



HAL
open science

Levinas et les formes de l'invisibilité juive

Emmanuel Levine

► **To cite this version:**

Emmanuel Levine. Levinas et les formes de l'invisibilité juive. Plurielles. Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque, 2023, 24, pp.97-112. hal-04407516

HAL Id: hal-04407516

<https://hal.science/hal-04407516>

Submitted on 29 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Plurielles, revue annuelle éditée sous l'égide de l'AJHL, est consacrée à des questions de culture et de société touchant l'identité juive. Chaque numéro comporte un dossier thématique et des articles divers aussi bien littéraires qu'historiques ou philosophiques.

Dossiers des précédents numéros

N° 2 – Le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

N° 3 – Le nouveau dialogue judéo-arabe

N° 4 – Lire la Bible

N° 5 – Identités juives et modernité

N° 6 – Juifs parmi les nations

N° 7 – Langues juives de la diaspora

N° 8 – Les juifs et l'engagement politique

N° 9 – Les juifs et l'Europe

N°10 – Israël-diasporas: interrogations

N°11 – Voyages

N°12 – Fidélité-infidélité

N°13 – Le ressentiment

N°14 – Frontières

N°15 – Les pères juifs

N°16 – Il était une fois l'Amérique – juifs aux États Unis

N° 17 – Figures du retour. Retrouver, réparer, renouer ?

N° 18 – Qu'avons-nous fait de notre histoire ?

N° 19 – Intellectuels juifs – Itinéraires, engagements, écritures

N° 20 – Dialogues

N° 21 – La peur

N° 22 – Le juif et l'Autre

N° 23 – Les juifs dans la modernité

Pour plus de détails : www.ajhl.org

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque publiée sous les auspices de l'AJHL 83, avenue d'Italie – 75013 Paris – Tél. 01 44 24 12 94 – Site www.ajhl.org – Courriel izio.rosenman@gmail.com

Directeur de la Publication : IZIO ROSENMAN – Rédacteur en chef : IZIO ROSENMAN

Comité de Rédaction : ANNY DAYAN ROSENMAN, GUIDO FURCI, MARTINE LEIBOVICI, CAROLE KSIAZENICER-MATHERON, BRIGITTE STORA, JEAN-CHARLES SZUREK, NADINE VASSEUR, SIMON WUHL, PHILIPPE ZARD.

La revue *Plurielles* qui, comme son nom l'indique, accueille des opinions diverses ne partage pas nécessairement les points de vue émis par les auteurs.

Dépôt de Titre N°93/0031 – ISSN : 1631-9133

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque, contribue à l'expression culturelle et politique du judaïsme humaniste et laïque en France.

PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

JUIF VISIBLE / JUIF INVISIBLE

Izio Rosenman – *Éditorial*

Histoire

Livia Parness – *Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais*

Chantal Meyer-Plantureux – *Le Juif au théâtre au XIX^e. La Belle époque de l'antisémitisme*

Sylvie Lindeperg – *Vie et destin des « images de la Shoah ». Cécité, invisibilité, hyper-réalité*

Paul Salmona – *Une note de bas de page dans le « Malet et Isaac ». Invisibilité des Juifs dans l'histoire de France*

Lola Lafon – *L'ineffaçable. Sur l'invisibilisation d'Anne Franck (entretien avec Brigitte Stora)*

Philosophie et actualité

Evelyn Torton Beck – *La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain*

Emmanuel Levine – *Levinas et les formes de l'invisibilité juive*

Rivon Krygier – *Visibilités juives : entretien avec Philippe Zard*

Littérature et art

Léa Veinstein – *Un regard sans paupière. L'invisible chez Kafka*

Cécile Rousselet – *L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart*

Anny Dayan Rosenman – *Romain Gary. Une judéité affichée et voilée*

Itzhak Goldberg – *On n'y voit rien - L'invisible abstrait : Kandinsky et les autres*

Témoignages

Céline Masson – *Retrouver le nom caché*

Nadine Vasseur – *Changement de nom*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Un questionnaire au temps de Vichy...*

Jean Charles Szurek – *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*

Hors dossier

Simon Wuhl. *Universalisme juif et singularité*

Philippe Vellila. *Israël en crise*

N° 24 – 2023 – Prix : 20 Euros

PLURIELLES N° 24 – 2023 – JUIF VISIBLE / JUIF INVISIBLE

Sommaire

Dossier : Juif visible / Juif invisible

Izio Rosenman – Éditorial 5

Histoire

Livia Parness – *Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais* 11

Chantal Meyer-Plantureux – *Le Juif au théâtre au XIX^e s. La Belle époque de l'antisémitisme* 27

Sylvie Lindeperg – *Vie et destin des « images de la Shoah ». Cécité, invisibilité, hyper-réalité* 42

Paul Salmona – *Une note en bas de page dans le « Malet et Isaac ». Invisibilité des Juifs
dans l'histoire de France* 54

Lola Lafon – *L'ineffaçable. Sur l'invisibilisation d'Anne Franck. Entretien avec Brigitte Stora* 76

Philosophie et actualité

Evelyn Torton Beck – *La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain* 86

Emmanuel Levine – *Levinas et les formes de l'invisibilité juive* 97

Rivon Krygier – *Visibilités juives : entretien avec Philippe Zard* 113

Littérature et art

Léa Veinstein – *Un regard sans paupière. L'invisibilité chez Kafka* 122

Cécile Rousselet – *L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart* 128

Anny Dayan Rosenman – *Romain Gary. Une judéité affichée et voilée* 143

Itzhak Goldberg – *On n'y voit rien – L'invisible abstrait : Kadinsky et les autres* 158

Témoignages

Céline Masson – *Retrouver le nom caché* 171

Nadine Vasseur – *Changement de nom* 182

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Un questionnaire au temps de Vichy. Juifs visibles, juifs invisibles :
une histoire de famille* 187

Jean-Charles Szurek – *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel* 195

Hors-Dossier

Simon Wuhl – *Universalisme juif et singularité* 203

Philippe Velila – *Israël en crise* 224

Les auteur(e)s de ce numéro 232

Éditorial

Izio Rosenman

Le dossier de ce numéro est consacré au thème « Juifs visibles/Juifs invisibles ». Une problématique qui a accompagné l'histoire, la géographie des Juifs et leur destin en diaspora. On pourrait même dire qu'elle date des temps mythiques des enfants d'Israël encore en Égypte, puisqu'un mi-drash dit que parmi les enfants d'Israël, seuls sont sortis d'Égypte ceux qui n'avaient pas changé leur nom, leur langue et leurs habits ; c'est-à-dire ceux qui avaient gardé une identité juive visible.

Il est vrai qu'au cours de leur longue histoire, les Juifs ont parfois fait des choix de visibilité, mais ont souvent été contraints à une position d'invisibilité.

Et il est vrai aussi que chez l'antisémite, le fantasme du juif invisible est doublé de celui du juif omniprésent. Partout et en tout lieu, il s'agit de découvrir des Juifs cachés, et ce jusqu'à tenir un registre des changements de nom. Il y a eu et il y a toujours un délire antisémite qui voit des Juifs partout et repère partout leur puissance fantasmée. Il suffit d'évoquer *Le Protocole des Sages de Sion*, paru il y a plus de 100 ans, qui voit la main et le pouvoir des Juifs dans tous les phénomènes qui se produisent dans le monde, un texte qui poursuit toujours une brillante carrière avec des nouvelles éditions, notamment dans certains pays arabes.

Bien sûr, on pense à ces groupes de juifs qui ont choisi une visibilité extrême, pour mieux marquer leur séparation, comme ces Hassidim qui continuent de porter le chapeau de fourrure et l'habit noir en soie datant du 17^e siècle de l'Est européen. Mais à certains moments, comme entre les deux guerres en France, dans leur désir de se faire accepter par la société ambiante, un certain nombre de juifs avaient changé leur nom en même temps qu'ils choisissaient parfois la religion majoritaire. Il est vrai que ce fut davantage le cas en Allemagne qu'en France. En effet, dans la deuxième moitié du 19^e siècle, Heine pouvait écrire que la conversion était « le passeport d'entrée dans la société ».

De façon plus dramatique, ce fut aussi une question de vie ou de mort, obligeant bien des Juifs à changer leur nom pendant Shoah pour se fondre dans la majorité et se rendre invisibles. Ce fut aussi le cas des enfants cachés, réfugiés dans des familles non juives ou dans des institutions religieuses chrétiennes, dans la France occupée.

Comme l'écrit **Chantal Meyer-Plantureux** le 19^e siècle fut « la belle époque de l'antisémitisme ». Elle rappelle que dans le sillage de Drumont, l'antisémitisme se manifeste au théâtre de façon récurrente à partir des années 1890 et si les stéréotypes restent les mêmes, l'inscription des personnages dans la société de l'époque procède à une surexposition qui jette les Juifs en pâture aux antisémites en particulier à travers des personnages aisément reconnaissables.

Le thème du Juif caché nous renvoie aux persécutions ayant précédé et suivi l'expulsion des Juifs d'Espagne et à l'apparition du phénomène marrane. **Livia Parnès** consacre un article à la spécificité des marranes portugais par rapport aux marranes espagnols, à leur rôle dans l'élaboration de cette identité marrane, de même qu'au rôle fondateur du secret, dans ce crypto-judaïsme qui se transmet de génération en génération.

Dans notre présent, on assiste aussi à **un** phénomène d'invisibilisation des Juifs, cette fois-ci non pas volontaire, mais imposé. Comme le démontre **Evelyn Torton Beck** à propos du mouvement féministe américain qui pratique une négation et un oubli organisé de l'engagement des militantes féministes juives et de leur rôle précurseur dans cette lutte. On pourrait aussi parler d'une invisibilisation collective des juifs et de leur contribution à l'Histoire de France par nombre d'historiens, y compris les plus reconnus, thèse que développe ici **Paul Salmona** et qui fut le thème d'un colloque organisé au MAHJ. De même, **Lola Lafon**, dans un entretien avec Brigitte Stora, concernant son dernier livre, *Quand tu écouteras cette chanson* montre que derrière l'universalisation de la figure d'Anne Franck, se décèle souvent le désir d'effacer sa spécificité, le fait que c'était une adolescente juive.

Emmanuel Levine, dans un travail consacré aux formes de l'invisibilité juive chez Levinas, étudie la notion d'invisibilité sociale qui désigne l'ensemble des processus d'exclusion qui donnent à certains individus ou à certains groupes religieux, minoritaires et parmi lesquels les Juifs, le sentiment d'être invisibles. Mais il montre aussi comment la pensée lévinasienne est capable de proposer une définition positive de cette invisibilité comme irréductibilité à la vision.

Dans un dialogue avec Philippe Zard, le **Rabbin Rivon Krygier** examine les aspects divers du choix volontaire de visibilité ou d'invisibilité par les Juifs, aussi bien dans le monde ancien que dans notre monde contemporain : entre code vestimentaire et discours vers les autres. Il souligne que les apparences sont des facteurs importants, des courroies de transmission de l'identité. Il ajoute que le rituel est décisif parce que nous sommes des êtres de comportement avant d'être des êtres de pensée. Tout l'enjeu est là : s'intégrer dans la société majoritaire sans se dissoudre.

Une partie de la thématique abordée concerne aussi les domaines de la littérature et de l'art.

Léa Veinstein écrit que dans l'œuvre fictionnelle de Kafka se loge quelque chose d'invisible à l'œil nu et pourtant omniprésent : c'est le mot « juif ». Partant de ce constat, elle analyse une courte nouvelle de Kafka, au titre pour une fois explicite « Dans notre synagogue » où la présence d'un animal qui y a élu domicile suscite une paralysie du regard, et une peur dont on ne sait si c'est le « souvenir des temps révolus » ou « le pressentiment de temps à venir ».

Sylvie Lindeperg, quant à elle montre comment le rapport aux images de la Shoah exprime un désir toujours plus grand de visibilité. Après-guerre on pense que les photographies des camps sont seules capables de vaincre l'incrédulité, alors que Lanzmann place l'invisibilité de l'extermination des Juifs au cœur de son film, *Shoah*, choisissant de n'y intégrer ni photos ni images d'archives. Mais dans son désir de *tout voir*, notre société

iconophage admet difficilement que certains évènements sont et demeurent sans images.

Cécile Rousselet met en équivalence l'invisibilité de l'esclave et celle du juif en comparant deux œuvres, deux romans guadeloupéens, tous les deux inspirés de *slave narratives*, *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwartz-Bart (1972) et *Moi Tituba sorcière* de Maryse Condé (1986) dans la mesure où cette invisibilité sociale constitue « un déni de reconnaissance » et où l'écriture a la capacité redonner visibilité aux invisibles.

Itzhak Goldberg rappelle que l'un des enjeux de la peinture fut de représenter l'irreprésentable. Ainsi on peut voir une analogie dans la question de la représentation de l'invisible telle qu'elle se pose à l'époque des iconoclastes et ce moment déterminant de l'histoire de l'art qu'est le début du XX^e siècle et le choix de la non-figuration. La question pouvant aussi se poser en ces termes : comment représenter picturalement la spiritualité ?

Anny Dayan Rosenman analyse la manière dont, au contraire de ses affabulations autobiographiques, l'œuvre romanesque de Gary est à la fois irriguée et hantée par son rapport au judaïsme et à la Shoah. Mais il s'agit d'une affirmation à la fois affichée et invisibilisée, écrite comme à *l'encre sympathique*, c'est à dire secret, mais en même temps lisible pour qui l'interroge.

Une dernière partie du dossier est constituée de témoignages, qui illustrent la complexité de notre problématique.

Céline Masson analyse ici, chez les descendants de cette histoire, héritiers d'un nom qui fut changé, les enjeux identitaires et psychologiques liés au désir de retrouver leur nom d'origine et de s'inscrire à nouveau dans une histoire familiale fracturée.

Tandis que **Nadine Vasseur** nous décrit le vécu d'un enfant juif dont le père vient de changer son nom juif, et donc le nom de son enfant pour un nom anodin, permettant de se fondre dans la foule, d'évoluer incognito dans les milieux les plus divers. Un nom vécu comme une liberté, une protection, mais aussi comme un masque fragile.

À partir de la découverte d'un document officiel, un questionnaire de la sous-préfecture daté du 20 janvier 1942, adressé au maire de la commune, **Carole Ksiazenicer-Matheron** porte un nouveau regard sur la démarche d'intégration de son père, évoquant cette hésitation entre visibilité et invisibilité, entre stratégie assumée d'intégration et maintien d'une différence discrète, mais inaliénable et transmise à ses enfants

Et **Jean-Charles Szurek** nous conte le destin de Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, qui passant d'un nom juif à un nom polonais non-juif pendant la guerre, est en même temps passé de l'état de Juif à l'état de prêtre catholique, pour, à la fin, retrouver des années plus tard, son identité affirmée de Juif... en Israël.

Enfin, hors dossier **Simon Wuhl**, nous montre à travers une étude de Michaël Walzer, comment pour celui-ci le judaïsme saisi comme culture est porteur d'un universalisme.

Bonne lecture.

Levinas et les formes de l'invisibilité juive

Emmanuel Levine

La notion d'invisibilité sociale désigne l'ensemble hétérogène des processus d'exclusion, de discrimination et de déshumanisation qui donnent à certains individus le sentiment de ne pas être vus. Ils sont invisibilisés en raison de leur précarité professionnelle, de leur clandestinité ou de leur relégation spatiale, mais aussi de leur genre, de leur sexualité, de leur race, de leur âge ou de leur handicap¹. Sont aussi invisibilisées les communautés religieuses minoritaires, et parmi elles les Juifs.

Les deux paradigmes qui se sont imposés pour définir l'invisibilité sociale semblent de prime abord adéquats pour décrire l'invisibilité juive. À la suite d'Axel Honneth, l'invisibilité sociale a été définie comme un déni de reconnaissance symboliquement exprimé par le fait de « regarder à travers » autrui². L'invisibilité juive est alors un mépris déniaut aux Juifs toute dignité à leur judéité – qu'on la pense comme religion, culture ou sensibilité – ou leurs droits socio-politiques liés à leur citoyenneté. S'inspirant de Hannah Arendt, certains la comprennent surtout comme une

1 Sur l'hétérogénéité de cette catégorie, voir Stéphane Beaud *et al.*, *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2008.

2 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1990), trad. P. Rusch, Paris, Folio, 2013 et « Invisibilité?: sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », trad. Fr. Gollain, Ch. Lazzeri, O. Voirol, *Réseaux*, n° 1, 2005, p. 39-57. Voir dans cette lignée honnethienne, Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009 ; Benno Herzog, *Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect*, Cham, Springer, 2020 et les travaux d'Olivier Voirol dont « Invisibilité et: "système" . La part des luttes pour la reconnaissance. », dans Christian Lazzeri et Alain Caillé (éds.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 321-346.

exclusion hors de la sphère de l'apparaître publico-politique¹. L'invisibilité juive est ainsi conçue comme l'exclusion de l'espace public dans des formes dramatiques de ghettoïsation (exclusion des corps), ou bien dans des formes d'assimilation ou de conversion forcée (exclusion de l'identité).

Si ces deux conceptions concurrentes apportent des ressources indispensables à la compréhension de l'invisibilité juive, elles comportent des limites et des insuffisances : 1° elles ne présentent qu'une définition négative de l'invisibilité comme défaut ou privation de visibilité sociale ; 2° elles minorent la violence intrinsèque à cette visibilité, à l'œuvre dans les regards stigmatisants et les dispositifs de surveillance tyrannique² ; 3° elles ne décrivent pas l'expérience vécue de l'invisibilité ; 4° elles ne prennent pas au sérieux l'aspect strictement visuel de cette invisibilité et ne pensent donc pas le type de vision nécessaire à son abolition.

Emmanuel Levinas n'est pas connu pour être un penseur du social et de la vision. Au contraire, sa philosophie est souvent considérée comme abstraite, anhistorique et iconoclaste, privilégiant l'écoute à la vision. Dans cet article, nous tâcherons de montrer les ressources qu'offre la pensée lévinassienne pour décrire les phénomènes d'invisibilité sociale à partir de la condition juive. Comblant les lacunes des conceptions de Honneth et Arendt évoquées plus haut, l'éthique lévinassienne propose : 1° une définition positive de l'invisibilité comme irréductibilité à la vision ; 2° une théorie critique de la vision inspirée de la tradition juive ; 3° une description de l'invisibilité vécue en tant que Juif ; 4° une description de la résistance à la visibilité et de la vision sensible garantissant aux Juifs une visibilité sans violence.

Nous présenterons d'abord la définition lévinassienne de l'invisibilité corrélative d'une critique des violences produites par la visibilité

1 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961. Dans une veine arendtienne, voir Borren, Marieke, « Towards an Arendtian Politics of In/visibility », *Ethical Perspectives*, n° 2, 2008, p. 213-237 ; Étienne Tassin, « Visibilité et clandestinité?: des "disparus" en régime libéral », dans Hourya Bentouhami et Christophe Miquieu (éds.), *Conflits et Démocratie : Quel nouvel espace public?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 41-54 ; Jean Claude Bourdin, « La invisibilidad social como violencia », *Universitas philosophica*, vol. 27, n° 54, 2010, p. 15-33.

2 Nicole Aubert et Claudine Haroche (éds.), *Les tyrannies de la visibilité*, ERES, 2011.

sociale. Nous nous intéresserons ensuite aux deux formes principales de l'invisibilité juive dans les démocraties libérales : l'assimilation (non-visibilité) et l'antisémitisme (hyper-visibilité). Levinas permet enfin de penser, à partir de sources hébraïques, un autre type de vision à même de « voir » les Juifs dans leur invisibilité.

Invisibilité sociale et invisibilité éthique

La publication de ses *Carnets de captivité* et de ses *Conférences inédites* nous révèle que Levinas a travaillé tout au long de son œuvre à une théorie de la vision et de la lumière¹. De ses commentaires de ses maîtres Husserl et Heidegger jusqu'à *Autrement qu'être*, Levinas fait de la vision le paradigme d'une relation théorique à l'être. Faisant fond sur les traits essentiels de la vue tels que la distance, l'immédiateté et la luminosité, Levinas désigne par « vision » l'ensemble des actes qui reposent sur une représentation objectivante (Husserl) ou une compréhension dévoilante des êtres (Heidegger).

Cette vision, qu'elle soit théorétique ou ontologique, procède par mise en adéquation, assimilation et appropriation. Elle « est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité : l'extériorité s'y résorbe dans l'âme qui contemple »². Participant d'une « philosophie du Même », la vision est le sens par excellence du neutre, de la totalité, de l'intériorité et de l'immanence. Cette phénoménologie de la vision devient critique quand elle met en question « l'hégémonie de la vision »³ qui tend à contaminer tous les domaines de l'existence au point que l'intelligible et le sensé se limitent à telle visibilité réductrice.

Or, Levinas entend décrire des « phénomènes » *irréductibles* à toute représentation objectivante ou compréhension dévoilante. Parmi les phénomènes ordinaires et les étants intramondains, il est des êtres dont l'altéri-

1 Emmanuel Levinas, *œuvres complètes, tome 1. Carnets de captivité*, Paris, Grasset/IMEC, 2009 et *œuvres complètes, tome 2. Parole et silence*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.

2 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 2012, p. 328.

3 David M. Kleinberg-Levin (éd.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993.

té, la singularité et la transcendance sont incommensurables à toute identification, universalisation et immanentisation. « L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée »¹. On appellera « invisibilité éthique » cette résistance définitive de la subjectivité humaine à la visibilité ordinaire.

La célèbre notion de « visage » désigne paradoxalement cette invisibilité d'autrui, visage qui exprime à la fois son unicité personnelle et sa mortelle précarité. Le visage n'est ni une *figure* rassemblant les différentes parties du faciès, ni un *masque* recouvrant le visage par une forme renvoyant à une identité ou une fonction sociale. Il n'est pas un dévoilement d'une divinité cachée et accessible par la médiation impersonnelle d'une image. Levinas le distingue donc de l'idole ou de l'icône, puisque le visage interrompt l'« idolâtrie qui couve dans toute contemplation »².

Dès lors, la visibilité sociale ne consiste-t-elle pas à dé-visager autrui, à nier son invisibilité foncière ? Priver l'autre de visage équivaldrait à nier son humanité. Éthiquement impossible, puisqu'on ne peut pas à la fois « voir » le visage et le nier, cette réification est pourtant la manière ordinaire d'aborder autrui. Certes, Levinas a aussi décrit le visage comme le lieu d'une articulation entre invisibilité et visibilité, entre l'unicité incomparable d'autrui et la comparaison des hommes nécessaire à la justice, entre une responsabilité infinie et une égalité solidaire³. Source éthique du politique, la mise en vi-

1 *Totalité et Infini*, p. 22. On trouve ailleurs chez Levinas d'autres définitions de l'invisibilité similaires : « L'invisibilité résulte, non pas de l'incapacité de la connaissance humaine, mais de l'inaptitude de la connaissance comme telle – de son inadéquation – à l'Infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un événement tel que la coïncidence » (Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre* [1948], Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 10). Ou encore : « L'invisible n'est pas en effet le "provisoirement invisible", ni ce qui pour un regard superficiel et rapide reste invisible, et, qu'une enquête plus attentive et plus scrupuleuse pourrait rendre visible ; ou ce qui reste inexprimé comme les mouvements cachés de l'âme ; ou ce que, gratuitement et paresseusement, on affirme comme mystère » (*Totalité et Infini*, p. 272).

2 *Totalité et infini*, p. 187. Sur la critique de l'ontologie comme idolâtrie, voir Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 187-191.

3 Voir déjà dans *Totalité et Infini*, p. 234-235. On trouve surtout cette ambiguïté théorisée dans *Autrement qu'être* : « Le visage obsède et se montre : entre la transcendance et la

sibilité du visage a pourtant inévitablement tendance à exercer sur les sujets une violence et une tyrannie, en les considérant comme de simples parties anonymes d'une totalité souveraine. Au fondement de l'ordre social, la visibilité sociale du visage est donc aussi la condition de possibilité du meurtre et des formes extrêmes d'invisibilisation que sont le ghetto et l'extermination.

Le ghetto est la forme historique que prend l'exclusion ou la relégation spatiale des Juifs. Or, s'il interdit à la fois la rencontre du visage, la reconnaissance sociale et l'apparition publique, le ghetto n'empêche pas pour autant les regards antisémites. L'extermination génocidaire repose quant à elle sur un processus de déshumanisation que la logique même de la vision rend possible : elle est la forme la plus extrême d'invisibilisation qui considère les sujets humains comme des vies jetables et ne supporte pas que les Juifs accèdent à une quelconque forme de visibilité. La « solution finale » associe deux invisibilisations : l'extermination des corps et la destruction de toute trace de cette extermination dans les paysages, les histoires et les mémoires.

Dans nos sociétés libérales, ces deux formes extrêmes n'ont plus cours. Mais deux autres formes d'invisibilité structurent encore l'expérience juive : l'assimilation et l'antisémitisme. L'étude de ces deux formes contemporaines est l'occasion d'une réélaboration levinassienne des théories dominantes de l'invisibilité sociale. En effet, Levinas voit dans l'assimilation une apparition publique nécessaire, mais blessante, et dans l'antisémitisme l'effet d'une reconnaissance vitale, mais réifiante.

L'assimilation ou la non-visibilité

Entre 1947 et 1973, Levinas a consacré une série de textes au problème de l'assimilation juive¹. Il n'y propose pas de théorie sociologique ou politique de l'assimilation, mais une description phénoménologique de l'existence

visibilité/invisibilité [...]. Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable » (*Autrement qu'être*, p. 245 et sq.). Nous revenons plus loin à la notion du « tiers » chez Levinas.

1 Voir Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, dorénavant *DL*.

juive au sein d'une démocratie libérale¹. La théorie de l'assimilation repose sur la distinction entre le domaine privé et le domaine public. Le domaine privé serait celui de l'intime, de la religion, du particulier, tandis que le domaine public serait celui de la politique et de l'universel. La laïcité suppose cette séparation du public-politique et du privé-religieux. L'émancipation des Juifs avait déjà circonscrit le judaïsme à la sphère de l'intime et de l'intériorité, tout en garantissant une protection légale aux Juifs en tant que citoyens.

Levinas critique cette séparation tout en reconnaissant sa nécessité. Il ne loue pas seulement l'émancipation comme un progrès historique. Pour comprendre la nécessité de l'émancipation, il nous faut faire un détour par la philosophie de Levinas. Tout en maintenant l'éthique comme philosophie première, Levinas cherche – on l'a déjà esquissé – à déduire la nécessité du droit, des institutions et de l'État à partir de leur origine dans la relation éthique. La justice exige en effet une mise en visibilité de l'invisibilité d'autrui. À partir d'*Autrement qu'être*, Levinas appellera « comparaison des incomparables »² la mise en symétrie de la relation asymétrique à autrui qui permet de lui reconnaître des droits en tant que citoyen égal aux autres.

Ce processus de visibilisation procède donc par universalisation, formalisation et abstraction. Levinas appelle « le tiers » cette exigence de justice qui ne saurait se résumer à la présence physique d'un troisième homme. Ce tiers, cette exigence de visibilité, me regarde déjà dans le visage d'autrui³. Le problème du politique ne vient donc pas de la visibilité qu'il suppose, mais de l'invisibilisation qu'il produit inévitablement

1 « Mais à quel type d'existence tend l'assimilation ? Peut-on la caractériser par le simple désir de ne pas se singulariser, de participer à la vie des nations ? Se réduit-elle à un phénomène de sociologie générale où une minorité se dissout dans une majorité qui l'englobe et la fascine par sa puissance et sa valeur même de majorité ? Peut-être. Mais il est légitime de ramener la causalité sociologique à sa signification spirituelle. (...) Nous voudrions tenter autre chose : caractériser la signification ontologique de cette existence du monde non juif vers laquelle l'assimilation accédait » (Emmanuel Levinas, *Être juif* [1947], Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 52-53).

2 *Autrement qu'être*, p. 33 et p. 246-247.

3 *Totalité et infini*, p. 234-235.

en masquant le visage d'autrui, c'est-à-dire son unicité et sa précarité. Ce problème s'accompagne d'un danger : la politique a tendance à oublier sa source éthique et à se prendre elle-même comme finalité ultime, faisant de la visibilité une fin en soi indifférente aux violences qu'elle produit.

L'assimilation est donc le fonctionnement même du monde social et politique. Elle est censée garantir l'égalité et la justice entre tous les citoyens. Mais l'apparition dans la sphère publique qu'elle suppose a un coût : la non-visibilité juive. Alors que la politique repose sur la structure apophantique (faire voir quelque chose en tant que...), l'assimilation fait voir les Juifs en tant que citoyens et invisibilise les Juifs en tant que Juifs. Pour Levinas, cette invisibilisation tient au caractère profondément inégalitaire des normes de visibilité qui constituent le champ de l'apparaître public. L'assimilation juive dans les démocraties occidentales se produit dans des sociétés majoritairement chrétiennes, où les Juifs sont une minorité. Toute existence dans ces sociétés, en deçà de la partition entre privé et public, est constituée par les sédimentations de cet héritage chrétien¹.

Dans ce milieu socio-historique, le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) juive est conditionné par une spatialité, une temporalité, une perception, un langage, constitués par l'histoire du christianisme. Malgré la séparation de l'Église et de l'État, les Juifs sont plongés au milieu des églises, du ca-

1 « La partie est en effet inégale entre le christianisme qui même dans l'État laïque, est présent partout, et le judaïsme qui n'ose pas se montrer au-dehors, retenu par le scrupule de rompre, par cette indiscretion, le pacte de l'émancipation [...]. La cité laïque incorpora dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique. Entre l'ordre strictement rationnel de l'existence politique et l'ordre mystique de la croyance, existent des réalités intermédiaires à l'état diffus, mi-rationnelles, mi-religieuses. Elles pénètrent cette vie politique. Elles y baignent comme dans la lymphe. Les églises s'intègrent dans des paysages qui semblent toujours les attendre et qui les soutiennent. On ne pense pas à cette atmosphère chrétienne, comme on ne pense pas à l'air qu'on respire. La séparation de l'Église et de l'État ne la dissipa point. Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques, les cathédrales orientent les villes et les rites. L'art, la littérature, la morale dont le fonds classique vit de thèmes chrétiens, se nourrissent encore de ces thèmes [...] L'entrée des juifs dans la vie nationale des États européens les a amenés à respirer une atmosphère tout imprégnée d'essence chrétienne. Et cela annonçait les baptêmes » (« Comment le judaïsme est-il possible ? » (1959), *DL*, p. 367-368).

lendrier, de la peinture et de la littérature constitués par et constituant un monde dominé par le christianisme. Dans une relative proximité avec Michel Foucault, Levinas pense à travers l'assimilation les rapports de force, les relations de pouvoir et de savoir, qui assujettissent les sujets aux normes sociales majoritaires.

L'ignorance des formes sécularisées de la vie religieuse au sein des États laïques eux-mêmes fut le vice fondamental de la philosophie de l'assimilation. Les grands théoriciens de l'émancipation – comme par exemple Joseph Salvador – professaient, à la fois, un sincère attachement au judaïsme et la conviction que le monde issu de la Révolution française se libère des structures chrétiennes qui soutenaient la société avant la Révolution. Il existe en effet un élément de religion diffuse – intermédiaire entre l'ordre strictement rationnel de la pensée politique et l'ordre mystique de la croyance – dans lequel baigne la vie politique elle-même. On ne pense pas à cette atmosphère religieuse parce qu'on la respire naturellement. Elle ne s'évanouit pas du simple fait de la séparation juridique de l'Église et de l'État. L'esprit national est fortement marqué par l'histoire religieuse qui, au long de siècles, imprégna les mœurs quotidiennes [...]. Dès lors, l'erreur de l'assimilation devient visible. L'entrée des juifs dans la vie nationale des États européens les a amenés à respirer une atmosphère imprégnée d'essence chrétienne. Et cela les prépare à la vie religieuse de ces États, annonce les conversions. Le judaïsme strictement privé que préconisait l'assimilation n'échappait pas à une inconsciente christianisation. La vie nationale acceptée sans précautions ne pouvait conduire qu'à l'abdication du judaïsme. Dans un monde issu du passé chrétien, la religion juive se transformait en confession abstraite¹.

« Comment le Judaïsme est-il possible ? », telle est la question que se pose alors Levinas. Dans ce contexte, l'assimilation semble être à la fois une nécessité vitale, pour se protéger contre l'antisémitisme, et un piège menant irrémédiablement à la dissolution. Et force est de constater que l'assimilation ne protège pas totalement et que l'antisémitisme n'a pas dis-

1 « L'assimilation aujourd'hui » (1954), *DL*, p. 382-383.

paru. Reste que l'assimilation se pose comme un « piège de visibilité » ou un « dilemme de visibilité »¹ : les Juifs ont le choix entre l'intégration totale par une assimilation progressive, une conversion à la religion majoritaire, un marranisme plus ou moins conscient ou une résistance risquée.

Les trois premières options sont différentes sortes de stratégie d'auto-invisibilisation qui ne remettent pas en question le rapport de force qu'est l'assimilation. S'efforçant d'échapper à la stigmatisation et la discrimination par des stratégies de fuite, de clandestinité ou de « passing », ces Juifs ne parviendront pourtant jamais à se défaire de la judéité que les antisémites leur attribuent.

Dès 1945, Levinas voit dans la renaissance de la culture et de l'éducation juives la seule solution pour profiter des avantages de l'assimilation tout en résistant à la dissolution juive². Cette résistance revient à recréer un « monde de la vie » juif compatible aux exigences des sociétés modernes libérales.

L'antisémitisme ou l'hyper-visibilité

Pourquoi la visibilité de l'assimilation est-elle doublement piégée ? D'une part, elle invisibilise les Juifs dans le domaine public et dissout le judaïsme dans le domaine privé et, d'autre part, elle ne saurait protéger les Juifs de l'antisémitisme. Après 1492, la conversion et le marranisme ne sont que des solutions temporaires : les *conversos* seront toujours aux yeux des antisémites, des « traîtres » en puissance, des sous-hommes indéfiniment

1 Sur le piège de la visibilité, voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 233-234. Auteur de *L'invisibilité sociale* (Paris, PUF, 2009), Guillaume Le Blanc définit ainsi ce « dilemme de la visibilité » des sujets minoritaires face au pouvoir disciplinaire : « soit se maintenir dans une extrême visibilité là où l'attitude requise serait plutôt l'invisibilité, soit au contraire s'effacer soi-même dans l'invisibilité, dans la mesure où le risque est d'être encore trop visible lorsqu'on est pourtant en passe de devenir invisible » (Guillaume Le Blanc, « Une manifestation sans manifesté? La voix précaire de Bartleby », *Raisons politiques*, vol. 68, n° 4, 2017, p. 25).

2 « Les juifs occidentaux des années 1945-1960 n'auront pas manifesté leur essence en se convertissant, en changeant de nom et en faisant des économies ou une carrière. Ils ont continué la Résistance, au sens absolu du terme » (« Judaïsme et temps présent » [1960], *DL*, p. 291).

méprisés et assimilés à des porcs (*marrano* signifie « porc » en espagnol). L'extermination n'est que l'aboutissement de la logique implacable de la persécution antisémite :

Parmi des millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par-là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité¹.

Qu'est-ce que l'antisémitisme selon Levinas ? Depuis 1934 et ses « Quelques réflexions sur une philosophie de l'hitlérisme », l'antisémitisme est selon lui une ontologie, une manière de comprendre l'être, qui enchaîne le Juif à son judaïsme. Être victime d'antisémitisme, c'est « être rivé » à son corps, sans aucune possibilité de s'en évader. « Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même »². Vécue subjectivement dans un sentiment de honte que l'on voudrait cacher, cette fixation n'est pas l'incorporation d'une conscience à sa chair vivante, mais la réification d'un être humain réduit à un pur corps chosique. Le Juif est constitué par une représentation objectivante et comme réduit à une essence (*eidōs*), à la fois substance fixe et forme reconnaissable.

En cela, l'antisémitisme consiste à dé-visager les Juifs, à les priver de tout ce qui fait le propre du visage : l'unicité, la vulnérabilité, le langage, l'interdit du meurtre et l'exigence de justice politique. À partir de son expérience de captivité, Levinas décrit l'expérience vécue de la déshumanisation dans la persécution raciale :

1 « Une religion d'adultes » (1957), *DL*, p. 28.

2 Emmanuel Levinas, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (1934) in *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 40.

Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Nous n'étions plus au monde. [...] Êtres enfermés dans leur espèce ; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage. Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout internement. L'oppression sociale, elle-même, ne fait qu'imiter ce modèle. Elle cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux « signifiants sans signifiés » et, dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'étende autrement que comme parler simiesque ?¹

Cependant, l'antisémitisme n'est pas une pure et simple absence de visibilité sociale, de reconnaissance unificatrice. Au contraire, il est une forme d'hyper-visibilité, une reconnaissance stigmatisante et déshumanisante. L'hyper-visibilité et l'enchaînement à son être qu'on trouve dans l'antisémitisme en font, pour Levinas, la matrice paradigmatique de toutes les oppressions. Il n'affirme pas que l'antisémitisme se retrouve dans toutes les formes d'oppression, mais, à l'inverse, distingue « la présence dans l'antisémitisme de toutes les haines raciales, de toutes les persécutions de faibles, de toutes les exploitations du monde »². Dans les oppressions de genre, de classe, de race, on retrouve d'ailleurs ce lien essentiel entre la visibilité majoritaire, supposée neutre, universelle et spirituelle, et l'hyper-visibilité minoritaire, marquée, particularisée et rivée au corps.

Au fond, l'antisémitisme est un essentialisme de l'identité. Il considère l'identité juive comme une essence et réduit les personnes juives à celle-ci. Dans un article fondamental écrit dans la revue *Esprit* à la suite de la guerre des Six Jours, Levinas s'attaque au regain antisémite qui voit dans l'attachement des Juifs de France à l'État d'Israël attaqué une résurgence de la « double allégeance » d'après laquelle le judaïsme serait incompatible avec la nationalité française.

Dans une analogie géométrique surprenante, Levinas rappelle que si, pour Euclide, « l'espace n'est pas à une seule dimension », de même

1 « Nom d'un chien ou le droit naturel » (1975), *DL*, p. 234.

2 « L'espace n'est pas à une dimension » (1968), *DL*, p. 389.

l'identité des Juifs de France est, comme pour tous, multidimensionnelle. Contre une réduction de l'identité à une essence et à un seul aspect, Levinas propose une théorie méconnue du feuilletage de l'identité sociale. De fait, l'antisémitisme, dans ses manifestations ordinaires et les plus extrêmes, procède par abstraction et sépare l'identité juive de toutes les autres. Faudrait-il comprendre l'unicité lévinassienne non pas comme une singularité abstraite et universaliste, mais plutôt comme la somme des particularités d'un individu et d'un surplus de singularité qui le rend irréductible à cette sommation ? L'unicité est-elle abstraite, sans contexte, ou une incessante abstraction s'évadant d'un contexte précis ? Dès lors, comment voir les Juifs sans les invisibiliser ? Une vision des Juifs en tant que Juifs, qui ne soit ni assimilatrice ni réifiante, est-elle possible ?

Voir les Juifs dans leur invisibilité

Comment remédier aux différentes formes de l'invisibilité juive ? Comment voir les Juifs sans reproduire les vices de la vision ? La question d'un mode de rencontre ou de relation autre que le regard objectivant et totalisant est un fil conducteur de l'œuvre de Levinas. Comment voir les autres dans leur invisibilité, c'est-à-dire dans leur unicité et leur précarité ? Autrement dit, comment être responsable d'autrui sans qu'il ne m'apparaisse ou sans le reconnaître ? Comment voir son visage ?

La non-visibilité juive liée à l'assimilation peut nous introduire au versant négatif ou critique de cette vision. Nous avons déjà dit que la résistance à l'assimilation passait par une renaissance juive. Cette transformation culturelle et normative doit s'accompagner d'une mise en question des injustices, des inégalités, de la domination qui conditionnent le champ de l'apparaître public. Voir les invisibles passe d'abord par la critique de leur invisibilisation. Cette critique n'est pas uniquement discursive ou théorique, mais elle passe aussi par des actes ou des pratiques qui interrompent le déroulement ordinaire de la vie sociale. La critique éthique de l'invisibilité porte donc en un sens sur les effets sédimentés de l'invisibilisation.

Cette critique doit nécessairement être faite par les invisibles ou au moins en leur présence et non comme s'ils étaient absents et simplement

représentés. La mise en cause des normes sociales majoritaires et de l'être par les victimes de la domination ou par leurs témoins s'inscrit dans la tradition prophétique. La vision des invisibles tient donc d'une « vérité de témoignage » et non d'une « vérité de dévoilement »¹.

Elle tient enfin à la renaissance de la culture et de l'éducation juives que prône Levinas, avec d'autres intellectuels de son temps². Ce retour à l'étude et à la tradition juive ne doit pas seulement être une remémoration nostalgique, mais une résistance active à la dissolution de la condition juive dans l'assimilation. Cette résistance a pour spécificité de ne pas tenir ses assises et son objectivité du domaine public. Elle tient dans les limites précaires d'une vie intérieure, que Levinas compare à une *soucca* ou aux « quatre coudées de la Halakha (*Arba Amot shel Halakha*) » de celui qui prie, et dont les valeurs et les certitudes ne reposent sur aucune moralité sociale, institutionnalisée, mais facilement emportée par les vents de l'histoire³.

Comment reconnaître les Juifs sans que cette reconnaissance ne soit ni universalisante ni particularisante ? Comment voir le Juif à la fois dans son unicité invisible et sa judéité, sans le river à elle soit dans l'antisémitisme soit dans le communautarisme ? Pour Levinas, seule la religion, désignant chez lui la relation de face-à-face (*panim-el-panim*) avec autrui, est capable de reconnaître l'autre dans sa singularité, par-delà la reconnaissance réciproque et universalisante de la politique⁴. Au-delà de l'État et des droits

1 « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », dans *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 101-110, modifié dans *Autrement qu'être* sous le titre : Subjectivité et Infini, pp. 167-218.

2 Voir Perrine Simon-Nahum, « “Penser le judaïsme”. Retour sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2000) », *Archives Juives*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 79-106.

3 Voir le très beau texte « Honneur sans drapeau », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 6, juin-août 1966, p. 1-3, repris sous le titre « Sans nom » dans *Noms propres* (1976), Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio essais », 1987, p. 177-182.

4 « La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même » (*Totalité et Infini*, p. 58).

de l'homme, cette « reconnaissance » éthique respectueuse de l'unicité de l'autre homme serait messianique et non historique¹. La reconnaissance messianique ne se produira pas à la fin des temps, mais chaque fois que la reconnaissance universelle ne sacrifie pas l'unicité de la personne.

Menahem, le quatrième nom présumé du Messie – ces noms définissent le messianisme – caractérise les temps messianiques comme une époque où l'individu accède à une reconnaissance personnelle par-delà la reconnaissance qu'il tient de son appartenance à l'humanité et à l'État. Ce n'est pas dans ses droits qu'il est reconnu, mais dans sa personne, dans son individualité stricte. Les personnes ne disparaissent pas dans la généralité d'une entité [...]. Je rejoins ainsi le célèbre apophtegme talmudique qui dans le même esprit énonce : « Le jour où on répétera la vérité sans dissimuler le nom de celui qui l'a énoncée le premier, le Messie viendra. » Le jour où la vérité, malgré sa forme impersonnelle, gardera la marque de la personne qui s'est exprimée en elle, où son universalité la préservera de l'anonymat, le Messie viendra. Car cette situation-là est le messianisme lui-même².

La « reconnaissance » messianique a-t-elle encore quelque chose en commun avec la reconnaissance sociale ? Dans un passage difficile de *Totalité et infini*, Levinas appelle « jugement de l'histoire » la reconnaissance objectivante et universalisante au sein du monde socio-politique. Elle rend visibles les individus en leur absence, comme un jugement par contumace. L'histoire et la politique traitent les sujets comme des choses mortes en les intégrant dans un tout dont ils ne sont que des parties anonymes³.

1 Voir Emmanuel Levinas, « L'État de César et l'État de David » (1971), dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1982, p. 216 et sq.

« Textes messianiques » (1960-1961), *DL*, p. 135-136.

3 « Le jugement de l'histoire s'énonce dans le visible. Les événements historiques, c'est le visible par excellence, leur vérité se produit dans l'évidence. Le visible forme une totalité ou y tend. [...] L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement [...]. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité, puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste

La violence de cette mise en visibilité mortifère qui dé-visage les personnes est d'ailleurs elle-même invisible aux yeux de l'histoire et de la politique, de sorte que « l'invisible par excellence, c'est l'offense que l'histoire universelle fait aux particuliers »¹. Par opposition, le « jugement de Dieu » est le seul capable de voir l'invisibilité du sujet, c'est-à-dire son unicité par-delà la somme de ses particularités.

Que faut-il entendre par ce jugement divin ? Levinas ne songe pas ici une ordalie, à un procès religieux prouvant l'innocence de l'accusé par une assistance divine à surmonter une épreuve. Le « jugement de Dieu » renvoie à une vision de l'invisible venant de l'invisible, autrement dit une vision d'unicité à unicité, de visage à visage. Il se produit concrètement dans le regard d'autrui, dans l'interpellation éthique à notre responsabilité infinie pour les autres². Ainsi, Levinas n'entend pas autre chose quand il parle de « vision du visage » : voir le visage signifie non seulement se rendre responsable pour autrui, mais se mettre au service de la justice sociale³.

Après avoir reconstitué la théorie lévinassienne de cette « vision » de l'invisible, revenons à la condition juive. Voir l'invisibilité juive consisterait à « reconnaître » les Juifs dans leur singularité en luttant contre les injustices qui les touchent, en se considérant responsable de ces injustices. Alors, la vision n'est plus seulement une perception objectivante d'une identité, mais une prise de conscience critique qui enjoint à l'action socio-politique. *Totalité et infini* est la description d'une telle vision⁴.

à traduire toute apologie en arguments visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité » (*Totalité et infini*, p. 272-273).

1 *Totalité et infini*, p. 276.

2 *Totalité et infini*, p. 273.

3 « Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : "Tu ne tueras point". Et entendre : "Tu ne tueras point", c'est entendre : "Justice sociale" ("Éthique et esprit" [1952], *DL*, p. 23).

4 « L'éthique est une optique. Mais "vision" sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision, relation ou intentionnalité d'un tout autre type et que ce travail essaie précisément de décrire » (*Totalité et infini*, p. 8).

Mais, qu'a-t-elle encore de commun avec la vision ordinaire ? On a coutume de penser cette vision du visage comme l'écoute de l'interdiction divine du meurtre. Voir le visage d'autrui ce serait entendre « Tu ne tueras point », dans une sorte de *bat kol*, la parole divine qui nous touche après la fin des prophéties.

Au contraire, il nous semble que Levinas, en privilégiant explicitement le registre visuel, insiste sur la richesse d'une pluralité de visions possibles : en plus du regard ordinaire, il y aurait aussi une vision sensible, non-objectivante, traumatique qui serait à même d'être affectée par l'unicité et la précarité des autres. Elle trouverait sans doute son modèle dans la Révélation, vision du buisson ardent ou face-à-face de Moïse avec Dieu.

La Tora est donnée dans la Lumière d'un visage. L'épiphanie d'autrui est *ipso facto* ma responsabilité à l'égard d'autrui : la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'optique directe – sans médiation d'aucune idée – ne peut s'accomplir que comme éthique¹.

La vision du visage ne serait pas la représentation d'un faciès, mais la sensibilité aux souffrances injustes qui touchent les autres. Certes, il n'y a pas de recette ou de méthode pour prévoir la vision du visage, qui est toujours imprévisible, et certes, la vision du visage n'est pas réservée à un cadre familial ou national limité à nos proches. Mais voir l'invisibilité suppose toujours, y compris dans le cas de l'invisibilité juive, de suspendre nos regards ordinaires et d'« apercevoir les “larmes secrètes” de l'Autre que fait couler le fonctionnement, même rationnel, de la hiérarchie »².

1 Emmanuel Levinas, « La tentation de la tentation » (1964), dans *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1968, p. 104.

2 Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur » (1962), dans *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 97.