que le père entre en relation avec un « autrui », c'est-à-dire un être autre absolument autre que moi, qui, en même temps, est moi. Il y a là un paradoxe logique : l'enfant, à la fois, est et n'est pas moi.

On comprend sans mal que l'enfant soit un *autre* pour le père : les parents engendrent un être distinct. De même, on conçoit sans peine que le père se retrouve dans son enfant (par le jeu des ressemblances) et qu'il projette son identité en lui, qu'il dise « mon enfant est moi » par métaphore désignant le lien de filiation. Néanmoins Levinas va plus loin ici et prête à cette affirmation un sens littéral. À ses yeux, « être » ne signifie pas seulement « exister en première personne », dans l'in-

3 E. LEVINAS, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le livre de poche, 1990, p. 299.

tériorité du quant à soi. La fécondité ne dévoile rien de moins qu'un nouveau sens de l'être: elle introduit une multiplicité dans l'être, où l'individu est à la fois lui-même et un autre.

Par conséquent, le père connaît dans l'enfant une identité d'un genre nouveau, qu'aucune expérience antérieure ne pouvait lui donner. Selon notre texte, il s'agit d'un changement de la substance du père en la substance de l'enfant, d'une transsubstantiation. Le moi paternel se renouvelle en engendrant le moi filial, sans qu'à son tour ce nouveau moi soit absorbé dans le moi du père. Dans un autre passage, Levinas a encore recours à un motif religieux pour expliciter le sens de cette identité remarquable :

La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme, consiste en ce que cette création est *ex nihilo* – non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre. La filialité elle-même ne pourra apparaître comme essentielle à la destinée du moi que si l'homme maintient ce souvenir de la création *ex nihilo*, sans lequel le fils n'est pas un vrai autre⁴.

Thème

Levinas distingue ici deux types de production. Il y a d'abord l'acte par lequel le démiurge travaille la matière en lui imprimant la forme souhaitée. L'objet produit est issu de son producteur et, en ce sens, n'est pas *autre* que lui: le moi s'identifie avec son œuvre. Au contraire, l'acte de création *ex nihilo* engendre un être absolument distinct de son créateur. – On notera que Levinas inverse l'usage habituel de cette distinction. D'ordinaire, on insiste sur le fait que la production *ex materia* est la transformation d'une matière déjà présente, alors que Dieu créateur fait surgir le monde du néant. Pour Levinas, ce qui importe n'est pas le processus causal de fabrication mais l'altérité de la créature au créateur. La création authentique est la naissance d'un être indépendant de son créateur, imprévisible, libre. Voilà donc en quoi la paternité est une création: l'enfant est issu du père, et pourtant il est autre.

Précisons encore ce lien exceptionnel à l'aide d'un troisième motif biblique :

Cette relation du père au fils, ne vient pas *s'ajouter* au moi du fils d'ores et déjà constitué, comme une bonne fortune. L'*Éros* paternel investit seulement l'unicité du fils – son moi en tant que filial ne commence pas dans la jouissance, mais dans l'élection⁵.

La paternité n'est pas le pouvoir – naturel ou conventionnel – dont le père jouit sur son enfant, mais l'*amour paternel* qui est *élection* de l'enfant par le père. Transsubstantiation, création et élection dénomment l'amour qui engendre un enfant indépendant du père. L'enfant est élu de son père en tant qu'il est issu de lui, aimé par lui, mais autre que lui. De fait, le père est bien dans une relation originale d'identité avec son enfant : une identité amoureuse.

3. La fraternité

L'amour est bien le maître-mot de la phénoménologie de la paternité. En premier lieu, il désigne la relation d'identité que nous venons de décrire : l'union *dans* la séparation. L'enfant ne vient pas seul au monde. Aimé par son père, il est de cette façon accueilli dans la société des hommes, uni à l'humanité toute entière. Cet accueil l'attache aussi bien à l'humanité présente qu'aux générations passées et à venir, dans le temps sans fin, infini, que la fécondité rend possible. La venue d'un enfant introduit une rupture dans le temps – toute naissance étant événement –, mais l'amour des parents intègre le nouveau venu à l'histoire humaine, rétablissant un lien par-delà la rupture.

Ce lien est la seconde forme de l'amour. Celui-ci ne désigne pas seulement l'unification des hommes dans la famille, car la famille n'est pas une totalité fermée sur elle-même. L'amour paternel, qui fait de l'enfant l'unique aimé de son père, singularise l'enfant *parmi* tous les autres. Il révèle ainsi, réciproquement, la fraternité humaine :

Arnaud
Clément

La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux. [...] L'élection du moi, son ipséité même, se révèle comme privilège et subordination – parce qu'elle ne le met pas parmi les autres élus, mais précisément en face d'eux, pour les servir et que personne ne peut se substituer à lui pour mesurer l'étendue de ses responsabilités⁶.

L'amour paternel est pour l'enfant un privilège, parce qu'il lui offre la possibilité de s'individualiser dans la singularisation parmi tous les autres hommes. Toutefois, ce privilège n'a rien d'un droit de naissance et ne saurait s'entendre en un sens dynastique. Il désigne plutôt le privilège de celui qui est élu à une charge importante et qui en mesure tout le poids. Être homme, c'est être responsable – la phénoménologie de la paternité rejoint l'éthique. Levinas décrit ici l'entremêlement

⁶ *Ibid.*, p. 312.

de deux significations amoureuses: l'amour familial est accueil de l'enfant qui le prépare à sa vie humaine, adulte, responsable; l'amour éthique, quant à lui, désigne l'obligation de chacun de venir au secours de son prochain.

L'amour parental se manifeste ainsi comme un répit qui donne à l'enfant le temps de grandir à son humanité. Rappelons que pour Levinas, tout individu doit supporter une charge éthique écrasante. Le commandement: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » la résume, que Levinas traduit sous la forme: « Tu aimeras ton prochain; cet amour, c'est toi-même ». Je ne suis moi qu'à répondre à l'appel au secours d'autrui, du proche comme du lointain. L'humanité entière me concerne, et j'en ai la charge. Je suis, pour reprendre le mot de Dostoïevski que Levinas cite souvent, responsable de tout et de tous, et moi plus que tous les autres⁷. Comment supporter le poids d'une telle responsabilité? Grâce à l'amour parental qui donne à l'enfant d'être accueilli par autrui avant d'assumer à son tour sa responsabilité.

4. Dieu père

Cette intrigue humaine, éthique, laisse alors passer la trace de Dieu :

Thème

Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui⁸.

Levinas ne se contente pas de rapprocher la paternité du monothéisme: il fait surgir le monothéisme comme une signification présente à l'intérieur du phénomène de la paternité. Dans un geste audacieux, le Dieu unique est abordé comme une signification dont le phénoménologue expose le sens. Celui-ci développe les significations de la relation père-enfant, remontant à la relation première qui unit tous les hommes, la responsabilité, et à travers celle-ci, à Dieu qui enjoint aux hommes de s'aimer les uns les autres. Dieu entre dans le discours phénoménologique comme le sens le plus haut de l'amour, amour divin qui fait la parenté des hommes, Dieu présent à l'horizon de la paternité et père lui-même.

Cette paternité divine se laisse approcher à l'aide des deux significations de l'amour que nous avons dégagées. Si je peux appeler Dieu du nom de « père », c'est d'abord au sens où Il m'a créé responsable d'autrui, et où Il me donne mon être en m'appelant à faire la part qui est la

7 Fiodor DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov* (1880), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 310.

8 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 236.

mienne dans la communauté humaine. Tous les hommes sont frères au nom de Dieu qui les a faits responsables les uns des autres. Mais Dieu est aussi père dans le mouvement inverse de l'amour qui allège gracieusement cette charge. Dieu vient au secours de notre obligation humaine en nous aidant paternellement à l'accomplir.

Comment comprendre cette venue de Dieu dans la phénoménologie de la paternité ? Sa présence est-elle métaphorique, réelle ? Est-elle démontrée ou seulement suggérée ? Traduit-elle le passage de la description rationnelle à la profession de foi ? Si tel était le cas, nous abandonnerions la phénoménologie qui a la prétention d'être une science dénuée de toute croyance. Au contraire, Levinas précise qu'autrui « ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle⁹ ».

Cette manifestation reste mystérieuse, son ambiguïté demeure. La psychologie y voit la divinisation du père dans le regard ascendant que l'enfant porte sur lui – mais c'est là déjà interpréter le phénomène. Le phénomène lui-même se situe en deçà, dans l'énigme irrésolue de la hauteur d'autrui. La transcendance, selon le mot de Jean Wahl, est une trans-ascendance : elle va de la hauteur d'autrui à la hauteur de Dieu, sans que l'on puisse décrire la première sans la seconde. De même, la paternité suggère ce mouvement ascendant de la hauteur du père à la hauteur de Dieu – Dieu présent au cœur de l'expérience humaine de la paternité.

Arnaud
Clément

*

La Bible se plaît à nommer Dieu en associant à son nom celui de ses témoins¹⁰ : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Moïse, Dieu d'Isaïe ; Dieu de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin¹¹ – les témoins anonymes soutenant ici le nom divin. Mais cette dernière formule n'est-elle pas étrange ? Elle évoque Dieu dans l'horizon d'une triple absence : l'étranger, c'est autrui dans l'absence du lien de fraternité ; la veuve, la femme au mari emporté par la mort ; l'orphelin, l'enfant privé d'un parent. L'évocation du nom de Dieu à côté de ces trois figures de l'autre dans sa faiblesse suggère un Dieu Père, d'une

9 *Ibid.*, p. 77.

10 « En effet, dans la Torah, Dieu n'est pas pensé comme un principe ou une idée de la raison, Il se présente Lui-même comme "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob" (Ex 3, 6), c'est-à-dire qu'Il lie son nom à des noms humains. Abraham, Isaac et Jacob n'étant

évidemment que les premiers d'une liste sur laquelle le nom de chacun (e) peut venir s'inscrire s'il ou elle témoigne de Celui qui l'appelle » (Catherine CHALIER, « Témoignage et théologie », in *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès 2007/I (N°42), éd. In Press, p. 25).

11 Par exemple *Deutéronome* 10, 16-19.

paternité divine, plus haute que la paternité naturelle, qui fait de tous les hommes des frères malgré l'absence d'un père commun, veille aux côtés de la veuve et protège l'orphelin. L'étrangeté de la formule vient alors de ce qu'elle nomme le Père divin dans l'absence du père humain : Dieu venant au secours de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, Dieu père offrant sa paternité en remède à leur esseulement.

Arnaud Clément est docteur de philosophie de l'université de Caen, auteur d'une thèse soutenue en 2017 sur l'idée de l'infini dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Il est professeur de philosophie dans l'académie de Versailles et membre associé de l'équipe de recherche Identité et Subjectivité. Il participe depuis 2015 aux Éditions Conférence, pour lesquelles il a notamment traduit La philosophie de Leopardi d'Adriano Tilgher.

Thème