

Francis GUIBAL

Figures de la pensée contemporaine
Eric Weil et Emmanuel Lévinas en contrastes

A paraître en 2015 aux éditions Herman

Présentation globale

L'espace contemporain du sens s'ouvre sans doute à partir d'une mise en question des perspectives antagonistes de Hegel et de Heidegger, soit des pensées de l'Esprit absolu et de l'existence finie. Deux juifs philosophes, Eric Weil et Emmanuel Lévinas, ont en commun de s'y engager en prenant au sérieux la possibilité trop réelle d'un déchaînement de la violence irrationnelle et en renouant à leur manière avec les orientations critiques et pratiques de la pensée kantienne. Mais les chemins se séparent alors. Là où Weil, en effet, met l'accent sur le sens formel d'une universalisation raisonnable soucieuse de prendre en charge la totalité concrète du réel, Lévinas en appelle, lui, à l'intrigue dissymétrique d'une responsabilité pour l'autre, relation éthique paradoxale qui ne cesse de déchirer la trame du discours cohérent. Qu'il puisse y avoir des rapprochements significatifs entre ces trajectoires contrastées n'autorise ni à les identifier ni à les « relever » à l'intérieur d'une dialectique englobante. Mais les laisser se provoquer et se répondre dans une sorte « d'entretien infini » pourrait contribuer à maintenir vive, en nous et entre nous, la vigilance jamais assez réveillée d'une liberté appelée à la responsabilité.

Versions contrastées du sens

J'ai tenté de suivre Eric Weil et Emmanuel Levinas sur les chemins de pensée qu'ils ont frayés. Pour des raisons qui sont principalement de méthode, je l'ai fait en essayant d'être fidèle à la logique interne de leurs oeuvres, en laissant donc se succéder simplement des essais qui ne se soucient que marginalement (ou en fin de parcours...) de croiser ou de confronter des perspectives qu'il importait d'abord de restituer aussi fidèlement que possible. Le temps est venu, cependant, de prolonger un peu différemment ces premières approches : en cherchant à préciser comment et pourquoi le partage d'une même époque et d'un même monde a donné lieu à des orientations conceptuelles aussi fortement contrastées ; en reprenant et en assumant plus personnellement, ensuite, ce qu'il est permis de considérer comme les avancées ou les acquis les plus positifs de pensées tournées respectivement vers l'universalisation raisonnable du monde humain (E. Weil) et vers l'attestation singulière de visitations autrement dérangeantes (E. Levinas) ; en me demandant, pour terminer, si les rapprochements qu'il est possible de discerner ou d'opérer entre ces élaborations irréductiblement différentes de l'intelligible ne doivent pas quand même, en fin de compte, inviter ou obliger à des choix responsables, afin de respecter, précisément, leur altérité.

Un ancrage analogue

Il est clair, tout d'abord, que ces deux vies, qui se sont étendues pratiquement sur l'ensemble du vingtième siècle¹, ont été amenées à partager l'expérience d'une même réalité historique ; et dans des conditions souvent très proches. Tous deux issus d'un milieu juif cultivé, Weil et Lévinas ont notamment été marqués également par « l'horreur nazie² » qui les a conduits à trouver en France une terre d'accueil propice à la recherche intellectuelle, sans qu'ils puissent éviter pour autant ni l'extermination du plus grand nombre de leurs proches ni l'épreuve (en partie commune, entre 1940 et 1945) d'une captivité heureusement protégée par leur acquisition antérieure de la nationalité française. Là est sans doute l'inspiration personnelle la plus centrale, pour chacun d'eux, du travail de réflexion auquel ils devaient se consacrer en tant que penseurs « professionnels ».

Cette expérience décisive était d'ailleurs inséparable d'un monde (moderne) dont la rationalité même, instrumentale et instrumentalisée, rêvait de « l'expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-

¹ Rappelons que Weil naît en 1904 et meurt en 1977, cependant que Levinas naît en 1906 et meurt en 1996.

² C'est Levinas qui parle d'une vie dominée par « le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie » (« Signature », in *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 374). Il est arrivé à Weil d'évoquer, de son côté, le « maître involontaire » que fut pour lui « Adolf Hitler » (déclaration rapportée dans les *Cahiers Eric Weil 5*, Presses Universitaires de Lille, 1997, p. 29).

rationnelle³ » et était donc susceptible de servir d'appui à la barbarie inhumaine des totalitarismes, de gauche non moins que de droite. Le mal n'était pas logé seulement au cœur de la liberté humaine, il tendait à se déchaîner dans les sombres temps d'une histoire qui semblait se vouer à la destruction nihiliste. Il n'était pas pensable de ne pas prendre au sérieux la gravité, voire le tragique, de cette orientation possible vers l'abîme du non-sens. Mais la lucidité résignée ne pouvait pas non plus être le dernier mot d'une existence portée par une longue tradition de résistance et d'espérance actives. Et il était sans doute souhaitable, pour appuyer ce tenir-ferme de la fidélité existentielle, d'apprendre à lui adjoindre le courage d'une raison capable non seulement de ne pas céder aux sirènes de la démission, mais de comprendre et de juger, pour les affronter et les combattre, les puissances de l'adversité.

Deux existants, juifs d'origine, se décident ainsi à philosopher, c'est-à-dire à opposer à la force brutale de la violence la vigilance d'une raison se voulant attentive à la réalité effective du « monde historique des hommes » devenu « monde moderne où se cherche toute une humanité⁴ ». Ils s'inscrivent bien de ce fait dans certaine mouvance hégélienne liant la vie de l'Esprit à la contingence du temps, mais en laissant cette inspiration se retourner paradoxalement contre elle-même : comme si le destin juif et l'épreuve d'un monde abandonné à lui-même faisaient voler en éclats la réconciliation spéculative et ses prétentions à absorber la liberté historique dans le système du savoir, comme si « *l'anthropos théorétikos* » avait « définitivement cessé de régner »⁵ ». La raison, pour autant, ne devait pas davantage disparaître en cédant simplement la place à la finitude individuelle de l'existence mortelle, elle était appelée à renaître de ses cendres en tant qu'exigence de responsabilité à la fois pratique et théorique, ayant à s'exercer de manière originale au cœur de la nouveauté de l'époque.

Dans la mesure où il cherche une articulation toujours à reprendre entre la finitude et la raison ou entre le fini et l'infini, ce philosophe est amené à prendre ses distances à l'égard des unilatéralités opposées que représentent l'absolu hégélien de l'Esprit et la finitude heideggérienne de l'exister, cependant qu'il se rapproche par là même de la liberté raisonnablement ordonnée de la conscience kantienne. Le « point de vue », ici, est, se sait et se veut, à simple hauteur d'hommes, d'existants finis en quête de sens raisonnable, mus par l'intérêt fondamentalement pratique de la raison qui les habite et les anime. Cette réactualisation du kantisme, d'un kantisme post-hégélien mais également post-heideggérien, ne cherchera d'ailleurs pas à répéter simplement la lettre d'une doctrine particulière, mais se voudra fidèle à l'esprit vivant d'une orientation signifiante : elle n'hésitera pas, notamment, à mettre en question certaine rigidité transcendantale, avec les dualismes qui l'accompagnent inévitablement, au profit d'une recherche concrète de sens dont les avancées tracent un chemin d'expérience que ne garantit aucune méthode préalablement définie.

³ Selon l'expression de Cornélius Castoriadis dans *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 90.

⁴ Levinas, *Difficile Liberté*, p. 281 et 351 ; là est en effet le lieu « où se meut la vie de l'Esprit » (*ibidem*, p. 135).

⁵ Franz Rosenzweig, cité par Emmanuel Lévinas dans « Entre deux mondes », 1959, in *Difficile Liberté*, p. 239. Il n'en demeure pas moins que la référence hégélienne, à l'égard de laquelle distance est prise dans les deux cas, n'est pas appréciée de la même manière : pour Weil, il importe de sauvegarder (autrement) l'intention de raison qui travaille le système et résiste à l'arbitraire de la violence ; pour Levinas, c'est au cœur même de la raison qu'il s'agit de suspecter une violence que seule peut vraiment conjurer la transcendance éthique de l'altérité.

La modestie critique de l'entreprise va ainsi de pair avec la conscience aiguë d'une historicité constitutive de l'existence. Inévitablement prise dans la particularité déterminée d'un langage, d'une langue et d'une tradition spécifiques, la liberté raisonnable ne doit pas tant chercher à se dégager de cette appartenance en lui opposant la pureté imaginaire d'une subjectivité abstraite que s'appliquer à faire un inventaire exact de ce qui lui est ainsi transmis. Pour nos deux juifs philosophes, il s'agissait notamment de prendre en compte un double héritage culturel, à la fois spirituel et intellectuel : celui de la raison grecque et de l'inspiration biblique, celui des philosophes et des prophètes. Une saine distanciation, due notamment à la nouveauté de l'époque, pouvait alors s'opérer à l'égard aussi bien des croyances dogmatiques des récits religieux que des doctrines rationalistes des systèmes métaphysiques. Non pour congédier trop facilement des illusions dont les modernes s'imagineraient libérés comme par magie, mais pour prendre la juste mesure, herméneutique et critique, de ce qui s'est cherché jadis sous des modalités devenues anachroniques, pour tenter donc de nous approprier autrement – en fidélité existentielle et spirituelle, capable d'écouter le croire et le penser que recèlent et traduisent en les trahissant les explications prétendues des croyances et des doctrines – ce que nous a légué le travail des générations passées⁶. Le nain juché sur les épaules du géant qui le porte ne doit jamais oublier ce qu'il lui doit, même s'il lui faut finalement descendre de son perchoir pour apprendre à tracer lui-même sa propre route⁷.

Des orientations contrastées

Sur cette toile de fond, commune pour l'essentiel, les divergences apparaissent d'autant plus significatives. Elles concernent d'abord le rapport à l'héritage sémitique, cette manière d'exister devant Dieu qui imprègne toute la conduite humaine, où le religieux se traduit en attitudes et significations pratiques. En accord pour reconnaître, comprendre et respecter cette tradition spécifique, les deux penseurs s'écartent notablement dans le jugement qu'ils portent sur elle. Pour Weil, l'attitude fondamentale qui s'y expose est celle d'une relation d'alliance inégale, dans laquelle le cœur humain s'éprouve à l'image d'une transcendance qui le convie à une régénération spirituelle ; et le philosophe, qui élabore la catégorie correspondant à cette attitude, y discerne le simple pressentiment d'une liberté qui ne se réalisera vraiment qu'en acceptant de s'investir autrement dans l'immanence effective de la condition historique⁸. Alors que Levinas insiste davantage sur la concrétude radicalement éthique d'une tradition d'expérience où la Loi de Dieu ne signifie qu'entre les hommes qu'elle invite à une justice de sainteté et d'hospitalité sans réserve ; intimation bouleversante qui résiste à l'ordre trop assuré de soi de la conscience raisonnable et l'invite à une

⁶ Le défi consiste donc à inventer une cohérence autre que celle de l'intégration spéculative, en faisant droit notamment à des ressources langagières (de créativité poétique chez Weil, de provocation éthique chez Levinas) qui, venant de plus loin et de plus haut que la simple pureté logique, suscitent une systématisme ouverte (Weil) ou une intrigue dramatique et diachronique (Levinas) et requièrent ainsi une responsabilité inaliénable ouverte à une vic-en-dialogue sans fin.

⁷ Weil applique cet apologue de la sagesse des nations à notre rapport à Kant (*Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1970, p. 10-11) ; je m'en inspire, mais en lui donnant une portée plus générale.

⁸ Je renvoie au chapitre 8 de la *Logique de la philosophie* (p. 175-201) et au commentaire que j'en ai esquissé ici même au chapitre quatre.

conversion dont elle n'est pas la mesure⁹. L'inspiration biblique donne ainsi lieu à deux herméneutiques qui en dégagent très différemment la portée : l'une insiste sur le travail d'universalisation raisonnable qui la fait passer dans l'actualité historique du monde, cependant que l'autre est plus attentive à ce qui témoigne en elle d'une dimension d'altérité ne cessant de (re)mettre en question l'autonomie de la conscience certaine de soi pour la renvoyer à la singularité de son assignation à responsabilité. D'un côté, le juif de la conscience critique (et auto-critique) partant de sa provenance et de sa situation pour s'ouvrir sans privilèges à la condition commune de l'humain ; de l'autre, le juif rivé au sens messianique d'une élection qui ne le met à part que pour mieux lui confier un service et une responsabilité de vigilance anti-idolâtrique au cœur de la création et de son histoire.

Au plan proprement philosophique, Weil se forme auprès de Ernst Cassirer qui l'initie aux questions du langage et de la réflexion anthropologique, alors que Levinas trouve son inspiration fondamentale dans la phénoménologie husserlienne de la conscience intentionnelle. Il est frappant de noter, surtout, que les deux premiers essais vraiment personnels qui les font connaître témoignent déjà de soucis très divers : si « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire¹⁰ » tente de déborder et l'histoire spéculative et l'historicité existentielle en direction d'un vécu pluriellement partagé, en attente de déchiffrement et d'orientation sensés, « De l'évasion¹¹ » est plutôt en quête d'une voie nouvelle pour sortir de l'être éprouvé comme irrémédiable pesanteur. Distance est bien prise, dans les deux cas, à l'égard des pensées hégélienne et heideggerienne, mais selon des modalités fortement contrastées : là où Weil cherche à avancer, par-delà Hegel et Heidegger, vers une liberté capable d'action raisonnable dans la finitude même de la condition historique, Levinas, lui, se demande comment échapper à la violence conjuguée du concept et de l'être en faisant retour à une expérience et à une pensée plus originaires, qui renvoient la conscience à l'épreuve intime d'un enchaînement (à soi) en attente de libération.

Rien d'étonnant si ces premières orientations se confirment à travers des références plus affirmées à des traditions philosophiques distinctes. Levinas s'inscrit ainsi dans le double sillage de Platon et de Descartes pour chercher une approche raisonnable de la transcendance : la hauteur éminente du Bien « au-delà de l'essence » et l'altérité paradoxale de « l'idée de l'Infini » en nous ne cesseront de travailler au cœur d'une pensée se vouant à discerner et à déjouer les pièges tendus tant par la totalité et sa clôture que par l'être et sa mesure. Quant à Weil, sa quête d'une sagesse à hauteur d'homme le conduit plutôt à s'inspirer d'Aristote et de son équilibre tendu entre l'universel abstrait de l'essence et le concret singulier de la réalité ou entre la vue de la théorie et la vie de la pratique ; Hegel demeurant pour lui incontournable, malgré son ivresse spéculative, en raison de la puissance de sa

⁹ Voir notamment l'ensemble de ses *Lectures Talmudiques*, aux éditions de Minuit, ainsi que les indications données aux chapitres 1 et 10 de *Ethique et Infini* (Paris, Fayard, 1982) ; je me permets de renvoyer également au chapitre quatre, « Le dernier mot et le premier sens », de *Emmanuel Levinas – Le sens de la transcendance, autrement* (Paris, PUF, 2009).

¹⁰ Article paru dans les *Recherches Philosophiques* IV, 1935, p. 105-126 ; repris dans *Essais et conférences 1*, Paris, Plon, 1970, p. 207-231.

¹¹ Etude parue dans le tome V des mêmes *Recherches Philosophiques*, 1935-1936, et reproduite aux p. 65-99 du livre publié sous le même titre – *De l'Évasion* - en 1982 chez Fata Morgana, avec une introduction et des notes de Jacques Rolland.

cohérence dialectique et de sa mise en relief de la liberté comme négativité à l'intérieur de la nouvelle condition historique du monde.

Il y a pourtant, on l'a déjà noté, une figure, centrale, sur laquelle semblent pouvoir s'accorder ces deux penseurs aux inspirations divergentes : ne se rejoindraient-ils pas dans l'admiration commune qu'ils vouent à la sobre rigueur de la conscience kantienne ? Pour l'un comme pour l'autre, en effet, la réflexion critique marque un tournant révolutionnaire dans l'histoire de la pensée en attirant l'attention sur les conditions de possibilité et de sens de tout discours raisonnable : quoi que les hommes disent, il importe qu'ils aient conscience que ce sont eux qui le disent et qu'ils sachent renvoyer ces énonciations - et leurs limites... - aux auteurs qui en portent la responsabilité. La philosophie renonce donc en principe aux ambitions dogmatiques de l'onto-théo-logie spéculative, elle se sait et se veut simple anthro-po-logie consciente de soi, discours critique qui ne peut plus parler du monde ou de l'homme, de l'être ou de Dieu, qu'en partant et en parlant de soi, qu'en se reconnaissant issu de sujets existants et finis, libres et raisonnables. Ce qui permet d'établir des distinctions capitales entre le connaître et le penser tout en fixant ses conditions de légitimité et de sens (pratique) à un penser toujours menacé de s'évader dans des espaces éthérés. A partir de là, cependant, les interprétations s'écartent à nouveau. Car Weil ne s'en tient pas aux analyses unilatérales (du savoir théorique et du devoir pratique) développées par les deux premières Critiques, mais, pour « comprendre » Kant sans « reprendre » son abstraction transcendantale, il suit en la prolongeant la « seconde révolution » qui met l'accent sur la facticité (contingente) du sens éprouvé et réfléchi par les hommes. Alors que Levinas approfondit et radicalise plutôt la signification éthique de la raison pratique en décelant dans l'autonomie kantienne l'altérité provocatrice et dérangeante d'une étrange proximité dont la voix impérative résonne au cœur du soi sans se réduire à l'universalité d'une loi. D'un Kant à l'autre, le différend se continue, s'aiguise sans doute, en se portant à l'intérieur même de la pensée critique¹².

Tentons de faire provisoirement le point. Embarqués dans la même aventure d'une modernité en voie de mondialisation, Weil et Levinas tentent de s'y situer en philosophes résolus à opposer à la violence menaçante de la destruction nihiliste la vigilance pratique et théorique d'un jugement conscient de sa responsabilité. Mais ce souci partagé de l'humain ou de l'humanité dans l'homme se traduit dans des discours aux accentuations inverses. L'un se développe sous le signe d'une raison compréhensive enjoignant à l'éthique de s'engager aussi justement que possible dans l'universalité concrète de la politique et de l'histoire vivantes. L'autre, plus méfiant à l'égard des ambitions et prétentions de la « glorieuse raison¹³ », en revient et en appelle plutôt au jugement d'une Parole dont l'interdit sépare ses destinataires et creuse en ses élus une exigence de sainteté éthico-religieuse. Avant de nous demander s'il est possible de réconcilier ces perspectives antinomiques ou s'il faut choisir entre elles, essayons de les suivre une fois encore de l'intérieur en mettant en relief, autant que possible, les

¹² J'ai développé de manière plus précise cette question au terme de mon livre sur *Le sens de la réalité* (Paris, Le Félin, 2011, p. 381-419), sous le titre « Reprises et relances du sens – Héritages contrastés de Kant chez E. Weil et E. Lévinas ».

¹³ Lévinas, *Entre nous, essais sur le penser à l'autre*, Grasset, 1991, p. 211.

principales avancées signifiantes que peut y découvrir une lecture guidée par une écoute qui se veut résolument positive. (...)

Rapprochements significatifs

La relecture interprétative que l'on vient d'opérer, mue par le désir de mettre en relief les principaux apports signifiants de chacune de ces pensées, ne prétend évidemment pas gommer tout ce qui les sépare. Il reste vrai que l'une (Weil) met l'accent sur la dynamique d'universalisation concrète qui engage la liberté agissante à se comprendre et à se réaliser à l'intérieur de la réalité naturelle et historique du monde auquel elle appartient ; alors que l'autre (Levinas) insiste sur l'inaliénable singularité d'une subjectivité élue ou mise à part pour répondre à l'injonction éthique que ne cesse de réveiller en elle la survenue imprévisible et inanticipable de l'autre homme ou de l'étranger qu'est toujours le prochain³⁷. Dans la mesure, cependant, où l'on s'efforce de faire droit à la richesse complexe de chacune de ces orientations, en les préservant l'une et l'autre des mésinterprétations caricaturales qui les menacent (clôture d'un système rationaliste d'un côté, abstraction d'un subjectivisme irrationnel de l'autre), il semble possible d'établir entre elles des rapprochements significatifs ; l'extension vers la concrétude effective de la réalité universelle ne pourrait-elle tirer son énergie du recueillement dans les profondeurs vives de l'unicité subjective³⁸ ? Ces rapprochements, d'ailleurs, se laissent au moins entrevoir et discerner à partir de chacune de ces pensées.

Chez Weil, la liberté qui se veut raisonnable fait bien le choix de la cohérence du discours, mais dans la conscience claire que ce discours émerge du langage et thématise une attitude, ce qui l'amène à s'ordonner à la forme vide du sens et au(x) dialogue(s) intelligible(s) que celle-ci suscite, autorise et exige. Ainsi pratiquée, l'entente raisonnable se fait aussi attentive que possible aux altérités multiples que recèle la réalité et qu'il lui importe d'accueillir et de prendre en compte, d'interroger et de comprendre ; en restant toujours sur le sol ferme de la condition finie, mais en ouvrant aussi la forme universelle de son orientation et de son discernement aux créations « d'imprévisible nouveauté »

³⁷ Ce faisant, ces deux styles de philosophe pourraient bien prolonger, à leur manière et dans l'espace original de notre modernité, le débat entre les deux grandes orientations de sens qui se sont inscrites dans l'histoire avec le criticisme kantien et la spéculation hégélienne : tout kantien post-hégélien qu'il se reconnaisse, Weil n'en ordonne pas moins la finitude de la liberté raisonnable à la compréhension du tout de la réalité ; quant à Levinas, s'il se défend justement de vouloir régresser en deçà de Hegel, sa manière de penser l'intrigue éthique de la responsabilité fait évidemment signe vers une transcendance de l'infini qui ne se laisse pas intégrer dans un système de la totalité.

³⁸ J'avoue ma référence implicite à la dernière page de la *Phénoménologie de l'esprit* ; mais sans relever dans la souveraineté du « Soi » spirituel une « profondeur » (*Tiefe*) et une « extension » (*Ausdehnung*) qui se renvoient et se renforcent réciproquement au cœur d'une expérience à jamais marquée d'altérité.

(Bergson) qui émergent de l'histoire³⁹. Cette attitude s'oppose évidemment à la menace destructrice de la violence, mais en la situant à l'intérieur de la dynamique créatrice d'une réalité qui l'a toujours déjà précédée et débordée : la « Nature » ne témoigne-t-elle pas d'une pulsion créatrice en expansion et métamorphoses, génératrice finalement de corps parlants qui l'habitent et l'explorent ? Aussi revient-il aux libertés capables de raison de prolonger à leur manière, risquée et courageuse, ce qui les a suscitées et rendues possibles : sans fondement ni savoir absolus, mais non sans ressources ni repères, la sagesse pratique qu'est la prudence prend sa part de responsabilité dans l'orientation historique de son monde ; en veillant à maintenir ouvertes au cœur des humains la question et la possibilité de la « présence », du sens à la fois pensé et vécu. Ce « rationalisme » là ne se contente pas de n'avoir « pas de conflit » (LP, 423) avec les poètes qui lui découvrent son origine, il s'engage aussi dans une « reconquête » - laborieuse ! – « de la spontanéité » (LP, 424) et s'y entend pour porter la raison à l'écoute de ce qui ne peut qu'excéder ses discours et échapper à ses prises⁴⁰...

Levinas, lui, met au cœur de sa pensée l'unicité insubstituable d'une subjectivité vouée malgré elle à l'infini d'une indéclinable responsabilité ; mais cet être-rivé-à-soi de la créature est celui d'une élection qui interdit précisément toute fixation et tout repli sur soi. Le pour-l'autre qui l'ordonne se révèle d'ailleurs inéluctablement divisé entre l'Autre et les autres, le prochain et le lointain : « *responsabilité à plus d'un, devant plus d'un*⁴¹ », ouverte à la multiplicité imprévisible de toutes les venues. Aussi l'éthique dissymétrique du Visage s'éprouve-t-elle immédiatement obligée à une rectification assoiffée de justice, qui s'accorde toujours à nouveau avec l'égalité singulièrement plurielle des visages. La blessure de l'autrement ne cesse ainsi de venir d'ailleurs, du dehors d'où la réflexion ne l'attendait pas ; mais elle mobilise à sa manière les ressources de cette réflexion qu'elle n'arrête pas de réveiller et de relancer⁴². Elle n'hésite pas, en ce sens, à saluer dans l'idéalisme de la liberté une « doctrine de la dignité humaine⁴³ » et à reconnaître que le logos métaphysique de l'universel rend possible « le triomphe de l'homme sur sa condition⁴⁴ » finie, exposée aux aléas de la contingence. Le sens de l'Autre et de sa hauteur, jamais séparable d'une attention redoublée à la réalité effective de

³⁹ Si la théorie logique estime impensable le surgissement de nouvelles formes catégoriales du pensable, elle sait également que les « reprises » constituent la réalité vivante de l'histoire, que son auto-compréhension logique de la philosophie « n'épuise pas sa matière (...) et (que) ce qui n'est pas nouveau au sens de la science philosophique, ce qui ne lui apporte rien *pour elle*, peut être nouveau pour le logicien en tant qu'homme concret dans une situation historique » (*Logique de la philosophie*, p. 427) déterminée. L'idée (logique) de la philosophie n'a d'existence effective que dans le philosopher en acte toujours renouvelé des sujets philosophants au cœur de l'histoire qu'ils partagent.

⁴⁰ Ricoeur pose à cet égard une question de type heideggérien, mais également proche de la réflexion weilienne : « Y aurait-il eu philosophie si l'être n'avait toujours déjà interpellé l'homme à travers la poésie fondamentale des mythes et des religions, avant la prose philosophique » (« Philosophie et prophétisme, *Esprit*, 1955 ; repris dans *Lectures 3*, Seuil, 1994, p. 184), une prose raisonnable, mais que sa provenance comme son intention obligent à rester à l'écoute de la parole poétique. C'est le sens même de la raison qui l'ouvre aux interrogations susceptibles de l'altérer : « La *Logique* elle-même comprend « toute question à elle adressée, en y décelant la reprise, en y décelant la compréhension quand la question se pose à partir de la vue du sens » (G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, PUL, p. 211).

⁴¹ Derrida, « Responsabilité – du sens à venir », in *Sens en tous sens*, Paris, Galilée, 2004, p. 184.

⁴² C'est pour Levinas le sens même du monothéisme : « la parole du Dieu Un est précisément (...) la parole qui oblige à entrer dans le discours. C'est parce que les monothéistes ont fait entendre au monde la parole du Dieu Un que l'universalisme grec peut opérer dans l'humanité et l'amener lentement à l'union. » (« Monothéisme et langage », 1959, in *Difficile Liberté*, p. 233).

⁴³ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, p. 95.

⁴⁴ *Entre nous*, Paris, Grasset, p. 13.

tous les autres, ne surplombe ni la dureté du monde ni les profondeurs de la vie, ni la complexité de l'histoire ni les exigences de l'universel ; il ne fait qu'aiguiser en tout cela la vigilance d'une inquiétude faisant droit et place à la nouveauté de l'inconnu. L'infini ne s'éprouve pas hors de la totalité qu'il questionne et travaille, le Dire de l'autrement qu'être s'oblige à juger et à justifier – à rendre justes – les Dits de l'être qu'il arrache à leur suffisance prétendue. Ce « subjectivisme » là n'a rien de sentimental, d'exalté ou d'irrationnel, il n'arrête pas d'éviter d'elle-même la subjectivité en la réduisant à une instance de responsabilité en charge inaliénable de tout et de tous. S'il se réfère – sans s'en autoriser – à une tradition religieuse, c'est en découvrant en elle une exigence de sainteté et de justice qui en appelle « au grand jour de la pensée et du discours », qui n'inspire pas « des possédés, mais des sujets responsables⁴⁵ ».

Il ne semble donc pas impossible de faire se rencontrer ou de laisser se rapprocher ces deux univers signifiants en décelant en eux plus que l'esquisse d'une anthropologie dialectique du langage et de l'interlocution. Tout se joue en effet dans la manière qu'ont les humains de créer des signes qu'ils s'adressent les uns aux autres et qui suscitent en eux le goût et le désir d'un sens dont ils pressentent qu'il ne peut les visiter qu'à la mesure de leur propre sortie d'eux-mêmes. Le paradoxe, à cet égard, est que la liberté parlante ne peut se faire raisonnable qu'en articulant une sensibilité exposée à l'accueil de ce qui lui advient et une réception capable de discernement intelligent pour entendre et traduire les appels qui lui sont lancés : le « me voici » de l'écoute, qui n'a rien d'une soumission servile, ne saurait aller sans le « je me tiens » de la réponse, qui ne relève pas davantage d'une maîtrise illusoire. Les deux pôles de la passivité et de l'activité travaillent ensemble, dans la dissymétrie, au cœur du se-faire-signifier d'une responsabilité qui, sans être jamais simplement autonome et moins encore suffisante, doit bien se donner les moyens de distinguer entre les figures diverses de l'altérité, entre la menace d'une hétéronomie aliénante et la chance d'une hétéronomie libératrice. C'est toujours à ses fruits de justice et de paix, de vérité et de liberté, que se reconnaît, s'éprouve et s'atteste, la fécondité d'une Parole qui renvoie ses auditeurs à eux-mêmes et à toutes les dimensions, solidaires et hétérogènes, du monde qu'il leur revient d'aménager et de partager de manière sensée.

Si l'on prend en compte le sens (auto)critique qui est au cœur de ces pensées et qui les conduit à s'exposer, chacune à sa manière, aux défis de l'altérité, il peut même sembler souhaitable de se risquer à procéder à certaine unification plus ou moins dialectique entre ces deux perspectives contrastées. La « *vérité tout entière* », en effet, ne serait-elle pas à chercher dans une mise en dialogue de leurs Dits respectifs, arrachés à la clôture imaginaire de toute prétention monologique exclusive soit par l'ouverture d'une raison sans rationalisme soit par la lumière d'une parole de « révélation⁴⁶ » ?

⁴⁵ *Difficile liberté*, p. 79 ; dans une relative proximité avec Weil, il est arrivé à Lévinas d'insister sur la rigueur d'une éthique qui oppose à la violence un « ordre spirituel » qui se cherche à travers « raison et langage » (*ibidem*, p. 20).

⁴⁶ Je me réfère à l'hypothèse, formulée par Franz Rosenzweig dans sa belle correspondance avec Eugen Rosenstock (dans *Foi et savoir*, Vrin, 2001, p. 103), selon laquelle les « monologues au sens le plus authentique » « constitue(rai)ent entre eux un dialogue » qui transcenderait leurs « confessions de foi » silencieuses, que l'on pourrait tenir « pour *la vérité tout entière* » (cf Jn 16, 13) et qu'il reviendrait d'ailleurs à « la Révélation » de mettre en pleine lumière (eschatologique).

Mais une volonté trop irénique de conciliation risque alors de laisser s'é mousser la pointe la plus signifiante de chaque discours, l'un étant mu par une puissante volonté de compréhension (dia)logique intérieure à une histoire dialectique de libertés capables de raison (Weil), l'autre obéissant à une non moins puissante « volonté d'explication⁴⁷ » avec un *logos* toujours trop épris de recueil totalisant auquel il oppose l'épreuve insistante d'un autrement absolu qui fracture et fait voler en éclats ses constructions (Levinas). Entre ces deux styles de philosopher hétérogènes, entre ces deux pôles dominants qui se repoussent, entre le sens (formel) de la réalité et le sens (éthique) de la transcendance, il peut sans doute y avoir des points de rencontre ou d'accord, mais peuvent-ils vraiment signifier autre chose que « le plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme⁴⁸ » ? Ne faut-il pas finalement accepter de choisir entre ces deux inspirations contradictoires ?

Questions de choix ?

La question est donc de savoir si, face à deux pensées importantes et irréductiblement différentes, il est possible de s'en tenir à une reconnaissance attentive et comme en suspens entre les deux ou s'il ne faut pas se résoudre à orienter la compréhension en (sub)ordonnant l'une à l'autre. Deux possibilités se présentent alors : « déconstruire » la systématisme logique de Weil au nom de l'expérience méditée par Levinas ; ou intégrer le sens éthique de l'altérité au cercle de la réflexion systématique en y discernant une « reprise », sous des catégories antérieurement élaborées, de la forme vide du sens. Si aucune de ces orientations n'apparaît réellement satisfaisante, il faudra bien se demander comment procéder à une mise en perspective exempte de schizophrénie, qui respecte également l'une et l'autre de ces versions du sens, mais en les laissant jouer toutes deux, chacune à sa place et à sa manière, à l'intérieur d'une configuration d'ensemble qui réclame de tous et de chacun une responsabilité soucieuse de s'ouvrir à la vie de l'universel en apprenant justement à y tenir le rôle singulier qui lui assigne sa part de vérité.

Logiquement non moins qu'historiquement, la pensée de Levinas nous a semblé devoir être située après celle de Weil, puisqu'elle tente de questionner le discours absolument cohérent au nom d'une altérité absolue qui le précède et l'excède. La question est alors de savoir si une telle altérité – celle d'une Parole qui inquiète et réveille la liberté, non celle d'un discours tendant à imposer sa violence particulière – ne représente pas un fait catégorial nouveau que la *Logique de la philosophie* ne pourrait « comprendre » qu'en le méconnaissant et en le réduisant à une « reprise ». Ce qui pourrait conduire à mettre en cause l'ensemble du système weilien et à tenter de lui opposer un autre discours qui le comprenne mieux qu'il ne s'est compris lui-même⁴⁹ ... Telle n'est évidemment pas la position de

⁴⁷ Le mot est de Derrida dans « Violence et métaphysique » (*L'Écriture et la Différence*, Seuil, p. 123).

⁴⁸ C'est l'expression que Levinas emploie (*Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, p. 89) pour évoquer son rapport à Derrida. Ce dernier acceptait la formule, mais ajoutait que « au cœur du chiasme, le cœur se doit préférer toujours » (lettre à Levinas du 06/03/1976, citée par Benoît Peeters dans son *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 316).

⁴⁹ Ce qui conduirait à « répéter », dans le rapport de Weil à Levinas, le geste qui amène le logicien de la philosophie à dépasser l'Absolu en comprenant autrement le sens du fait catégorial inédit qu'est la révolte : à l'ignorance qui caractérise « l'acte de reprendre, d'être aveugle à la nouveauté et de réduire l'autre au même » s'opposerait la reconnaissance d'une compréhension capable de voir « son autre et lui-même » (G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, p. 209-210).

Levinas, qui préfère évoquer une responsabilité échappant à toute systématisation catégoriale⁵⁰, au risque d'ailleurs de faire retour à la provocation incantatoire d'un langage métaphorique ne faisant guère droit aux analyses positives de la réalité, de l'histoire et de l'agir qui s'y cherche. Mais ce n'est pas non plus ce qui guide notre esquisse de compréhension. Car la nouveauté du Dire auquel ne cesse de renvoyer le discours lévinassien nous paraît ne prendre toute sa force signifiante qu'à présupposer la cohérence de Dits ou de discours (raisonnables) qu'elle ne tendrait ni à détruire ni à compléter (ou à rendre superflus), mais qu'elle inviterait simplement à s'ouvrir à l'autrement d'une relativisation plus radicale que celle qu'ils opèrent à leur propre égard. Il ne s'agirait donc pas de refuser la cohérence ouverte de la pensée weilienne, mais de questionner ce qui demeure en elle d'inféodation à l'idée (fût-elle convertie en instance critique) de l'Absolu⁵¹. Au lieu de se situer dans la ligne de « l'interprétation *moderne* » d'une liberté raisonnable s'érigeant finalement en « principe absolu⁵² » et de s'ordonner ainsi à la totalité infinie d'une auto-compréhension ne laissant « rien hors de soi⁵³ », la raison consciente de soi et de ses limites pourrait ne pas se contenter de « prendre en compte la force irréductible du sentiment⁵⁴ » en explicitant « dans un discours cohérent » (*LP*, 427) ses créations passées, mais accepter de se laisser constamment travailler et réveiller par lui, sans renoncer pour autant à son droit – et à son devoir – de cohérence (finie) et de jugement (responsable).

Voilà qui ne conduit nullement à estimer qu'il n'y aurait pas de catégorisation possible de l'attitude acceptant de se laisser décentrer par l'intimation de l'altérité. Levinas lui-même ne met-il pas en œuvre toute la subtile complexité d'un discours savamment articulé pour donner à entendre ce qui se signifie à travers la figure de « l'un-pour-l'autre » ? Si l'on admet qu'il y a là au moins l'esquisse d'une articulation catégoriale, on peut se demander si elle serait ou non susceptible de trouver sa juste localisation à l'intérieur ou à partir de l'architecture logique mise en place par Weil. Après tout, l'attitude sémitique du se-sentir « devant l'Autre » a bien été accueillie, réfléchi et comprise dans la catégorie de « Dieu » qui est au centre de ce dispositif ; quant à l'injonction éthique, elle est au cœur de la liberté moderne accédant à l'auto-compréhension de la « Conscience » ; et le « Fini », de son côté, a justement mis l'accent sur l'irréductible dimension poétique de l'existence. Ces trois orientations conceptuelles majeures se trouvent réassumées, de manière originale sans doute, par le sens messianique, éthico-religieux ou éthico-métaphysique, d'un Visage qui signifie autrement que toute essence ; mais sa nouveauté ne serait que relative et en ferait simplement une « reprise » de ces catégories antérieures dont la juste « compréhension » ne pourrait se trouver que dans la catégorie

⁵⁰ Et même à toute « attitude » positive et thématizable : car le Soi-même obsédé de responsabilité « est en deçà de la coïncidence avec soi », alors que « par rapport à la passivité ou à la patience du Soi, l'attitude est déjà liberté et position » (*Autrement qu'être*, p. 143, n. 17).

⁵¹ A l'intérieur de ce type de « logique », l'alternative est (trop) simple : être compris (avoir sa place déjà marquée) ou comprendre. Aux questions soulevées par le système, on ne saurait alors « pertinemment répondre qu'en construisant un système plus englobant, à moins qu'on ne refuse d'emblée d'entrer dans celui qui nous est offert » (Henri Bouillard, *Vérité du christianisme*, *op. cit.*, p. 315). C'est ce genre d'alternative que je cherche à éviter.

⁵² *Logique de la philosophie*, p. 189-190 (à propos du sens historique et logique de « Dieu ») et p. 61.

⁵³ Weil, « La philosophie est-elle scientifique », *loc. cit.*, p. 369 ; cet « infini » weilien ne peut être que « sans autre ».

⁵⁴ *Logique de la philosophie*, p. 189 (à propos du rôle de l'amour dans la philosophie de Platon).

formelle du « sens⁵⁵ »... Sans cette mise en place, l'exaltation unilatérale de l'altérité inouïe du visage et de la singularité exceptionnelle de la subjectivité élue court le risque de s'abîmer dans « une intériorité sans extérieur », concentrée « en un seul point⁵⁶ » caché au fond du cœur. Aussi conviendrait-il de rappeler fortement que, fût-elle absolue, l'altérité ne peut surgir que sur le sol de la réalité et que le langage du cœur et du sentiment ne signifie vraiment qu'à s'exposer en discours d'hommes inscrits dans le cours du monde et de la vie. On le voit, un tel effort de compréhension et d'intégration raisonnables n'est nullement étranger à une volonté d'attention respectueuse, soucieuse de situer chaque discours et d'entendre chaque voix dans le concert ordonné de toutes les voix et de tous les discours. Mais parvient-il à rendre pleine justice à cet « autre sens de l'autre⁵⁷ », déplaçant et dérangeant tous les discours (y compris le sien), qui s'atteste dans l'écriture lévinassienne et qui lui interdit finalement toute récollection intériorisante dans la systématisme, fût-elle ouverte, de la rationalité (dia)logique ? C'est ce dont il est permis de douter.

Il nous faut donc en revenir à un respect admiratif qui accueille ces deux pensées importantes en les laissant à leur altérité réciproque, sans identification à aucune des deux, sans prétention non plus au point de vue de surplomb d'une compréhension intégrative. Ce respect, dans la mesure même où il se veut d'ordre philosophique, va inévitablement de pair avec la lucidité d'une distance critique que favorise d'ailleurs ici l'écart des perspectives : on ne trouvera guère chez Weil d'analyses phénoménologiques inspirées par l'expérience et le sens d'une liberté blessée d'altérité(s) irréductible(s) ; cependant que l'œuvre de Levinas n'offre qu'une aide limitée pour scruter la complexité des avancées de l'histoire, passée ou présente, qui soutient la vie de la pensée. La saine modestie d'une appropriation existentielle sans servilité peut alors tenter d'inscrire les apports respectifs de ces deux penseurs diversement inspirés dans « la grande conversation⁵⁸ » de ceux qui pensent ensemble et différemment . En laissant se provoquer et se répondre, au sein même de notre commune contingence historique, le sens logique du discours cohérent et l'attestation éthique de la parole impérative ; l'un et l'autre ne cessant de nous convoquer à la vigilance jamais assez réveillée d'une liberté appelée à la responsabilité au cœur même de sa venue à soi et au monde partagé de la condition finie.

Il ne s'agit là ni d'une hésitation, ni même d'un suspens, mais bien d'un accueil réfléchi et d'une réception aussi justement ordonnée que possible⁵⁹. De Weil, nous retenons notamment l'orientation raisonnable vers une universalité dont la forme même suscite et traverse tous les partages concrets,

⁵⁵ Le risque serait donc ici de « regarder comme nouveau et révolutionnaire ce qui a été dépassé depuis longtemps » (*Logique de la philosophie*, p. 344, où la question est posée à propos de la possibilité d'une philosophie « post-hégélienne »...).

⁵⁶ *Logique de la philosophie*, p. 190 (à propos du sentiment croyant). Et on n'oubliera que le vocabulaire dangereux de l'élection peut renvoyer à une reprise de « l'œuvre » sous la « personnalité » (*Logique de la philosophie*, p. 366)...

⁵⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 320.

⁵⁸ Je m'inspire d'une formule de Ricoeur qui définit son travail comme « une sorte de grande conversation avec ceux qui pensent autrement que moi » (« Entretien », in *Revue des Sciences Humaines*, n° 634, juillet 1996).

⁵⁹ En faisant précéder l'attestation lévinassienne de la transcendance par la pensée weilienne de la réalité, je reste fidèle à ce qu'on appela jadis « méthode d'immanence » ; mais dans le refus de toute hiérarchisation rigide et en insistant sur la réciprocité dialectique qui se noue inévitablement, au cœur de chaque position, entre le *logos* de l'entente discursive et le *davar* de l'écoute invitée à la réponse.

qui fait droit à la légitime pluralité des libertés et de leurs discours en dialogue, au sein d'une histoire qui exige aussi l'engagement singulier du penseur de l'universel. Levinas, lui, attire surtout notre attention sur l'inaliénable unicité d'une subjectivité à la sensibilité toujours déjà blessée d'altérité(s) et que son élection même – ou sa mise à part – voue à l'énormité d'un « *me voici pour les autres* » qui pourrait bien se révéler indispensable au maintien parmi nous du « peu d'humanité qui orne la terre⁶⁰ ». Chacun à sa manière, et donc selon des styles aux accentuations différentes mais qui mobilisent toujours concrètement l'ensemble du pensable, les deux nous rappellent qu'il ne saurait y avoir de devenir-vrai(e) que pour une liberté se découvrant invitée à « jouer sa partition » à l'intérieur d'une « polyphonie⁶¹ » avec laquelle il lui faut s'accorder sans en être ni la source ni la mesure. L'intention universelle de la compréhension théorique ne peut qu'aller de pair avec le risque singulier de l'aventure existentielle. Qu'il faille alors chercher la plus juste liaison possible entre les deux pôles de la capacité raisonnable et de la responsabilité éthique, en produisant par conséquent un tiers discours dont l'originalité éviterait aussi bien l'éclectisme que le dogmatisme, c'est là certes une possibilité, voire une exigence, qui nous concerne tous tout en renvoyant chacun au chemin qu'il lui revient de tracer. Mais sans doute convient-il d'avouer que cela même relève d'un « entretien infini » qui porte cette confrontation pensante au cœur et aux limites de notre monde : écriture difficile et jamais adéquate d'un sens pluriel rebelle à toute hypostase, qui ne peut que se chercher entre nous sans revenir à aucun de nous.

⁶⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 233 ; c'est la dernière page du livre.

⁶¹ Catherine Chalier, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, p. 26. Paul-Louis Landsberg affirmait de manière analogue que « devenir vrai, c'est trouver sa position » dans le tout de la réalité et qu'il faut pour cela « affirmer *toutes* les valeurs et réaliser *sa* vocation » (à propos de Max Scheler, in *Pierres blanches – Problèmes du personnalisme*, 1952, repris dans *Le Félin poche*, Paris, 2007, p. 214 et 219).