



HAL
open science

Le concept, un problème de traduction du réel. L'exemple de De l'existence à l'existant de Levinas

Pascale Delormas

► To cite this version:

Pascale Delormas. Le concept, un problème de traduction du réel. L'exemple de De l'existence à l'existant de Levinas. Lambert-Lucas. Les concepts en philosophie. Une approche discursive, Lambert-Lucas, 2020, Le discours philosophique, 978-2-35935-315-0. hal-04466617

HAL Id: hal-04466617

<https://hal.science/hal-04466617v1>

Submitted on 19 Feb 2024

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

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

Pascale Delormas (2020) « Le concept, un problème de traduction du réel. L'exemple de *De l'existence à l'existant* de Levinas », F. Cossutta (dir.), *Les concepts en philosophie. Une approche discursive*, Limoges, Lambert-Lucas, p. 183-200. ISBN : 978-2-35935-315-0

Résumé : Nous cherchons à montrer comment s'exprime dans un texte de Levinas peu commenté, *De l'existence à l'existant*, l'aporie concernant le statut du concept que décrivent aussi bien la phénoménologie que la philosophie analytique. Ce texte, qui compte parmi les premiers qu'il ait écrits, soutient une position intransigeante que le philosophe cherchera à nuancer par la suite. L'examen des choix langagiers mis en œuvre pour dire le refus radical de l'ontologie et la nécessité absolue de l'évitement du concept nous ont conduite à envisager une double filiation à cette pensée de la rupture. Elle autorise en effet à interroger à nouveaux frais l'usage du concept en philosophie en mobilisant l'expression ancienne de *conchetto* et en tenant compte de l'influence des études hébraïques dans lesquelles Levinas était impliqué.

*Le sens n'est pas initialement la réductibilité d'une notion ou d'une perception
à un principe ou à un concept.
Car en quoi consisterait alors le sens du principe irréductible ?
Le sens, c'est la perméabilité même à l'esprit,
Perméabilité qui caractérise déjà ce qu'on appelle la sensation,
ou si l'on préfère, c'est la luminosité.
(Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 64)*

Ce titre, « Le concept, un problème de traduction du réel », est une allusion à l'ouvrage dirigé par Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*. Il s'agit précisément de montrer de quelle manière s'exprime le rejet du concept chez Levinas, étant donné que l'appréhension de l'être de l'existence relève à ses yeux d'une « intraductibilité » conceptuelle. Son ouvrage, *De l'existence à l'existant*, paru en 1947, nous semble être un bon candidat à l'exploration, en quelque sorte par défaut, de la définition du concept en philosophie dans la mesure où il se révèle particulièrement résistant : le philosophe y prône explicitement le renoncement au concept et l'argument principal repose sur le fait que ce qu'il appelle l'« il y a » ferait obstacle à toute connaissance sur l'être ; ce serait en quelque sorte la butée contre laquelle se heurterait toute tentative de conceptualisation. C'est ainsi qu'il est amené à forger une manière de dire, un style, non « orthodoxe », c'est-à-dire non conforme aux représentations que nous nous faisons de ce qu'est un texte philosophique.

Levinas tente de venir à bout de la difficulté de concilier ce qui apparaît comme inconciliable : s'adresser à la communauté des philosophes tout en revendiquant la nécessité d'échapper aux normes du discours de type philosophique, lequel suppose précisément l'élaboration de concepts.

Selon l'approche discursive qui réclame que soit tenu compte du contexte dans lequel s'inscrit toute énonciation et toute lecture d'une œuvre, nous envisagerons la réception du texte *De l'existence à l'existant* dans la communauté des philosophes et le positionnement de Levinas tel qu'il se manifeste dans l'interdiscours, le péri-texte et les modalités langagières adoptées. Les énoncés déclaratifs, qui, seuls, seraient insuffisants à convaincre, sont soutenus par une écriture dont il s'agit de décrire les spécificités. Enfin, nous évoquerons des traditions culturelles et esthétiques propres à étayer et donc à légitimer ses choix.

1. Levinas et la communauté des philosophes

Pour comprendre la place particulière qu'occupe Levinas, nous nous intéressons à deux facettes du processus d'inscription de l'auteur dans la communauté des philosophes : sa réception liée à l'habitus de son lectorat et son positionnement lié à sa volonté d'y prendre part. En l'occurrence, on constate avec Sebbah (2001 : 247-248) que

[l]'entrée en « histoire de la philosophie » ne va pas de soi lorsqu'il s'agit du nom propre « Levinas », pour au moins deux raisons. D'une part [...] parce que Levinas ne s'est inscrit ni au centre de la philosophie ni en dehors d'elle, mais, il faut bien le dire, sur sa limite. D'autre part [...] parce qu'il n'a cessé de prêter attention au nom propre, à son inscription dans le texte philosophique comme signature [...].

1.1 Réception de Levinas

Qu'il s'agisse de la littérature critique la plus populaire ou de commentaires de spécialistes, tous relèvent de la part de Levinas l'expression d'une volonté de rupture et de transgression comme le montrent quelques exemples. Ainsi, *Wikipédia* :

Pour se déprendre de la philosophie heideggerienne, [Levinas] opère un geste qu'on pourrait qualifier de transgression, délogeant l'ontologie et installant, à la place, « l'éthique comme philosophie première » (Levinas, *L'éthique comme philosophie première*, Payot, 1998) ; rompant aussi, plus lointainement, avec toute une tradition philosophique remontant à Aristote et qui assimile la métaphysique avec la « philosophie première ».¹

Le caractère radical du choix levinassien de se tenir à distance des courants auxquels il pourrait s'affilier est souligné :

[i]l est important de garder à l'esprit que l'intention de Levinas n'est pas de remplacer la métaphysique et l'épistémologie traditionnelles par une métaphysique et une épistémologie différentes, c'est-à-dire non traditionnelles. Remplacer simplement le phénoménalisme de Carnap ou la phénoménologie de Husserl par un réalisme du genre de celui qui a actuellement les faveurs de beaucoup de philosophes analytiques ne satisferait aucunement Levinas. (Putman 2011 : 120)²

La possibilité de sortir de l'ontologie comme la nécessité même du geste de Levinas sont interrogées et la glose en souligne le caractère paradoxal :

Mais en procédant de cette manière, la philosophie ne se renie-t-elle pas elle-même ? N'a-t-elle pas pour projet de rendre justice à ce qui est, tel qu'il est ? Comprendre ce qui est tel qu'il est, telle est la tâche de la philosophie (Fontaine 2007)

Ou encore

[...] le discours tranchant qui excepte ainsi la relation avec l'« autre homme » de la référence à l'être peut-il jamais s'assurer lui-même d'être sorti de l'ontologie, d'un régime de pensée en quête de l'essence ? Et d'ailleurs pourquoi faudrait-il une telle sortie hors de l'ontologie ? (Thierry 2006 : 1)

1.2 Positionnement de Levinas

Pour atteindre une certaine visibilité, le philosophe doit – comme tout auteur, s'il veut que sa pensée soit entendue – se positionner dans le champ dans lequel il évolue. Rappelons tout d'abord qu'en analyse du discours, le terme de « positionnement » désigne « une identité énonciative [qui] n'est pas fermée ou figée, [qui] se maintient à travers l'interdiscours par un travail incessant de reconfiguration » (Maingueneau 2002 : 453).

¹ Disponible en ligne.

² À propos de Putman, Bélaud (2011) écrit qu'« il n'a pas manqué de rendre hommage à l'habileté avec laquelle Levinas a su se défaire du poids de l'humanisme ontologique qu'il aurait dû logiquement développer à la suite de sa formation phénoménologique ».

Déclaration d'indépendance

L'acte de rupture avec ses prédécesseurs ou ses maîtres est une façon de marquer son territoire. C'est ce que fait Levinas à travers la manifestation explicite de sa décision de sortir du cadre imposé par la tradition, en particulier dans son article de 1951, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », plus souvent cité que l'ouvrage, moins homogène, *De l'existence à l'existant*. Voici comment la question y est thématifiée :

L'apport essentiel de la nouvelle ontologie peut apparaître dans son opposition à l'intellectualisme classique. [...] Tout cela indique, semble-t-il, une rupture avec la structure théorique de la pensée occidentale. Penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager, être englobé dans ce qu'on pense, être embarqué – événement dramatique de l'être-dans-le-monde. (Levinas 1951 : 90)

Levinas insiste sur son indépendance vis à vis de Heidegger³ dont il a suivi l'enseignement. Le geste d'émancipation est explicite :

[...] si, au début, nos réflexions s'inspirent de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par le besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggérienne. (Levinas, 2013 [1947] : 18)

Ce mouvement d'autonomisation ne se fait pas sans mal étant donné l'emprise de la philosophie de Heidegger sur les contemporains. En témoigne l'atmosphère marquée par l'isotopie prégnante de l'émotion (« besoin profond », « climat », « conviction »), significative de la difficulté de résister à la séduction qu'exerce la spéculation philosophique du philosophe de Freiburg⁴.

C'est plus généralement le langage philosophique que Levinas condamne, auquel il reproche sa « naïveté » : le langage conceptuel serait inapte à exprimer ce qu'il veut dire, il n'y aurait pas de philosophème en mesure de rendre compte de l'existence étant donné que « la question de l'être [...] n'a jamais comporté de réponse. » (Levinas, *op. cit.* : 35). En effet,

La divergence entre les événements et l'ordre rationnel, l'impénétrabilité réciproque des esprits opaques comme la matière, la multiplication des logiques, absurdes les unes pour les autres, [...] l'inaptitude de l'intelligence à ce qui devrait être la fonction essentielle – autant de constatations qui, dans le crépuscule d'un monde, réveillent l'antique obsession de la fin du monde. (Levinas, *op. cit.* : 23)

Le procédé d'accumulation choisi confère un caractère inéluctable aux carences de l'intelligence humaine qui serait impropre à témoigner de l'existence. On note également l'insistance avec laquelle Levinas affirme le caractère innovant de son entreprise étant donné les objets d'étude dont il se saisit. Ce sont des questions inédites, auxquelles, dit-il, « la philosophie pure... ne s'est jamais attaquée » (Levinas, *op. cit.* : 27), comme la paresse ou la fatigue, étrangères à la philosophie, qui les « laissait d'habitude à la psychologie » (Levinas, *op. cit.* : 18).

Une entreprise de reconfiguration

En investissant la scène éditoriale, Levinas travaille à rendre compatible le texte qu'il a écrit au début de sa carrière avec la doctrine qu'il a développée entre-temps et qui lui a assuré une audience. Le travail de reconfiguration de l'image de soi qu'il mène dans les différentes éditions

³ L'ironie veut que Heidegger, lui aussi, remette en cause le logos philosophique en se positionnant par une pensée subversive : « Le jeune Heidegger s'est approché de [la] dimension herméneutique du langage en mettant d'abord en question la conceptualité (*Begrifflichkeit*) de la phénoménologie, mais aussi celle de toute la tradition philosophique. [...] la phénoménologie en appelle ainsi à un logos qui serait en prise directe avec les choses, qui les ferait directement parler. » (Grondin 2003 : 6)

⁴ Sans pour autant quitter l'orientation phénoménologique de sa pensée. Ainsi, dans le débat avec Levinas que rapporte Lyotard (1988 : 78), celui-ci aurait prétendu que « ce n'est pas sous l'autorité de la Bible que [s]a pensée se met, mais sous l'autorité de la phénoménologie ».

de *De l'existence à l'existant* est particulièrement visible dans les avant-propos et les préfaces, lieux privilégiés d'ajustement, de pondération, voire de révision d'un premier positionnement de l'auteur.

Levinas entend inscrire son opus dans une continuité. Ainsi, lit-on dans la préface à la seconde édition que « [la recherche] qui, en 1947, inscrivait dans son avant-propos l'intention de porter sur le Bien et le Temps [...] est restée fidèle à sa finalité même si elle a varié dans sa terminologie, ses concepts opératoires, et certaines de ses thèses » (Levinas, *op. cit.* : 12). Et lorsqu'il écrit qu'« il est probable, néanmoins qu'« ils [les énoncés] décident, parfois prématurément, des possibles que cette notion [l'*il y a*] comporte » (Levinas, *op. cit.* : 9), il renvoie à la dynamique d'une écriture, motrice dans la genèse de l'idée. Et l'argument est réitéré dans l'avant-propos : « l'exposé ne peut [...] masquer les perspectives où il se situe et il anticipe constamment sur les développements réservés à un autre ouvrage » (Levinas, *op. cit.* : 7). Il faut donc prendre en considération le « caractère inévitablement successif de toute recherche » (Levinas, *op. cit.* : 12).

Conformément à la traditionnelle *captatio benevolentiae*, se manifestent aussi le souci de se prémunir contre des « maîtres [...] prompts à vous corriger et à relever des contradictions et des maladresses » (Levinas, *op. cit.* : 12) et celui de prévenir les critiques par la justification lorsqu'il écrit qu'« on est certes malvenu d'entreprendre un discours où un auteur semble décrire sa propre évolution. On s'expose au soupçon de mettre les incohérences d'une pensée sur le compte de son devenir » (*ibid.*).

En outre, en vue d'amoinrir sa radicalité première, Levinas met en avant, sur un mode concessif, les manques et les limites de son ouvrage : il s'agirait d'un texte de jeunesse, non encore abouti, ignorant des courants contemporains. L'étude a, dit-il, un « caractère préparatoire », elle « parcourt », elle « effleure », « le stalag n'est pas évoqué ici comme une garantie de profondeur ni un droit à l'indulgence », mais il est « une explication de l'absence de toute prise de position à l'égard des œuvres philosophiques publiées avec tant d'éclat, entre 1949 et 1945 » (Levinas, *op. cit.* : 7-8).

2. Du trivial à l'exercice du détour

Alors que les commentaires de l'œuvre de Levinas établissent rarement un lien entre son questionnement doctrinal et ses choix d'écriture⁵, nous examinerons quelques procédés langagiers censés soutenir dans l'expression même la possibilité d'échapper aux voies traditionnelles de la phénoménologie. Il s'agit d'impliquer le lecteur en faisant appel à son expérience à travers l'évocation prosaïque, à rebours de l'expression abstraite que requiert la conceptualité, et de l'éduquer à l'exercice du détour

2.1 Le recours à l'expérience

La prédilection du philosophe pour le langage prosaïque témoigne d'une volonté délibérée de s'écarter du modèle académique pour donner corps à la réalité convoquée. Il est question de « [laisser] de côté toute attitude à l'égard de l'existence qui procède de la réflexion et par laquelle l'existence constituée se penche sur elle-même » (Levinas, *op. cit.* : 27) et d'amener le lecteur à se référer à ses propres sensations.

Ainsi, si l'on admet que le style d'écriture est indissociable des circonstances, la situation dans laquelle se trouve le philosophe lorsqu'il écrit *De l'existence à l'existant* ne doit pas être

⁵ À l'exception de quelques-uns : Poizat (2010) parle du style inchoatif de Levinas ; Rea (2002) pense que la structure syntaxique de l'hébreu où le verbe de la copule est souvent omis modélise le propos de Levinas ; Dubost (2007) mentionne la présence de sommaires, de déictiques et de répétitions, l'emprunt de structures syntaxiques à d'autres langues, l'usage de métaphores et l'évitement de la linéarité du récit ; Sebbah (*op. cit.* : 260-269) y consacre toute une section au titre éclairant : « Le rythme comme contestation de l'intentionnalité chez E. Levinas ».

négligée et l'on peut considérer que « [...] l'expérience de la captivité [...] représente pour Levinas bien plus qu'un simple 'décor' littéraire ou autobiographique [et qu']elle constitue [...] un véritable cadre de pensée où s'origine, semble-t-il, l'une des inspirations les plus profondes de son œuvre » (Poizat 2010 : 202)⁶. Ainsi Levinas écrit-il à propos d'« être dans le monde » que

[C]'est aux époques de misère et de privations que derrière les objets du désir se profile l'ombre d'une finalité ultérieure qui obscurcit le monde. Quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir, quand la nourriture devient du carburant – comme dans certains travaux durs – le monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde, devant être rénové. Le temps sort de ses gonds. (Levinas, *op. cit.* : 60)

Le rôle déterminant accordé à l'expérience corporelle se traduit par l'usage massif de « prédicats somatiques » que Coquet (2012) oppose aux « prédicats cognitifs ». Ces prédicats somatiques aptes à rendre compte du sensible relèvent de la langue commune. Ainsi prolifèrent dans *De l'existence à l'existant* des expressions comme « La notion de l'*il y a* développée dans ce livre vieux de 30 ans nous semble être le morceau de résistance » (p. 9) / « comme sur une route mal pavée » / « en tirer son épingle » (p. 30) / « L'élan [...] va droit devant lui, sans avoir rien à perdre » / « La paresse n'est-elle pas le charme de la grasse matinée ? » (p. 32) / « Nous sommes comme dans un voyage où il faut toujours s'occuper des bagages » (p. 31), etc.

Le statut des passages qui décrivent l'expérience du poids de la valise, de la magie, du jeu, de la mélodie, du labeur, de la grasse matinée, etc., doit être questionné en ce sens : ils ne devraient pas être lus comme des analogies ou des métaphores mais comme des exemples, car l'exemple a pour effet de freiner l'aspiration à l'abstraction qui l'habite.

Le recours à la littérature est constant et les références abondent. Baudelaire, Valéry, Gontcharoff, Shakespeare et de nombreux autres auteurs sont évoqués de façon plus ou moins explicite comme autant de témoins de formes de vie ; le poème de Rimbaud « Les assis » est cité en rapport avec le thème de la fatigue (p. 30), la formule pascalienne, « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », reprise dans l'énoncé suivant : « quand le silence résonne et le vide reste plein » manifeste la volonté de s'abstenir de toute emphase. Mais c'est à Blanchot que Levinas donne une place prépondérante dans un commentaire en lien étroit avec son projet :

Thomas l'Obscur, de Maurice Blanchot, s'ouvre sur la description de l'*Il y a* (voir en particulier, chapitre II, p. 13-16). La présence de l'absence, la nuit, la dissolution du sujet dans la nuit, l'horreur d'être, le retour d'être au sein de tous les mouvements négatifs, la réalité de l'irréalité y sont admirablement dits. (Levinas, *op. cit.* : 89 note 1)

La reprise quasi paraphrastique d'un passage de *Thomas l'Obscur* dans la section consacrée à « La fatigue et l'instant »⁷ confirme l'argument de l'insuffisance du langage proprement

⁶ Dans ses *Carnets de captivité* (1940-1945), Levinas parle de « cette façon de tourner autour du pot que l'on appelle phénoménologie ». (Fragment n° 175, Liasse A, p. 320)

⁷ V. Levinas (*op. cit.* : 38) : « L'engourdissement de la fatigue est bien caractéristique. Il est une impossibilité se suivre, décalage constant et croissant de l'être par rapport à ce à quoi il reste attaché, comme une main qui lâche peu à peu, qui lâche dans l'instant où elle tient encore. Mieux qu'une cause de relâchement, la fatigue est ce relâchement même. Elle est cela, dans la mesure où elle ne se loge pas simplement dans une main qui lâche le poids qu'elle soulève avec fatigue, mais dans une main qui tient à ce qu'elle lâche [...].

Nous le rapprochons d'un passage de *Thomas l'Obscur* : « Ce qui inquiétait Thomas, c'est qu'il était couché là dans l'herbe avec le désir d'y demeurer longtemps, bien que cette position lui fût interdite. Comme la nuit tombait, il essaya de se redresser et, les deux mains appuyées sur le sol, il mit un genou à terre, tandis que son autre jambe se balançait ; puis, il fit un mouvement brusque et réussit à se tenir tout à fait droit. Il était donc debout. A la vérité, il y avait dans sa façon d'être une indécision qui laissait un doute sur ce qu'il faisait. Ainsi, quoiqu'il eût les yeux fermés, il ne semblait pas qu'il eût renoncé à voir dans les ténèbres, c'était plutôt le contraire. De même, quand il se mit à marcher, l'on pouvait croire que ce n'étaient pas ses jambes, mais son désir de ne pas marcher qui le faisait avancer. Il descendit dans une sorte de cave qu'il avait d'abord crue assez vaste, mais qui très vite lui parut d'une exigüité extrême en avant, en arrière, au-dessus de lui, partout où il portait les mains, il se heurtait brutalement à

philosophique.

2.2 Une langue mise à mal

L'indicibilité de l'existant que Levinas cherche à faire admettre l'amène à un usage lexical parfois déconcertant. Une structure syntaxique caractérisée par l'éclatement contribue également à la difficulté de lecture.

Certains rapprochements sont inédits, voire incorrects sur le plan sémantique. Comment comprendre, même en tenant compte du cotexte, un énoncé comme « L'effort s'élanche de la fatigue et retombe sur elle » (p. 39), ou « Le moment créateur de la force s'accomplit certes malgré la fatigue par un risque » (*ibid.*) ou encore « Le commencement de l'acte est déjà une appartenance et un souci » (p. 31-32)?

Certains énoncés perturbent notre appréhension de la temporalité, comme ceux-ci : « la relation avec un monde n'est pas synonyme de l'existence. Celle-ci est antérieure au monde » (p. 23), « [...] dans le fait d'exister [...] s'accomplit un événement non pareil et préalable de participation à l'existence, un événement de naissance. Dans la perspective de la vie économique où les instants se valent et se compensent, il est de tous les moments » (p. 24), « Le mouvement de l'acte s'infléchit vers son point de départ en même temps qu'il va vers son but et par là, en même temps qu'il est, il se possède » (p. 31) « L'effort est un effort de présent dans un retard sur le présent » (p. 40), etc.

Certaines séquences explicatives contreviennent apparemment aux procédures définitionnelles conventionnelles. La comparaison entre des domaines hétérogènes en est un mode, qu'il s'agisse de champs de savoirs comme la psychologie ou la physiologie ou de types d'activité comme le jeu théâtral, pour aborder des notions aussi impalpables que la fatigue ou la paresse :

La fatigue, même et surtout la fatigue qu'on appelle à la légère physique, se présente d'abord comme un raidissement, un engourdissement, une manière de se recroqueviller. Épuisement ou empoisonnement musculaire pour le psychologue et le physiologiste, elle s'impose à l'attention du philosophe à un tout autre titre. (Levinas, *op. cit.* : 37)

La structure d'ensemble du texte s'apparente à un développement argumenté. Des connecteurs le jalonnent mais ils ne suffisent pas à assurer la cohérence d'ensemble, et telle semble être l'intention de l'auteur lorsqu'il écrit que à propos du « mot relation » : « il n'est pas propre ici. Il suppose des termes, donc des substantifs. Il les suppose coordonnés, mais aussi indépendants » (p. 23-24). L'alternance de définitions, négatives et positives, confère au texte un mouvement oscillatoire, une vibration particulière. Ainsi, à propos de la « paresse » : « [elle] est essentiellement liée au commencement de l'acte : se déranger, se lever. » (p. 29) et puis : « [elle] est une impossibilité de commencer ou si l'on préfère, elle est l'accomplissement du commencement. » (p. 30). Ou encore :

La paresse n'est ni [...] ni [...]. Comme la fatigue, elle comporte une attitude à l'égard de l'acte [...] mais elle n'est pas, [...] elle ne ressort pas. [...] Elle ne délibère pas, [...] Elle se place, elle se trouve entre [...] et [...]. Elle n'est pas non plus [...] ni [...] Mais la paresse n'est pas [...] ni même [...]. (Levinas, *op. cit.* : 29)

Les reprises anaphoriques sont souvent partielles et la progression thématique est souvent une progression à distance⁸, si bien que le rapport entre les termes n'est pas simple à établir. En voici un exemple :

Le monde et la lumière sont la solitude. Ces objets sont donnés, ces êtres habillés sont

une paroi aussi solide qu'un mur de maçonnerie; de tous côtés la route lui était barrée, partout un mur infranchissable, et ce mur n'était pas le plus grand obstacle, il fallait aussi compter sur sa volonté qui était farouchement décidée à le laisser dormir là, dans une passivité pareille à la mort. » (Blanchot Maurice, *Thomas l'Obscur*, Paris, Gallimard, 1950, p. 14-15).

⁸ La progression à distance rend compte de la réactivation d'un thème perdu de vue dans le déploiement du texte.

autre chose que moi-même, mais ils sont miens. Éclairés par la lumière, ils ont un sens et, par conséquent, sont comme s'ils venaient de moi. Dans l'univers compris, je suis seul, c'est-à-dire enfermé dans une existence définitivement *une*. (Levinas, *op. cit.* : 122)

2.3 Une rhétorique du détour

La co-construction de l'appréhension du monde suppose la promotion du détour dans l'usage du langage. Une telle rhétorique ne simplifie pas la tâche du lecteur et son attente est toujours déçue⁹, et elle doit l'être pour signifier la tentative de dire juste, qui suppose que l'on ait le souci de circonscrire sans cesse et avec précaution la chose dont on veut parler.

L'observation phénoménologique telle que la conçoit Levinas est soumise au fait que ce qui est visé, relevant de l'indicible, ne peut être abordé de front. La conviction selon laquelle le chemin le plus court n'est pas la ligne droite se manifeste dans l'oxymore qui prône les vertus clarificatrices de l'obscurité [« L'indétermination en fait l'acuité [...] au lieu de servir à notre accession à l'être, l'espace nocturne nous livre à l'être. » (Levinas, *op. cit.* : 83)].

L'article « L'ontologie est-elle fondamentale ? », signifiera clairement que « l'immédiat n'est pas objet de compréhension. Une donnée immédiate de la conscience se contredit dans les termes » (Levinas 1951 : 97). Le mode d'investigation préconisé permet de s'approcher de la compréhension de la relation entre l'étant et l'existence. Il s'agit de :

[...] fouiller l'instant¹⁰, en chercher la dialectique qui s'espace dans une dimension encore insoupçonnée, tel est le principe essentiel de la méthode que nous adoptons et auquel l'ensemble de ces recherches, par l'application que nous en faisons, apportera les éclaircissements nécessaires. (Levinas, 2013 [1947] : 42)

Il s'agit de s'intéresser au processus de dévoilement, le cheminement vers l'idée faisant partie intégrante de la doctrine. En effet, Levinas écrira plus tard que « pour les phénoménologues [...] la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. L'accès fait partie de la signification elle-même. On n'abat jamais les échafaudages. On ne tire jamais l'échelle. » (Levinas, 2000 [1972] : 33). Ainsi, c'est vers un en-deçà et un au-delà des états décrits que tend le regard lorsque Levinas écrit que

la fatigue et la paresse, en tant que contenus, ne révèlent pas ce qu'elles accomplissent » [car] « toute leur réalité est faite de ce refus. Les apercevoir comme contenus, c'est [...] interpréter comme refus théorique l'événement de refus qu'elles sont dans leur production même [...]. » (Levinas, 2013 [1947] : 27)

Ainsi, l'appréhension du moment de l'« avant de la pensée » suppose une description qui lui soit consubstantielle, c'est-à-dire nécessairement fluctuante si bien que « le seul moyen de 'comprendre' consiste aussi à ne pas figer ce discours dans la volonté d'y mettre de l'ordre, c'est-à-dire de le contrôler, mais à épouser son mouvement, à en assumer le ressac » (Sebbah, *op. cit.* : 263).

3. Légitimité de la non-conceptualisation

Ce refus de Levinas d'élaborer des concepts qui risqueraient de figer la conception du monde relève d'un choix radical qui peut être appréhendé à travers la notion de « concept vague ». Comme nous allons tenter de le montrer, le « vague » relève d'un paradigme dont la légitimité est défendue dans les domaines très différents de la philosophie, de l'esthétique ou de l'anthropologie culturelle.

3.1 L'argument philosophique du concept vague

⁹ Sebbah (2001 : 249) manifeste même qu'« il y a de l'irritant et même de l'insupportable » dans la lecture de Levinas.

¹⁰ V. la section « La fatigue et l'instant » (Levinas, *op. cit.* : 37-46)

Les disputes philosophiques à propos du caractère nécessairement vague des concepts philosophiques sont nombreuses. Ainsi, Sainsbury soutient-il l'idée de l'impossibilité d'en fixer les limites¹¹ :

A more preliminary question is : what is vagueness? The standard definition is that a vague word is one which admits borderline cases. I agree that if a word is vague, then there are or could be borderline cases; but I deny the converse: non-vague expressions, too, can have borderline cases, so we do not yet have a grasp of the essence of vagueness. That essence is to be found in the idea that vague concepts are concepts without boundaries.¹² (Sainsbury, 1996 : 251)

et de leur donner une définition :

If standard set-theoretic descriptions are incorrect for boundaryless concepts, what kind of semantics are appropriate? A generalization of the considerations so far suggests that there is no precise description of vagueness.¹³ (Sainsbury, *op. cit.* : 260)

Granger (1988) oppose les « concepts flous » aux concepts scientifiques. Grandjean et Perreau, quant à eux, à propos d'Husserl, opposent au « flou » la pertinence de l'inexactitude dans la conceptualité phénoménologique :

L'adéquat en matière de vécu c'est donc irréductiblement l'inexact. L'inexactitude n'est pas l'autre de la scientificité, mais le propre d'une science essentiellement descriptive, telle que l'est la phénoménologie. Cette impossibilité de l'exactitude exigera seulement pour ne pas verser dans le flou, qui serait une figure non scientifique de l'indétermination, un effort d'univocité dans la détermination conceptuelle des essences. La conceptualité phénoménologique est donc inexacte, mais univoque et en ce sens rigoureuse. (Grandjean et Perreau 2012 : 22-23)

Il est pertinent, en dépit de leur apparente incompatibilité, de faire le rapprochement avec Wittgenstein¹⁴. A travers l'argument d'ordre cognitif et anthropologique, selon lequel nous nous fixons un idéal d'exactitude tout à fait illusoire¹⁵, Wittgenstein désigne l'obstacle que constituent nos représentations du discours philosophique¹⁶ et que, comme Levinas, il

¹¹ V. Engel (1992), largement inspiré par l'article de Sainsbury.

¹² Nous traduisons : Une question à envisager plus en amont est la suivante : qu'est-ce que l'imprécision ? La définition standard est qu'un mot vague est celui qui admet des cas limites. J'admets que si un mot est vague, il y a ou il pourrait y avoir des cas limites; mais je nie l'inverse : des expressions non-vagues peuvent aussi avoir des cas limites, de sorte que cette définition ne nous permet pas de mieux appréhender l'essence de l'imprécision. Une telle essence doit être trouvée dans l'idée que les concepts vagues sont des concepts sans frontières.

¹³ Nous traduisons : Si les descriptions standard de la théorie des ensembles sont incorrectes pour les concepts sans limites, quel type de sémantique serait approprié ? La généralisation des considérations faites jusqu'à présent suggère qu'il n'y a pas de description précise de l'imprécision.

¹⁴ V. Lescourret (2009) et Charles (2000). Nous renvoyons également au site du colloque International *L'adresse et l'argument, Levinas et la philosophie analytique* organisé en avril 2015 à l'initiative de la Société internationale Emmanuel Levinas (SIREL), en collaboration avec New York University – Paris. En voici la présentation (*disponible en ligne*) : « La philosophie analytique et celle de Levinas ne trouvent-elles pas dans leur commune remise en cause de l'ontologie un terrain de rencontre, d'approfondissement ou de critique réciproque ? [...] Il conviendrait donc, pour la première fois, d'étudier simultanément ces deux approches de la philosophie, d'explorer leur entretien [...]. La tradition analytique structure la philosophie du langage en deux courants, l'un privilégiant la référence au monde, l'autre plus proche du second Wittgenstein, soulignant l'usage socialisé des mots et les jeux de langage exprimant des 'formes de vie'. Levinas pour sa part, désigne par le terme *Dit* toute structure grammaticale du langage, qu'elle soit logico-référentielle ou socialisée, pour l'opposer au *Dire*, c'est-à-dire à l'adresse à autrui qui précède tout contenu de signification. Levinas offre-t-il ainsi une entrée sur la compréhension et l'interprétation exprimable par la philosophie analytique ? ».

¹⁵ V. Chauviré (1999).

¹⁶ Voir par exemple, *Recherches philosophiques*, §132 et 116 : « Nos mots, sont, lorsque nous philosophons, 'en vacances' c'est-à-dire 'au loin', « en dehors, absents, en vadrouille » et « il nous appartient d'en chercher le retour », de les ramener « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien ».

s'applique à déconstruire.

Le paradoxe de la posture de Levinas nous semble se résoudre dès lors que l'on considère l'histoire de la philosophie et les espaces culturels où elle s'est développée. En effet une autre tradition, non moins philosophique que celle du « concept », permet d'envisager un autre point de vue : à côté de la tradition prédominante du concept comme format régulier du travail philosophique, un autre sens du terme concept a été développé qui pourrait s'appliquer à l'écriture de Levinas. Ainsi, dans le *Dictionnaire des intraduisibles*, Groulier (2004 : 250) oppose au *Begriff* kantien le terme de *conchetto* qu'il définit ainsi :

Le français et l'italien ont depuis Kant réélaboré leur définition du concept et du *conchetto* en référence à *Begriff*. Mais cette équivalence moderne risque de masquer le fait que, dans la tradition italienne de Dante à Croce, indissolublement philosophique et rhétorique, *conchetto* renvoie aussi bien à l'invention ingénieuse à l'œuvre dans l'image et dans l'idée, qu'à l'opération d'entendement impliquée dans ce qu'on appelle le concept. C'est seulement depuis le 19^{ème} siècle que le mot renvoie à des opérations de généralisation, d'abstraction, telles que nous les comprenons aujourd'hui.

De l'existence à l'existant nous paraît obéir à ce modèle discursif et cette tradition s'enrichit, dans le cas de Levinas, d'un travail associé à ses lectures talmudiques.

3.2 L'argument culturel et esthétique

L'injonction de Levinas de renoncer à la dépendance à notre habitus philosophique repose sur deux sources d'inspiration qui doivent être évoquées : la tradition herméneutique hébraïque, étant donné l'évidence de son importance¹⁷ et la spécificité de l'expérience esthétique, manière privilégiée de faire entendre la distinction à opérer dans l'appréhension du monde entre perception et sensation.

La tradition de l'herméneutique hébraïque

Levinas se réfère explicitement à l'herméneutique hébraïque lorsqu'il écrit, à propos de la fonction de l'exemple, qu'il concourt au déploiement de la polysémie d'une pensée en ceci que « dans les textes talmudiques la multiplicité de sens coexiste ; c'est une pensée où l'exemple maintient la multiplicité des significations » (Levinas 2005 : 130). Et l'on peut suggérer que l'accès aux choses tel qu'il le conçoit est restitué par la méthode de réduction ou de concrétisation propre à l'univers talmudique comme le propose Bierhanzl :

Afin de faire droit à l'originalité du projet philosophique de Levinas, il faut mentionner ici que cette méthode n'est pas d'inspiration uniquement phénoménologique mais qu'il la tient également du commentaire talmudique. En effet dans le texte talmudique, l'exemple concret ne joue pas le rôle d'une illustration ou particularisation du concept dont il est l'exemple, mais il contribue à étirer ou éclater le concept vers une irréductible réduction de sens. Autrement dit : l'exemple crée un sens nouveau, nullement contenu dans le concept. (Bierhanzl 2012 : 90)

La visée philosophique de Levinas n'est pas non plus étrangère à ce qui se dit de l'interprétation du Talmud puisqu'il s'agit de se livrer à une exégèse sans fin, en vue de rendre compte de l'Existence ou de l'Infini divin. Comme l'écrit Ouaknin au sujet de l'allégorie du Livre ouvert et de l'influence de la kabbale dans l'œuvre d'Anselm Kiefer,

[s]i Dieu entre dans la finitude du monde en trouvant séjour dans la finitude des lettres et d'un livre, garde-t-il encore son statut d'infini, reste-t-il encore Dieu ? [...]

¹⁷ A ce propos, voir Banon (2000) : « Emmanuel Levinas a toujours pris un soin extrême à distinguer entre son activité de philosophe et celle de "penseur juif" si tant est qu'il ait jamais revendiqué cette appellation. A cette question, il répondait même avec agacement - c'est rapporté ici ou là - qu'il était un juif qui fait de la philosophie et non pas un philosophe juif. »

Dieu qui s'est fait livre doit être libéré pour qu'il ne soit pas transformé en idole. Il faut donc en quelque sorte rendre au texte son statut d'infini, c'est-à-dire utiliser tous les moyens pour lui (re)donner un sens infini, en mettant en œuvre un ensemble de procédés herméneutiques, un système très ingénieux de règles d'interprétation et de stratégies, où sont convoqués les mots, les lettres et les chiffres qui, par un ensemble de jeux très sophistiqués, entrent dans un mouvement et une dynamique infinis. [...] (Ouaknin 2015 : 30)

Et il ajoute à propos des ailes que Kiefer donne à son livre de plomb *Book with Wings* : « C'est en ce sens que l'on peut comprendre, selon une image que propose Levinas, qu' "en chaque mot il y a un oiseau aux ailes repliées qui attend le souffle du lecteur". » (*Ibid.*)



Book with Wings 1992, Plomb, étain et acier, Collection privée

Levinas, dans *De l'existence à l'existant*, ne signifie pas autre chose lorsqu'il écrit que « la parole se détache de celui qui la prononce ; elle vole » (p. 39). Une section entière, « L'exotisme », étant consacrée à l'entreprise de détachement propre à l'œuvre d'art, nous sommes amenée à y voir l'expression d'un point de vue réflexif sur son propre texte.

L'œuvre comme détachement

La section « L'exotisme » tient en effet une place tout à fait particulière dans *De l'existence à l'existant*. Levinas y développe sur quelques pages sa conception de l'expérience esthétique pour clarifier sa conception de la relation entre existence et existant :

[I]a sensation et l'esthétique produisent [...] les choses en soi, non comme des objets de degré supérieur, mais en écartant tout objet, elles débouchent dans un élément nouveau – étranger à toute distinction entre un « dehors » et un « dedans », se refusant même à la catégorie du substantif. (Levinas, *op. cit.* : 75-76)

La relation esthétique repose sur le paradoxe selon lequel la séparation et l'éloignement rapprochent de l'œuvre, la perception faisant obstacle à la sensation. En effet,

[I]e mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoi à l'objet. Au lieu de parvenir jusqu'à l'objet, l'intention s'égare dans la sensation elle-même, et c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique. Elle n'est pas la voie qui conduit à l'objet, mais l'obstacle qui l'en éloigne. (Levinas, *op. cit.* : 75)

Contrairement au travail et à l'effort humains qui « supposent [...] un engagement dans lequel ils sont déjà installés » et qui font que « nous sommes attelés à la tâche, nous lui sommes livrés » (p. 39), l'œuvre peut être appréhendée comme telle dès lors qu'il y a objectivation par détachement du contexte d'origine : le tableau « arrache et met à part un morceau de l'univers » (p. 76), les gros plans au cinéma « arrêtent l'action où le particulier est enchaîné à un ensemble pour lui permettre d'exister à part » (p. 77), « les blocs indifférenciés que prolongent les statues de Rodin » (*ibid.*) les isolent et les désignent comme œuvres d'art.

Mais si l'on pose, comme nous l'avons montré plus haut, que l'effort de déchiffrement de l'existence que Levinas met en scène passe par la notion de vague¹⁸, on serait tenté de conclure alors, mais trop hâtivement, qu'il renonce à faire œuvre. On peut tenter cependant de sortir de cette aporie en considérant que, certes, « le texte levinassien ne peut se réfléchir, se thématiser, comme œuvre », mais qu'« [oe]uvre, il l'est se faisant, dans le mouvement de son rythme » (Sebbah, *op. cit.* : 268). Ainsi, l'enjeu pourrait être de faire admettre la nécessité de lire Levinas avec le regard sensible de l'amateur d'art.

Conclusion

L'analyse du discours philosophique conduit à s'écarter de l'interprétation de la seule doctrine et à observer l'intrication de différents niveaux d'indices que l'on a dissociés pour les besoins de l'étude. Elle suppose de prêter attention aux lieux d'énonciation investis, aux formes langagières convoquées et aux conventions hétérogènes qui en constituent le substrat. Un tel déplacement de perspective permet de donner au concept une définition plus nuancée. Ainsi le paradigme de « concept flou », outre qu'il remet en cause les représentations figées du discours philosophique, a la vertu heuristique de faciliter l'accès à la lecture de Levinas et de questionner à nouveaux frais la notion d'œuvre en philosophie en lien avec la tradition de l'herméneutique hébraïque et avec l'expérience que représente la confrontation avec l'œuvre d'art.

Bibliographie

Anscombe Jean-Claude, Oppermann-Marsaux Evelyne et Rodríguez-Somolinos Amalia (éds), 2014, « Présentation », *Études synchroniques et diachroniques, Méditative, polyphonie et modalité en français*, Paris, Presses de la Sorbonne.

Arasse Daniel, 1993, *L'ambition de Vermeer*, Paris, Adam Biro.

Banon David, 2000, « Levinas, penseur juif ou juif qui pense », *Noesis 3*, disponible en ligne.

Bierhanzl Jan, 2012, « Signifiante éthique et corporéité », dans E. A. Behnke et C. Ciocan (dir.). *Possibilities of Embodiment. Studia phænomenologica XII*.

Bélaud Théo, 2011, « Hilary Putnam : La philosophie juive comme guide de vie », *disponible en ligne*.

Blanchot Maurice, 1950, *Thomas l'Obscur*, Paris, Gallimard.

Bouretz Pierre, 2003, *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Paris, NRF-Gallimard.

Cassin Barbara, 2004, *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert.

Charles Daniel, 2000, « Éthique et esthétique dans la pensée d'Emmanuel Levinas », *Noesis 3*, disponible en ligne.

Chauviré Christiane, 1999, « L'art et le mythe de l'ineffable chez Wittgenstein », *Philosophique*, 2, p. 75-80.

Coquet Jean-Claude, 2012, « Quelques remarques sur le langage iconique », *Semen 33*.

¹⁸ Parmi les commentaires énoncés dans le domaine de la création plastique, celui d'Arasse (1993) à propos de la « manière » du peintre Vermeer de Delft nous semble susceptible de faire mieux comprendre l'ambition de Levinas, en l'occurrence celle de « peindre flou » : « Sous une forme condensée, la toile manifeste [...] une donnée qui contribue aussi à en définir l'originalité : Vermeer peint « flou », il ne définit pas linéairement l'objet qu'il « dépeint » (Arasse 1993 : 154). Et plus loin, « La « méthode Vermeer » fonde l'effet singulier qu'exerce sa peinture: ses tableaux ne se laissent pas « résoudre » par le spectateur. [...] le tableau résiste à sa résolution visuelle et conceptuelle. Il fait écran à toute vision finement distincte et il ne se laisse pas davantage résoudre au registre de ses contenus; il ne se laisse pas élucider, transformer en autre chose que ce qu'il est, cette surface de couleurs présente là et qui représente quelque chose. Cette double limite des possibilités de « résolution » assure à la peinture de Vermeer son effet de présence, « entre le vu et le non-vu », c'est-à-dire, pour reprendre encore Vasari, la fiction d'une vie. » (Arasse, *op. cit.* : 162).

Par contre, Sebbah prétend que « l'ambiguïté levinassienne n'est pas de l'ordre du « bougé » ou de l'indétermination, mais bien de l'ordre de la radicalité d'un renversement [...] » (Sebbah, *op. cit.* : 266).

disponible en ligne.

Dubost Matthieu, 2007, « Du style à l'autre style », dans B. Curatolo et J. Poirier (dir.), *Le style des philosophes*, Dijon-Besançon, EUD et PUFC, p. 257-267.

Engel Pascal, 1992, « Les concepts vagues sont-ils sans frontières ? », *Revue internationale de philosophie*, 183, p. 527-538.

Fontaine Philippe, 2007, « Emmanuel Levinas (1906-1995), Présentation générale de sa philosophie ». Projet Europe, Éducation, École, *disponible en ligne.*

Grandjean Antoine et Perreau Laurent, 2012, « Préface », *Husserl : La science des phénomènes*, CNRS éditions, p. 7-28.

Granger Gilles Gaston, 1988, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob.

Grondin Jean, 2003, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF.

Groulier Jean-François, 2004, « Concept », dans B. Cassin (dir.) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, p. 250-254.

Lescourret Marie-Anne, 2009, « Compréhension et communauté », *Cités*, 2, p. 79-94

Levinas Emmanuel, 2013 [1947], *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin.

Levinas Emmanuel, 1951, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, p. 88-98.

Levinas Emmanuel, 1968, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minit, Coll. « Critique ».

Levinas Emmanuel, 1990 [1961], *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche.

Levinas Emmanuel, 2000 [1972], *Humanisme de l'autre homme* Paris, Le livre de poche.

Livet Pierre, 1995, « Le vague des concepts », dans J. Proust et E. Schwartz, *La connaissance philosophique, hommage à G. G. Granger*, Paris, PUF.

Lytard Jean-François, 1988, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris.

Maingueneau Dominique, 2002, « Positionnement », dans P. Charaudeau et D. Maingueneau (dir.) *Dictionnaire d'Analyse du Discours*, Paris, Le Seuil, p. 453-454.

Maingueneau Dominique, 2004, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin.

Ouaknin Marc-Alain, 2015, « La kabbale et l'art de faire de la bicyclette. Anselm Kiefer et la mystique juive », dans J.-M. Bouhours (dir.), *Catalogue de l'exposition Kiefer*, Paris, Éditions du centre Pompidou, p. 28-43.

Poizat Jean-Claude, 2010, « Carnets de captivité et autres inédits d'Emmanuel Levinas ». *Le Philosophoire*, 33, p. 173-175.

Putnam Hilary, 2011, *La philosophie juive comme guide de vie [Rosenzweig, Buber, Levinas et Wittgenstein]*, Paris, Cerf.

Rea Caterina, 2002, « De l'ontologie à l'éthique », *Revue Philosophique de Louvain*, 1-2, p. 80-107.

Sainsbury Mark, 1996 [1990], « Concepts without boundaries », dans R. Keefe et P. Smith (éds), *Vagueness : A Reader*, MIT Press, Cambridge MA, p. 251-264.

Sebbah François-David, 2001, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF.

Thierry Yves, 2006, « Discussion avec l'ontologie (Levinas et Merleau-Ponty) », *Cités*, 25, p. 101-110.