

RECHERCHES LEVINASSIENNES

édité par

R. BURGGRAEVE, J. HANSEL, M.-A. LESCOURRET,
J.-F. REY, J.-M. SALANSKIS



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

ÉDITIONS PEETERS
LOUVAIN - PARIS
2012

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE (Roger Burggraeve)	5
PROBLÉMATISATIONS INTERNES	
INTRODUCTION DE PARTIE (Joëlle Hansel)	11
LE SAVOIR DE LA JUSTICE. LEVINAS LECTEUR DE PASCAL (Pascal Delhom)	15
THE RING OF GYGES: DISPLACEMENTS AND ECHOES OF A FIGURE (François Coppens)	35
IDOLATRY, SECULARIZATION, PHILOSOPHY (Michael Maidan)	43
JUSTICE HYPERBOLIQUE (Bernhard Waldenfels)	59
«MOI», «VOUS», «IL(S)». LA GRAMMAIRE TRIANGULAIRE DE L'HUMAIN D'EMMANUEL LEVINAS (Francesco Paolo Ciglia)	75
LES AMBIGUÏTÉS DE L'ALTRUISME (Marie-Anne Lescourret)	93
LEVINAS ET L'ANTIHUMANISME (Gaëlle Bernard)	111
LEVINAS: HUMANISME ET HÉTÉRONOMIE (Yves Charles Zarka)	125
L'UTOPIE ET LA MORT: ERNST BLOCH DANS LA PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS (Jean François Rey)	137
LA NOTION D'ONTOLOGIE CHEZ LEVINAS (Wolfgang Nikolaus Krewani)	147
CONFRONTATIONS PHILOSOPHIQUES	
INTRODUCTION DE PARTIE (Jean-Michel Salanskis)	159
LEVINAS ET HEIDEGGER: LE GRAND ÉCART (Jean-Michel Salanskis)	161
LEVINAS ON POSSIBILITY AND IMPOSSIBILITY (Michael Roubach)	191
THE ROLE OF THE TRACE IN THE PHILOSOPHIES OF EMMANUEL LEVINAS AND JACQUES DERRIDA (Ze'ev Levy)	201
COGITO ET PHÉNOMÉNOLOGIE: HUSSERL, SARTRE ET LEVINAS (Philippe Cabestan)	211
PROPHETIC SPEECH IN LEVINAS AND SPINOZA (AND MAIMONIDES) (Richard A. Cohen)	221
RECHERCHE SUR L'INTRODUCTION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSER-	

LIENNE EN FRANCE PAR LEVINAS (Nicolas Monseu)	241
LEVINAS, HUSSERL ET LA NOUVELLE ORIENTATION ÉTHIQUE-PHÉNO- MÉNOLOGIQUE (Smadar Bustan)	259
NÉGATIVITÉ DIALECTIQUE ET ANTÉ-DIALECTIQUE – LEVINAS SERAIT- IL «DOGMATIQUE»? (Ari Simhon)	275
THE IDEA OF THE INFINITE IN LEVINAS AND KOYRÉ (Anna Yampolskaya)	287
GIFT, RELATION AND PARTICIPATION: PLATO VERSUS LEVINAS (John Milbank)	301
AVEC BERGSON ET AU-DELÀ (Joëlle Hansel)	325
LEVINAS ET PATOČKA: LA LIBERTÉ EN QUESTION (Emilie Tardivel) .	355
LA TRANSCENDANCE ET L'IMMANENCE: LE SUJET CHEZ EMMANUEL LEVINAS ET MICHEL HENRY (Monika Murawska)	369

TRADITION JUIVE ET LECTURES CHRÉTIENNES

INTRODUCTION DE PARTIE (Roger Burggraeve)	389
A TRUE MASTER OF THOUGHT – TAKING THE TALMUDIC PHILOSOPHY OF LEVINAS AS AN INSPIRATION FOR CHRISTIANITY (Roger Burggraeve)	399
MESSIANIC TEMPORALITY: PRELIMINARY REFLECTIONS ON ETHICAL MESSIANISM AND THE DEFORMALIZATION OF TIME IN EMMANUEL LEVINAS (Richard I. Sugarman)	421
APPLYING FOR OTHERNESS (Barbara U. Meyer)	437
LEVINAS AS A PHILOSOPHER IN THE EYE OF THE STORM. MONSIEUR CHOUCHANI AS THE “NAMELESS” TEACHER (Hanoch Ben Pazi)	449
EMMANUEL LEVINAS AND THE THEOLOGY OF THE OTHER PERSON (Andrius Valevicius)	461
LEVINAS ET L'HOSPITALITÉ DES VILLES-REFUGES (Annabel Herzog)	475
LES AUTEURS / THE AUTHORS.	489
TABLE DES MATIÈRES	491

LEVINAS, HUSSERL ET LA NOUVELLE ORIENTATION ÉTHIQUE-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Smadar BUSTAN

Des deux philosophies, ici relues à la lumière d'une confrontation lors du passage de l'intellectualisme à l'éthique, il ne découle ni un parallélisme ni une rupture, mais un prolongement inattendu du chemin phénoménologique classique. Si lire un auteur à partir d'un autre revient à faire appel à un univers de pensée déjà chargé de sens, pour révéler l'identité autonome d'un autre univers de pensée, lire Edmund Husserl à partir d'Emmanuel Levinas revient aussi à exposer une nouvelle orientation philosophique. L'histoire reconnaît le rôle majeur que tient le jeune Levinas dans l'introduction de la phénoménologie husserlienne en France dans les années 1930, après s'être initié à cette école de pensée, l'avoir commentée et enfin avoir co-traduit les *Méditations Cartésiennes*, le premier ouvrage de Husserl à paraître en français. L'enseignement de Husserl exerce dès lors une influence décisive sur Levinas, de sorte que sa pénétration du corpus phénoménologique ne pouvait prendre toute son importance, à nos yeux déterminante, qu'à cause de l'héritage husserlien qui s'y accomplit de manière originale. Au cours de son interrogation, Levinas découvre d'abord la possibilité de réhabiliter notre rapport au monde au moyen des idées phénoménologiques fondamentales. Mais, en poussant ces idées jusqu'à leurs limites, il affronte aussi ce qu'il appelle l'intellectualisme husserlien¹, qui le force à prendre une nouvelle direction linguistique et éthique. Un tel détour est ici au centre du questionnement et appelle à dresser un bilan non seulement pour préciser le champ singulier de la relation critique entre le maître et son disciple rebelle, mais aussi pour le bouleverser avec un second questionnement à

¹ Voir *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (désormais noté *THI*), Paris, Vrin, 1994, p. 187; à ce sujet, voir Smadar Bustan, «Levinas et Husserl: dépasser l'intellectualisme philosophique» in *Revue internationale de philosophie — Emmanuel Levinas*, n° 1-2006, revue trimestrielle mars 2006, p. 35-59. Notons également que l'article présente un résumé de la thèse que nous avons défendue dans notre ouvrage, Smadar Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Levinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2011.

propos de la nouvelle orientation philosophique que dégage ce tournant inaugural de l'attitude phénoménologique.

Tenter d'éclaircir le sens et la portée d'une telle relation revient en fait à mesurer les convergences et les divergences entre une approche dédiée à la connaissance et une approche qui nous apprend à philosopher en faisant l'économie du savoir. Cette incompatibilité révèle l'intérêt principal qu'on entend ici analyser en exposant la tension permanente que pose l'enchaînement d'une éthique première sur une méthodologie théoricienne. Ce faisant, nous tenterons de confirmer la possibilité d'une *continuité* philosophique en montrant qu'il existe une *orientation pré-réflexive originnaire* capable de relier la vocation morale à la vocation phénoménologique sans trahir la nature profonde de chaque attitude. Autrement dit, au lieu de voir dans le passage d'un enseignement à un autre le signe d'un *basculement* radical, d'une approche profondément réflexive (théoriciste ou intellectualiste, ces termes sont ici équivalents) à une approche non réflexive qui récuse l'idée d'une vie toujours théorisée, voire théorisable, nous y trouvons une continuité inattendue qui comprend une transmission d'ordre phénoménologique, donnant ainsi naissance à l'hypothèse d'un horizon pré-réflexif qui, dans une certaine mesure, gouverne et relie les deux attitudes.

Définir le champ pré-réflexif qui met en défi la conscience-origine

Par l'introduction d'une dimension pré-logique qui n'est pas assujettie aux règles de la raison et qu'on peut qualifier d'éthique ou de spirituelle sans la mêler à la croyance, Levinas croit délivrer la philosophie et pour ainsi dire éviter à la phénoménologie de tomber dans le piège de l'aveuglement réflexif. Cette nouvelle piste que trace Levinas ne conduit pourtant pas à une dimension mystique, car ce que nous avons choisi d'appeler *la sphère pré-réflexive*, et que Levinas nomme tout simplement la transcendance (ou même parfois «*la transcendance vraie*»²), ne représente pas un monde souterrain qui ferait concurrence au nôtre. Cette sphère fait plutôt écho à la réalité transcendantale qui *conditionne* métaphysiquement la réalisation de tout acte psychique en tant qu'elle justifie son sens (dans la mesure où, étant source de Bonté, elle donne un sens à la vie humaine en général), et que *seul* un acte, qui n'épuise pas son

² Voir, par exemple, Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (désormais noté *DQVI*), Paris, Vrin, 1982, p. 115.

énergie dans l'esprit, peut révéler. Une présentation issue de son rapprochement avec les idées de Bergson clarifie la nature de cette dimension *pré-réflexive* : il s'agit, dit Levinas dans une conférence prononcée en 1983, de «la spiritualité de la transcendance qui ne revient pas à un acte assimilateur de la conscience» et dont l'accès est permis grâce à «un nouveau mode de l'intelligibilité, contre la conscience englobante du système à travers le savoir, contre la tendance à évaluer et à réduire. Le jaillissement de la durée dessinerait, avant la logique, les horizons de l'intelligibilité»³. Autrement dit, il est question d'une dimension spirituelle supra-temporelle (une transcendance pré-originale selon les termes de Levinas), à laquelle les limites de la théorie nous obligent de nous ouvrir puisqu'elle fait irruption dans notre vie sans qu'aucun raisonnement puisse la déceler. La saisie de cette dimension pré-réflexive, comme l'illustre le thème du visage, est le fruit d'une révélation anarchique qui déborde la conscience en y laissant sa trace et non d'une prise de conscience⁴. Cette dimension capitale reçoit chez Levinas une multiplicité de qualifications: une transcendance qui est le *passé-préoriginel* ou *immémorial*, pour accentuer la profondeur de ce temps avant notre temps et éviter les structures d'intelligibilité d'une histoire en cours, mais aussi l'Infini, Dieu, le Il ou l'illéité, pour y inclure toutes les possibilités d'un au-delà appelant à intégrer une forme d'intelligibilité distincte du modèle propre à un acte de foi ou à un mouvement mystique. Cette dimension est riche et ne se limite pas à un seul contenu qui serait Dieu. Elle est à la fois atemporelle, liturgique (mais non théologique), immémoriale, éthique, sans fin, signifiante et surtout, touchant notre principale préoccupation ici, non conceptualisable.

Cela dit, le philosophe ne cherche pas à dénoncer les voies divergentes de la réflexivité mais à évoquer ce qu'aucune perspective logique ne nous laisserait jamais voir. Pour Levinas, l'emploi de la méthode phénoménologique, conformément à l'enseignement classique de Husserl, requiert une objectivation, une identification, un recours à l'essence, à la représentation et à l'intention, bref un conditionnement conceptuel qui nous empêche de découvrir la sphère profonde et véritablement signitive que recouvre une telle vue intellectuelle. Dans les termes d'une conscience qui semble tout cerner, «il suffit à la phénoménologie husserlienne d'interroger les intentions de la pensée pour savoir où la pensée veut en venir

³ E. Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 20-21.

⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais noté *AE*), La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 252.

(“Worauf sie eigentlich hinauswill”). Rien ne vient jamais désarçonner ce vouloir intentionnel de la pensée et ne pas apparaître à sa mesure», ironise Levinas⁵. Comme si, face à une conscience intentionnelle toujours prête, tout événement ou échange dans le monde était déjà prévu ou du moins présumé. Et pourtant, c’est seulement jusqu’à un certain point, d’après le philosophe, qu’une telle hégémonie cognitive peut avoir une valeur de vérité. Au-delà, c’est un autre point de vue, tout aussi fondamental, qui s’ouvre à nous. D’où la contestation de ce que Husserl avait si clairement établi. D’où aussi la nécessité de restreindre la promotion de la pensée et de remonter avant le point de départ incontournable dans la tradition occidentale qu’est la conscience-origine et subséquentement le moi. Avec cette présence infinie mais irrécupérable qui intervient brusquement dans notre monde, le cheminement de Levinas s’éloigne de celui de Husserl, et son interrogation se réoriente en fonction d’une nouvelle «*intrigue spirituelle*» qui se sépare de la voie rationnelle du savoir⁶. Une séparation entre une phénoménologie commandée par l’aptitude illimitée de l’esprit et une éthique commandée par sa restriction, qui ne se conclut pas par un conflit inconciliable entre deux positions opposées, mais par une interaction qui les intègre de manière originale, en faisant émerger une nouvelle possibilité philosophique.

À la lecture de Levinas apparaissent deux difficultés principales dues au privilège accordé à la sphère théorique chez Husserl: (1) le *recouvrement* où si l’on veut *l’ignorance* d’une autre source vitale qui, dans la perspective de Levinas, conditionne d’autant plus l’activité logique elle-même; et (2) *l’enfermement* philosophique dans un système intellectualiste de référence qui n’admet rien d’extrinsèque et qui écarte, par conséquent, l’idée d’une conscience handicapée par ce qui ne donne pas prise à sa convoitise. Dans le premier cas, c’est en voulant combattre l’illusion d’une conscience impératrice dont l’appréciation idéale de l’expérience prime sur toute autre forme de contact, que Levinas refuse de façon persistante la prééminence de la réflexivité qui existe chez Husserl. Dans le deuxième cas (qui reflète une vision parfois hâtive de la phénoménologie), c’est au nom de l’Infini absolument irréductible, de «cette incommensurabilité par rapport à la conscience», que Levinas réclame l’élargissement du spectre doxique⁷. Voilà en résumé les deux problèmes que pose la prédominance de la réflexivité chez Husserl.

⁵ *Transcendance et Intelligibilité, op. cit.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *AE*. p. 159.

Cette dernière considération rappelle, sans doute, l'interrogation kantienne sur les limites de la connaissance humaine et sur le domaine inaccessible pour le sujet fini «des choses en soi». Plaidant l'accès à l'inconnu, Levinas, contrairement à Kant, ne s'arrête pas à ce concept-limite de l'intellect ou à l'horizon des vécus possibles ouvert indéfiniment selon Husserl, mais revendique leur *extension* à travers une modalité pré-réflexive, gouvernée entièrement par l'éthique. On pourrait ainsi songer au secours que propose la voie morale empruntée par les deux philosophes. Car «la confiance kantienne en la raison ne se laisse pas entamer par les limites de son pouvoir de connaître», comme le rappelle Catherine Chalier, puisque Kant se retourne vers la raison pratique comme «auteur possible de la loi morale»⁸. Or, point décisif, tandis que le détournement kantien reste enfoncé dans le sol réflexif, évacuant les contraintes d'une raison théorique en se retournant vers sa jumelle et nous confinant ainsi à la sphère théorique, Levinas au contraire surmonte cette défaite de la connaissance en proposant une voie pré-réflexive qui laisse éprouver *autrement* ce qui ne se donne jamais comme clair et distinct. D'où l'importance du virage lévinassien qui contourne le barrage de l'indiscernable en élargissant le spectre logique et en exposant toute la vigueur de l'impact considérable qu'exerce sur nous la source vitale et pré-réfléchie de la vie.

Une pré-réflexivité factice et une pré-réflexivité éthique

Afin de comprendre le cheminement de ces idées, il faut voir en quoi des expériences énigmatiques, des expériences effectives et essentiellement *non-réfléchies*, jouent un rôle majeur dans notre vie. En quoi de telles expériences vécues résistent à toute pratique systématique du sujet qui cherche à les aviser mentalement. Et ainsi pourquoi Levinas les considère comme des expériences repères qui ne mettent pas seulement un frein à notre pouvoir intellectuel, mais aussi à l'idée même d'une directive idéale qui oriente notre manière d'être dans le monde. À l'évidence, le cas exemplaire chez Levinas est incarné dans l'événement éthique de la rencontre entre deux personnes, où le choc du face-à-face met en suspens l'appréhension de la situation par le sujet sollicité, devenu

⁸ Voir son travail comparatif sur les philosophies de Levinas et de Kant: Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir — Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 104.

passif: «La présence du visage [d'autrui] signifie ainsi un ordre irrécusable — un commandement — qui arrête la disponibilité de la [ma] conscience. La conscience est mise en question par le visage» et il ajoute encore, pour insister sur la radicalité de ce moment, «La mise en question ne revient pas à une prise de conscience de cette mise en question»⁹. Ni une mise en doute méthodologique introduite par Descartes, ni une mise entre parenthèse temporaire requise par Husserl, mais une suspension ultime de la pensée par ce qui ne s'offre jamais au logos, par ce qui ne traverse même pas «le cordon de la conscience»¹⁰. Un tel moment fondateur d'échange humain, le moment où la Bonté émerge enfin d'un fond inattendu et dévoile l'humain dans l'homme, même si nous pouvons le discerner, le discuter et le décrire a posteriori, ne peut pourtant jamais s'expliquer entièrement et ne peut donc pas se récupérer par la théorie. S'agit-il dès lors d'un déracinement levinassien du pouvoir absolu de la conscience, qui est censée toujours soutenir par-derrière en guidant nos échanges dans la vie? En effet. La rencontre du visage du prochain et la révélation divine qui ensuit est l'exemple le plus abouti chez Levinas d'une expérience fondamentale — éthique, métaphysique, spirituelle — dont le mouvement arrête et fige la conscience bien que son contenu puisse éventuellement venir à l'esprit sans pour autant se traduire en connaissance¹¹. Cette sphère irrécupérable qui interrompt la disponibilité absolue de l'esprit permet aussi au philosophe d'élaborer une source de signification qui viendrait du dehors de la conscience et que celle-ci ne pourrait jamais identifier¹². Levinas oblige ainsi à faire face à toutes les philosophies qui refusent d'avouer l'attaque du système performant de fortifications qu'est la conscience humaine, et affronte, plus particulièrement, la méconnaissance husserlienne du non-intentionnel, c'est-à-dire du visage d'autrui dans son ipséité et de la divinité ainsi révélée que l'esprit ne peut pas viser. La résonance d'une dimension cachée laisse surgir la «première intelligibilité» non thématizable qu'incarne *le sens des sens* au sein même de notre vie active et consciente, permettant ainsi à Levinas d'inaugurer une position philosophique tout à fait différente et assurément plus radicale que celle que la méthode phénoménologique peut assurer:

⁹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (désormais noté *HAH*), Paris, Fata Morgana, éd. Biblio Essais — le livre de poche, 1972, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹¹ Il s'agit du cas singulier de *Dieu qui vient à l'idée* selon la formule de Levinas, intitulant son livre de 1982.

¹² Voir *DQVI*, p. 209-266.

«Que la pensée éveillée à Dieu se croie aller au-delà du monde ou écouter une voix plus intime que l'intimité [...] Cette pensée prétend à un *au-delà*, à un *plus-profond-que-soi* — à une transcendance différente du *hors-de-soi* qu'ouvre et traverse la conscience intentionnelle. Que signifie ce dépasser? Que signifie cette différence?»¹³.

Cette différence, que l'influence incontestable de Husserl nourrit constamment, s'explique, selon nous, par le passage d'une réflexivité à une pré-réflexivité. À partir de là, l'invocation par Levinas d'un ordre pré-logique qui interromprait l'attitude phénoménologique tout en étant fondé sur le paradigme d'une situation unique (la rencontre), risque de paraître limitée et par conséquent limitante pour justifier cet espace inconnu, non-visible, mystérieux et déjà hors de notre portée, considéré ainsi comme trop réducteur pour servir de champ fondamental qui sous-tend les autres horizons. Certains commentateurs de ce modèle lévinassien expriment leurs appréhensions, que celles-ci soient invoquées dans une intention péjorative (D. Janicaud, H. Putnam) ou laudative (J.-L. Marion), car ils récusent la fondation d'une morale et l'émergence d'un ordre préalable sur la base d'un seul type d'expérience: la rencontre du visage d'autrui. Or malgré le poids de leur argumentation, ce que ces critiques circonstanciées (du côté français) ou situationnistes (du côté américain) ignorent, c'est qu'il s'agit d'une position qui reflète, du moins par son exigence, une volonté de nous rappeler les «horizons oubliés» ou «horizons insoupçonnés» qui débordent notre conscience en interrompant ce *je pense* — constamment présent à lui-même et maître des événements qui lui arrivent¹⁴. Le moi éveillée de Husserl, qui est toujours «*dirigé* sur le monde» dans un état de veille mentale constant, est réveillé, à en croire Levinas, par le caractère sous-jacent débordant de cette sphère primordiale qu'est l'Infini insoupçonnable¹⁵. Le sens que Levinas laisse voir est ainsi plus large que la simple description d'un rapport à l'au-delà qui signifie sur le plan éthique et qui interrompt par conséquent l'intellectualisme philosophique, la pensée de l'être ou l'issue strictement théologique. En abordant une deuxième source de transmission, Levinas semble introduire une nouvelle approche pré-théorique offrant un chemin en dehors de l'aporie de l'idéalisme excessif. Or cette approche ne se lève pas fortuitement au cours de sa pensée avec l'introduction de l'éthique. Il suffit de se référer à ses analyses de jeunesse

¹³ E. Levinas, *Entre nous - Essais sur le penser-à-l'autre*, (désormais noté *EN*), Paris, Bernard Grasset, 1991, p. 81 (c'est nous qui soulignons).

¹⁴ *EN*, p. 146, 162; Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (désormais noté *EDE*), Paris, Vrin, 1949, p. 132.

¹⁵ *DQVI*, «De la conscience à la veille», p. 34-62.

sur l'émergence d'une pré-réflexivité factice dans notre vie pratique, pour mieux comprendre la métamorphose philosophique qu'opère Levinas en rejetant l'idée du support intentionnel permanent. Avec elle, nous assistons à une genèse constitutive, car bien qu'il s'agisse d'une couche différente de la transcendance pré-logique que nous avons évoquée jusqu'ici, l'analyse d'un niveau pratique, qui préconditionne l'engagement immédiat du sujet conscient, expose l'étendue de sa démarche philosophique. Examinons ainsi de plus près la nature du champ pré-réflexif chez Levinas.

Trois niveaux de pré-réflexivité

Par une mise en perspective de la relation qu'entretient le sujet avec l'être du monde, surtout sous l'influence de Heidegger, Levinas expose la domination qu'exerce la réalité sur le sujet de deux façons: la première consiste à dire que nous reculons devant l'existence oppressante qui constitue notre réalité (dans *De l'évasion, De l'existence à l'existant*) tandis que la deuxième suggère que nous sommes toujours effectivement précédés par le monde factice dans lequel nous nous trouvons installés (dans *Totalité et Infini*). Tout le long de son œuvre, il accorde à Husserl le mérite d'avoir introduit «cette nouvelle orientation», impliquant que «le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant», et que l'homme n'est plus un existant qui subsiste dans l'existence mais un participant actif, capable d'assumer l'impact qu'exerce sur lui son environnement¹⁶. Comme Husserl, Levinas reconnaît, dans le jeu des forces existant entre les dimensions d'activité et de passivité, qu'il appartient à l'essence du sujet ouvert sur le monde d'être affecté, comme il lui appartient d'être créateur. Or au lieu de penser, comme Husserl, l'antériorité principielle de la raison pour se défaire des contraintes de la réalité, Levinas part d'une antériorité encore plus prioritaire qui devance à la fois l'être et le sujet. Les germes d'une démarche pré-réflexive se manifestent donc déjà dans ses premiers écrits (1929 et suivants), mais surtout dans les analyses de *Totalité et Infini* (1961) sur l'existence factice depuis la jouissance des nourritures du monde sous le nom «vivre de...». De là, nous identifions trois niveaux de pré-réflexivité chez Levinas: 1) *effective* avec la jouissance sensible des nourritures de ce monde qui sont antérieures à la subjectivité constitutive, 2) *éthique* avec l'antériorité d'autrui qui paralyse l'ego cogito et 3) *transcendante* avec une divinité infinie qui précède notre temps et notre être.

¹⁶ EDE, p. 133.

Avec le premier niveau, il entend montrer que : « Nous vivons de “bonne soupe”, d’air, de lumière, de spectacles, de travail, d’idées, de sommeil, etc. ... », et il ajoute : « Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. »¹⁷. Ce dont nous vivons ce sont les sources immanentes de la réalité humaine : l’eau que nous buvons, l’air que nous respirons, la chaleur qui nous chauffe, etc., qui possèdent la particularité manifeste de nous constituer avant d’être constitués par nous. Ce sont là d’autres manières de dire qu’il y a toujours reconnaissance par la pensée et attribution du sens, mais seulement suite à la revitalisation par l’ordre sensible qui fait renaître la sensation de vie. Dans l’optique de la relation avec l’extrinsèque, est origine ce qui anime notre vie et non ce qui apporte la clé de son intelligibilité, car *vivre de* ne signifie pas forcément, selon Levinas, avoir *conscience de* ce qui nous fait vivre. « *Vivre de...* n’est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie », dit-il, ce ne sont pas les recours aux directives du savoir qui nous orientent à tout moment, mais bien le sentiment de condensation de vie que la facticité nous procure¹⁸. C’est la corporéité de l’homme immergé dans un monde qui l’enveloppe et le nourrit que Levinas choisit d’abord de suivre, dans un sens heideggerien, pour exprimer notre dépendance à l’égard des contenus inexplorés qui sont la condition propre de la réalité humaine (aussi bien universelle que personnelle). En considérant ces contenus comme le substrat originaire de l’activité intentionnelle et non comme l’accomplissement de nos intentions, Levinas met en question l’intentionnalité telle que Husserl l’a thématisée, en tant que fondement ultime de toute relation¹⁹. Il voit en cette altérité-extériorité la marge indépendante qui pré-existe à la poursuite intentionnelle et donc réflexive de l’expérience, et qui défie l’« orientation-vers », selon la formule de Husserl, du sujet intentionnel qui prescrit le surgissement de chaque événement²⁰.

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (désormais noté *TI*), La Haye, M. Nijhoff, Biblio Essais- Le livre de poche, 1971, p. 112-113.

¹⁸ *TI*, p. 113.

¹⁹ Edmund Husserl, *Expérience et Jugement*, Paris, PUF-Epiméée, 1970, p. 96 [86].

²⁰ *Expérience et jugement*, p. 91-93 [82-83], 99-100 [90]. En apparence, on retrouve chez Husserl la même motivation du retour à l’évidence de l’expérience, lorsqu’il couronne l’exercice originaire de vivre par l’expérience du monde de la vie (*Lebenswelt*): « Le retour au monde de l’expérience est retour au “monde de la vie”, c’est-à-dire au monde dans lequel nous vivons toujours déjà, et qui constitue le sol de toute opération de connaissance et de toute détermination scientifique ». Et cela va encore plus loin, mais dans un sens opposé à celui pris par Levinas, car même si le monde est fait pour la jouissance, l’expérience sensible se trouve pourtant prescrite d’avance dans une pré-donation réflexive qui fait que, finalement, la raison l’emporte toujours.

À partir de cette première fissure, Levinas maintient le statut phénoménologique du rapport à l'autre (vivre de, jouir de, etc.) sans pour autant attribuer la disponibilité à accueillir l'autre à l'initiative mentale du sujet. Vivre de (une formule énigmatiquement intentionnelle, et probablement la seule forme d'intentionnalité non-théorique que Levinas ait jamais tenté de mettre en place), c'est être en rapport avec «une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue [...] comme soutenant l'acte même qui se dirige sur elle» et qui «devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi»²¹. On voit dans quelle mesure le "je suis" devient, avec Levinas, conscience de lui-même et du monde grâce à la force que l'extériorité insère dans son organisme. Il se dessine alors un trajet philosophique commun aux trois paradigmes lévinasiens qui caractérisent d'après nous l'horizon pré-réflexif en question: le mouvement phénoménologique de la constitution se renverse. L'altérité devient définitivement la source de l'orientation fondamentale à la place du *Je pense*. Et dans ce sens, la véritable expérience profonde tient à la concrétude impensée (qui n'est pas, dit Levinas, purement négative)²².

Toujours est-il que la conséquence est de poids. Et en effet, la mutation radicale que Levinas fait ainsi subir à la philosophie husserlienne en destituant l'esprit de sa primauté incontestable, surtout depuis l'époque de *Totalité et Infini* avec l'interprétation de la morale et du sacré, mais aussi, comme nous venons de le voir avec la modalité de la jouissance, a lieu grâce à ce qu'on pourrait appeler *un tournant pré-réflexif inaugural de l'attitude phénoménologique*. Un tournant que certains peuvent juger inconciliable avec le remplacement du fondement réflexif de la phénoménologie par une source non réflexive préalable, plus profonde et plus déterminante. Mais nous ne voyons pas les choses ainsi. Car pour ceux qui considèrent que la phénoménologie représente la réflexivité et que l'éthique de Levinas témoigne d'une pré-réflexivité, la solution courante consisterait effectivement à dire que la phénoménologie husserlienne s'arrête là où commence l'éthique de Levinas. Or tout au contraire, nous voyons dans cette rencontre entre les deux enseignements la marque d'une *confrontation révélatrice* permettant de prolonger la tendance réflexive par une pré-réflexivité et qui définit donc un autre type de rapport qu'il faut examiner davantage.

Pour ce faire, il faut donc élargir la définition du passage, communément considéré comme la traversée strictement éthique par des

²¹ *TI*, p. 113.

²² *Transcendance et Intelligibilité*, *op. cit.*, p. 28.

commentateurs avisés de la pensée levinassienne, qui attribuent sa source principale d'influence à l'oscillation entre le pôle d'orientation de Jérusalem et celui d'Athènes, et plus particulièrement à la conciliation entre le judaïsme et la philosophie. Et pourtant, l'influence incontestable qu'a pu exercer Husserl est sur ce point cruciale, s'exprimant chez Levinas par le désir d'illuminer un sentier qui au fond n'est que la continuité du chemin parcouru par les phénoménologues, et par le souci de puiser dans la source husserlienne tout en émettant des réserves devant certaines incompatibilités radicales. Afin que la phénoménologie se réalise pleinement, se soustrayant à son comble du réflexif, Levinas affirme avec la plus grande clarté dans la conférence de 1983 :

«Il y faudrait une pensée qui ne soit pas bâtie comme relation: de pensant au pensé, dans la domination du pensé, une pensée non astreinte à la rigoureuse correspondance entre noèse et noème, non astreinte à l'adéquation du visible égalant la visée à laquelle il aurait à répondre dans l'intuition de la vérité; il y faudrait une pensée où ne serait plus légitime la métaphore même de *vision* et de *visée*? Exigence impossible! À moins qu'à ces exigences ne fasse écho une pensée au-delà de ce qu'elle est à même de contenir, dans sa finitude de cogito.»²³

Autrement dit, à moins d'introduire une extension qui mettrait un frein à l'idéalisme à travers une «pensée qui n'est plus *ni visée, ni vision, ni volonté, ni intention*» mais qui va «vers une pensée qui pense plus qu'elle ne pense — ou qui fait *mieux* que de penser», c'est-à-dire qui «va au Bien», il serait impossible de sortir de l'impasse dans laquelle se trouve la philosophie moderne²⁴. La conséquence philosophique qu'entraîne cette confrontation a donc deux issues possibles: soit rendre la crise définitive en développant la dichotomie entre le réflexif et le pré-réflexif (défini désormais, suivant Levinas, comme totalement étranger au regard de la conscience réfléchie), soit la dénouer en intégrant la couche autonome du pré-réflexif dans le champ de la réflexivité. Dans ces conditions, faire subir à la phénoménologie tous les enjeux de cette critique et privilégier le dépassement des limites de la raison spéculative nous engage certes dans une aventure qui vise à écarter l'intellectualisme en empruntant le chemin d'une nouvelle vision éthique. Mais en même temps, à travers cette voie, un aspect remarquable et très constructif du combat obstiné de Levinas voit le jour, puisque son intégration réformée de la phénoménologie donne les moyens pour dépasser la dominance de

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 26, 27.

l'esprit sans vider la philosophie de sa consistance et sans abandonner la méthode descriptive qu'inaugure Husserl.

Subordination ou inversion de deux ordres en vue de l'excédent radical

Nous rappelons que notre thèse, à terme, a pour but d'exposer le grand intérêt d'une nouvelle perspective philosophique, c'est-à-dire une nouvelle orientation éthico-phénoménologique, qui repose sur l'accord des deux enseignements dans un mélange original de leurs orientations: le logique (ou réflexif) et le pré-logique (ou pré-réflexif). Dans l'immédiat, notons seulement que depuis le ressaisissement levinassien, ce n'est plus l'obéissance à une législation égologique douée de consistance purement logique qui nous détermine fondamentalement, mais bien plutôt la «sujétion pré-alable, pré-logique» à une «sagesse» qui naît de l'insuffisance de la théorie et de la contemplation et qui surgit lors de l'épiphanie du visage²⁵. Or ce chemin n'est-il pas déjà présent, chez Husserl, bien que de manière différente? À supposer que cette nouvelle orientation révélatrice du sens originel de la vie et de la primauté d'une altérité irréductible à la pensée soit la meilleure hypothèse pour briser l'hégémonie si critiquée de la subjectivité et du théoricisme philosophique conséquent, faut-il voir en elle la marque d'une limitation phénoménologique à écarter, ou plutôt un prolongement, voire un élargissement, du modèle phénoménologique classique?

Tout le problème consisterait dès lors à savoir s'il n'est pas contradictoire, du point de vue phénoménologique, d'admettre une telle extension et si elle va effectivement de pair avec les deux attitudes. Notre réponse consiste à dire d'abord, qu'une telle extension pré-réflexive n'est pas totalement absente du champ phénoménologique chez Husserl. Ajoutant ensuite que même si elle a d'autres retombées en phénoménologie, en tant qu'extension qui conditionne mais aussi excède le pensable, elle peut servir de complément et non de marque de rupture vis-à-vis de l'ordre dessiné par Husserl.

L'aménagement proposé par Levinas mérite, dans un premier temps, une certaine mise au point qui nuancerait la radicalité de sa critique, car un ordre pré-logique existe déjà dans la pensée husserlienne et le recours à celui-ci confronte clairement avec la possibilité de dérogations à l'ordre

²⁵ Voir, respectivement: *HAH*, p. 86, *AE*, p. 53.

doxique attribué à la phénoménologie. Toutefois, ce nouveau pouvoir de détermination ne signifie pas la même chose pour chaque philosophe. Chez Husserl, il s'agit d'une dimension pré-consciente de l'expérience générale depuis laquelle l'esprit est susceptible de se mettre à l'oeuvre. Dans l'évolution de sa théorie, elle semble s'exprimer de deux manières : tantôt sous la forme *irréfléchie* de notre vie journalière ou de nos expériences inarticulées et donc inconsciemment sédimentées, qui, dit Husserl, «constituent la majeure partie de notre vie. Car dans sa plus grande partie, notre vie n'est pas seulement pré-théorique, mais aussi pré-langagière»²⁶. Tantôt sous la forme *pré-réfléchie* de ce qui n'est pas encore donné à la pensée mais qui se situe déjà sur sa ligne de convoitise (ce que l'on connaît à peine ou pas encore). Chez Levinas, il est plutôt question d'une pré-réflexivité essentiellement *non réfléchie* qui s'énonce dans l'expérience générale en résistant à toute pratique systématique du sujet conscient. Or en même temps nos analyses approfondies sur les sentiments, l'indexicalité et la passivité montrent que cet ordre — comme qualificatif d'un processus non pensé et non conscient — émerge chez Husserl en dévoilant la subordination de la conscience à la sensibilité et à la praxis²⁷. À l'issue de son développement sur la passivité rétentionnelle, Husserl va même jusqu'à admettre une dimension affective sous-jacente qui ne réveille pas nécessairement la conscience intentionnelle²⁸. L'ambiguïté qui s'introduit ainsi au sein même de la phénoménologie confirme le caractère paradoxal d'une attitude intuitive *prétracée* (par l'a priori intentionnel) qui est ébranlée quand nous découvrons que la soi-disant première couche réflexive s'étend plus loin. Dans ce sens, la philosophie levinassienne ne pourrait pas être entendue comme une réponse alternative à l'intellectualisme phénoménologique husserlien car il ne s'agit pas d'un simple remplacement d'une primauté lumineuse, réflexive, par une autre contraire à elle, pré- ou aréflexive. Que l'on choisisse ou non de suivre Levinas, il est certain que le recours phénoménologique à la vie pré-logique dans ses multiples formes dans l'œuvre de son maître délimite de façon pour ainsi dire interne, l'envergure de sa considération comme une approche strictement réflexive. Et bien que la dimension pré-théorique apparaisse chez Husserl comme une exception qui confirme la règle, elle enrichit l'orientation phénoménologique en lui donnant un

²⁶ Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, Bruce Bégout et Jean Kessler (trad.), Grenoble, Jérôme Millon, 1998, introduction, p. 48 (IX).

²⁷ Voir parties 1 et 2 de notre thèse, à paraître dans notre ouvrage, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Levinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, op. cit.

²⁸ Voir *De la synthèse passive*, appendice XXII (§35), p. 410-411 [424] et suivant.

statut plus ferme que ne le faisait la première génération de disciples, traducteurs et commentateurs de Husserl en France depuis les années 30 (Sartre, Levinas, Ricœur entre autres). Pour nous, l'omission de cette dimension chez Husserl a entraîné, dans une large mesure, une vision restreinte de sa doctrine en facilitant la critique, très répandue depuis, d'une pensée emprisonnée dans les limites d'une réflexivité sans exception, incapable de se lier par conséquent au régime de l'Infini méconnu.

Cet élargissement du spectre phénoménologique souligne, dans un deuxième temps, la possibilité d'un prolongement de deux ordres, de sorte que l'impensé de Levinas prédéterminerait (comme source de sens de la vie et de raison d'être) le prédisposé à penser de Husserl²⁹. Certes, l'évidence acquise à partir des propos de Husserl nous fait prévoir une possibilité infinie de détermination théorique; tout ce que le sujet rencontre au cours de son expérience peut être élucidé et donc connu, immédiatement ou éventuellement (comme aspect à venir), car la rencontre s'inscrit toujours dans l'horizon intentionnel d'une subjectivité en recherche d'adéquation entre l'objet et le savoir. Ce qui laisse à penser que tout est thématizable puisque, tôt ou tard, la conscience peut toujours déceler ce qui vient à sa rencontre. En même temps, qu'est ce qui nous empêche de tenir compte de la possibilité ouverte d'un *excédent transcendantal* que l'homme ne serait *jamais* en mesure de connaître? Pourquoi la phénoménologie de Husserl le considérerait-elle comme un enfant illégitime? C'est à ce point précis que le croisement des deux philosophies pourrait paraître conflictuel: la lecture de Levinas montre qu'avec la transcendance révélée il y a bien un effet d'*excédent*, débordant la conscience objectivante et même l'horizon phénoménologique, une idée inacceptable pour les adeptes de la tradition husserlienne. Mais s'agit-il d'un registre qui est véritablement en deçà ou au-delà de la pensée? S'agit-il du composant intégré, annexe, complémentaire, ou plutôt démembré, du corps phénoménologique? Et s'il est vrai que la dimension pré-théorique révélée par Levinas se confond avec des impulsions de vie qu'aucune rationalité ne peut mesurer, comment peut-il l'exposer de manière telle que nous puissions nous en faire une idée? Le fait que Levinas en parle dans ses écrits, et que nous l'appréhendions, ne suffit-il pas pour que cette dimension devienne le sujet d'un acte thématique? Et pourquoi ne pas la considérer, suivant la perspective de Husserl, comme un horizon à connaître graduellement, ou même seulement partiellement, à mesure qu'il s'ouvre à nous?

²⁹ Voir *DQVI*, p. 127.

S'il y a un changement de terrain à faire, il se fait avec Levinas, dans un prolongement original du projet husserlien, et selon une singularité philosophique qui permet d'intégrer les deux ordres, en apparence, opposés. Malgré maintes lignes de rupture entre les deux approches, on doit remarquer qu'un des traits essentiels dans lequel elles convergent consiste à voir que «dans l'assignation absolue du sujet s'étend énigmatiquement l'Infini»³⁰. Cette extension énonce, selon Levinas, le caractère latent d'une transcendance infinie mais irréfléchie que nous avons désignée jusqu'à présent comme la dimension absente, non thématizable, qui hante le psychisme humain. Or cette même extension énonce, selon Husserl, l'aspect obscur d'une couche pré-constitutive qui demeure en deçà de la conscience mais qui est aussi concernée par elle, car c'est la conscience qui la dépouille³¹. Voilà donc que «*l'infini inassimilable*» qui traverse la subjectivité, mais qui n'est pas nécessairement contenu dans la subjectivité, relie les deux pensées³². Il ne nous semble pas que cela implique un retournement levinassien purement dialectique, mais plutôt l'expression d'une nouvelle herméneutique qui permettrait de redécouvrir la phénoménologie et de déterminer une approche post-phénoménologique inattendue, qui chercherait à dépasser cette théorie dans laquelle pourtant elle s'inscrit. Dire le contraire, c'est ignorer le geste transcendantal de Levinas. Nous disons transcendantal et non transcendant car le *prolongement proposé par l'optique éthique* et énigmatique de l'*illéité* constitue, d'après nous, *la condition de possibilité du champ phénoménologique* et non sa marque de rupture. Autrement dit, et sans méconnaître l'idéalisme excessif qui écarte Levinas de Husserl, bien que cette approche «s'aventure au-delà de la phénoménologie», elle continue à revendiquer «l'esprit de la phénoménologie husserlienne»³³. Sur la base d'un départ phénoménologique qui traite les choses comme elles nous sont données (le visage révélé devant nous) et qu'il n'est pas possible de représenter bien qu'il soit possible de *décrire l'expérience ressentie*, Levinas fixe l'emploi mais aussi les limites de cette attitude husserlienne. L'épiphanie du visage s'inscrit en effet dans un élan de dépassement qui expose le sujet à cette dimension complémentaire mais originelle, phénoménologiquement accessible grâce à la méthodologie descriptive que

³⁰ AE, p. 219.

³¹ Voir Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gérard Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1976, p. 358 (la conférence de 1935 intitulée, par l'éditeur, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*).

³² EDE, p. 214.

³³ AE, p. 280.

Levinas a empruntée de Husserl pour décrire le choc phénoménologique ressenti au moment de la rencontre. En même temps, l'expérience qui nous lie à ce dépassement est aussi réelle et concrète, une révélation dans l'ici et le maintenant³⁴. Comme un traumatisme non élucidé qui laisse des traces, se traduisant ensuite par le post-traumatisme reconnu d'une expérience demeurant au fond méconnue, l'événement clé chez Levinas s'inscrit ensuite dans l'horizon ouvert de la vie mentale du sujet, sans lequel il serait impossible d'en parler et même de reconnaître la génération du devoir moral. C'est Levinas qui parle du traumatisme vécu et causé par autrui qui s'impose à moi, et c'est nous qui évoquons le post-traumatisme conséquent d'une expérience si forte que Levinas a peut-être raison de dire que, lors de son occurrence, elle ne traverse même pas le cordon de la pensée³⁵. Or dans ce débordement, le choc phénoménologique offre aussi la possibilité d'une appréhension rétroactive qui ne décèle peut-être pas le mystère de l'expérience vécue, mais permet en même temps de la traiter et donc de l'aborder de manière réflexive, tout en rappelant notre responsabilité éthique. Il y a là plus qu'une simple rupture. Il y a là un passage entre deux lieux ou deux moments: du traumatisme pré-réfléchi à un post-traumatisme réfléchi, affirmant une dépendance entre les deux ordres. C'est de cette manière que le retournement opéré par Levinas interrompt la dimension réflexive dès qu'il est question d'expérience originelle avec l'Autre, sans pour autant nier la légitimité du prototype phénoménologique du rapport à l'expérience; car il suffit de reconnaître qu'il existe un horizon plus éloigné, plus signifiant et encore plus primordial que cet horizon infini du monde que Husserl engage dans le champ de référence de la conscience pour comprendre en quoi *les deux ordres se complètent*. C'est alors que s'explique aussi le lien entre l'éthique levinassienne et la phénoménologie, entre l'horizon infini de l'au-delà pré-théorique et le cadre dominant d'un ego réfléchi que cette transcendance profonde conditionne, en prêtant un sens à ses actes et en justifiant moralement et humainement sa raison d'être. Cette preuve est l'épreuve d'une éthique qui s'aventure au-delà de la phénoménologie qu'elle ne réfute jamais, s'établissant dans une entente mutuelle avec une pensée que, si elle est dépassée, ne le serait que pour lui faire voir comment on peut encore faire de la phénoménologie mais autrement.

³⁴ Voir *DQVI*, p. 206, 225, 253, notons que cette concrétude chez Levinas n'est certainement pas empirique.

³⁵ Voir par exemple: *TI*, p. 71 («traumatisme de l'étonnement»); *AE*, p. 226 («frappé de traumatisme»).