

Eglise de l'Oratoire du Louvre,
4 rue de l'Oratoire, 75001 Paris
Séances mensuelles : « Philosophie et théologie »

Séance I, le 4 octobre 2016

D. Guénoun, *A propos de l'être*

L'ancienne logique, la logique classique, définissait deux caractéristiques différentes pour toute notion, ou tout concept : l'*extension*, et la *compréhension*. L'extension d'un concept était l'ensemble des objets d'une même classe, réunis par ce concept. Prenons pour exemple la notion de table. L'*extension* de cette notion est l'ensemble des tables que le mot permet de désigner, à l'exclusion par exemple des chaises et des armoires. (Je note au passage que, quand les philosophes veulent prendre un exemple simple, c'est souvent une table, ou un arbre. Comme si tous les philosophes ne pratiquaient la philosophie qu'assis à une table devant une fenêtre, d'où l'on aperçoit un marronnier.) La *compréhension* du concept, elle, est l'ensemble des caractères d'un objet désigné par le mot. Ainsi, la notion de table – pour m'inscrire dans cette auguste lignée – nous permet de savoir que l'objet comporte un plateau, sur lequel on peut faire une activité plus ou moins utile, plateau généralement supporté par un ou plusieurs pieds. Une question intéressante, mais connexe, est de savoir dans quelle mesure la compréhension d'un concept permet, ou non, d'inclure des sens dérivés ou figurés, comme ceux de table de multiplications, ou de table des matières. Laissons cela pour l'instant. L'ancienne logique avait établi une sorte de loi, selon laquelle l'extension et la compréhension d'un concept varient en raison inverse. Ce qui veut dire que lorsque l'extension augmente, la compréhension diminue, et réciproquement. Par exemple, si je passe du concept de table à celui de meuble, l'extension augmente. Il y a plus de meubles que de tables, puisque toutes les tables sont des meubles, mais tous les meubles ne sont pas des tables. Dans les meubles, on inclut les chaises et les armoires, ce qui fait un plus grand nombre d'objets. Mais, lorsque je dis *meuble*, je sais moins de choses sur chacun de ces objets que je n'en sais si je dis *table*. En tant que meuble, l'objet dont je parle est souvent en bois, plutôt utile, déplaçable, etc. Alors que comme table, le même objet est en bois, utile, déplaçable mais en plus comporte un plateau

et généralement un ou plusieurs pieds. Ainsi, de table à meuble, l'extension a augmenté, et la compréhension diminué. Telle était une des visions de l'ancienne logique.

Si nous remontons dans l'extension, nous pouvons passer ainsi de table Louis XV à table, puis de table à meuble, puis de meuble à objet utile, puis d'objet utile à chose matérielle, etc., avec des étapes intermédiaires ou pas. Chaque fois, nous incluons un plus grand nombre d'objets, et nous connaissons moins de propriétés pour chacun d'entre eux. Au bout de cette chaîne, si nous cherchons quelle est la classe d'objets la plus générale, qui comprend tout ce qu'on peut désigner ou penser, selon certains philosophes, pas tous, nous parvenons à un mot, une notion, – peut-être un concept, c'est à voir –, celui d'*être*. De tout, on peut dire que cela est. Au moins dans certaines langues. Tenons-nous pour l'instant dans le champ du français : de tout, on peut dire en français que cela est. Non seulement les objets matériels, qui sont, mais également les objets de pensée, ou les objets imaginaires, qui *sont* aussi, selon un autre mode (être imaginaire, être de pensée, être de réflexion), et donc, pas seulement pour les objets réellement existants, mais aussi pour les autres : une licorne (voilà encore un animal très prisé par les philosophes, je m'insère aujourd'hui dans de solides traditions) une licorne *est* – au moins comme objet littéraire, artistique. Elle *est* imaginaire, et donc elle est, d'une certaine façon. Être, ce n'est pas exister réellement, l'affaire serait trop simple (et sans doute trop pauvre). Toutes sortes de choses dont l'existence est discutable *sont*, assurément : les créatures de mensonge, les objets de pensées fumeuses, les figures de rêves. Donc, dans cette hypothèse (et cette langue) tout est. Sauf peut-être, mais c'est une drôle d'affaire, le non-être. Le néant. Laissons cela aussi un instant, même si la question (est-ce que le non-être est ?) se voit discutée depuis les origines de la philosophie : elle fait l'objet de grandes parties du magnifique dialogue de Platon consacré à l'être, qui s'intitule *Le Sophiste* – et donc, si elle est longuement examinée par un esprit d'une telle profondeur, c'est que la réponse n'est pas acquise¹. Mais passons. À cette exception près, de taille, on peut dire que tout est. Ce qui signifie que la notion d'être est la plus générale qui soit, et donc celle dont l'extension est la plus vaste. Mais si la règle de l'ancienne logique est valide, cela signifie, du même coup, que la compréhension de ce concept est extrêmement faible. À vrai dire, si de tout on peut dire que cela est, en le disant, de chaque être, on ne dit rigoureusement rien. Si l'extension du concept d'être est absolument générale, alors sa compréhension est vide.

¹ Platon, *Le Sophiste*, trad. et prés. par N.-L. Cordero, GF-Flammarion, 1993.

C'est ce dont le philosophe allemand Hegel² prend acte, à sa façon, lorsqu'il écrit : « cet être pur est l'*abstraction pure* (...) qui, pris en son immédiateté, est le *néant*. (...) Le *néant* (...) est de même, inversement, *la même chose* que l'*être*. »³ En effet, si pour aboutir au concept d'être il faut préalablement retirer toutes les propriétés particulières des objets, alors il est abstraction totale, pure, et en ce sens, vide de tout contenu propre, il est équivalent au concept de néant qui est le résultat d'une abstraction équivalente. Être et néant se trouvent ainsi paradoxalement réunis par le vide qui leur est commun. Mais de nombreux philosophes se sont opposés, ultérieurement ou par avance, à cette façon de voir. Car cette évacuation de tout contenu laisse un reste, presque nul mais pas tout à fait : l'opposition elle-même, entre *être et ne pas être*. Le vide de ces deux termes, et donc la nullité de leurs valeurs contraires, ont été contestés selon trois approches.

En premier lieu, on peut considérer que cette façon de voir (qui pose que le mot être est vide de tout sens déterminé) procède d'une confusion entre deux usages du terme : son emploi que l'on dira « prédicatif », et son emploi comme copule. Commençons par le second. Une *copule* est un mot de liaison, qui n'a de valeur que par la relation qu'il établit entre deux termes. En ce sens, « être » est une simple copule si je dis : la feuille est bleue, ou cet homme est un Français. D'ailleurs, certaines langues n'emploient aucun mot pour établir ce lien, ce qui semble confirmer que le vocable assume là une fonction seulement syntaxique, et qu'aucun sens ne lui revient en propre. Dans ce cas, la logique des classes d'objets fonctionne pleinement : il est exact que la classe « feuilles bleues » est plus limitée que la classe « feuille », et que donc la détermination de chaque feuille est plus précise, etc. Mais alors, si je suspends tout attribut, toute qualité, tout deuxième terme dans la relation, pour dire non plus la feuille est ceci ou cela, mais la feuille est –, alors la caractérisation devient vide, sans aucun contenu. Ce qui semble valider notre premier constat. Or, peut-on dire, ce n'est pas en ce sens, comme copule, que le vocable être est considéré par la philosophie depuis *Le Sophiste*, de Platon (même si le dialogue aborde aussi ce point). Le mot est envisagé dans sa valeur *prédicative*. Dans ce cas, le terme est employé en quelque sorte pour lui-même, non plus pour dire que tel sujet A ou B est (porteur de) tel prédicat (bleu, ou français). Le mot « être » devient alors le prédicat. A ou B est, ou

² 1770-1830.

³ G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817-1830), trad. B. Bourgeois, Vrin (1970) 2012, §§ 87-88, pp. 173-174.

n'est pas. Dans cet emploi, non seulement le sens n'est pas vide, mais il pose un sens premier, de première importance. L'opposition entre être et non-être ne se réduit pas alors à une identité formelle, mais au contraire constitue le défi fondamental posé devant la pensée. C'est ce que semblent considérer quelques bons esprits : Shakespeare, comme on sait, qui fait dire à Hamlet que « être ou ne pas être, c'est la question »⁴ – bien sûr, Hamlet est un peu fou, ou beaucoup, mais cela n'interdit pas que la formule ait du poids, surtout si l'on en juge par son extraordinaire postérité. Ou encore Leibniz⁵ qui demande : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Le philosophe Martin Heidegger⁶, dans une double référence implicite mais évidente à Shakespeare et Leibniz, affirme que *telle est la question*, qu'il caractérise comme « la question fondamentale de la métaphysique »⁷. Dans cette vision, le fait qu'il y ait quelque chose, et non pas rien – donc : la différence entre être et non-être, leur simple opposition –, devient le contenu le plus fondamental, le défi le plus profond adressé à toute pensée.

C'est pourquoi, dans une deuxième approche, la question reste bel et bien ce dont il s'agit dans l'être, malgré la vacuité, alors tout apparente, du contenu du mot. On peut entendre ainsi la célèbre formule d'Aristote, qui ouvre le livre Γ (le quatrième) de son traité la *Métaphysique* : « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être (τ ὀ ὄ ν ῆ ὄ ν), et les propriétés de cet être par soi. »⁸ Il s'agit bien alors de l'être en lui-même, dégagé de tout être particulier. Ce qui s'est dessiné devant nous lorsque nous avons progressivement laissé s'écarter toutes les propriétés, les caractéristiques, de tel ou tel objet, pour ne plus retenir que son être. C'est à cet être, *en tant qu'être*, qu'Aristote attribue le travail d'une science toute particulière et déterminée. Mais comment aborder une telle étude ? Quel en est le contenu exact ? Ce soir je ne proposerai pas d'examiner les suggestions d'Aristote à ce sujet. Mais plutôt, à l'autre extrémité de la philosophie occidentale, je vous suggère de nous arrêter à une proposition faite par Heidegger. Pour celui-ci, lorsque nous disons, le plus couramment, être – un être, des êtres – ce n'est pas le sens authentique du mot que nous mettons en jeu. Nous parlons en fait des *étants*. C'est le participe présent du même terme. Les

⁴ W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1, v 58.

⁵ 1646-1716. Dans les *Principes de la nature et de la grâce* (1714).

⁶ 1889-1976.

⁷ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, cours de 1935, publié en 1952, trad. française Gilbert Kahn (1958), Gallimard 1967, pp. 13 et suiv.

⁸ Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF-Flammarion, 2008, p. 145.

étants, ce sont les choses qui sont. Pourquoi faire cette différence ? Parce que, dans l'attention à cette distinction entre les deux termes, étants et être, s'impose la distinction entre les choses qui sont (les étants) et le fait d'être, l'être de ces choses. Un étant, ce peut être tout objet de pensée ou de sensation, en tant qu'il est. Un étant, c'est cette table, encore elle, cet arbre qui lui sert de compagnon philosophique, mais aussi les feuilles, les animaux, les plantes, et les pensées, les rêves, les images, et donc les humains qui les portent. Chacun de ces objets-là, qu'en général nous appelons des êtres, sont en fait des étants. Cela veut dire qu'ils sont, et qu'en les considérant nous examinons ces objets qu'ils sont, avec leurs données, leurs propriétés, leurs caractéristiques. Mais une tout autre réalité est constituée, non par un étant qui est, mais par le fait qu'il est, le fait d'être pour lui, la dimension d'être. Cette différence (entre l'être et les étants, entre les étants et leur être) est pour Heidegger fondamentale. Elle constitue le premier foyer de sa pensée, autour de son livre *Être et temps*, qui a été un véritable coup de tonnerre dans le ciel philosophique du XX^{ème} siècle, et dont les effets résonnent encore⁹. Cette différence entre étant et être, Heidegger l'appelle, à cette époque, *la différence ontologique*. L'ontologie est la pensée de l'être, le discours sur l'être. Pour Heidegger dans ces années-là, la différence ontologique est la différence entre l'être à proprement parler, et les étants qui sont, simplement et presque secondairement, les choses qui sont. (Ajoutons encore ceci : comme on attribue l'adjectif *ontologique* à ce qui concerne l'être, ce qui concerne les étants est qualifié comme *ontique*. Ontologique : concernant l'être. Ontique : qui porte sur les étants. Du coup, on appelle la différence entre l'être et les étants différence ontologique – c'est-à-dire différence de l'être – mais aussi parfois *différence ontico-ontologique*, différence de l'être avec les étants. C'est le goût des philosophes, ou de certains d'entre eux, pour les termes d'allure technique. Nous pourrions reparler de cette manie, si vous le souhaitez.)

Peut-être cette distinction n'est-elle pas tout à fait claire – et c'est bien normal, pour un objet aussi difficile. Pour l'entendre un peu mieux, venons-en à la troisième approche que j'ai annoncée. Et remarquons alors une nouvelle donnée grammaticale. Nous avons fait, depuis le début, comme si nous l'ignorions, mais en vérité le mot « être » est *un verbe*. Or, dans l'abord de notre problème, nous l'avons utilisé comme un nom : l'être. C'est une caractéristique de l'infinitif : traiter le verbe comme un

⁹ M. Heidegger, *Être et temps* (1927), trad. François Vezin, Gallimard 1986, pp. 25-35 et *passim*.

nom. Nous employons cet usage que les grammairiens appellent *substantivé*, lorsque nous disons par exemple qu'il faut fournir à des affamés *le boire et le manger*. C'est par un déplacement analogue, fréquent en philosophie, que entendons l'être comme un nom, comme un substantif – en lui adjoignant l'article défini « le ». Par exemple dans les titres de célèbres ouvrages, *L'Être et le néant* (1943)¹⁰ de Jean-Paul Sartre, ou *L'Être et l'événement* d'Alain Badiou (1988)¹¹. Dans un cas comme dans l'autre, l'être est mis en parallèle avec une notion désignée par un nom. À l'opposé, il faudrait nous habituer à réentendre le mot être comme un verbe. C'est ce que demandait Heidegger¹², et après lui, le philosophe français d'origine lituanienne Emmanuel Lévinas¹³. Il faut perturber nos habitudes, où l'expression « l'être » s'est sédimentée dans son acception substantive, surtout en philosophie. Et réentendre dans le nom le verbe qui y est comme tapi, enfoui. Or, entendre l'être comme un verbe, c'est en un certain sens, l'entendre comme action. C'est, en quelque sorte, entendre *être* comme l'acte d'être. Le devenir, le développement, l'événement d'être. Non pas l'être comme un état, comme une situation ou une propriété donnée, mais comme un événement qui se produit, qui arrive. Alors peut-être la différence entre étant et être devient-elle plus évocatrice : il s'agit de distinguer les choses qui sont, comme des sortes d'états, ou de substances si l'on veut, et d'entendre cette dimension toute différente en elles qu'est l'acte d'être, l'acte, le processus, le mouvement qui les fait être. C'est parce que nous confondons systématiquement les choses qui sont et leur puissance d'être, leur processus ou acte d'être – pour dire cela de façon un peu imagée – que, selon Heidegger, nous avons *oublié le sens de l'être*, affirmation qui fait l'entame retentissante de son livre¹⁴. Et d'ailleurs il faut dire non pas le sens de l'être (ce qui est encore une façon de le substantiver, par l'usage de l'infinitif) mais plutôt *le sens d'être*. C'est peut-être ce qui donne à la différence ontologique sa portée, comme différence entre d'une

¹⁰ Ed. Gallimard.

¹¹ Ed. du Seuil.

¹² On peut se reporter à ce propos à l'intéressante édition (mais d'une lecture assez difficile, comme souvent ce qui concerne ces questions) du chapitre II de *L'Introduction à la métaphysique*, ouvrage de M. Heidegger évoqué ci-dessus à la note 2, et publiée en édition de poche bilingue sous le titre *Grammaire et étymologie du mot « être »*, trad. et présentation Pascal David, Ed. du Seuil, Collection Points-Essais, 2005.

¹³ 1906-1995. Cf. à ce propos l'approfondissement de Lévinas dans le sous-chapitre « L'amphibologie de l'être et de l'étant », in E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Le Livre de Poche Biblio-Essais, 2001, chap. II d, pp. 67-74.

¹⁴ Dont le titre était initialement traduit *L'Être et le temps*, et qu'on a traduit désormais *Être et temps : Sein und Zeit*.

part ce qui est, et d'autre part l'acte d'être, l'événement d'être qui fait être ce qui est.

Telles sont les petites mises au point que j'ai souhaité faire, pour répondre à l'interpellation terrifiante qui m'avait été adressée, très amicalement, avant l'été, par l'une d'entre vous : « Oh, c'est formidable, ce projet de séances de philosophie. Tu ne pourrais pas nous expliquer l'être ? » Ce qui est à peu près équivalent à la question que je pourrais adresser à Marc Pernot : « C'est formidable l'Oratoire. Tu ne pourrais pas m'expliquer Dieu ? »¹⁵ Et pourtant, je n'ai pas voulu me dérober. Si je convoque ici ce parallèle, ce n'est pas simplement pour nous détendre un instant et respirer à mi-parcours, mais parce que vous êtes bien en droit de vous souvenir que le titre annoncé pour ces séances est : « Philosophie et théologie », et non pas « Philosophie », tout court. En quoi les mises au point que nous venons de faire concernent-elles la théologie ? En quoi peuvent-elles fournir un exemple de la relation complexe qui unit (ou qui sépare) les deux disciplines que nous avons affichées en enseigne de nos séances mensuelles pour cette année ?

La théologie est l'étude de l'idée de dieu (ou de Dieu). Pour l'aborder, je vais donc devoir employer le mot (Dieu). Il me faut alors préciser que je l'emploie toujours comme une sorte de citation. Je devrais dire : ce que l'on appelle, généralement, « Dieu ». Pour ne pas alourdir chaque phrase, je m'en tiendrai à l'usage. Mais cela ne présage en rien de la manière dont je pourrais choisir de m'exprimer, si j'avais à présenter ici mon point de vue propre. Je le ferai, bien sûr – assurément au cours de l'année. Mais pas pour commencer. Je vais d'abord tenter de situer le problème, au confluent entre philosophie et théologie.

Si nous nous plaçons à ce carrefour, il y a, là encore, trois façons (entre autres) d'énoncer le problème qui va nous occuper. La première façon est de poser, comme point de départ, que *Dieu est*. Sous le regard de l'ontologie, si Dieu est, cela signifie qu'il est un étant, comme tout ce qui est. Il a la propriété, la caractéristique d'être, il est donc un étant. Qu'on le considère comme un étant doté de vertus très particulières ne change rien à ce statut. On peut le voir, par exemple, comme un étant antérieur à tous les autres, par une priorité chronologique. Ou bien comme un étant muni d'une suprématie, qui en fait l'étant majeur ou primordial, supérieur aux autres par une concentration ou éminence d'être. C'est ce que portaient des

¹⁵ Ou, à un physicien : « C'est génial la physique. Tu ne peux pas m'expliquer le monde ? »

conceptions fréquentes au XVIII^{ème} siècle, sous le nom d' « Être suprême ». Être voulait dire là quelque chose qui est, comme on dit un être, ce que nous avons choisi pour l'instant d'appeler un étant. Cette façon de comprendre le statut ontologique de « Dieu » est ce qu'on caractérise aujourd'hui comme une onto-théologie. Cela revient, d'une part, à poser Dieu comme un étant supérieur aux autres, primordial dans l'être, et d'autre part, conséquemment, à considérer que tous les autres étants découlent ou résultent de cette priorité, par une relation de cause à effet. Mais beaucoup de penseurs, et de théologiens, objectent à cette façon de voir. Car elle aboutit à situer Dieu dans le même champ ou ordre de réalité que tous les étants, que tout ce qui existe. Et elle lui dénie donc une authentique transcendance. C'est ce que le théologien Rudolf Bultmann¹⁶, dont nous aurons à reparler au cours de l'année, caractérise comme l'attitude *mythique*. Est mythique ce qui traite le transcendant comme un étant du monde¹⁷. Lorsqu'on raconte, par exemple, que Zeus s'est déguisé pour venir séduire la femme d'Amphitryon, Alcmène, on se situe dans le mythe : parce que Zeus, malgré son statut divin, entre en relation avec les étants du monde de façon qu'on pourrait dire intra-mondaine, par exemple en souhaitant faire l'amour avec une belle femme, et en y parvenant d'ailleurs¹⁸. Le mythe, ce serait cela : l'intégration du transcendant dans le mode de réalité des étants du monde. Mais j'en ai pris un exemple simple. Il y a des mythes plus discrets. Chaque fois que je traite la transcendance sur le plan de réalité des autres étants (d'une façon ontique), je lui dénie sa transcendance effective, je la rapatrie et la dissous dans la mondanéité du monde. Il en va ainsi chaque fois que je traite Dieu comme un étant. C'est-à-dire chaque fois que je me contente de dire que Dieu est. S'il est, c'est un étant, et si c'est un étant, il est intégré au plan ontique ou mondain : il a perdu sa transcendance.

Cette façon de voir a des prolongements : car elle conduit à penser que, pour maintenir la transcendance du divin, il ne faut pas considérer, en tout cas de façon simple, que Dieu est. Et, pour le dire autrement, comme l'existence appartient aux étants (il n'y a que des étants qui existent – on reviendra plus tard sur ce terme, si vous le souhaitez), dire que Dieu existe (ou n'existe pas, sur ce point c'est équivalent) c'est le traiter comme un étant du monde. C'est en faire un mythe.

¹⁶ 1884-1976.

¹⁷ Cf. R. Bultmann, *Jésus-Christ et la mythologie* (1958), in *Jésus, mythologie et démythologisation*, préf. Paul Ricœur, Ed. du Seuil, 1968, p. 193.

¹⁸ Molière, *Amphitryon* (1668), d'après la pièce éponyme de Plaute (187 av. J.-C.)

Ce trait va s'accroître dans la deuxième façon d'aborder notre problème, que voici. Car on peut aussi dénier à Dieu ce statut d'étant, de réalité ontique, pour le déplacer sur le terrain ontologique – celui de l'être. Et dire, par exemple, que Dieu est à penser, non pas comme une chose qui est parmi les choses qui sont, mais, au sens que nous avons essayé d'approcher, comme l'être de ce qui est. Ceci a fait (et fait encore, en partie) la faveur de la pensée de Heidegger chez certains théologiens. Le fait que la différence ontologique, ou ontico-ontologique, la différence entre l'être et les étants, permet à leurs yeux de penser, de façon neuve, la transcendance du divin. Le divin, dans cette conception, n'est pas un étant parmi d'autres, mais l'être, entendu comme la puissance d'être, l'événement d'être, l'acte d'être de ce qui est. Cela tire Dieu non plus du côté de l'étant, de l'état, de la substance ou du nom des choses, mais du côté de l'acte, de l'événement, du processus ou du devenir. Non pas devenir au sens historique, mais devenir inscrit dans les êtres, comme leur devenir être, leur action d'être ou leur mise en être (comme on dit : mise en scène). Dieu, alors, n'est pas un être, mais c'est l'être, ou l'acte d'être de tout être.

Dans ce cas, il n'est pas tout à fait exact de dire que Dieu est. Car il n'est pas tout à fait juste non plus de dire que l'être est. Ce n'est pas l'être qui est, ce sont les étants. Faisons une comparaison : le boire, ou le manger. Il n'est pas juste de dire que le boire (le fait de boire, l'acte de boire) boit, ni que le manger mange. Ce n'est pas le boire qui boit, ce sont les buveurs, les vivants, les humains, les animaux, voire les plantes. Un peu au sens où, par une image devenue célèbre, on pouvait faire dire à Spinoza que le concept de chien n'aboie pas¹⁹. Dans ce même sens, il n'est pas tout à fait exact de dire que l'être est. Ni qu'il n'est pas, d'ailleurs. En quelque sorte ce n'est pas son problème. Ce sont les étants qui sont, et les non-étants qui ne sont pas. L'être est le fait d'être. Et si Dieu a quelque chose à voir avec cet événement, s'il est la puissance d'être de tout ce qui est, il n'est pas juste, en toute rigueur, de dire qu'il est. Ni non plus qu'il n'est pas. Il fait advenir l'être de ce qui est. Dieu n'est pas une chose, quelle qu'en soit la hauteur. Dieu est un acte. Un verbe.²⁰

¹⁹ La formule semble attribuée faussement à Spinoza, peut-être sous l'influence d'une suggestion de Louis Althusser (dans la « Soutenance d'Amiens » (1975), in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998).

²⁰ On pourrait trouver là un écho de la théologie johannique, celle de l'Évangile de Jean, selon laquelle au « commencement » est la parole, le logos, et, en un autre sens du terme, le verbe. Mais ce rapprochement devrait être soigneusement précisé.

La troisième façon d'aborder cette question risque de se montrer un peu plus difficile. C'est celle d'Emmanuel Lévinas. Celui-ci a publié, en 1978, un livre au retentissement considérable, intitulé *Autrement qu'être*, avec un sous-titre qui est plus qu'un sous-titre : *ou au-delà de l'essence*. Le titre définit le programme. Lévinas disait souvent que ce qu'il cherchait à penser n'était pas un autre être, une autre sorte d'être, ou un *être autrement*, mais un *autrement qu'être*. En quel sens ? Je vais ici simplifier beaucoup, et caricaturer un peu. Selon Lévinas, la problématique de l'être est associée à une façon grecque de penser le monde. Héritée de la Grèce classique, et donc de la philosophie qui s'y est formée, au moins dans une de ses orientations. Selon cette vision, le monde est l'ensemble des étants. Devant eux, se trouve un sujet, qui connaît, ou fait l'expérience de ce monde. Le rapport du sujet au monde est, dans sa plus grande généralité, un rapport de « savoir », c'est à dire une sorte de face-à-face entre les étants qui sont et le sujet qui les connaît ou les éprouve. C'est dans ce rapport de savoir, d'inspection du monde, que je me constitue comme un moi, comme le même que moi, comme un moi-même. Le moi, dans son identité de sujet, et le monde comme l'ensemble d'étants, forment un système uni. Tout intégrer dans ce modèle du savoir, c'est ce que Lévinas considère comme une manière grecque, comme l'hellénisme dans la pensée. Et le schéma de l'être et des étants, tout entier, avec sa distinction ou sa différence, s'inscrit dans ce dispositif, ce modèle de la connaissance du monde. Selon ce système, connaître, c'est voir apparaître le monde devant soi, et le dominer par ce regard. Il y aurait ainsi une complicité profonde entre l'idée de l'être d'un côté, et le modèle du savoir de l'autre. Ce sont deux faces de la même structure. Heidegger, dont Lévinas était un grand connaisseur²¹, avait déjà initié cette critique du modèle de la connaissance objectivante, et dominante : traiter le monde comme un ensemble de choses, comme un ensemble d'étants, pour les arraisonner, au lieu de s'ouvrir à leur éclosion, leur événement. Car Heidegger opposait à l'objectivité du savoir une sorte d'ouverture plus radicale à l'être, un recours à l'être comme racine, source ou lumière. Pour s'arracher à ce modèle de l'objectivité, il fallait, selon Heidegger, retrouver le sens de l'être, le sens d'être. Lévinas, en opposition franche à Heidegger, prend une tout autre voie.

Pour lui, il faut inaugurer une autre façon de penser, s'affranchir de cet assujettissement à la question de l'être. Cette autre pensée trouve sa

²¹ Lévinas a joué un très grand rôle dans l'introduction en France de la pensée de Heidegger. On dit que c'est en lisant Lévinas que Sartre a découvert Heidegger au début des années 30.

source dans les textes bibliques, qui selon Lévinas transforment l'approche héritée des Grecs classiques. Car à ses yeux, la pensée biblique en appelle à quelque chose de plus primordial, radical, que l'être lui-même. Il ne faut pas seulement libérer la transcendance de son enfermement dans l'étantité de l'étant, comme le propose Heidegger. Une autre dimension outrepassa l'ontologie, même la plus fondamentale. Lévinas en trouve déjà l'amorce dans la pensée grecque, mais en quelque sorte à sa limite, au point où elle se dépasse : par exemple dans la profonde et énigmatique formule de Platon qui évoque « le bien au-delà de l'être », ἔ τ ι ἐ π ἔ κ ε ι ν α τ ῆ ς ο ὕ σ ί α ς²². Surprenante formule : il y aurait pour Platon quelque chose à entrevoir au-delà de l'être, et qui est ici caractérisé comme *le bien*²³. Mais pour donner sa pleine dimension à cette pensée, l'impulsion fondamentale pour Lévinas est assurément biblique.

Je dois dire à ce propos que comme Ricœur, grand lecteur de Lévinas, celui-ci a développé sa réflexion dans deux « langues » distinctes. L'une orientée vers l'écoute de la Bible²⁴ et l'autre proprement philosophique. Une langue hébraïque, et une langue grecque si l'on veut – mais cette opposition, entre Athènes et Jérusalem, peut être mise en question.²⁵ Et d'ailleurs Lévinas, pas plus que Ricœur, ne voulaient établir une séparation étanche entre ces deux modes de pensée. Au contraire, pour l'un comme pour l'autre, l'élan fondamental tenait sans doute au désir de faire dialoguer ces deux langages (philosophie et théologie, en quelque sorte – quoique la symétrie soit boiteuse). Il y a donc une autre pensée que celle qui s'inscrit dans le regard connaissant et dominateur. Lévinas en trouve le modèle dans l'appel (celui qu'on reçoit), l'interlocution, et donc l'adresse et l'écoute. C'est autre chose que l'inspection par le regard dominateur. Car l'écoute, l'adresse, ou ce que Lévinas appelle la « pensée du dialogue », nous ouvrent à une sollicitation par la présence, l'inquiétude ou la joie de l'altérité, et en particulier par la souffrance et par la douleur qui nous hêlent de leur voix, ou de leur silence. Cette écoute, cette

²² Platon, *République* VI, 509 b 9-10.

²³ Ce qui annonce le sous-titre du livre de Lévinas. Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., pp. 35-37. Lévinas retrouvera, plus tard, au cœur de la philosophie la plus philosophante, une autre forme de ce dépassement : c'est l'idée de l'infini, qui dans sa lecture de Descartes est une sorte de bombe déposée au cœur du sujet, et qui fait éclater les bornes de sa conscience, fracasse les limites de sa subjectivité, et là aussi les transcende. Cf. « L'idée de l'infini », in E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin 1998, pp. 104 et suiv. Un extrait de ce texte fera l'objet de la deuxième séance de ce cycle.

²⁴ Par exemple dans ses célèbres *Lectures talmudiques*.

²⁵ Cf. le travail à paraître du talmudiste Ivan Segré, intitulé *L'Écriture hébraïque de l'universel*.

ouverture ne sont pas connaissantes, ni donc inspectrices, mais réceptives, non pas un savoir que le moi possède, mais une fracturation de l'être soi, de l'être même, de l'être le même que soi, par l'interpellation de l'autre. Pour Lévinas l'altérité dont il s'agit est indissociable de l'autre humain, de l'humanité de l'autre, mais, simultanément, elle est l'altérité antérieure, origine de toute humanité, qui la constitue et la dépasse. Elle est l'autre que l'être, l'autrement qu'être. Il s'agit d'un appel ou d'une sollicitation, qui s'impose par effraction au cœur de ma subjectivité, et dont l'extériorité constitue, paradoxalement, le psychisme même de mon âme. C'est cette extériorité constituante, fondatrice, qu'on a souvent appelée à propos de Lévinas *l'éthique*, qu'il pense alors comme plus primordiale, plus radicale, comme un autre régime plus prioritaire que celui de l'inspection de l'être. Mais cette extériorité, cette altérité et cette priorité sont très difficiles à concevoir. Il ne suffit pas de penser les étants d'abord, comme étants, et de poser ensuite à leur propos la question des valeurs, d'un plus ou moins bien qui affecterait leur être. Il faudrait, et c'est très difficile, cela excède peut-être les bornes de notre pensée, concevoir que l'instance du bien est plus fondamentale que l'être et l'existence, et qu'en ce sens elle *transcende* tout ce qui est. Dans ce cas, la transcendance (ou Dieu, si vous voulez l'appeler ainsi) n'est pas un être majeur, plus profondément ou plus densément étant que les autres étants, mais le transcendant (ou : la transcendance) sont à penser autrement que selon l'être, au-delà de toute essence, comme un à priori qui ouvre une valeur avant même tout exister, et qu'il impose de penser plutôt comme autre que comme être. Et même pas comme un être autre : mais autrement qu'être. L'acte éthique de l'évaluation (mais ce n'est pas exactement un acte), engagé en moi par l'irruption de l'autre, est plus prioritaire, plus originaire, que l'être, même dans sa radicalité ontologique. Là se tient la transcendance. Pour Lévinas la transcendance n'est pas celle de l'être²⁶. Elle se donne toujours, et d'abord, comme éthique – disons-le ainsi, même si chacun de ces mots serait à perturber, comme fait Lévinas dans son extraordinaire syntaxe. Éthique, acte, valeur, tout cet attirail, qu'il ne cesse d'inquiéter et de faire vaciller dans son *style*. On pourrait relire certains textes de l'Exode, ou de l'évangile de Jean, dans cette étrange (et à vrai dire obscure) clarté.²⁷

C'est ce qu'il lui est arrivé d'appeler l'éthique comme philosophie première – contestant que l'ontologie soit vraiment fondamentale.

²⁶ E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* (1982), Rivages 1998.

²⁷ « L'alternative de l'être et du néant n'est pas ultime. » E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin 1982, rééd. 1998, p. 264.

« Philosophie première » est l'autre nom de la métaphysique. Philosophie des premières causes, des premières choses, des étants et de leur être, en tant qu'être. Pour Lévinas la métaphysique est délogée de cette primarité. C'est l'éthique qui vient à la source.²⁸

²⁸ Pour malmener un peu cette substitution peut-être trop nette, j'avais pensé finir par une anecdote. Je la tiens d'un de mes amis, Hent de Vries, spécialiste de philosophie des religions, néerlandais de naissance aujourd'hui professeur à l'Université Johns Hopkins de Baltimore. Il m'a raconté le fait suivant – que j'espère ne pas trop travestir par les errances du souvenir. Jeune chercheur, il assistait à un colloque sur la pensée de Lévinas, dans son pays, les Pays-Bas. J'imagine que c'était vers le début des années quatre-vingt. Lévinas, assez vieux, était présent, et fortuitement mon ami Hent s'est trouvé assis à son côté. On discutait abondamment la pensée du maître, et celui-ci, en suivant plus ou moins ces propos, s'est paisiblement endormi. À un moment, le philosophe assoupi se réveille, et entend, dans son demi-sommeil pas tout à fait dissipé, le bourdonnement du terme « éthique » qui revient à tout propos. C'est le mot qu'on associe sans cesse à la pensée de Lévinas, laquelle n'a pas été pour rien dans l'extraordinaire faveur actuelle du terme – sinon de la chose. Dans son demi-réveil, il se tourne vers son jeune voisin (mon ami Hent), et lui marmonne à voix basse, plutôt grognon : « Ethique, éthique, ils ne parlent que d'éthique. Moi, l'éthique ne m'intéresse pas. » On imagine le coup de théâtre qu'aurait pu constituer cette déclaration, si elle avait été entendue. Quand l'éthique est considérée comme le maître-mot de cette pensée. Mais seul mon ami put bénéficier de cette extraordinaire révélation. Et puis moi, grâce son récit. Et puis l'auditoire de cet exposé, en cascade. Comme si Lévinas, glissé subrepticement dans cette salle, et entendant ma conclusion, nous faisait ce soir cette renversante confidence : « L'éthique ne m'intéresse pas. » Après quoi le philosophe a repris, bougon : « Ce qui m'importe, c'est la sainteté. » Non pas l'éthique, mais la sainteté. Ce glissement inopiné d'une philosophie morale vers une théologie pratique pourrait bien, après tout, faire l'objet d'une prochaine séance. Cf. E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, 1977.