

08/38
5 »
3

LE PHILOSOPHE ET SES « LIVRES » MARC RICHIR

En reprenant, après bien des années, la lecture d'*Autrement qu'être* pour l'occasion qui nous réunit aujourd'hui, j'ai été frappé par le fait qu'Emmanuel Levinas est bien, sans doute, l'un des philosophes les plus exigeants et les plus énigmatiques du xx^e siècle. Son propos est toujours, à la fois, d'une extrême concision et d'une extrême concentration, d'une densité extrême, parcouru, par surcroît, par des enchaînements d'hyperboles qui déplacent souvent jusqu'à l'impossible le sens courant des termes – l'hyperbole étant, comme le rappelle et y insiste Laszlo Tengelyi, une règle de méthode que l'on peut dire, à sa manière, phénoménologique. Cela rend la lecture extrêmement ardue et la compréhension extrêmement difficile. Par surcroît, celle-ci serait plus ou moins naïve, ou idéologique, si elle ne s'avisait pas des références multiples et entrecroisées, explicites ou implicites, non seulement aux grands textes de la philosophie – ce qui est commun à tous les philosophes – mais aussi au Livre, la Bible. Il y a là toutes sortes de rencontres et de chiasmes inédits et surprenants qui rendent le thème de notre réunion – « la question du livre » – particulièrement complexe et redoutable.

Il y a en effet, entre le Livre – la Bible – et les « livres » des philosophes, une profonde différence de statut. Entremêler les références pourrait conduire à la confusion, ou à l'absorption des « livres » par le Livre, voire au « dépassement » des uns par l'autre, et il faut saluer la rigueur d'Emmanuel Levinas, qui n'est pas tombé dans ce piège – où sont certes tombés certains de ses interprètes il est vrai trop pressés de conclure.

Quelle est, sans entrer dans la complexité des détails, cette différence de statut ? La Bible, le Livre, est *un* livre sans auteur (ce qui ne veut pas dire sans rédacteurs, au pluriel, comme l'a montré la critique biblique), et qui institue symboliquement l'Alliance de Dieu et de son peuple. Cependant, ce livre n'est pas fait pour être lu, pour ainsi dire, « tout nu » – les premiers à s'être adonnés à ce type de lecture ont été les Protestants. Il ne peut être lu, en effet, qu'accompagné de ses commentaires talmudiques, et des commentaires de ces commentaires, tous dus à tel ou tel personnage nommément désigné. Comme si, donc, ce n'était pas à un supposé auteur de répondre de son texte, mais plutôt, en une *inversion* remarquable, au lecteur de répondre du sens qu'il fait et trouve depuis le texte déjà commenté et en l'interprétant à son tour. En ce sens aussi, malgré les apparences (où l'on peut toujours tomber si l'on n'est pas prévenu par les commentaires), le référent du texte biblique n'est pas le réel de tels ou tels faits qui seraient événements historiques censés s'être passés et être fidèlement rapportés, mais il est en quelque sorte entièrement symbolique (non pas au sens du « franc symbolique »), codé de manière à constituer, chaque fois, un « appel de sens », et un appel de sens propre à *structurer* l'expérience, y compris, dans les traditions orales, l'expérience la plus élémentaire. Cela rapproche certes les récits bibliques (car il s'agit de cela aussi) des récits mythologiques (par exemple : babyloniens), sauf que ceux-ci le sont des généalogies divines qui s'achèvent avec l'intronisation du roi des dieux – et que les hommes en sont absents –, alors qu'après le bref prologue du récit de la création, la Bible commence avec l'homme, et concerne désormais les rapports de celui-ci avec son Dieu. Alors donc que le récit mythologique, qui n'a pas non plus d'auteur, mais seulement

des rédacteurs, est pour ainsi dire dogmatique, n'est pas sujet à interprétation parce que nous n'y sommes pas concernés¹, il en va à l'inverse des récits bibliques qui s'adressent à nous en tant qu'ils sont censés instituer notre expérience d'humains – cette institution n'allant pas sans poser d'innombrables questions qui rebondissent d'un récit à l'autre et a *fortiori* d'un commentaire à l'autre. Autrement dit, le statut de l'anonymat de l'auteur a changé, voire s'est inversé. Si le récit mythologique l'est de l'institution de l'ordre du monde et de la société, s'il n'est pas non plus le récit d'événements censés s'être passés (il n'y avait pas, alors, de témoins humains), il est la tentative, à l'impossible, et pareillement sans aucun référent réel, d'énoncer d'un seul jet le théorème et la démonstration de l'ordre en question. À l'inverse, les récits bibliques, de par cette inversion même, court-circuitent toute généalogie divine, commencent, après la création du monde, par des intrigues animées aussi par des acteurs humains, et où l'ordre est sans cesse remis en question, comme en une suite de déséquilibres et de rééquilibrages où les multiples variantes des comportements humains sont censées être symboliquement pré-esquissées, sans que, bien évidemment, ce soit le Dieu unique qui fasse tout cela. C'est ainsi que l'on peut comprendre, dans cette tradition, la prévalence de la loi (et de son observance) sur Dieu lui-même. La fidélité ne l'est pas d'entrée à la vérité d'un réel extra-posé, car elle est éthique. Et c'est là sans doute que s'introduit, dans les textes philosophiques d'Emmanuel Levinas, le rapport au Livre.

Emmanuel Levinas est en effet philosophe. Quel est donc le statut des livres philosophiques (nécessairement pluriels, c'est là un point essentiel) ? Les livres philosophiques sont toujours écrits par un auteur (sauf accident historique), et cherchent toujours, à tout le moins, à « toucher » un référent réel, qu'il s'agisse de ce qui est (*to on, die Sache*) ou même ce qui semble être, paraît ou donne l'illusion d'être – car cette question du contact, Emmanuel Levinas l'a fort bien montré², porte comme son ombre la question du scepticisme. Il serait cependant abusif – même si Emmanuel Levinas penche souvent pour « durcir » cette tendance – de réduire – on ne l'a que trop fait dans cette époque qui comme beaucoup d'autres hait la philosophie – la philosophie à des textes qui s'entre-tiendraient en quelque sorte les uns les autres et les uns par les autres dans l'intemporalité irréaliste et morte de tours d'ivoire dispersées au fil de l'Histoire. Dans le *Phèdre* (276e-277a), qui a été fort mal lu par d'aucuns, Platon soutient déjà que l'écriture du *logos* philosophique doit être telle que celui-ci, qui a un auteur (responsable), doit y garder les ressources nécessaires pour s'assister et se défendre contre ce qui serait la lettre morte. Cela, Emmanuel Levinas le savait³, si bien que la philosophie bien comprise (et non pas la philosophie scolaire et encore moins scolastique) est aussi truffée de problèmes et d'interrogations, et ce, parce que, pour reprendre ses termes, le Dit n'y parvient jamais à rejoindre et à coïncider avec le Dire, parce que la synchronisation par le temps totalisant du présent s'interrompt toujours – ou risque toujours de s'interrompre – par la diachronie du mouvement même de la pensée. Simplement, si en lisant un livre de philosophe, je suis interpellé par le texte, j'interpelle aussi du même coup l'auteur et demande à ce qu'il a laissé d'écrit de me répondre. Je ne me laisse pas assigner par lui mais l'assigne tout aussi bien, ce qui, au reste, expose d'entrée l'auteur qui écrit – et qui, s'il le fait réellement (et non pas pour sa gloire),

1. Il peut, dans la tradition grecque, être sujet à « explicitation » et réélaboration dans la poésie épique, lyrique et tragique.

2. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 210-218.

3. Cf. *Ibid.*, p. 24-25.

le fait par une énigmatique et absolue générosité à l'assignation par autrui. Point par où s'ouvrent, sans doute, au moins pour une part, les références d'Emmanuel Levinas aux livres pluriels des philosophes, étant entendu que par son exposition et son assignation radicale à autrui, chaque auteur philosophe recommence la même aventure du sens, celle de la philosophie, depuis sa non moins radicale singularité. Contrairement à une opinion répandue, et en l'occurrence plutôt stupide, on n'entre pas en contact authentiquement philosophique avec un philosophe par la discussion ou le « dialogue » avec ses « thèses », mais seulement là où, tombant sur un irréductible parfaitement légitime mais qui échappe au raisonnement et à l'argumentation, on reconnaît pour ainsi dire le même paysage (philosophique) que celui que l'on cherchait, mais « éclairé » si différemment, avec des sortes de partis pris auxquels on se sent énigmatiquement incapable de souscrire, qu'il n'y a plus là, précisément, matière à discussion, qu'il ne s'agit pas, là, « d'avoir raison », mais tout simplement de dégager méthodiquement l'altérité autrement que par un rejet rationnellement motivé. Altérités et diachronies plurielles au même « lieu » (non spatial) institué de penser et de sentir, toute imposture et toute ruse (si difficiles à déceler, Platon l'a bien montré) étant exclus. C'est dans cet esprit qu'il me semble qu'il faut relire tout philosophe, et c'est dans cet esprit que je me suis efforcé de relire Emmanuel Levinas, dont je me sens très proche sur certains points, et très éloigné sur d'autres – en particulier sur le statut « fondateur » du traumatisme et de la dette symbolique.

Cette différence de statut entre le Livre – la Bible – et les livres des philosophes – je ne parlerai pas ici des autres livres, ceux de la littérature, auxquels Emmanuel Levinas fait aussi fréquemment allusion, le plus souvent implicite – implique, cela va sans dire, une différence de statut entre la tradition biblique, juive, et la tradition philosophique, grecque. Si le texte du Livre est sans auteur et intangible, il peut être dit, au sens que nous entrevoyions, utopique, mais aussi, dans la mesure où il est censé porter toutes les questions, à l'infini (ce tout n'est pas une totalité clôturable), posées par les comportements humains, propre à instituer dans ces questions abordées dans leur multiplicité par les commentaires, une tradition à son tour essentiellement éthique. On comprend peut-être par là que pour Emmanuel Levinas l'éthique soit originaire : par là, c'est-à-dire au sens où c'est ainsi que son rapport au Livre se noue aussi, chez lui, jusque dans sa manière d'aborder la philosophie. Mais si l'on pose, comme il lui arrive de le faire, la Bible comme le Livre de tous les livres, peut-on dire en ce type de rigueur que dans la philosophie il y ait encore des livres ? En tout cas, ce qui s'institue dans et avec la philosophie n'est pas un livre, et ce qui fait vivre la philosophie dans son Dire toujours recommencé et dans sa diachronie inépuisable, d'auteur à auteur à travers et par-delà les siècles, mais aussi d'œuvre à œuvre pour le même auteur, c'est, nous l'avons dit, un « lieu » muet, que l'on peut dire aussi, paradoxalement, *utopique*, et où l'écrit se cherche, inlassablement, aussi près que possible de la *phonè*, de la parole, de ce par quoi l'auteur, le philosophe, vise d'abord fugitivement, avec des chances diverses, à répondre, finalement, depuis lui-même, de ce qu'il est en train de dire, et de ce qu'il est en train d'entrevoir – et cela même s'il arrive à certains philosophes, mais pas à tous, de viser à s'effacer dans le « paysage ». La première personne doit être en principe absente du *logos* philosophique. Mais peut-être ne pouvons-nous réenvisager ainsi la philosophie que depuis l'entrecroisement qui s'effectue chez Emmanuel Levinas, au travers de ce que, lui aussi, inlassablement cherche à dire, des références au Livre et des références aux philosophes (lesquelles ne sont, précisément, que très rarement, des citations). En ce sens, Emmanuel Levinas nous conduirait au sein d'une découverte ou d'une nouveauté majeure pour la

philosophie elle-même. Le philosophe répondrait pour ainsi dire de tout, sauf de sa propre singularité. Mais cela au prix, qui peut être infini, du don absolu, et absolument ou ultimement sincère, de sa personnalité à la « cause » de la philosophie. Il y aurait de la sorte une dimension originellement éthique de la philosophie, mais la responsabilité dernière ne le serait pas pour autrui, sinon indirectement, et pour ceux pris de la même passion. L'égoïsme n'y serait donc qu'apparent, pour tous ceux qui prennent son isolement quasiment fatal pour du dédain (même si celui-ci peut exister empiriquement). Qu'en est-il donc d'Emmanuel Levinas par rapport à cette situation ?

Il nous faut encore une fois reprendre notre question. Il n'y a sûrement pas de livres philosophiques au sens où il y a le Livre. Tout philosophe – à moins qu'il ne soit pris par le fantôme hégélien de l'effacement du sujet singulier par l'esprit absolu – sait la précarité de son propos, la difficulté qu'il y a à *dire* la chose elle-même, et que la sédimentation dans le dit amène soit au commentaire qui cherche à retrouver la vivacité diachronique du dire, soit, plus généralement et pour son malheur, à la scolastique, où tel ou tel corpus est précisément pris pour un livre – il y aurait à cet égard toute une étude à faire de la rhétorique des commentateurs à travers l'Histoire. Mais le propre de l'institution philosophique est que le « lieu » utopique de cette institution n'est proprement constitué par aucune écriture, est un champ ou un « paysage » immatériel et transhistorique qui est à lui-même et condense en lui-même une multiplicité indéfinie de questions dont celle du sujet singulier n'est qu'indirecte puisque c'est celle de l'accès qu'il peut y avoir à ce champ. La responsabilité du sujet philosophant n'est dès lors pas en effet, à cet égard, responsabilité pour autrui, mais responsabilité à l'égard de la chose même : si l'accès à celle-ci est viable, il l'est, en principe pour tout être humain qui veut bien s'en donner la peine. Et dans la mesure où cette peine est particulièrement exigeante, l'exercice de la philosophie est, il est vrai, aristocratique, que cela plaise ou non – et le plus souvent, cela ne plaît pas, comme on a par exemple pu l'observer lors du dernier demi-siècle. La tradition philosophique est en ce sens celle de fragments parfois immenses de paroles éparpillées et mal entendues (aussi bien par les philosophes que par les non philosophes) au fil des siècles. Il n'est pas un philosophe (digne de ce nom) qui ne se soit senti poussé par la nécessité de tout recommencer et de tout refaire, même si ce fut toujours depuis la langue et les œuvres qu'il avait apprises de la tradition.

Dans ce contexte, il y a quelque abus à assimiler la *Sache*, l'affaire de la philosophie, avec la question de l'être – Emmanuel Levinas y cède, et c'est là sans doute que l'on peut situer son ancrage historique factuel : la fascination par Heidegger, contre lequel il n'a sans doute jamais cessé de s'efforcer de penser. Il serait beaucoup trop long, ici, de tenter de montrer tout ce qu'a pu avoir de rhétorique et d'illusionnant la réduction heideggerienne de la tradition philosophique. Il nous suffit déjà de l'œuvre d'Emmanuel Levinas pour montrer, par le fait ou par le mouvement, que cette réduction ne touche pas le fond. Et c'est dans la mesure où, de la sorte, elle nous libère, que l'œuvre levinassienne a tant dérangé et choqué – fût-ce silencieusement, pour des raisons évidentes, ancrées dans le contexte historique concret, obnubilé par les inflations et surinflations idéologico-médiatiques. Certes, la philosophie classique, depuis son institution avec et dans l'œuvre platonicienne, a-t-elle toujours cherché, d'une manière ou d'une autre, à s'établir dans la stabilité et l'immuabilité de l'*ousia*. Mais s'en tenir là serait s'en tenir à l'intention ou à l'illusion sans doute nécessaire (Emmanuel Kant) pour accéder au « lieu utopique » de la philosophie, en lui-même traversé d'indéterminations et d'instabilités multiples. Car, précisément,

elle n'est *jamais parvenue* à cette stabilité immuable, et l'ouverture levinassienne est une manière de montrer que la philosophie, même classique, n'a jamais « vécu » que de son *mouvement vers*, dans une diachronie impossible à synchroniser complètement, dans un dire irréductible au dit – il est vrai qu'Emmanuel Levinas se tient plus près de Platon, de Plotin ou de Husserl que d'Aristote, Hegel ou Heidegger –, et dans une *singularité* (celle des philosophes) impossible à subsumer sous l'universel comme particulier d'un concept. Et à rebours, la même chose vaut pour Emmanuel Levinas lui-même : rien ne nous contraint à épouser le mouvement de sa pensée jusqu'au bout, quoi qu'il en soit de notre admiration pour elle, mais il nous pousse, quant à nous, à assumer notre condition de philosophe, c'est-à-dire à la fois notre singularité et notre ancrage dans la longue chaîne de la tradition. Là il n'est pas question d'être quelque étant que ce soit, mais il est question de *vivre*. Et cette question est éthique au sens levinassien même si elle ne se traduit que discrètement dans la « petite monnaie » du travail philosophique – et cette « petite monnaie », qui est la probité intellectuelle à l'égard de soi-même et de ses prédécesseurs, est évidemment trop petite pour être remarquée et pour intéresser les gestionnaires (intellectuels et autres) de notre « société du spectacle ». Il n'y a, dans la tradition philosophique, et sauf cas extrêmes (les scolastiques de tout poil et les délires), rien à rejeter complètement, à considérer comme « dépassé », mais rien non plus à adopter sans réserve. Et bien que toute philosophie se construise toujours, plus ou moins, « contre », bien qu'elle se fabrique toujours des adversaires, bien qu'il y ait toujours, là, quelque injustice, c'est toujours pour retrouver, moyennant quelques infimes déplacements, le même « lieu » utopique, avec des accentuations et des couleurs différentes, avec des thématiques et des implicites différemment distribués. Là, il n'est nullement question d'avoir tort ou raison. L'altérité est hétérogène à la Raison.

C'est donc un peu paradoxalement que l'entrecroisement très singulier, dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas, des rapports au Livre et du rapport aux œuvres philosophiques, libère quelque chose dans la philosophie elle-même, dans la mesure où, de quelque manière, celle-ci se voit prise à revers par l'éthique, issue pour Emmanuel Levinas de la tradition biblique. Car l'éthique (mot dont l'origine, rappelons-le, est grecque), selon moi, porte très justement l'accent sur l'irréductible singularité du soi, sur le fait que le soi est d'origine humaine, dans l'institution de l'humanité de l'homme, et qu'en ce sens, il est énigmatiquement le « plein du ponctuel » ou « l'inextension de l'un »⁴, mais aussi, et corrélativement, sur le fait que ce soi, irréductiblement diachronique, c'est-à-dire insaisissable dans la synchronie d'un « présent » en même temps, ne peut que *se dire*, à l'écart (qui est rien d'espace et de temps) de tout dit. C'est cela même qui, malgré nos divergences sur le sens du traumatisme comme fondateur, donc sur le sens de la persécution et surtout de la substitution (ce qui ne veut pas dire que cela soit pour autant réductible à la Raison), nous rend à la modestie, qui doit être extrême, du philosophe, à la responsabilité pour autrui qu'il a malgré tout – malgré toutes les apparences – dans la Cité, à distance de tout « impérialisme » philosophique – comme si le philosophe pouvait penser explicitement ce que les autres ne pensent même pas ou ne pensent que confusément et implicitement ! Sans rien renier de la diversité irréductible des institutions symboliques de culture, et sans pour autant tomber dans le relativisme qui ne le serait qu'eu égard à la vérité d'un réel, nous sommes renvoyés, autrement dit, à la précarité de notre condition de philosophe, sachant que, même si la philosophie et son champ

4. *Ibid.*, p. 139.

sont eux-mêmes pour ainsi dire l'effet d'une institution symbolique, les accès à ce champ sont irréductiblement singuliers et pluriels, mais que la singularité même de son agencement et de sa structure fait que la question de la singularité de tel ou tel philosophe, et même de moi-même comme sujet philosophant, y restera à jamais dans l'ombre, non thématizable. Et ce sans doute parce que c'est au philosophe d'y aller et de chercher à s'y tenir à l'impossible, parce que l'appel de la philosophie est foncièrement *anonyme* et *sauvage*, et peut-être, en ce sens, inhumain, donc parce que l'appel, contrairement à celui du Livre, n'a pas de nom, celui-ci fût-il imprononçable, comme chacun sait. Deux traditions qui peuvent se rencontrer, comme elles l'ont fait extraordinairement et sans complaisance chez Emmanuel Levinas, dans un contexte historique dont personne au monde n'eût pu, et ne peut encore imaginer l'horreur absolue ou la *radicale* barbarie. Mais pour autant, par-delà la rencontre désormais possible, ces deux traditions ne pourront sans doute jamais s'épouser. L'Histoire restera à jamais une énigme, et si le Bien consiste en la civilisation au sens actif du terme et quelle qu'elle soit, rien ne le protège du Mal, c'est-à-dire de la barbarie, figure hideuse que certains d'entre nous peuvent porter, et qui n'a *a priori* rien à voir ni avec l'unicité divine ni avec l'anonymat sauvage, même si l'une et l'autre peuvent y servir d'alibi idéologique.

MARC RICHIR