

Emmanuel Levinas, le Livre et l'Autre

ODILE RIONDET

Centre de recherches Elico
odile.riondet@wanadoo.fr

Odile Riondet est maître de conférences HDR en sciences de l'information et de la communication. Auparavant à l'université de Haute-Alsace, elle travaille actuellement au rectorat de Lyon. Collaboratrice régulière du BBF, elle a notamment écrit « L'auteur, le livre et le lecteur dans les travaux de Pierre Bourdieu » (BBF, 2003, n° 2) et le précédent « Fil philo » consacré à Paul Ricœur (BBF, 2008, n° 2). Elle est également vice-présidente de la Société française des sciences de l'information et de la communication.

Qu'est-ce qui, en Emmanuel Levinas, résonne immédiatement pour les professions des bibliothèques ? Son attachement au Livre bien entendu, le Livre avec un grand L, qui signifie, pour le croyant, la Parole que Dieu adresse à son cœur ou, pour le non-croyant, la manifestation la plus aboutie de la pensée, celle qui est inscrite dans une forme particulière d'écrit : le codex. Mais jusqu'où pousser la comparaison ? Autrement dit, l'importance du livre pour un bibliothécaire est-elle du même ordre que l'importance de la Bible pour le philosophe juif ? Pour confronter ces deux points de vue, il nous faut aller au-delà de simples effets de style ou d'une fausse analogie.

Le problème est d'importance. Il s'agit, pour des professionnels, de se donner une représentation de leurs objectifs et de leurs actions en une période où l'on dit le livre menacé par la puissance du réseau informatique. Ce réseau, si omniprésent, mais aussi éminemment fragile, à la merci d'un support changeant, obsole à peine commercialisé, menacé par toutes sortes de pillages, malversations et malveillances. En face, le livre est cet objet qui, durant des siècles, a incarné notre civilisation orientée vers le savoir, le débat, le commentaire, l'interprétation, la constante et sérieuse pérennité du passage de la connaissance, de la réflexion ou de la spiritualité, entre générations. Mais cette affirmation n'est-elle pas le combat d'arrière-garde de professionnels inconsciemment influencés par une culture dépassée ? Autrement dit : la révérence envers le livre n'est-elle pas simplement la séquelle d'une attitude qui intégrait – parfois malgré elle – la dimension religieuse du livre, attitude qu'une vision moderne et rationnelle des choses devrait impérativement débouter ?

Dès le départ, pourtant, Emmanuel Levinas nous empêche de raisonner en opposant religion et rationalité. Il n'est pas plus possible de retirer à cet auteur sa rationalité raisonnante et sa recherche d'universalisme que son identité juive. Ce qui pourrait sembler, pour certains, un double paradoxe : la religion n'est-elle pas irrationalisme face à la rationalité des sciences, et l'identité religieuse n'est-elle pas une menace pour l'universalisme, que seule garantirait une stricte laïcité ? Or Levinas, juif né en Lituanie, venu étudier à Strasbourg, ayant séjourné en Suisse, enseigné à l'université de Nanterre et à la Sorbonne, n'a cessé de raisonner son identité, sa relation à la France et aux Lumières, à ce qui fait d'un individu une part de l'universel. Sa lecture n'est donc pas sans intérêt en une période où le multiculturalisme se traduit souvent par la revendication de reconnaissance pour des identités éclatées. Il redistribue les cartes de la rationalité et de la croyance, de l'universel et du particulier, et même du sacré et du profane, à partir du dialogue instauré entre les générations par l'expérience du livre.

Si le visage de l'autre est une expérience première, expérience fondamentale d'incitation à l'ouverture, la relation d'un individu à un livre n'est, en un certain sens, qu'une modalité de sa relation à l'Autre. Des individus se rencontrent par le regard ou le visage, par la parole ou par le texte, par le débat et le dialogue. C'est à ce parcours de l'écrit comme l'une des modalités de la vie que nous sommes conviés.

Relation au livre et relation à l'autre

Le versant d'Emmanuel Levinas que tout le monde connaît, qui est dans tous les manuels de philosophie contemporaine, concerne la rencontre de l'Autre dans l'épiphany de son visage. Ce qui, pour lui, est l'expérience première sans laquelle il ne pourrait y avoir ni éthique, ni vie sociale, ni connaissance.

La rencontre individuelle

Le visage de l'autre est là, à la fois accessible et hors de tout pouvoir. Un visage dont je sais spontanément qu'il est comme le mien, celui d'un humain. Il y a, dans la présence de l'autre, quelque chose qui est de l'ordre de l'absolu, qui n'est pas seulement la rencontre d'un individu avec un autre, mais toujours la rencontre d'un humain avec l'humanité : même si je le tue, il sera encore là dans le prochain visage rencontré. *« L'homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même. [...] Il y a dans toute attitude à l'égard de l'humain un salut – fût-ce comme refus de saluer¹. »*

Mais le visage de l'autre est aussi toujours l'expérience de l'étranger (de l'altérité). Son visage est clos. Il est résistant, d'une résistance incessante : il n'est définitivement pas moi. C'est pourquoi toute rencontre est une expérience de décentrement de soi-même, face à celui qui m'est autant un étranger qu'un « prochain ». Je suis bien « Moi », « Sujet » avec une « Identité ». Levinas utilise sans hésitation ces termes dans leur acception philosophique, mais il les assortit d'une question : comment construit-on un moi décentré, un moi sans violence² ? *« Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action³. »* Une action, quand elle se veut non violente, doit toujours se demander comment elle sera reçue. C'est pourquoi toute rencontre a un côté éthique (mon comportement est-il droit ?), et c'est pourquoi l'éthique n'est pas une série de grands principes : c'est une attention portée au détail de nos relations quotidiennes, jusque dans un fait aussi banal que la conversation. *« Le fait banal de la conversation quitte, par un côté, l'ordre de la violence. Ce fait banal est la merveille des merveilles⁴. »*

Je dois être attentif à l'autre dans la force de sa différence, et en même temps dans sa dimension de représentation, à lui seul, de toute l'humanité, dans son universalité. Levinas appelle « totalité » la totalité des hommes dont je reconnais le visage. C'est pourquoi *« un être particulier ne peut se prendre pour une totalité que s'il manque de pensée⁵ »*. Nous ne sommes jamais qu'un morceau de la totalité humaine, et pourtant chacun de nous résume en quelque sorte à lui

seul toute l'humanité. Cela implique dans la rencontre à la fois une modestie et une écoute attentive, un respect pour l'humanité de l'autre, un respect de moi-même comme responsable du visage de cette même humanité que je porte en moi. Toute rencontre, en ce sens, est une manière de faire vivre l'humanité universelle. *« L'universalité est instaurée par ce fait, après tout extraordinaire, qu'il peut y avoir un moi qui n'est pas moi-même, un moi vu de face⁶. »*

Si l'on y réfléchit quelque peu, on comprendra pourquoi Emmanuel Levinas voit enfin dans la rencontre la porte de la connaissance. Car, pour adopter une démarche de connaissance, il faut vouloir connaître quelque chose qui vous résiste. Or, qu'est-ce qui résiste mieux qu'un visage humain ? Il faut avoir la certitude de l'étrangeté de ce qui est à comprendre. Or, qu'est-ce qui m'échappe plus que la plénitude humaine de l'autre ? Il faut en même temps savoir que la compréhension est possible. Qu'est-ce qui le garantit mieux que la relation à l'autre homme, au prochain ? En ce sens, *« la pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne⁷. »*

Cette manière de voir n'est-elle pas éminemment naïve ? Nous savons tous combien ces comportements sont rares dans notre vie sociale. Emmanuel Levinas le sait parfaitement : les attitudes ainsi décrites ne sont pas naturelles. L'attitude naturelle est celle de la violence et de la sauvagerie. Pour conquérir cette relation à l'Autre ouverte et universelle, il faut l'éduquer. Mais comment l'éduquer, où sont les maîtres ? Et comment l'entretenir ? Cet humain si ouvert à son environnement, si modelable par son contexte et sa culture, comment construit-il cette conviction que sa violence native ne peut construire les relations, comment affine-t-il son regard sur l'Autre ? Quelle culture l'enserme, l'influence, le porte ? Sa réponse est alors : il conquiert son humanité par le croisement incessant de la rencontre et du Livre, la rencontre renvoyant au Livre et le Livre encourageant à la rencontre. L'humanisation de nos relations est une éducation à la justice, à la loi profonde de l'humanité, qui n'est pas seulement notre construction intellectuelle, mais un don de Dieu à l'homme à travers le Livre.

La relation au livre religieux fondateur

La relation au livre, disions-nous, est une variante de l'expérience fondamentale de la relation à l'autre : il recèle cette même étrangeté et cette même dimension de transcendence. Rencontrer le livre oblige au même décentrement et fait expérimenter la même familiarité. Et à l'inverse, la lecture du livre entraîne à construire une certaine forme de regard sur l'autre humain, nous apprend à lire l'autre comme humanité pleine. C'est cette dimension de travail de l'humanité qui donne à tout livre sa dimension majuscule.

Rabbi Yichmaël affirmait : *« La Thora parle le langage des hommes. »* La Parole de Dieu est exprimée dans le langage

1. *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 19.

2. Xavier Tilliette, « Les problèmes de la subjectivité », dans Joëlle Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Éd. Klincksieck, 2007.

3. *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 et 1976, p. 20.

4. *Idem*, p. 22.

5. *Entre nous*, op. cit., p. 25.

6. *Difficile liberté*, op. cit., p. 24.

7. *Entre nous*, op. cit., p. 29.

des hommes et enserrée dans un livre, avec sa forme, ses signes, ses mots. C'est pourquoi la philosophie doit s'interroger sérieusement sur le rapport de l'homme au livre ou, dit dans les mots de Levinas et en termes philosophiques, il faut penser l'ontologie de l'homme jusqu'au livre. « *L'animal doué de langage d'Aristote n'a jamais été pensé, dans son ontologie, jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre [...], comme si la lecture n'était que l'une des péripéties de la circulation des informations et le livre qu'une chose entre les choses*⁸. » Que veut-il dire par là ? Qu'un livre n'est pas d'abord un outil, que ce qu'il contient n'est pas d'abord de l'information. Le texte sollicite son lecteur en tant que personne et pas seulement comme analyste détaché, et un livre contient une parole vive qui ne demande qu'à circuler, dont la compréhension est toujours à reprendre dans le commentaire.

La parole et le langage (oral ou écrit) sont là pour creuser l'être. Ce qui compte, c'est la parole en train de se prononcer, ce qu'elle effectue, l'énergie qu'elle représente. Elle s'appuie, certes, sur ce qui est dit, mais le *Dit* est moins important que le *Dire*, estime Levinas. Ce qui signifie plus concrètement que l'essentiel n'est pas l'information ponctuelle portée par les mots, mais l'effort de l'expression. Il faut donc constamment dépasser le *Dit*, chercher l'énergie qui est derrière les mots fixés sur le papier.

Dans cette logique, Levinas travaille moins en exégète des textes bibliques eux-mêmes qu'en commentateur passionné du Talmud, c'est-à-dire le corpus des commentaires oraux de la Bible, la tradition orale mise par écrit entre le ^{II}^e et le ^{VI}^e siècle. Ainsi, si l'on parle de la place du livre chez Emmanuel Levinas, il est nécessaire de se souvenir que son travail essentiel ne porte pas sur les textes bibliques eux-mêmes, mais sur la multiplicité de leurs commentaires. C'est dans le Talmud, lui semble-t-il, que la dimension dialogique de l'écrit se manifeste le mieux. Car il s'agit alors de débattre des raisons pour lesquelles les ordres de Dieu sont ce qu'ils sont, pour lesquelles le texte est ce qu'il est, dit ce qu'il dit, raconte ce qu'il raconte. Un débat qui tend à définir chaque fois l'attitude juste envers Dieu et l'Autre, à réactiver cette justesse en chacun dans son présent.

“Le texte sollicite son lecteur en tant que personne et pas seulement comme analyste détaché, et un livre contient une parole vive qui ne demande qu'à circuler, dont la compréhension est toujours à reprendre dans le commentaire”

Pour ce qui est de la relation à Dieu, par exemple, le Talmud ne recommande-t-il pas d'éviter de répéter des formules comme « *nous te rendons grâce* », « *que ton Nom soit rappelé pour le bien* » ? Ces formules sont dénoncées comme inconvenantes, car « *une récitation purement mécanique, c'est du laisser-aller. La crainte et l'amour de Dieu excluent ces attitudes de copinage*⁹ ».

Et pour ce qui est du rapport à l'autre, comment comprendre aujourd'hui l'existence des « villes-refuges » où les meurtriers involontaires pouvaient se réfugier ? Nous

avons, nous aussi, nos villes-refuges, villes occidentales protégées d'un monde de pauvreté, et nous ne voyons pas que, peut-être, l'une est la condition d'existence de l'autre. « *Il y a des villes-refuges parce que nous avons assez de conscience pour avoir de bonnes intentions, mais pas assez pour les trahir par nos actes*¹⁰. »

Une fois posé le lien étroit entre la parole et la vie, entre le *Dit* et le *Dire*, comment comprendre l'expression : « *L'humanité monothéiste est une humanité du Livre*¹¹ » ? Et, parmi les monothéistes, en quel sens le peuple hébreu l'est-il ? « *Peuple du Livre par sa terre qui prolonge le volume des in-folio et des rouleaux, Israël est aussi peuple du Livre en un autre sens : de livres, il s'est nourri presque au sens physique du terme, comme le prophète qui, au chapitre 3 d'Ézéchiël, avale un rouleau*¹². » Il faut comprendre ici le mouvement incessant qui va du livre à l'expérience la plus quotidienne : la lecture des textes ne se fait pas à travers des dogmes ou un credo, mais par les obligations pratiques, éthiques, comportementales, auxquelles ils ouvrent.

Ne sommes-nous pas bien loin du monde des bibliothèques ? Ou peut-être n'en avons-nous jamais été aussi près au contraire.

Car cette idée que le sens d'un livre est dans son dialogue avec la vie est au centre des convictions professionnelles. Mais n'avons-nous rien trouvé que la répétition de cette banale généralité ? Cette conviction doit aller de pair avec la certitude que le livre, si important soit-il pour l'expression de notre vie, n'en est pas moins que le médium de nos

8. *L'au-delà du verset*, Éd. de Minuit, 1982, p. 8.

9. *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 122.

10. *Idem*, p. 68.

11. *Idem*, p. 149.

12. *L'au-delà du verset*, p. 168, fait référence à Ez III, 1 « *Il me dit : Fils d'Homme, mange ce rouleau, puis va parler à la maison d'Israël.* »

constructions. Paradoxalement, c'est sans doute Levinas, l'homme religieux, qui nous incite à quitter une attitude de révérence religieuse au livre. Le Livre n'est pas sacré en lui-même, car aucun objet ne saurait l'être, c'est le comportement humain qu'il suggère qui l'est, car seul l'homme est sacré. Et dans tout texte, si ancien soit-il, nous pouvons retrouver des dimensions humaines que nous pouvons réinterpréter.

Philosophe parmi d'autres philosophes

Si une parole qui fait vivre doit sans cesse être commentée, alors elle se nourrit des écrits contemporains, qu'il s'agisse de littérature ou de philosophie, car il y a une correspondance fondamentale entre les deux. Emmanuel Levinas est un grand lecteur, tant de littérature (notamment russe, mais aussi de Paul Claudel) que d'auteurs de la judéité (Martin Buber) et bien sûr de philosophes (Paul Ricœur, Jean Wahl, Simone Weil...). Par la lecture et l'écriture, il a été en dialogue constant avec Platon, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Merleau-Ponty ou Heidegger¹³.

Une rationalité essentielle

Emmanuel Levinas lit Rabelais, Valéry, Racine ou Shakespeare, parce que la littérature et la philosophie sont traditionnellement en dialogue¹⁴. Mais il veut les lire en philosophe, comme des témoins de la crise métaphysique émergeant à partir du XVIII^e siècle : notre Être est fondamentalement imparfait, nous n'avons pas de compréhension intuitive du Bien, nous sommes obligés de construire rationnellement et par nous-mêmes notre éthique, ce qui nous laisse perdus dans un monde dont nous ne savons où il va, un monde qui est peut-être absurde. Et lorsque, au XIX^e et au XX^e siècle, parallèlement à la découverte de cette absurdité, les découvertes techniques et scientifiques se multiplient, sans pour autant donner au monde plus de sens (autre que celui de la poursuite du bien-être), ce sont les romanciers qui s'avèrent être les opposants au positivisme.

La philosophie approche ces mêmes questions, mais avec sa rationalité. Selon Emmanuel Levinas, nous nous méfions aujourd'hui des termes de science et de progrès, au point parfois de louer l'irrationnel comme véritable lieu de la dignité humaine. Mais la philosophie répond aisément à l'objection, car elle sait aussi être une analyse de la subjectivité. Comment donc le fait-elle ?

Une distinction doit être faite entre rationalité et Raison. Pour un philosophe, la pensée est toujours rationalité et rationalisation, mais le terme de Raison a pris un sens absolu : la Raison occupe pour certains la place d'une idole.

Or, il est important de conserver à la fois l'exigence de rigueur de la pensée et la liberté de l'esprit, la force raisonnable et l'écoute de la totalité d'une signification, qui passe aussi par de l'hypothèse ou l'appréhension globale et non analytique, ce qu'un positivisme strict n'autorise pas.

La tension vers le rationnel jusqu'au risque d'absolutiser la Raison a existé chez Spinoza. On peut mettre à son crédit la démonstration que les Écritures ne sont pas en contradiction avec la philosophie, qu'elles relèvent aussi de la raison, que l'on peut appliquer une méthode scientifique rigoureuse à leur analyse. Mais Spinoza a donné trop de pouvoir à l'abstraction. Il a défini Dieu comme une sorte de concept, un concept unifiant, ce qui est bien la preuve qu'il n'avait pas eu de bons maîtres en matière de judaïsme. S'il s'était situé dans une véritable judéité, il aurait vu et compris que la relation à Dieu est de l'ordre de la responsabilité, appel à la responsabilité pleine du moi, de l'ordre de l'expérience quotidienne et non du concept.

Cette erreur si caractéristique de Spinoza permet de réfléchir à l'apport réel du monde occidental à la rationalité. Être occidental n'est pas prêter allégeance à des coutumes locales, ni adhérer à une doctrine originale¹⁵. Être occidental, c'est éprouver sans cesse ses convictions par le débat, sans jamais en omettre une seule : c'est donc aussi interroger la rationalité quand elle se fait absolu, rationalisme tranchant. Toute idée, si forte et si belle soit-elle, a sa perversion lorsqu'elle refuse l'interrogation sur ses limites. « *Toute pensée généreuse est menacée par son stalinisme*¹⁶. » Il nous faut donc ouvrir toute réflexion à la contestation. C'est pourquoi les Israélites se disent occidentaux sans hésiter, puisqu'ils ont aussi en eux l'habitude du débat indéfini porté par le Talmud. « *Occident signifie liberté de l'esprit*¹⁷ ». La rationalité n'a de sens que dans un humanisme qui prend en compte la totalité de l'homme.

Une transcendance religieuse

Pourquoi le philosophe choisit-il ce thème de son travail (la relation à l'Autre comme fondatrice de la vie sociale, du savoir, de l'éthique) ? Pourquoi ces thèmes que nous avons relevés (la construction d'une intersubjectivité, l'intériorité, la construction de la justice concrète, l'inspiration religieuse du politique) sont-ils privilégiés ? Parce qu'il a une hypothèse fondamentale : l'homme a une vocation spirituelle. Et comment sait-il que l'homme a une vocation spirituelle et éthique ? Parce qu'il l'a vécue lui-même et expérimentée grâce à sa culture juive et sa relation à la Bible et au Talmud, qui ont pour lui une densité de vérité humaine indépassable.

Cette expérience repose sur ce qui pourrait ressembler à un paradoxe : Dieu est à la fois autre, absolument Autre et bienveillant. Croire que Dieu existe, c'est se dire que quelque chose peut échapper totalement et radicalement à ce que nous savons ou comprenons. Et, dans le

13. « Philosophie et phénoménologie », dans *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, 2007.

14. Enzo Neppi, « Levinas et la crise de l'être dans la littérature moderne : Baudelaire, Rimbaud et quelques autres », dans *Levinas à Jérusalem*, op. cit.

15. « Être occidental », dans *Difficile liberté*, op. cit.

16. *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 98.

17. « Le cas Spinoza », dans *Difficile liberté*, op. cit., p. 165.

m collection **INVENTAIRES**
Emmanuel Levinas
La question du livre
 Sous la direction de
 MIGUEL ABENSOUR
 ET ANNE KUPIEC

Emmanuel Levinas : la question du livre

Aborder l'œuvre d'Emmanuel Levinas par la question du livre était une manière de faire un colloque original sur cet auteur. Certes, il n'a

jamais consacré un titre particulier à la question, mais elle émerge sans cesse au détour de ses travaux, et souvent s'avère très structurante dans sa pensée.

Le colloque commence avec un texte du fils d'E. Levinas, Michaël, qui est musicien et réfléchit sur la «biffure» comme symbole des bifurcations de la pensée. Ce qui était vrai de l'écriture philosophique de son père, comme de sa propre écriture de musicien, car toute écriture est créativité et en même temps un processus matériel, des signes sur du papier, des ratures. Cette dimension matérielle de l'écriture se retrouve aussi dans le livre. Dans la communication suivante, Didier Franck travaille sur «le sens de la trace». Tout livre est trace de quelque chose : trace de l'autre qui l'a écrit, trace du monde qu'il décrit. Et le monde est lui-même comme «un livre à mots couverts», une énigme à comprendre.

Levinas était sensible à la densité pratique de l'écrit, mais aussi à l'incapacité fondamentale de tout écrit à enserrer le monde. Yasuhiko Murakami analyse les «réels irréprésentables» auxquels le philosophe s'attache, par exemple lorsqu'il s'intéresse aux écrits poétiques ou aux écrits bibliques : leur sens ne s'épuise pas dans l'interprétation. Ce qui est aussi le cas bien entendu des noms propres, car autrui échappe toujours à ce que l'on peut dire de lui. Dans la même perspective, Catherine Chalié rappelle que, pour le philosophe, le mode d'être et d'appeler à la lecture d'un livre n'est pas celui d'un document. C'est le lecteur qui décide en quelque sorte de ce que sera pour lui un écrit, par son attitude. Ainsi, l'expression «il est écrit dans les livres», qui introduit des commentaires de textes mystiques ou tal-mudiques, ne doit pas être prise comme un argument d'autorité, mais comme un appel à construire une certaine attitude face au livre, une manière de forger l'intériorité.

On voit bien comment, pour reprendre le mot de Stéphane Mallarmé cité par Éliane Escoubas, le livre est «un instrument spirituel». Marc Faessler estime que l'injonction biblique au prophète : «Mange le livre!» signifie com-

bien le livre est moins un objet qu'une parole intégrée, une parole qui vient de l'intérieur de l'homme. Le livre est une portion de parole offerte à l'autre et attendant sa réponse. Il est à l'intérieur de soi : on le «dévore», on «goûte son style», son sens est inépuisable. Lire un livre est ainsi toujours tenter d'accéder à la dignité prophétique de sa vie en se nourrissant d'une parole. Mais pour cela, rappelle Éliane Escoubas, il faut d'abord que des lecteurs existent, qu'ils sachent lire, dans tous les sens du terme : qui aient appris à lire, certes, mais soient aussi capables d'accéder au sens, qu'ils aient envie d'entrer dans une pensée qui leur est étrangère. C'est pourquoi lire exige du temps : celui de la compréhension, de l'activation de tous les éléments cognitifs ou d'expérience qui permettront d'interpréter, de comprendre. Le livre n'est pas un objet, mais un «Dit» qui ne peut se comprendre sans le «Dire», c'est-à-dire à la fois la volonté d'expression de l'auteur et la puissance d'interprétation du lecteur. Ils se rejoignent pour faire du Dit quelque chose de vivant et de significatif dans des vies particulières.

Miguel Abensour s'interroge sur «l'utopie des livres». Que veut-il dire par là ? Que chez Levinas, livre et utopie sont deux thèmes qui «s'enchevêtrent». sur fond d'eschatologie. L'utopie a chez Levinas pour toile de fond la fin des temps : vers quel avenir allons-nous, comment engageons-nous l'avenir du monde, de manière parfois irrémédiable ? Quels aboutissements voulons-nous ? Nos idées de démocratie et de droits de l'homme ne peuvent se détacher de leur terreau prophétique. Mais en quoi cette proposition a-t-elle à voir avec le livre ? Parce que l'homme est un «animal prophétique» qui sait lire dans un Dit la force d'avenir qu'il recèle, comme il sait voir dans l'autre rencontré face à face l'exigence de se tourner vers l'inattendu. Le livre ouvre un écart dans le réel, comme le fait la rencontre. Un espace qui tend vers l'attente de la paix.

Nous commençons à voir alors le type de lien établi par Levinas entre le livre religieux et le livre profane, mais aussi leurs différences. Marc Richir estime que la Bible a pour caractéristique d'être un livre sans auteur dont la fonction est moins historique que symbolique, alors que la philosophie est dans une autre logique, peut-être inconciliable. Certes, rappelle Jean-Michel Rey, la lecture est dans tous les cas l'entrée dans un univers, un travail d'obstination, une tension vers l'autre, une vie dans le sens, un temps d'acheminement. Mais ce n'est pas le propre de la lecture

biblique, c'est le cas de la littérature et de la philosophie. Levinas a travaillé lui-même cette perspective : la phénoménologie permet de penser la relation au livre sur un plan simplement anthropologique. En effet, dit Laszlo Tengelyi, la phénoménologie se préoccupe de l'expérience de la relation première au monde. C'est vrai aussi de la lecture, qui est un processus d'accueil et de découverte. On peut le comprendre bien sûr avec la lecture de la poésie, mais une relation phénoménologique au monde ne s'arrête pas là : c'est tout le langage qui a une fonction de dénomination.

Tout le langage et tout livre portent ainsi ce qu'Anne Kupiec appelle une perspective d'évasion. Même un ouvrage scientifique incite à une attitude d'acceptation de l'inconnu, incite à entrer dans le texte en le «laissant parler». Cette manière de faire n'est-elle pas dans le même temps une critique de la raison, qui intégrerait alors l'effort initial de sortir de soi en tant qu'être fermé ? En ce sens, pour Yves Thierry, écrire un livre est en soi un geste éthique, puisqu'il est tourné vers autrui. Un geste éthique qui n'est pas seulement théorique puisque, comme l'affirme Guy Petitdemange, le va-et-vient entre la parole et la pratique est ce qui crée le sens d'un livre. Concrètement, cela signifie que toute vie qui cherche à se comprendre à travers le livre crée nécessairement du sens. Lire n'est pas seulement voir des signes, comme l'affirme Levinas appuyé sur les travaux de Merleau-Ponty. Et si écrire est l'effort de créer une belle composition, ce n'est pas seulement par souci académique, c'est aussi un emportement dans le jeu des possibles, ce que manifeste la philosophie aussi bien que l'expérience littéraire d'un Proust. Le livre a ainsi une profondeur humainement structurante, non seulement consciemment, mais encore inconsciemment, et pourrait être compris comme un «concept psychanalytique». Pour Gérard Haddad, Freud, dans son analyse du phénomène religieux, n'a pas vu que le livre «dévorer» représente aussi le père.

O.R.

• Emmanuel Levinas : la question du livre

Sous la direction de Miguel Abensour
 et Anne Kupiec
 Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, Imec,
 2008, 156 p., 24 cm
 Coll. Inventaires
 ISBN 978-2-9082-9590-0 : 20 €

même temps, accorder à cet Inconnu une bienveillance fondamentale vis-à-vis de l'humain. Ce qui met le croyant dans une situation particulière : il doit chercher à identifier quel sens peut prendre sa vie pour répondre à la volonté bienveillante de Dieu envers tous les hommes, bienveillance dont il doit assurer sa part de réalisation. Mais comment peut-il deviner quelle est la volonté bienveillante de Dieu, si absolument autre ?

Les juifs sont le peuple élu, à qui il est demandé à la fois l'obéissance et l'amour du prochain. Il n'est pas possible de comprendre l'un sans l'autre, car obéir à Dieu signifie fondamentalement prêter au prochain une attention pleine. Et c'est ici que nous retrouvons la place essentielle du Livre et de son commentaire. C'est en le lisant, le relisant, le remâchant, en construisant sans trêve ni repos le lien entre la parole qui y est inscrite et le détail de la vie, de chaque instant de la vie, que chacun peut se faire une idée de ce que sera sa manière particulière de répondre à la bienveillance de Dieu en la manifestant auprès des hommes.

Levinas propose de comprendre à partir de là deux termes qui pourraient paraître rebutants ou archaïques de la Bible hébraïque. La « *crainte de Dieu* »¹⁸ ne signifie nullement un effroi ou une peur, mais l'interrogation toujours renouvelée de son action confrontée à cette volonté de bienveillance. Et la « *vérité* » portée par le croyant. La manifestation de la vérité « *n'est pas glorieuse ni éclatante* », celui qui veut la faire connaître doit se caractériser par son *humilité*, sa *façon d'être* qui donne la priorité à l'autre, et notamment celui auquel personne ne prête attention, car l'ordre d'importance des gens pour Dieu n'est pas celui des hommes. « *Se manifester comme humble, comme allié au vaincu, au pauvre, au pourchassé, c'est précisément ne pas rentrer dans l'ordre, [...] se présenter dans cette pauvreté d'exilé, c'est interrompre la cohérence de l'univers* »¹⁹. Si l'on veut, en une formule, joindre le Livre des rois à notre monde contemporain, on peut dire que la « *voix de fin silence* » de Dieu n'est pas celle des batailles et des marchés²⁰.

Anthropologiquement, la logique fondamentale du croyant est un questionnement incessant de sa vie, ce que certains pensent être à l'opposé de la sérénité ou du bien-être. « *Le non-repos, l'inquiétude, la question, la recherche, le Désir passent pour un repos perdu, pour une absence de réponse, pour une privation* »²¹. Or, c'est l'inverse, la volonté d'obéissance à Dieu va entraîner des attitudes d'ouverture à l'inconnu et à l'inattendu qui peuvent paraître une insécurité²². Mais l'inattendu dans cette perspective n'est pas ce

qui brime l'individu, mais ce qui le dynamise, ouvre une question sur une autre orientation personnelle de la vie ou de l'action. C'est une position philosophique.

Pouvons-nous tirer de ces propositions autre chose qu'une culture générale ? Ce ne serait d'ailleurs déjà pas si mal. Le travail d'Emmanuel Levinas se situe clairement dans un personnelisme humaniste, dont il représente une facette. La réflexion sur l'individu comme personne dont toute l'éducation vise à éradiquer la violence interne et à s'ouvrir à l'inconnu ou à l'inattendu comme à un cadeau est un héritage culturel d'une certaine importance. Entendre un auteur le situer dans une logique de culture religieuse permet également d'affiner quelque peu nos représentations de la sphère en question : la culture dite « *ju-déo-chrétienne* » ne peut être décrite intégralement avec les termes d'un simplisme archaïsant, puisqu'il se trouve des philosophes à la pensée complexe pour vouloir montrer la puissance de modernité du judaïsme. Mais reprenons notre question initiale : Levinas a revendiqué à la fois l'inscription dans un personnelisme issu du judaïsme et la rationalité de la philosophie. Pouvons-nous préciser comment il articule les deux dans sa relation au Livre ?

La compréhension des Écritures

Pourquoi un livre est-il déclaré sacré ? De quelle sorte de sacralité ? Depuis l'Antiquité, toute œuvre se raisonne comme la rencontre entre un auteur, un texte et ses lecteurs. Nous n'avons aucune raison de ne pas utiliser ces catégories de pensée dans le cas présent.

Une erreur fondamentale serait de juger de la sacralité par rapport à l'auteur. Un croyant utilise le terme « *Parole de Dieu* », mais la Bible, contrairement au Coran, n'est pas comprise comme dictée par Dieu. Elle manifeste la compréhension que les hommes d'Israël ont de Dieu. Et de plus, comme nous l'avons vu, Emmanuel Levinas travaille moins les textes bibliques eux-mêmes que les commentaires talmudiques de ces textes. Ce qui est une preuve supplémentaire encore de l'importance du travail du lecteur, auquel il s'attache essentiellement, comme travail sur un texte lointain dans le temps et lointain de nos mentalités, mais qui reste pour lui, malgré tout, un texte signifiant.

Le réveil de tous les sens du texte

Les Écritures ont un sens énigmatique. Non par volonté d'ésotérisme, mais parce que les textes qui les composent sont très anciens et possèdent toujours une dimension symbolique. Leur difficulté peut être ainsi résumée : ce sont des textes volontairement symboliques qui nous parlent depuis l'Âge du bronze et les civilisations pastorales et nomades du bassin méditerranéen. C'est pourquoi il faut les lire « *au-delà du verset* ». Il existe donc des techniques d'interprétation, construites très tôt. Rabbi Yishmaël propose treize figures de l'interprétation, et l'on distingue traditionnellement quatre niveaux de lecture : sens obvie, allusif, sollicité, secret.

18. « *Le principe de la sagesse est la crainte du Seigneur* », Ps 111, 10.

19. *Entre nous*, op. cit., p. 71.

20. Levinas fait ici référence à 1 Ro XIX, 13. Le prophète Élie passe la nuit dans une grotte. Au matin, il entend un vent violent. Mais Dieu n'est pas dans le vent. Puis un tremblement de terre et un feu. Mais Dieu n'est pas dans le feu. Enfin, « *le son d'une brise légère* ». Et alors Élie, certain que Dieu est là, « *sortit et se tint à l'entrée de la grotte* ».

21. *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 179.

22. « *La Révélation, telle qu'elle se décrit à partir de la relation éthique et où la relation avec autrui est une modalité de la relation avec Dieu, dénonce la figure du Même et du connaître dans leur prétention d'être le seul lieu de la signification* », idem.

Faisons fonctionner ces propositions sur un texte talmudique, et de préférence très éloigné de notre modernité. Par exemple, on partira d'un traité sur les sanctions judiciaires, qui discute de la possibilité de racheter la peine de « *retranchement à son peuple par la flagellation*²³ », ce qui consiste à infliger une peine de substitution à un individu ayant fait une faute grave impliquant de le « retrancher » du peuple. Comment ce texte tellement décalé par rapport à notre sensibilité actuelle peut-il encore être interprété ? Voici la reformulation proposée correspondant aux arguments exposés dans le texte talmudique : il n'y a pas de faute à l'égard du ciel qui soit inexpiable, et un tribunal humain peut anticiper la miséricorde de Dieu.

Prenons encore les prescriptions de l'Exode concernant les *pains de proposition* et la table sur lesquels on les place. Les pains doivent être là « toujours », en offrande à Dieu. Pour respecter ce « toujours » inscrit dans le texte, les pains nouveaux sont posés en même temps que les anciens sont retirés, et ceux qui les portent regardent les uns vers le nord et les autres vers le sud. Voici pourquoi, dit le Talmud : le pain, comme la loi, ne doit jamais quitter l'homme en présence de Dieu. Lire et commenter le texte signifie que « *l'énoncé commenté excède le vouloir-dire d'où il procède, que son pouvoir-dire dépasse son vouloir-dire*²⁴ ». Il y aura toujours plus dans un texte que ce que son auteur voulait explicitement y mettre, notamment parce que l'intention du texte n'est pas tout entière contenue dans les situations exposées. Autrement dit, il est encore possible de comprendre un texte dont le contexte a disparu, parce que l'intention du texte (ici : « toute faute est rattrapable », « la loi ne doit pas quitter le cœur de l'homme ») excède la situation ponctuelle évoquée. L'exégèse a pour fonction de « *libérer dans ces signes une signifiante ensorcelée*²⁵ », de solliciter le texte dans toutes ses dimensions, « *sollicitation qui émane des personnes, oreilles et yeux aux aguets*²⁶ ». Les personnes alors, comme interprètes, créent une partie de la signification du texte, « *ce qui revient à comprendre la pluralité même des personnes comme une instance incontournable de la signifi-*

*cation du sens*²⁷ ». Un écrit, même dit « sacré », est comme tout autre écrit, dont la caractéristique est toujours d'être lu, interprété, commenté. Un livre est « sacré » quand il contribue à construire la communauté croyante dans sa réflexion, son action, sa représentation.

Mais on pourrait aussi en conclure une inéluctable distance entre la lecture d'un livre « sacré » et notre lecture moderne. Un moderne « [réduira] la transcendance de l'inspiration, de l'exégèse et du message moral à l'intériorité de l'homme, à sa créativité ou à son inconscient²⁸ ». Et de plus, il se méfiera de cette sorte de projection dans le livre, qui ne saurait être une règle de réflexion : à la limite, n'est-ce pas le fantasme individuel qui définit le sens ?

“La relation au livre n'est pas une simple prise d'information, ni un loisir ou une facilité, mais quelque chose d'exigeant, de dur même, en tous les sens du terme”

Une relation objective ou subjective au texte ?

Emmanuel Levinas, pourtant, tient bon dans l'intégration de ces méthodes interprétatives dans la philosophie comme rationalité. Car cette méthode d'analyse des textes donne aussi des barrières aux commentaires. La première barrière est l'analyse de la langue elle-même. Si l'on retourne au texte hébraïque, on s'aperçoit que la syntaxe autorise souvent la polysémie, ce qui rend l'interprétation définitive difficile. Mais cela ne résout en rien notre problème : comment donc reconnaître la bonne interprétation parmi celles qui sont possibles ? La deuxième barrière est la construction de confrontations internes au texte. Les comparaisons de versets proches sont une manière de les mettre en tension et en dialogue²⁹.

Ces comparaisons ne doivent pas être entendues comme des oppositions irréductibles, mais comme des approches différentes. Les paroles contradictoires et les querelles d'écoles doivent être considérées comme également « paroles du Dieu vivant ». Enfin, il faut trouver une double cohérence. Une première cohérence pour un lecteur dans ses propres interprétations : c'est la cohérence et l'unicité de chaque écoute qui portent « le secret du texte ». Et une deuxième cohérence en se situant dans une tradition interprétative. Il faut « *une nécessaire référence du subjectif à la continuité historique de la lecture* », à « *la tradition*

23. « De la lecture juive des Écritures », *L'au-delà du verset*, op. cit.

24. *Idem*, p. 135.

25. *Idem*.

26. *Idem*, p. 136.

27. *Idem*.

28. *Idem*, p. 140.

29. *Idem*, p. 167.

des commentaires³⁰». Du côté du lecteur, il y a donc appropriation de la parole par le débat, débat à l'intérieur de lui-même et débat avec les autres. Le débat qui manifeste les mouvements alternants de la pensée. Le livre est « sacré » quand il permet la construction d'une vérité toujours en mouvement.

La relation au livre n'est pas une simple prise d'information, ni un loisir ou une facilité, mais quelque chose d'exigeant, de dur même, en tous les sens du terme. Il faut aller aux livres, « aux sources, aux livres anciens, oubliés, difficiles, dans une étude dure, laborieuse, et sévère³¹ ». Les livres sont « la braise qui dort sous la cendre³² ». L'étrangeté et les anachronismes sont ce qui nous éveille des « idées coutumières qui protègent et rassurent³³ ».

Quand un livre est-il « sacré » ?

Un livre est sacré quand il est essentiel à celui qui le lit. Le monde est plein de livres essentiels, difficiles d'accès de par leur éloignement dans le temps ou l'espace, souvent oubliés, mais que nous pouvons redécouvrir. Il y a toujours quelque part un livre essentiel pour comprendre la vie, pour orienter le monde. Parfois ce livre a été perdu, comme cet exemplaire de la Thora retrouvé à un moment précis de l'histoire d'Israël. Mais c'est aussi le cas de tout livre que l'on se remet à lire et qui passionne d'un coup une époque entière. « À un vieux livre perdu, retrouvé par ses clercs, le roi Ozias ordonna un royaume. Voilà la figure de la vie qui se prête à l'emprise des textes ! Mythe de notre Europe issue d'une trouvaille analogue qui s'appela Renaissance³⁴. »

Un livre est sacré quand il permet de se cultiver au sens plein du terme, de passer de l'état d'une violence naturelle à une culture. Levinas a trouvé cette canalisation de la violence dans les livres bibliques. Toutes les images des livres bibliques refusent la force animale, la détournent, l'inversent. « L'humain commence là où cette vitalité, en apparence innocente mais virtuellement meurtrière, est maîtrisée par des interdits³⁵. » La nature, en ce sens, s'oppose certainement à la culture, parce que la biologie inscrit l'inégalité dans les individus. « L'inégalité des dons naturels est, par elle-même, une violence qui ne peut être résorbée que par une socialité remontant à d'autres sources que biologiques³⁶. » La culture est ce qui fait sortir des lois biologiques. La religion est une des manières de construire cette sociabilité contre « les déterminismes aveugles de la nature ».

Un livre est sacré enfin quand il est ranimé par un lecteur accessible à sa dimension symbolique. Cette relation symbolique aux textes signifie que l'on ne prend pas (ou pas seulement) un livre comme une description d'états

de faits, mais comme une manière de faire advenir en soi quelque chose de nouveau. Il y a donc une nécessaire éducation au symbolique, qui permet d'accéder à toutes les formes de lecture. Par le débat, le commentaire, le croisement des compréhensions et des opinions, les interlocuteurs n'en restent pas à la constatation de faits, mais sont capables d'entendre dans un texte provocateur de vie le dit et le non-dit, le posé et l'intention, les connotations, la plénitude des possibilités de sens, parvenant ainsi à une culture non seulement de savoir, mais une culture de l'humain.

Aspiration à un humanisme

Il nous faut décidément abandonner les discours sur une certaine « sacralité » du livre. Le Livre majuscule lui-même est plus interrogé que renforcé par notre parcours. Certes, le livre apparaît bien à travers les écrits de Levinas comme l'instrument le plus abouti de notre réflexion et de la transmission. Mais ce qui importe n'est pas l'objet lui-même – et en ce sens tout fétichisme nous est interdit. Ce qui importe est le travail sur soi auquel ouvre cet objet particulier, parfois objet oublié, perdu, retrouvé.

Levinas nous invite également à dépasser l'opposition simpliste de la religion et de la rationalité, de la recherche d'identité et de l'universalisme. L'univers religieux, chez Levinas, entraîne surtout à penser d'une certaine manière, ouvre à la dimension symbolique des choses. Il y a ce que nous voyons, touchons, décrivons. Et il y a leur sens, capable de tant de variations, car tout objet est le réceptacle de notre vécu, de nos expérimentations, de notre expérience. La perception de la dimension symbolique des choses va de pair avec des règles de pensée qui s'attachent à toute réflexion sur le sens. C'est donc bien une des formes de la rationalité. Enfin, il est nécessaire d'attirer l'attention sur sa description de la relation. Elle ne doit surtout pas être comprise comme une description de notre réalité. Car notre réalité de la relation est aussi celle de la violence, du conflit, de la tension, alors qu'il semble ne parler lui-même que de la reconnaissance, de l'accueil, de l'éthique. On pourrait donc le taxer d'idéalisme ou de naïveté. Ce serait méconnaître la fonction de ses textes. Il veut faire expérimenter par eux, sur le mode réflexif, la transformation intérieure qu'il accorde aux récits bibliques et à leurs commentaires³⁷. Les textes de Levinas sont fondamentalement aspiration à un idéal, à un humanisme. ●

Décembre 2008

30. *Idem*, p. 164.

31. « Pièces d'identité », dans *Difficile liberté*, op. cit., p. 89.

32. *Idem*.

33. *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 142.

34. « Pièces d'identité », dans *Difficile liberté*, op. cit., p. 89.

35. « De la lecture juive des Écritures », dans *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 131.

36. *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 80.

37. « Le loup habitera avec l'agneau,

Le léopard avec le chevreau,

Le veau et le lionceau pâtureront ensemble,

[...] le lion comme le bœuf mangera du foin,

le nourrisson jouera sur le nid du cobra » (Is XI, 6).