

Un juif philosophe ou Le dernier mot et le premier sens

par Francis Guibal

*Conférence prononcée
à l'Association Culturelle Juive
le 5 mars 2008*

Introduction : Entre rationalité et inspiration, le sens d'une œuvre

I – Une vie dans le siècle

Introduction

- a) Jusqu'à la guerre
- b) Après la guerre
- c) Deux registres distincts

II – Une cohérence (philosophique) paradoxale

Introduction

- a) L'épreuve du « il y a »
- b) L'autorité du Visage
- c) L'élection du sujet à la responsabilité
- d) Passage de la transcendance
- e) Rationalité ?

III – Une identité (juive) exposée

Introduction

- a) L'être « rivé »
- b) Textes enseignants
- c) Essence éthique de la Loi
- d) Singulière universalité
- e) Le siècle plus que le retour ?

IV – Une sollicitation réciproque

Transition

- a) Mise à l'épreuve de la « révélation »
- b) « Réveil » de la raison
- c) Radicalisation d'une inspiration
- d) Relance sans fin

Conclusion : Une dissymétrie justement ordonnée

Un juif philosophe ou Le dernier mot et le premier sens

Francis Guibal

Il y a plus de dix ans que s'est achevé le chemin de vie et de pensée d'Emmanuel Levinas. Cette impressionnante trajectoire intellectuelle et spirituelle a fini par se déposer dans une œuvre désormais close et offerte à l'interprétation. Je voudrais aujourd'hui l'aborder devant vous et avec vous en me demandant ce qu'il en est du rapport entre ces Dits ou ces Ecrits et l'inspiration – le Dire – dont ils continuent à garder la trace. Comme l'indiquent le titre et le sous-titre de cet exposé, je vais essayer de mener cette interrogation à partir de deux formules de Lévinas lui-même. « Juif philosophe », d'abord, était la manière dont il aimait se qualifier, qu'il opposait ou préférait à celle de « philosophe juif ». « Le dernier mot », ensuite, signifiait pour lui que rien ne devait en principe être soustrait à la langue commune du dialogue raisonnable. Mais cette entente passait inévitablement par un « entretien infini » renvoyant lui-même aux ressources plurielles d'un « premier sens » inépuisable. J'essaierai d'explicitier la signification de ces formulations un peu énigmatiques en avançant l'hypothèse – à mettre à l'épreuve – qu'il y aurait là une sorte de réciprocité dissymétrique justement ordonnée entre l'épreuve de l'existence (juive) et l'exigence de la communication (philosophique).

Une vie dans le siècle

Je commencerai par le rappel de quelques données biographiques élémentaires. Prise « entre le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie » (DL, 374), la vie de Levinas se laisse diviser en deux grandes périodes : un long temps d'apprentissage y précède une maturité qui donnera lieu à une reconnaissance de plus en plus large ; le devenir-philosophe s'y avérant finalement inséparable d'un être-juif.

Emmanuel Levinas vient au monde en 1906, à Kovno, en Lituanie, à l'intérieur d'une famille juive. La « Bible hébraïque dès le plus jeune âge » (DL, 373) est pour lui le lieu du premier éveil spirituel. Son éducation se prolonge par de solides études classiques, avec fréquentation notamment des grands écrivains russes et de l'œuvre immense de Shakespeare. En 1923, à 17 ans, Levinas arrive à Strasbourg : initiation universitaire à la philosophie, découverte admirative de la France et de la pensée bergsonienne. Puis rencontre décisive de la phénoménologie et de sa méthode d'exploration de la réalité. Levinas passe l'année 1928-1929 à Fribourg : les séminaires du jeune assistant Heidegger le marquent plus que l'enseignement du vieux professeur Husserl. Il regrettera plus tard d'avoir préféré en mars 1929, lors des fameux entretiens de Davos, la violence « révolutionnaire » de Heidegger au pacifisme « décadent » de Cassirer. La thèse qu'il soutient en 1930, à Strasbourg, présente d'ailleurs

aussi « la doctrine de Husserl en y trouvant des éléments heideggériens » (QEV, 81). A cours des années 30, notre jeune docteur s'installe à Paris, obtient la nationalité française, se marie et effectue son service militaire. Il travaille à l'Alliance Israélite Universelle tout en participant à la vie de l'intelligentsia parisienne. Quelques articles (« De l'évasion », « Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») laissent deviner l'originalité d'un penseur ne fuyant ni le tragique de l'existence ni la gravité de l'être juif. Vient enfin la guerre. Fait prisonnier en 1940, Levinas est transféré en Allemagne, en stalag, mais doit à « l'uniforme français d'être protégé contre la violence hitlérienne » (DL, 201). La captivité ne l'empêchera pas de continuer à travailler et à lire ; elle l'incitera aussi à éprouver et à méditer plus radicalement le tragique de la violence et du mal. Son épouse et sa fille pourront trouver abri « aux environs d'Orléans » (QEV, 85) dans un monastère de religieuses. Mais la quasi-totalité de sa famille, en Lituanie, allait être exterminée « par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme » (AE, dédicace).

Après la guerre, Lévinas devient directeur de l'Ecole normale israélite orientale ; il le restera jusqu'en 1961. Il commence à être davantage connu intellectuellement. Il publie en 1947 un livre qu'il a médité et partiellement écrit en captivité, *De l'existence à l'existant*. Il en reprend d'ailleurs l'essentiel, prolongé un peu autrement, dans *Le temps et l'autre*, quatre conférences d'abord prononcées dans le cadre du Collège philosophique animé par J. Wahl. Et sa qualité d'interprète se confirme dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dont la première édition date de 1949. Simultanément, cependant, la rencontre en 1947 du « maître prestigieux – et impitoyable » (DL, 373) qu'était M. Chouchani, le plonge dans l'univers intellectuel et spirituel de l'océan talmudique. Le regard grec et l'écoute sémitique vont dès lors aller de pair tout au long de son travail. C'est d'abord une thèse soutenue en 1961, *Totalité et Infini*, qui ouvre tardivement à son auteur une belle carrière universitaire : Lévinas enseigne ainsi à Poitiers (1961-1966), à Nanterre (1967-1972), puis à la Sorbonne (1973-1976), avant de prendre sa retraite comme Professeur honoraire. Et la notoriété vient progressivement, avec le maître-livre qu'est *Autrement qu'être* (1974), mais aussi de grands recueils d'articles (*Humanisme de l'autre homme* 1972, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982) ou des entretiens radiophoniques publiés sous le titre *Ethique et infini* (1982). Hautement signifiantes, ces avancées philosophiques toujours poursuivies – *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* paraît en 1991 – ne cessaient de s'accompagner d'une participation à la vie et aux débats de sa communauté et de sa tradition. En témoignent notamment les « essais sur le judaïsme » de *Difficile Liberté* (1963.1976) et les cinq volumes de *Lectures talmudiques* qui se succèdent entre 1968 et 1996. Jusqu'au bout, Emmanuel Levinas aura tenté de cultiver en soi – et pour les autres – l'épreuve juive de l'existence et l'articulation hellénique du sens.

De ce survol biographique, quelques réflexions se laissent dégager. Le lien, d'abord, de la pensée avec la violence multiforme de l'époque : deux guerres mondiales et d'autres plus locales, les totalitarismes de droite et de gauche, les camps d'extermination, les chambres à gaz et le goulag, les génocides, le terrorisme et les prises d'otages, les inégalités socio-économiques, le chômage et la misère du plus grand nombre, « c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que le témoin » (*NP*, 9). Avec une sorte de concentration ou de culmination de toute cette violence à Auschwitz, « dans la souffrance et la mort de six millions de juifs – dont un million d'enfants – » et où « s'est révélée l'inexpiable damnation de tout notre siècle : la haine de l'autre homme » (*QEV*, 29). A cette radicalité tragique de l'histoire ne peut répondre, dès lors, que la pensée d'une résistance et d'une responsabilité *éthiques*. Celles-ci, cependant, devront-elles chercher à se dire dans le discours (philosophique) de l'universalité rationnelle ou dans l'attestation (religieuse) de l'élection existentielle ? Levinas semble nous répondre en distinguant simplement deux registres de sens : « Je sépare nettement ces deux sortes de travaux : j'ai même deux éditeurs, l'un qui publie mes textes dits confessionnels, l'autre qui publie mes textes purement philosophiques. Je sépare les deux ordres » (*QEV*, 111). Pas d'opposition, donc, mais pas davantage d'unification intégrative. Reste à se demander s'il n'y a là que coexistence pacifique ou si la différence n'est pas intérieure à une « logique » de la responsabilité sans indifférence.

Une cohérence paradoxale

Commençons donc par poser la question à partir de l'œuvre « purement philosophique ». En constatant d'abord que Levinas s'est toujours présenté professionnellement en tant que philosophe « tout court » qu'il s'est. En soulignant également la difficulté de la tâche à laquelle il s'est voué. Il s'agissait pour lui, en effet, de s'inscrire dans la tradition conceptuelle de la philosophie, mais en essayant de déjouer la maîtrise du concept. Sur les traces de Husserl et de Heidegger, bien sûr, mais non sans questionner les ambiguïtés de l'intentionnalité et de l'être-au-monde ; en traçant donc un chemin de pensée dont la cohérence est originale et paradoxale.

Avant et après la guerre, entre 1935 et 1950, les premiers essais philosophiques de Levinas sont centrés sur le malaise ou le mal-être d'une existence éprouvée comme opacité étouffante : « il y a » de l'être, indéniablement, mais qui impose un règne tout de pesanteur, dont « l'horrible neutralité » (*DL*, 375) anonyme grouille de menaces obscures. Exister, pour l'existant, c'est ne pas pouvoir (se) fuir pour échapper à cette emprise, c'est être « rivé à soi-même » tout en éprouvant le « besoin déchirant » et voué à l'échec de « sortir d'une situation intenable » (*DE*, 79). Expérience toute négative d'un monde immonde et informe, d'un chaos que n'éclaire aucune parole. Comme si la violence de l'époque faisait retour au « tohu-bohu » (*Gn* 1, 2) initial. Impossible, bien sûr, de ne pas chercher à s'arracher à cet emprisonnement. Mais le besoin d'évasion semble alors se heurter aux murs de

la paroi, dans une sorte de contradiction existentielle à l'intérieur de laquelle, dira plus tard Levinas, « la conscience du *sans-issu* s'alliait à l'attente obstinée d'impossibles nouvelles pensées » (DE, 8).

Levinas ne perdra jamais de vue cet ancrage premier de l'humain dans la violence immaîtrisable de l'être. Le climat change cependant et des voies de libération s'annoncent avec *Totalité et infini* (1961), qui découvre dans « l'extériorité » du Visage et de son interpellation une autorité susceptible d'interrompre, voire d'ordonner, les murmures menaçants de l'il y a. Une première émergence apparaît dès le monde de l'avie, avec le bonheur fragile de la jouissance, avec l'entr'ouverture, surtout, de la douceur hospitalière de la « demeure ». Mais la conversion décisive ne se produit qu'avec l'irruption, au cœur de l'économie domestique, d'une altérité qui lui survient d'un dehors inanticipable. La parole d'autrui vient désarçonner toute velléité d'appropriation réductrice, elle « met en question l'heureuse spontanéité du moi, cette joyeuse *force qui va* » (DL, 377). L'éthique commence par le commandement et la loi de l'Autre, par un impératif qui détourne la conscience de son souci-de-soi : « percée vers l'extériorité qui est aussi une percée vers la Hauteur » (DL, 378) ou vers une transcendance dont l'intelligibilité « métaphysique » ne relève d'aucune évidence théorique. Voilà qui impose à la phénoménologie une « mutation de l'intentionnel en éthique » (EDE, 225). Le moi n'en sort ni confirmé ni anéanti, altéré plutôt, rappelé ou converti au Désir de l'Infini qui l'habite au plus intime et exige sa mobilisation la plus effective : la maîtrise de la conscience centrée sur soi fait place à l'hospitalité d'un sujet appelé à répondre à l'injonction du Visage. Il faut cette hétéronomie libératrice pour passer et repasser sans fin du vivre-de au vivre-pour, de l'économie païenne de la jouissance aux partages éthiques de la justice.

Avec *Autrement qu'être* l'accent se déplace de l'extériorité du visage de l'autre à l'intimité de la subjectivité qui s'en découvre radicalement affectée et ordonnée. Le sujet n'est plus seulement hôte, il est voué, toujours déjà, à une obsession inconditionnelle qui fait de lui un otage. Sous le coup d'un prochain qui « me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle » (AE, 112), le je s'éprouve vidé de toute substantialité, réduit à rien. Sorte de pointe d'épingle aiguë qui ne pointe que sous le coup de l'autre-dans-le-même, comme réponse à un appel qui le travaille au corps. Du moi ne subsiste plus qu'une simple instance de responsabilité évidée de soi, tout entière au passif ou à l'accusatif : « me voici » de créature élue, unique, impitoyablement délogée de toute position souveraine, assignée à répondre pour tous, « *me voici pour les autres* » (AE, 233). Avec le paradoxe décisif qu'il n'est que la fragilité sans recours de l'agir obéissant pour témoigner de l'envoi libérateur qui le suscite : « le retour se dessine dans l'aller, l'appel s'entend dans la réponse » (AE, 190). Une réponse qui ne peut pas ne pas osciller entre le prochain et le lointain, la démesure de la sainteté pour autrui et la mesure de la justice pour tous.

Aussi abouti soit-il dans sa rude écriture, le grand livre de 1974 ne met pas un terme à ce chemin de pensée. Car l'intrigue éthique qui s'y trouve dégagée demande encore à être retracée, à frais toujours nouveaux. Une « manière » ultime se laisse percevoir dans les essais qui composent les derniers recueils ; elle met l'accent sur le passage « entre nous » d'une transcendance sans lieu de repos (dia-chronie). C'est que l'In-fini en moi, signifiant « à la fois le *non* et le *dans* » (DQVI, 106), ne cesse de « m'éveiller à la vigilance, à veiller au prochain » (DQVI, 57), d'une veille dont la vigilance est « réveil dans l'éveil » (DQVI, 60). Etrange transcendance qui infléchit le désir qu'elle suscite en proximité responsable pour « l'indésirable par excellence, autrui » (DQVI, 113), toujours premier venu. Comme si « Dieu » ne nous venait à l'idée, comme « mot signifiant » (DQVI, 7) que par le tranchant d'un appel qui nous arrive « *on ne sait d'où* » (DQVI, 11), qui nous provoque et nous ordonne les uns aux autres en qualité d'élus uniques toujours pluriellement singuliers. Blessure brûlante interdisant toute installation satisfaite, la flèche de l'à-Dieu ne se fige en aucune présence, elle ne cesse de relancer la temporalité éclatée d'une nouveauté toujours à venir. Ne peut être à la (dé)mesure de ce passage d'une transcendance dépouillée de toute plénitude ontologique qu'une déférence ou dévotion éthique, privée des consolations de l'imaginaire religieux ou théologique.

Ce parcours trop synthétique permet d'admirer la rigueur soutenue d'un chemin de pensée. Soucieux de répondre aux défis et dérives de l'époque, Levinas est en quête d'une pensée nouvelle, susceptible de « se frayer un passage du Même à l'Autre » (NP, 10). Ce qui suppose la mise en œuvre d'une rationalité paradoxale, portant le concept au-delà de lui-même, dans une fidélité toujours affinée à l'inspiration platonicienne du « Bien au-delà de l'Etre ». Voilà qui ne pouvait manquer de susciter des questions que je rappelle trop brièvement. J. Derrida, d'abord, au terme de la première grande réception philosophique de Levinas, se demandait si le logos grec n'était pas simplement « emprunté » et finalement détourné au profit d'un « empirisme » rationnellement injustifiable. D. Janicaud, plus brutalement, dénonçait le « tournant théologique » d'un enthousiasme métaphysique dépourvu de prudence critique, couvrant abusivement d'un voile de rationalité philosophique une transcendance de provenance et d'essence religieuses. Et S. Trigano, tout récemment, voyait une sorte de masque stratégique dans cette manière de porter à l'universalité raisonnable une voix hébraïque d'autant plus souveraine que souterraine : « c'est par le Levinas philosophe, phénoménologue, que le Levinas juif passe la rampe. Les écrits philosophiques cachent la singularité que les écrits confessionnels assument, mais la même singularité juive est présente partout ». Il faudra revenir sur cette « inspiration » du discours philosophique de Levinas. Mais après avoir examiné ce qu'il en est de sa pratique herméneutique des Ecritures sémitiques.

Une identité exposée

Le versant « confessionnel » de l'œuvre de Lévinas comprend des textes qui se placent explicitement sous le régime d'une appartenance et d'une fidélité à la tradition juive, à son courant rabbinique et talmudique notamment. Il y a donc un déplacement indéniable par rapport à l'univers philosophique. Car la pensée s'avoue ici précédée et comme inspirée, par une tradition déterminée, peu soucieuse, semble-t-il, de rationalité théoriquement démonstrative dans sa transmission littéraire. Pourtant, c'est bien le même individu concret qui élabore là une réflexion logiquement articulée sur le sens (universel) de l'existence et qui prolonge ici des lectures-interprétations des écritures hébraïques. Comment s'effectue et que peut signifier cette plongée dans cet autrement de savoir et de sagesse qu'est l'océan talmudique ?

Alors que le philosophe s'interroge en principe sur le sens général de l'humain, c'est d'abord l'être-juif qui fait ici question, dans son « identité » tremblante que l'anti-sémitisme nazi a précisément rappelée à son irrémédiosité : on ne déserte pas le judaïsme. Comme si l'être-rivé à soi de l'exister humain s'aggravait de l'être-embarqué dans une aventure religieuse sans fuite possible, où la facticité de l'existence est placée sous la loi d'une parole impérative. L'être juif, dès lors, ne relève ni d'une adhésion – qui « ferait état de trop d'éloignement préalable » - ni d'une possession – qui soumettrait à un destin étranger -, mais d'une mise à l'épreuve de soi-même : « On est dans le Judaïsme comme on est en soi-même (...) 'On naît juif, on ne le devient pas'. Cette demi-vérité atteste une intimité ultime. Elle n'énonce, Dieu merci, aucun racisme. Car bel et bien on devient juif, mais on le devient comme si jamais il n'y eut conversion. Adhère-t-on à l'humain ? » (*DL*, 74-75). Dans et par le juif qui s'y éveille en l'éveillant à lui-même, l'humain naît à soi-même - n'est à soi-même - que sous le signe d'une altérité qui oblige la créature sans l'aliéner, qui l'appelle à une difficile liberté : « Exister comme créature, c'est ne pas être écrasé sous la responsabilité d'adulte. C'est se référer dans sa facticité même à quelqu'un qui porte l'existence pour vous » (« EJ », 105). Il n'est donc ici d'exister qu'en liberté, à l'écoute, « tout oreille et tout obéissance » (*DL*, 75), appelée à une vigilance de sentinelle, vouée à une responsabilité en charge de « tout l'édifice de la création » (*DL*, 75).

Au cœur de la Bible hébraïque, donc, une autorité qui commande et ordonne . La Thora signifie cette extériorité et cette hauteur d'un enseignement qui fait loi : « Avoir un dehors, écouter ce qui vient du dehors – oh, merveille de l'extériorité. C'est cela qu'on appelle connaissance ou Thora » (*DL*, 48-49). Entre la transcendance du Très-Haut et l'humilité de la créature, la distance d'une injonction s'inscrit dans les tables de la Loi, dans la matérialité signifiante d'une « lettre » qui « précède le sujet et le sens », qui résiste à la « spiritualisation » qu'elle provoque pourtant. Il faut cette hétéronomie, qui est déracinement mais non asservissement, pour que l'homme trouve le lieu qui lui correspond, celui d'une obéissance responsable, « qui n'aliène pas celui qui écoute » (*ADV*, 177) ; car « l'esprit est libre dans la lettre, et il est enchaîné dans la racine » (*DL*, 165). Cette écriture sévère de la Thora appelle – devoir éthique primordial – la rigueur

d'une étude qui ne peut être que déchiffrement laborieux d'une rationalité celée aux facilités de l'enthousiasme. Dans la mesure, en effet, où la lettre porte en elle un « pouvoir-dire » qui « dépasse son vouloir-dire » (ADV, 135), elle appelle un « renouvellement incessant » (QLT, 169) qui dépend précisément du travail de l'intelligence et de sa capacité à éveiller en elle « de nouvelles possibilités de suggestion » (QLT, 21). Merveille d'une invention continuée de sens, à partir des richesses latentes de la lettre et sous la poussée du désir en recherche : « la braise s'anime sous l'effet du souffle, l'ardeur de la flamme qui se met ainsi à vivre dépend de la longueur du souffle de celui qui interprète » (ADV, 136-137, n. 7). Il faut cette conjonction rigoureuse du signifiant littéral et de l'esprit questionnant pour donner lieu, toujours à nouveau, à la vibration impérative de la Voix.

Lorsque la vie se laisse ainsi placer sous l'emprise du texte et de la Loi qui résonne en lui, sa conversion révèle « l'essence éthique de l'esprit » (DL, 135). Le « *souci-de-soi* du vivant » fait place au « *souci-pour-les-autres* dans l'homme » (AHN, 9) par la grâce d'une élection qui envoie vers le prochain : « l'obéissance au Plus-Haut » se traduit en « relation éthique avec autrui » (ADV, 178). C'est sans doute, en effet, le cœur de la révélation du Sinaï et des dix paroles qui la traduisent que la hauteur du transcendant y appelle essentiellement au retournement décisif du cœur brisé en « responsabilité débordant la mesure de la demande que le moi entendit dans le Visage d'autrui » (AHN, 156). Tout se joue dans la fidélité, jamais assurée, à la Voix d'en-haut qui résonne à l'intime pour exiger une « mobilisation totale du soi » (QLT, 38) dans un agir éthique aussi effectif que possible pour le(s) prochain(s). Dieu reste bien « dehors », puisque « c'est pour cela qu'il est Dieu » (DL, 48), mais sa révélation, elle, est « à la fois parole venant d'ailleurs, du dehors, et habitant » - travaillant - « en celui qui l'accueille » (ADV, 162). La voix unique se fait écho redoublé, résonance « infléchie par l'oreille de chacun » (ADV, 163), multipliée à l'infini des singularités. L'intrigue de l'élection - et de l'alliance - en appelle simplement à la responsabilité insubstituable d'un sujet capable de répondre, « animal capable d'inspiration, animal prophétique » (ADV, 136), voué à l'aventure et au risque d'une « insécurité *essentielle* » (Tr. Int., 9).

En tant que créature-à-l'écoute, Israël ne se réduit pas au « groupe ethnique particulier » (qu'il est *aussi*), mais « signifie peuple ayant reçu la Loi et par conséquent une humanité arrivée à la plénitude des responsabilités de la conscience de soi » (DSS, 18). Impossible, dès lors, de faire droit aux richesses de sa littérature sans chercher à mettre en relief « les vues universelles qu'il s'agit de dégager du particularisme apparent » (QLT, 15) de son histoire. Cette universalité est d'ordre éthique, elle tient au fait que si le Livre ne se réduit pas au Visage, il tourne tout entier autour de son clignotement énigmatique, ce qui oblige précisément à le « rouvrir » sans fin : « les Saintes Ecritures, estime Lévinas, ne signifient pas par le dogmatique récit de leur origine surnaturelle ou sacrée, mais par l'expression du visage de l'autre homme avant qu'il se soit donné une contenance ou une pose, qu'elles éclairent » (EI, 126). En ce sens,

« vouloir être juif aujourd'hui, c'est avant de croire à Moïse et aux prophètes, revendiquer le droit de juger l'histoire » (HS, 93) au nom de la responsabilité pour l'autre. Ce qui suppose une fidélité attentive « au monde moderne où se cherche toute une humanité » (DL, 351) et soucieuse de traduire pour aujourd'hui « (l'antique) sagesse du Talmud » (QLT, 24). Comme si Israël devait apprendre à s'adresser à « tous les hommes nos prochains » (DQVI, 93) pour les éveiller à « l'authentiquement humain », qui serait peut-être « l'être-juif dans tout homme (...) et son écho dans le singulier et le particulier » (AHN, 192). La tâche, en tout cas, serait d'ouvrir et d'étendre à l'universalité du monde et des nations l'inspiration éthique de la Torah. En ce sens, nous dit Levinas, « nous n'avons pas fini de traduire la Bible. La Septante est inachevée. Nous n'avons pas non plus fini de traduire le Talmud. Nous avons à peine commencé » (ADV, 94-95).

Initié tardivement au Talmud, Lévinas avouait ne s'adonner à son étude qu'en amateur simplement éclairé. Et sa pratique interprétative a vite suscité de fortes réserves. J'évoquerai seulement ici celles de B. Lévy dans un de ses derniers livres, intitulé justement *Etre Juif*. L'essentiel de la critique porte sur la réduction éthique, humaine, trop humaine, que Levinas ferait subir à la Tora, dans l'oubli conjoint du peuple historique de l'alliance et du donateur de la Loi. La « foi des pères » (EJ, 11) serait sacrifiée à la prétendue « nécessité historique de l'athéisme » : « Le Juif moderne doit croire que Dieu est mort. Le silence de Dieu est tombé sur le monde » (EJ, 56) de manière irréversible. Fin de la promesse, éclipse du Nom. La traduction à la fois grecque et moderne du Talmud sombrerait dans le vague universel d'une « spiritualité judéo-chrétienne » (EJ, 11) trop bien accordée au nihilisme de l'époque. A cette entreprise délétère, il faudrait opposer une « pensée du Retour » (à la tradition) qui peut bien commencer avec la philosophie et se débattre avec elle, mais s'avère finalement « allergique à toute conversion philosophique » (EJ, 16). Dès lors, en effet, que « l'être-humain est révélé par l'être-juif, la Tora des hommes (des sept commandements des fils de Noé) s'entend *à partir* du Sinaï » (EJ, 53) et « *le Retour seul suffit* » (EJ, 115), qui interdit tout compromis avec les idoles de l'histoire et de la modernité. C'est donc à un Lévinas, engageant sur les voies d'un retour auquel il résiste, qu'il faudrait en appeler contre le Lévinas, penseur philosophique du Siècle, si l'on veut « arracher le Dieu de l'Exode – le Nom – à la 'spiritualité judéo-chrétienne' » (EJ, 17). Mais cette intransigeance polémique peut-elle rendre pleine justice à l'attestation – et à l'injonction – du Nom qu'elle revendique ?

Une sollicitation réciproque

Dans sa brièveté schématique, ce double parcours de l'œuvre lévinassienne, philosophique et confessionnelle, a permis de rencontrer des mises en question inversées. Pour les uns, la rationalité prétendue du discours lévinassien paraît trop métaphysico-théologique pour n'être pas suspecte. Pour les autres, son ancrage judaïque manque de radicalité dans la mesure où il demeure encore

trop inféodé aux idoles du Siècle. Signe peut-être qu'il s'agit là d'un travail de pensée qui ébranle les diverses certitudes établies. Il s'effectue sans doute en s'obligeant à passer par des modalités distinctes : la pratique herméneutique des textes traditionnels n'est pas identique à l'exploration phénoménologique de la subjectivité responsable. Mais il questionne toutes les fixations dogmatiques, qu'elles s'abritent derrière des autorités sacralisées ou qu'elles s'appuient sur le roc prétendu de l'autonomie raisonnable.

Rappelons d'abord que Levinas part toujours, dans le versant religieux de son œuvre, de la singulière réalité d'Israël, de son histoire, de sa langue et de son sens de la transcendance. On peut même trouver chez lui la pensée d'un retour répondant au tragique de l'extermination : « la surprise de l'aventure où le moi se dédie à l'autre dans le non-lieu, c'est le retour » (*NP*, 64). Mais retour à une terre toujours promise plus que natale et qui n'a de sens qu'à résister à toute installation idolâtrique : « l'habitation justifiée par le mouvement vers l'autre est d'essence juive » (*NP*, 64). C'est le Livre plus que la terre qui porte l'existence juive, et ce Livre ne cesse de provoquer Israël à une justice sans privilèges qui le met inévitablement en rapport « avec toutes les nations, avec toutes les familles de l'humain » (*AHN*, 10). Impossible, dès lors, de lire vraiment les textes traditionnels sans tenir compte de « ceux du dehors » (*DSS*, 9) et sans essayer de traduire dans le « parler patient de la philosophie » (C. Chalier) leurs ressources spirituelles. Entre dissolution séculière dans la modernité et crispation identitaire sur la tradition, Lévinas me paraît l'exemple remarquable d'un « Juif du Texte affecté par le Siècle » (A. Finkelkraut) et ses défis. Se trouve ainsi souligné avec force que « c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu » (*DL*, 231) ou que 'élection signifie d'« exceptionnels devoirs » (*DL*, 231) qui renvoient toujours à l'indésirable prochain. « Foyer ardent de l'humanité tout entière » (*AHN*, 39), Israël ne l'est et ne peut l'être qu'à son corps défendant, dans un pour-l'autre-malgré-soi qui ne relève pas de la haine de soi, mais d'un appel qui expatrie le sujet de lui-même et lui interdit tout repos : être-juif à la fois rivé à soi et ouvert aux partages communs de l'humaine justice. Car « une humanité morale antérieure à la révélation est présupposée par la révélation » (*IH*, 192) et c'est cette humanité qu'il s'agit de (r)éveiller à elle-même et à son sens. Peuple du livre de l'alliance, Israël pourrait avoir pour mission de révéler ainsi « le juif en tout homme » : sujet à une interpellation toujours singulière qui le charge d'inaliénable responsabilité.

Est-ce à dire, inversement, qu'il n'y ait là d'exercice de la « rationalité » (philosophique) que référée à « une source de pensée longtemps ignorée », la source « prophétique » de l'amour de la sagesse (C. Chalier) ? Il me semble plutôt que le geste philosophique de Lévinas invite la réflexion à une sobre remontée (auto)critique vers une altérité intime, inhérente à l'humaine « in-condition ». C'est de l'intérieur que l'articulation « grecque » du discours peut se découvrir originellement dérivée ou irriguée : « peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence » (*EI*, 20). Sous les Dits

thématiquement énoncés ne cesserait d'affleurer l'envoi premier d'un Dire anarchiquement adressé. Comme si le logos ne venait à sa cohérence qu'à partir de sources et/ou de ressources plurielles, d'expériences et/ou d'épreuves donnant lieu à une littérature poétique inépuisable. Parmi ces sources, il est sans doute possible de reconnaître certaine éminence à l'écriture hébraïque du Visage et à ses prolongements talmudiques ; mais cela tient alors à une orientation éthique dont la portée décisive ne peut être dégagée et justifiée que par une pensée d'une subjectivité réduite à la radicalité « au-delà de l'essence » de sa responsabilité.

Le philosophe d'E. Lévinas pourrait à cet égard représenter une sorte de prolongement ou de radicalisation, autrement, de l'aventure juive : dans la nuit d'un temps sans secours ni promesses, avec une rigueur et une sévérité dépourvues de la « consolation » religieuse. La sobriété critique ne cesse de pourchasser la présomption spéculative, qui « cherche à maîtriser, non à accueillir, l'énigme des choses » (en faisant de la cohérence raisonnable un exercice de vigilance anti-idolâtrique. Toujours « à la veille d'un réveil nouveau » (EN, 104-105), le « parler grec » de la philosophie ne se prend pas ici pour but, il ne s'ordonne pas non plus à une sagesse de l'accord ou de l'adéquation, mais il met sa rationalité au service d'une « sagesse du Désir » (AE, 195 sq) dont l'amour l'inspire et l'habite, l'inquiète et le relance sans fin. De la facticité de l'existence à l'autorité du Visage, de la vulnérabilité sensible à l'épreuve d'une proximité obsédante, la subjectivité se découvre travaillée de l'intérieur par une altérité qui la provoque sans qu'elle en soit la mesure. Elle éprouve l'impossibilité d'échapper à une responsabilité qui la déborde et qui laisse résonner en elle, comme malgré elle, une « voix de l'autre rive » (AE, 230). Expérience ou épreuve d'une transcendance énigmatique dont la trace ne saurait être confondue avec la présence rassurante d'un être surnaturel ou surhumain, Dieu-principe de l'explication rationnelle ou Dieu-consolateur des croyances religieuses ; ne peut témoigner de son passage, de manière inévitablement ambiguë, que le « Me voici » du sujet éthiquement exposé.

Il est donc permis d'estimer que Lévinas fait droit, dans son œuvre, à deux pratiques intellectuelles – qui sont aussi deux aventures spirituelles – reconnues dans la légitimité de leur distinction et de leur contraste. Mais qui, en raison des tensions internes qui les empêchent de se clore sur elles-mêmes, peuvent aussi faire signe l'une vers l'autre et s'avérer ainsi complémentaires jusque dans leur dissymétrie constitutive. D'un côté, le premier sens de l'écriture hébraïque précède toute entente réflexive. La communauté se constitue dans un rapport d'obéissance et d'écoute pratiques à l'égard une Loi qui fait d'elle le peuple d'une alliance dont elle n'est ni l'origine ni la mesure : « dans la lecture juive, l'intelligible se dessine à partir d'une expérience spirituelle ou d'une parole toujours déjà passée à partir d'une tradition où transmission et renouvellement vont toujours de pair. *Lecture d'un esprit qui n'est jamais non prévenu.* » (Tr.Int., 46). Mais cette résonance à l'intime d'une altérité signifiante est inséparable d'un envoi au dehors ; l'être-prévenu ne se fixe pas en préjugé,

le « premier » n'est pas un lieu de repos, il oblige au contraire à l'épreuve jamais assurée d'une vérification qui se joue dans le rapport aux autres et au(x) monde(s) des nations. Le dernier mot reconnu, à l'inverse, à la langue grecque tient à ce qu'elle s'adresse en principe « aux esprits sans prévention » (*Tr. Int.*, 45) et qu'elle soumet donc à la vigilance d'une critique universalisante tout ce qui s'offre à elle : grâce à la « lecture grecque – des livres et des choses –, intelligence d'un esprit merveilleusement non-prévenu », « les symboles tentent de se déchiffrer et, du moins, de se dire dans la clarté » du dialogue. La raison, autrement dit, peut bien se laisser « frapper » (*ADV*, 160) par ce qui ne vient pas d'elle – expériences ou épreuves « poétiques » de la vie, mais surtout adresses et injonctions « éthiques » du visage –, elle n'en demeure pas moins – jusqu'au bout – instance raisonnable d'un discernement qui se propose à « l'entre nous » sans frontières de la communauté humaine. L'être-sans-prévention ne s'érige donc pas en allergie au dehors des traditions et expériences diverses, le dernier n'est tel qu'à se laisser indéfiniment relancer en dialogue(s) raisonnablement ouvert(s) aux provocations de l'altérité.

Aucun des deux registres, on le voit, ne se laisse réduire à la mise en œuvre d'une simplicité trompeuse. Eclate à l'intérieur de chacun la « subtile et puissante cohérence » d'un penseur existant, juif jusque dans son écriture philosophique, philosophe jusque dans son inspiration judaïque. Ce qui ne supprime, heureusement, ni la distinction ni, moins encore, la dissymétrie qui se dessinent dans ce partage de la voix ou des voix. Le premier sens, en effet, ne cesse de (r)éveiller l'esprit à l'unicité insubstituable de sa responsabilité singulière ; mais le dernier mot remet sans fin à l'épreuve le sens de cet éveil en l'obligeant à un partage dialogal jamais achevé. Entre les deux, l'accord possible passe par une transcendance réciproque excluant toute « relève » ultime. Et l'auto-qualification de Lévinas comme « juif philosophe » peut alors se laisser entendre en toute sa rigueur paradoxale : comme si la responsabilité existentielle première de l'élection appelait une « répétition » sans fin, en forme « d'entretien infini » ou de « témoignage philosophique ». Non pour l'intégrer, la relever ou la dépasser, mais pour rehausser, bien au contraire, autant que faire se peut, son éminence singulière en l'exposant et en la proposant à tous.