

Paula Lorelle¹
Levinas : la sensibilité ou la vie de la raison

INTRODUCTION

Interrogé sur « les ressources de la rationalité », Levinas, lors de la conférence de 1983 à L'Université de Genève, répond ainsi : « je pars non pas de la rationalité comme d'une notion englobant un système des catégories de notre logique de la connaissance, mais je voudrais élargir cette notion »². En effet, à relire l'œuvre levinassienne depuis cette déclaration, se confirme la constante équivocité des concepts de « raison » et de « rationalité ». La « raison » n'est pas seulement convoquée par Levinas pour être critiquée. Il est aussi bien question d'une *raison suspecte*, qui – comme « système des catégories de notre logique de la connaissance » – ne survit que de nier l'altérité, qu'il est question d'une *raison nouvelle*³ qui s'ouvre de son épreuve. Réhabilitant la raison au-delà de sa critique, Levinas espère donc en renouveler le « sens »⁴. D'où la volonté levinassienne, ici déclarée, d'un élargissement de la rationalité.

Cet élargissement de la raison, cette étude souhaite le comprendre depuis l'œuvre tardive de Levinas, comme le fait de sa « sensibilisation ». *Totalité et infini* contient déjà un nombre important de références à cette autre rationalité : en-deçà de la raison comme « permanence dans le Même »⁵, il y est fait mention d'une « rationalité première » qui luit dans le visage d'autrui⁶. Seulement, dans l'ouvrage de 1961, cette nouvelle rationalité se joue encore au-delà de la sensibilité – cette dernière se trouvant alors confinée par Levinas à la jouissance ou à l'égoïsme d'une complaisance dans l'identité. Dans *Autrement qu'être*, au contraire, la sensibilité se voit élargie au-delà de la jouissance, à la souffrance de son interruption. Devenant le mode premier de la relation à l'altérité, la sensibilité interrompt alors la trame de l'essence telle une « écharde dans la chair de la raison »⁷, ouvrant ainsi à la sensibilité d'une « raison pré-originelle »⁸. Plus que d'une *raison nouvelle*, c'est bien d'une *raison sensible* dont il est désormais question. Et c'est en termes d'« éveil » que Levinas – dans des textes des années 70 réunis dans *Entre nous* et dans *De Dieu qui vient à l'idée* – décrit cet élargissement de la raison ainsi conçu comme sensibilisation. L'équivocité du concept de « raison » n'indique plus dès lors que les deux moments d'un seul et même procès : celui d'un endormissement et d'une veille, d'une insensibilisation et d'une sensibilisation.

Il sera question, dans un premier temps, de l'endormissement de la raison comme d'une « insensibilisation ». Insensibilisation qui relève moins cependant d'un mécanisme psychologique de refoulement que de la geste même de l'essence. Cette geste est celle d'une complaisance dans

1 UCL/FNRS-Fonds Michel Henry.

2

□ E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 38.

3

□ Voir notamment LEVINAS *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, p. 167 : « rationalité nouvelle [...] différente – ou plus profonde ».

4

□ Cette rationalité nouvelle est « rationalité dans un autre sens ». cf. E. Levinas, *Entre nous*, « La Philosophie et l'Éveil », Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, p. 92.

5

□ LEVINAS, *Totalité et infini*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961, p. 34.

6

□ *Totalité et infini*, p. 229.

7

□ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, p. 133.

8

□ *Autrement qu'être*, p. 260.

l'identité de laquelle la raison comme « système des catégories de notre logique de la connaissance » participe aveuglement. La connaissance réduit l'altérité à l'identité d'un « connu » – et les catégories dont la raison forme le système sont les leviers de cette identification. C'est le cas, tant de la « raison » qui se déploie dans l'analytique transcendantale kantienne – système des catégories *a priori* de l'entendement – que de la raison qui se déploie dans l'ontologie husserlienne – système des catégories *a priori* de l'objet. Aussi, les figures kantienne et husserlienne de la raison s'endorment-elles inévitablement dans l'illusion de l'autonomie et de l'adéquation, se rendant par là même « insensibles » à l'altérité. Mais chacune à sa façon s'éveille dans l'endormissement, de même qu'elle s'endort d'avoir trop veillée.

En deçà de leur complaisance dans l'identité, la raison kantienne s'éveille à l'hétéronomie, la raison husserlienne s'éveille à l'inadéquation. C'est l'épreuve de cet éveil que nous penserons, chez Levinas, comme le fait d'une « sensibilisation » radicale de la raison. Interrompue par une *affection* sensible, la raison s'éveille à l'altérité originaire d'où elle puise sa vitalité. Mais comment peut-elle survivre à cette épreuve ? En quel sens peut-on encore parler de « raison » ? De cette rationalité douloureuse mais vivante, éveillée ? Non plus, certes, comme le système des catégories de la connaissance qui participent de la geste autonomisante de l'essance, mais comme le *sens* du sensible qui l'interrompt et depuis lequel les critères kantien et husserlien de la rationalité – aprioricité, nécessité et universalité – peuvent être repensés.

L'INSENSIBILISATION DE LA RAISON : LA GESTE DE L'ESSANCE

Endormissement, autonomisation et insensibilisation de la raison

Que signifie cet endormissement de la raison ? Dans le texte de 1974, « De la conscience à la veille. À partir de Husserl », cet endormissement s'explique d'abord comme le fait d'une autonomisation de la raison qui persiste à même ses figures kantienne et husserlienne, par-delà leurs éveils.

L'autonomisation de la raison est d'abord le fait d'une raison dite « dogmatique », définie depuis son « acception occidentale » comme « l'absorption de la connaissance par l'être » – ou de l'être par la connaissance – et dont l'illusion transcendantale est dénoncée par le criticisme kantien. C'est en sa prétention à l'autonomie que la raison dite « dogmatique » s'illusionne déjà, se voulant pourtant lucide face à une expérience douteuse, seul rempart contre les errements du sensible. La raison s'endort donc à même sa prétendue vigilance⁹. Et le criticisme la révèle être en elle-même suspecte, aveugle à sa propre illusion.

Que ces jeux ensorceleurs puissent se jouer en la raison elle-même et sans heurter sa marche rationnelle – à son insu, pour ainsi dire ; qu'il y ait, par conséquent, nécessité – contre la lucidité elle-même – d'un exercice de la raison autre que son exercice spontané et non-prévenu ; qu'il puisse y avoir nécessité de vigilance contre l'évidence et contre ses rêves de plein jour ; autrement dit sans qu'il y ait nécessité d'une philosophie distincte du « bon sens » et de la recherche scientifique – c'est cela la nouveauté du criticisme¹⁰.

La raison doit donc redoubler de vigilance, d'une vigilance critique cette fois, à son propre égard. Et c'est là, en un premier sens, le fait même de la rationalité kantienne. Seulement, la raison critique qui, chez Kant, se veut vigilante, ne s'endort pas moins, interprétée comme elle l'est en termes de « connaissance » et d'« activité » : « cette vigilance et ce dogmatisme continuent à s'interpréter comme des savoirs, plus étendus, plus clairs, plus adéquats » ; « Cette

9

□ Cette « dénonciation de l'illusion transcendantale » Levinas l'explique en ces termes : « Comme si la rationalité, c'est-à-dire, selon l'acception occidentale, l'absorption de la connaissance par l'être, était encore une griserie ; comme si, toute dressée dans sa vigilance de lucide, la raison identifiant l'être dormait debout ou marchait en somnambule et encore rêvait ; comme si dans sa sobriété elle cuvait encore quelque vin mystérieux » (LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 35-36).

10

□ *Ibid.*

vigilance est, à son tour, interprétée comme activité »¹¹. La vigilance est encore une « lucidité » donc, qui tient au propre pouvoir critique de la rationalité. La raison reste autonome à même sa critique – et la critique de la raison est une auto-critique¹². Cette nouvelle autonomie est, écrit Levinas, un « demeurer-le-même » et la raison critique persiste dans l'identité. « La raison garde [...] sa prétention à l'activité, c'est-à-dire, son appartenance initiale ou ultime, à la catégorie du Même »¹³.

Ce qui, dans un premier temps, n'est plus le cas de la figure husserlienne de la raison à laquelle Levinas se réfère dans « De la conscience à la veille », ainsi que dans « La philosophie et l'éveil », et qui sans cesse se laisse éveiller à la « vie » – à l'inadéquation et à l'altérité. Mais, comme Levinas tâche de le montrer à travers sa lecture des *Ideen*, des *Méditations cartésiennes* et de la *Krisis*, la raison phénoménologique s'endort toujours de nouveau dans la présence, dans l'évidence ou dans l'adéquation.

C'est une nouvelle figure de la raison qui résulte de la réduction phénoménologique élaborée par les *Ideen I* – texte que Levinas connaît bien pour y avoir consacré, dès 1929, une recension. Dans ce texte, la réduction se laisse d'abord interpréter, selon Levinas, comme un passage de l'adéquation de « l'évidence du monde » à l'inadéquation de la « vie oubliée » – de la naïveté du regard objectif qui s'absorbe ou s'oublie dans son objet, à la « vie oubliée » libérée des « normes de l'adéquation »¹⁴. La réduction éveille donc la « rationalité de l'évidence » à une « rationalité dans un autre sens »¹⁵. « La Réduction serait un éveil où se profile une rationalité de la pensée – signifiante de sens – tranchant sur les normes qui commandent l'identité du Même »¹⁶. Première lecture de la réduction qui se réfère, semble-t-il, à « l'altération » de l'adhésion naïve à la thèse de l'attitude naturelle et du caractère de « présence » de ce qui se donne en elle, opérée par l'*epochè* aux §31 et 32¹⁷. Seulement, la réduction phénoménologique,

11

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 36.

12

□ Comme le dit Kant dans la seconde préface de la *Kritik der reinen Vernunft*, « la raison spéculative a ceci de particulier, qu'elle peut et doit mesurer son propre pouvoir » (KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J.-L. Delamarre & F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 33-34). Et, comme il le dira aussi dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est le pouvoir qu'a la raison de s'assigner ses propres limites qui détermine sa supériorité sur l'entendement. Si le pouvoir de la raison est ainsi mesuré, c'est la raison elle-même qui détient le pouvoir de cette mesure (KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, Vrin, Paris, 2004, p. 181-182). Conformément à la tradition des lumières, comme le disait bien Krüger, « comprendre implique par essence de pouvoir s'éclairer (*Aufklären*) en se critiquant » (Gerhard KRÜGER, *Critique et Morale chez Kant*, trad. fr. M. Regnier, Paris, Beauchesne, 1961, p. 33). C'est donc en vertu de sa propre nécessité et conformément à son propre pouvoir, que la raison peut entreprendre de se critiquer. La critique est une activité de la raison elle-même, qui ne peut dès lors qu'aboutir à un nouveau savoir.

13

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 37.

14

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 39.

15

□ LEVINAS, *Entre nous*, « La Philosophie et l'Éveil », p. 91.

16

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 43.

17

□ Cf. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, éd. K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, Hua III/1, p. 61-66 (trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1950, p. 96-104. Voir à ce propos le résumé que propose Levinas de ce chapitre dans sa recension de 1929 (LEVINAS, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », in *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 51-51).

dit Levinas, est ambiguë et se laisse comprendre en ce sens inverse exactement, d'un passage de l'inadéquation à l'adéquation – de l'inadéquation de la donnée du monde naturel, à l'adéquation de la conscience pure ou du *cogito*¹⁸.

Dans *Ideen I*, le passage à la phénoménologie s'appelle *Réduction transcendantale*. Elle s'y accomplit sur la voie cartésienne : à partir de l'inadéquation de l'évidence relative au monde et aux choses qui s'y tiennent – à travers la suspension de la croyance en l'existence de ce monde et de ces objets qui s'affirment malgré l'incertitude – à la recherche de la certitude ou de l'évidence adéquate de la réflexion sur la cogitation à laquelle cette croyance même appartient – pour y mesurer le degré de son incertitude et de sa certitude¹⁹.

Certes Husserl reconnaît, au sein de la constitution qui suit la réduction, le caractère essentiellement inachevé de la perception. L'inadéquation et l'incertitude apparaissent, dit Levinas, comme autant de « traits caractérisant de nouvelles modalités de l'évidence » ou comme autant de modalités essentielles de donation²⁰. Mais cette inadéquation, affirme-t-il aussitôt, est encore mesurée adéquatement. Levinas se réfère ici à phénoménologie de la raison occupant la quatrième section des *Ideen I*. Comme il l'expliquait dès 1929, l'un des motifs d'une phénoménologie de la raison consiste à reconnaître la dimension essentielle – et donc saisissable adéquatement – de l'inadéquation de la chose matérielle²¹. D'où la conclusion générale de Levinas concernant les *Ideen* dans « De la conscience à la veille » :

dans *Ideen I*, le passage à une rationalité plus profonde est encore passage d'une connaissance moins parfaite à une connaissance plus parfaite ; passage d'un ordre où le recouvrement du visé par le vu est impossible, à l'ordre de l'identification adéquate qui serait celui de l'apodictique²².

C'est donc moins dans les *Ideen I* qu'au § 9 des *Méditations cartésiennes* que cette vie oubliée, à laquelle fait retour l'*épochè*, peut venir déjouer l'identité en laquelle la raison se complaît – que « cette rationalité apodictique s'interprète autrement »²³. Husserl reconnaît de l'inadéquation au cœur même de la présence paroxystique de l'évidence interne, accusant l'échec de l'apodicticité et en pensant le caractère « vivant ». « Dans la présence vivante du moi à lui-même – interprète Levinas – l'adéquation du “visé” et du “vu” n'est pas l'essentiel »²⁴. Le moi ne s'y donne jamais lui-même qu'en supposant à son tour un horizon d'indétermination qui est celui de son passé « presque totalement obscur ». L'apodicticité n'est donc plus synonyme d'adéquation, et l'adjectif « vivant » viendrait qualifier l'inadéquation constitutive de la présence du moi à lui-même. « Dans la “présence vivante du moi à lui-même”, l'adjectif *vivant* ne désigne-t-il pas cette veille qui ne se peut que comme incessant réveil ? »²⁵. À relire le texte original des *Méditations cartésiennes* – ainsi que leur traduction française par Levinas lui-même – l'adjectif « vivant » (*lebendige*) désigne plus le noyau d'adéquation de la présence du moi à lui-même, que

18

□ Cf. HUSSERL, *Ideen I*, §§ 33-46, Hua III/1, p. 66-99. Cf. aussi la recension de 1929 sur ce passage des *Ideen* (LEVINAS, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », pp. 54-56).

19

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 42.

20

□ *Op. cit.*, p. 44.

21

□ Cf. HUSSERL, *Ideen I*, § 138, Hua III/1, p. 319-321. Cf. LEVINAS, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », in *Les imprévus de l'histoire*, p. 74 : « Cette inadéquation de l'intuition est essentielle à la chose matérielle ».

22

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 44.

23

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 44.

24

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 46.

25

□ *Ibid.*

ses horizons d'indéterminations²⁶. Ce qui explique peut-être que Levinas passe subrepticement de l'adjectif « vivant » des *Méditations cartésiennes* au concept plus général d'*Erlebnis* qui, de manière générale dit-il, soustrait la subjectivité à l'identité et l'éveille à l'altérité.

Dans *Psychologie phénoménologique* s'annonce en effet, écrit Levinas – reprenant les termes de Husserl lui-même – un sommeil qui « n'a de sens que par rapport à la veille et porte, en lui-même, la potentialité du réveil »²⁷. Poussée « au-delà de la lettre husserlienne », l'idée d'un réveil est entendue par Levinas comme la persistance de l'inadéquation au cœur de l'identité du Même. Et c'est la réduction psychologique qui, dans la *Krisis*, « arrachera le moi avec sa coïncidence avec soi »²⁸. En effet, écrit Levinas (se référant à la section III B), « la voie menant à la réduction à partir d'une psychologie phénoménologique » est alors préférée par Husserl à la voie cartésienne empruntée par les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes*. Dans ce texte, Husserl affirme de la voie psychologique qu'elle remédie à « l'incompréhensibilité » d'une philosophie transcendante, et à l'incompréhensibilité du lien qui relie la subjectivité transcendante constituant le monde à la subjectivité empirique qui s'y trouve situé²⁹. Dans le cadre de cette « réduction phénoménologico-psychologique »³⁰, il s'agit moins dès lors d'un passage de l'inadéquation principielle de la donnée du monde à la certitude apodictique d'un *ego* détaché, que d'un passage de la vie psychique naïvement visée par le psychologue à ses accomplissements, entrelacements et implications intentionnelles constitutives et mondaines. Parmi ces implications intentionnelles, celles inconscientes notamment³¹. D'où l'analyse lévinassienne de cette nouvelle réduction comme révélant la « vie sous-jacente au regard [...] réactivant des intentions assoupies, rouvrant des horizons oubliés, dérangeant le Même au sein de son identité »³². Parmi ces implications, celles intersubjectives également. Comme l'écrit Husserl lui-même : « Chaque âme – cependant ne cesse également de lier communauté avec les autres en tant qu'elle leur est liée intentionnellement »³³. La réduction psychologique dérange donc le Même, dit Levinas, et le dérange d'autant plus qu'elle est intersubjective, « arrachement intersubjectif au primordial » qui décentre le moi et le fait passer au second plan. Mais, une fois de plus, cette inadéquation constitutive du vécu, cette « vie » à même à la présence, se trouve être anesthésiée dès lors que les implications intersubjectives sont celles d'une « communauté », comprises – remarque Levinas – en leur « réciprocité »³⁴. Et l'éveil à l'altérité se trouve être de

26

□ HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, éd. S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, Hua I, p. 62 (trad. fr. G. Pfeiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, p. 49) : « Mais, dans chaque cas, cette expérience n'offre qu'un noyau d'expériences "proprement adéquates". Ce noyau c'est la présence vivante du moi à lui-même (*die lebendige Selbstgegenwart*) ».

27

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 50.

28

□ *Op. cit.*, p. 52.

29

□ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 57, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, Hua VI, p. 205 (trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1976, p. 228). Voir à ce propos l'article de P.-J. Renaudie, « La psychologie et le "chemin de croix" de la phénoménologie transcendante » in *Studia Phaenomenologica* X, 2010, p. 163-192.

30

□ HUSSERL, *Krisis*, § 69, Hua VI, p. 239 (trad. fr., p. 265).

31

□ HUSSERL, *Krisis*, § 69, Hua VI, p. 240 (trad. fr., p. 267).

32

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 53-54.

33

□ HUSSERL, *Krisis*, § 69, Hua VI, p. 241 (trad. fr., p. 268).

34

nouveau tempéré.

Par-delà ses incessants réveils, conclut Levinas, cette « vie » n'est pas encore insomnie et continue à s'interpréter en termes de « savoir ». « Jusqu'au bout elle se dit chez Husserl comme passage d'une connaissance à une connaissance meilleure »³⁵. Si Husserl reconnaît ces irréductibles fissures de l'être au cœur de l'identité, il n'a de cesse de les colmater. Aussi Husserl n'atteint-il qu'un « certain niveau de vigilance alors que, dans le repos de l'identité, déjà l'intelligibilité s'assoupit »³⁶. Par-delà le dérangement, la vie se fige en présence, ou le « *vivre* » en *vie*. L'éveil, sans cesse tempéré, n'est en réalité qu'une somnolence.

La raison s'engraisse donc dans l'autonomie et dans l'adéquation. Ce faisant, écrit Levinas, elle « renie l'altérité, en regimant, dans son intégrité, contre ce qui la transcende et l'affecte encore »³⁷. C'est une affection donc que la raison fuit en s'autonomisant. Le repos dans l'identité est le refoulement d'une affection par l'altérité. Levinas, cite en note le Deutéronome, 32, 15 : « Engraisé, il regimbe » – « regimber » signifiant précisément résister en refusant. Et il traduit aussitôt ce geste par celui d'une « insensibilisation ». Car ce que refuse la raison, c'est une affection sensible précisément. C'est en ce sens précis que l'autonomisation de la raison est un endormissement, un engourdissement ou une anesthésie. L'autonomie, dit Levinas à propos du criticisme, est déjà synonyme d'« invulnérabilité » – un retourner à soi aveugle à toute affection étrangère. Cet aveuglement, Levinas le décrit également dans « Idéologie et idéalisme » comme « insensibilité ». Traitant des critiques contemporaines de l'idéologie, Levinas dit de la raison qu'elle « *resterait insensible* » sans ce cri des philosophies du soupçon qui osent parler de « raison suspecte ». La raison, dit Levinas, resterait insensible à la souffrance et à l'altérité – « capable de penser comme ordre un monde où on vend le 'pauvre pour une paire de sandales' »³⁸. L'insensibilité signifie donc tout autant l'autonomie de la raison ou le refus d'une affection par l'altérité par le biais de l'identification, que l'indifférence à l'autre et à sa souffrance. L'autonomisation de la raison est insensibilisation en ces deux sens d'une *désaffection* et d'une *indifférence*.

Deux choses méritent d'être notées dans ces passages de « De la conscience à la veille ». D'abord, l'affection refoulée continue à travailler, pourrait-on dire, à même son refoulement. L'« invulnérabilité » de la raison est une « invulnérabilité dans le subir » – « la passivité de la blessure reçue se retournant en assomption, en synthèse ». L'insensibilité de la raison résulte donc d'une insensibilisation « sous les coups de l'affection »³⁹. La raison se regimbe « contre ce qui la transcende et l'affecte *encore* »⁴⁰. L'affection ne disparaît donc pas et menace à tout moment d'inverser la raison, de l'autonomie à l'exposition. Ensuite, comme Levinas l'affirme dans cette note 30 : l'« insensibilisation n'équivaut pas à l'idéologie ». Elle est ici conçue précise-t-il aussitôt, « sans l'influence d'aucun désir, d'aucune pulsion »⁴¹. L'insensibilisation n'est pas

[□] LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 55. Ce qu'affirme explicitement Husserl dans le passage suivant : « Toutes les âmes forment une unique unité de l'intentionnalité, que la phénoménologie doit déployer systématiquement, dans l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels » (HUSSERL, *Krisis*, § 71, Hua VI, p. 260 ; trad. fr., p. 288).

35

[□] LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 56.

36

[□] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 58.

37

[□] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 58.

38

[□] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 19.

39

[□] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 36.

40

[□] *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 58.

41

[□] *Ibid.*

idéologique au sens où elle ne relève ni d'un désir de domination visant à maintenir un ordre établi, ni d'un renoncement pulsionnel visant à maintenir un équilibre psychique. Il est ici question d'une insensibilisation plus originaire qui « ouvre la raison aux idéologies »⁴². L'insensibilisation de la raison ne se joue donc pas d'abord à ce niveau empirique, sociétal ou psychologique, mais au niveau ontologique de l'être lui-même – comme sa geste, son acte ou son procès.

L'essance

Aux côtés des nombreuses références au concept de « raison » l'on trouve, de manière tout aussi récurrente dans *De Dieu qui vient à l'idée*, le concept d'« essance »⁴³. L'« essence », écrivait déjà Levinas dans la note préliminaire d'*Autrement qu'être*, renvoie non pas à l'*eidōs*, à la nature ou à la quiddité d'une chose, mais à l'essence au sens verbal définie comme « l'être différent de l'étant »⁴⁴. Seulement, dans l'ouvrage de 1973, Levinas n'osait pas encore écrire « essance » avec un « a » comme l'aurait pourtant exigé, dit-il, « l'histoire de la langue ou le suffixe *ance*, provenant de *antia* ou de *entia*, a donné naissance à des noms abstraits d'action »⁴⁵. C'est dans « De la déficience sans souci » que l'« essance » apparaît écrit ainsi, afin de souligner « le sens verbal du mot être : l'effectuation de l'être »⁴⁶. L'essance, dit Levinas dans une note d'« Herméneutique et au-delà », désigne l'événement, le processus ou l'acte du verbe être⁴⁷. Or cet acte n'est pas un événement qui opère un changement mais, au contraire, une *insistance*, une *complaisance* ou une *persévérance* – autant de noms qui ne contiennent pas par hasard le suffixe « *ance* » de l'*essance*. « Nous écrivons *essance* avec un *a* comme *insistance*, pour nommer l'aspect verbal du mot être »⁴⁸. Le verbe être, écrit-il encore : « énonce une activité qui n'opère aucun changement ni de qualité, ni de lieu, mais où s'accomplit précisément l'identification même de l'identité, la non-inquiétude de l'identité, comme l'acte de son repos »⁴⁹. Cette identification est une « non-inquiétude ». Seulement, de même que l'endormissement suppose la veille qui le précède, la non-inquiétude suppose toujours l'inquiétude. Comme si l'identité de l'essance se déployait tout entière de rejeter l'inquiétude de sa propre interruption. Comme si son procès consistait à refouler son propre déchirement. L'insensibilisation relève donc moins d'un équilibrage de pulsions psychiques individuelles, que de la geste même de l'être. *L'essance est insensibilisante*. Et l'autonomisation de la raison participe donc de cette geste.

Levinas le dit d'abord de la raison, comprise comme pouvoir ou faculté de connaissance. « Le processus du connaître – écrit-il dans « Herméneutique et au-delà » – n'est-il pas ici “le mouvement de l'être lui-même” ? »⁵⁰. La raison en ce sens n'est autre que le déploiement de l'être

42

□ *Ibid.*

43

□ Voir les textes « De la déficience sans souci », « Herméneutique et au-delà » et « La pensée de l'être et la question de l'Autre ».

44

□ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 9.

45

□ *Ibid.*

46

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 78.

47

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 160.

48

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 175.

49

□ *Ibid.*

50

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 160.

en pensée – l'être appelant, dans son acte d'identification, l'adéquation de sa connaissance. Comme il l'écrit dans « Dieu et la philosophie » : « Il faut entendre la rationalité comme l'incessant surgissement de la pensée par l'énergie de la "geste de l'être" ou de sa manifestation et il faut entendre la raison, à partir de cette "rationalité" »⁵¹. Ce qui suscite la rationalité en ce sens, c'est donc non seulement la geste de l'être, mais sa manifestation. D'où la participation de la raison phénoménologique, cette fois, à la geste de l'essance – la raison devenant, au-delà d'un pouvoir de connaissance, manifestation des êtres à la connaissance vraie. L'être se déploie en se manifestant ou en s'ex-posant : il se pose comme identique dans la présence, et cette position est une ex-position – l'apparaître même du phénomène. L'être, comme phénomène, se montre adéquatement : « comme si son "énergie" de position suscitait, en dehors de toute causalité, l'activité de la conscience, une expérience procédant du Moi »⁵². L'identité devient à la fois celle de la présence ou de la position et celle de la corrélation. C'est en ce sens que la raison phénoménologique participe elle aussi à la geste de l'essance – comme la loi éidétique qui prescrit *a priori* la corrélation noético-noématique. Nouveau levier de l'identification, l'*eidos* participe au procès de l'essance en deux sens : en ce qu'elle subsume d'abord l'altérité sous l'identité du genre ou de l'espèce, et en ce qu'elle prescrit ensuite à la chose – depuis cette première identité générique – sa manière d'apparaître ou le type de corrélation qu'elle implique.

Seulement, l'essance ne se déploie-t-elle pas ici comme sensibilité ? Cette corrélation n'est-elle pas aussi celle, sensible, de la perception du monde lui-même ? Comment l'essance peut-elle être insensibilisante, à moins que la sensibilité elle-même ne le soit en partie ? Et n'est-ce pas ce qu'affirme Levinas, dans « La pensée de l'être et la question de l'Autre », parlant de la naïveté sensible de l'attitude naturelle comme d'un « aveuglement » ? « Les facultés d'intuition auxquelles participe tout le corps, les organes de la vie de relation avec le dehors, seraient précisément ce qui bouche la vue »⁵³, d'où la nécessité d'un retour à la vie transcendante absolue. C'est la sensibilité elle-même qui se maintient de s'endormir :

Comme si l'évidence du monde en tant qu'état où se tient la raison médusait et pétrifiait la vie raisonnable qui *vit* cette évidence ! Comme si le regard naïf, dans son intention ontique de regard, se trouvait bouché par son objet même et subissait spontanément une inversion ou s'"embourgeoisait" en quelque façon dans son état ou, encore, pour employer une expression du Deutéronome, *s'engraissait*⁵⁴.

La sensibilité elle-même s'autonomise ou *s'insensibilise* – aveugle à la souffrance et à l'altérité capable de l'interrompre, refoulant en sa marche même un autre mode de la sensibilité. Mais, de même que c'est parce qu'elle est sensible que la raison s'insensibilise, c'est parce qu'elle est sensible qu'elle peut être réveillée de son insensibilité. C'est parce que la raison est déjà « chair »⁵⁵ – bien qu'une chair indifférente à l'altérité – qu'elle peut se laisser affecter, bouleverser, inverser en une épreuve de l'altérité – qu'elle peut être sensibilisée.

LA SENSIBILISATION DE LA RAISON : LE SENS ET LA RUPTURE DE L'ESSANCE

La sensibilité : l'affection par l'altérité

Dans « Idéologie et idéalisme », Levinas demande : « Quels sont donc [...] ce mouvement et cette vie [...] par lesquels dans l'être advient comme un *déboîtement* »⁵⁶ ? Cette vie n'est pas la

51

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 94.

52

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 160.

53

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 180.

54

□ LEVINAS, *Entre nous*, pp. 91-92.

55

□ Comme en témoigne l'expression déjà citée d'une « écharde dans la chair de la raison ».

56

vie intentionnelle constituante, absorbée par la conscience naïve de l'attitude naturelle. Ce n'est pas non plus la vie qui « s'épuise à s'auto-identifier » avant toute objectivation⁵⁷ – préfigurant l'auto-affection absolue d'une vie qui, chez Henry, n'est pas sensible justement et n'admet aucun déboîtement. Si la vie désigne le non-écart de l'altérité chez Henry, elle désigne bien ici l'écart même de l'altérité – ce qui ouvre l'espace du souffle, de l'inspiration – et qui « anime » littéralement – à savoir, la sensibilité. La vie dont parle Levinas n'est pas un procès d'identification en lequel rien ne change, mais une « rupture », une « interruption » de la raison.

Cette rupture, c'est la sensibilité au sens d'une blessure ou d'une affection par l'altérité, décrite par Levinas dans *Autrement qu'être* comme l'arrachement à la jouissance dans la proximité du prochain – contact, exposition, traumatisme et vulnérabilité. Dans « De la conscience à la veille », la dimension déjà sensorielle de l'exposition se trouve encore davantage accentuée. La concrétude du sensible – son immédiateté – est encore radicalisée. L'exposition n'est plus une exposition affective à l'outrage, mais l'exposition de la chair elle-même – de la peau à la brûlure, des yeux à la lumière. La blessure qui déjà signifiait une « douleur » devient « éblouissement » et le contact devient « ignition ». C'est la chair sensible elle-même, telle qu'elle participait de la geste tranquille de l'essance, qui se trouve ainsi blessée : les yeux éblouis et la peau brûlée. La dimension sensorielle ainsi radicalisée rappelle la concrétude de la sensibilité contre laquelle la raison s'est tout entière constituée mais qui ne vient pas moins l'interrompre et la blesser. Comme le dit Levinas dans « De la déficience sans souci » : « L'élévation de l'identité humaine au rang de subjectivité transcendante n'annule pas l'effet que peut avoir la pénétration du métal – pointe de poignard ou balle de revolver – au cœur du Moi, qui n'est qu'un viscère »⁵⁸. La sensibilité, c'est cette douleur viscérale de la raison contre laquelle elle ne peut se prémunir complètement.

Cette affection signe l'interruption de la raison, déjouant tous les leviers de son autonomisation. C'est l'interruption de la raison kantienne tout d'abord en ce que, tel un trauma, l'affection par l'altérité la frappe *de l'extérieur*, en deçà de tout pouvoir ou de toute faculté – fût-ce même d'un pouvoir critique. C'est l'interruption de la raison phénoménologique ensuite, en ce que l'affection par l'altérité se joue en-deçà de l'*eidos* – en-deçà d'un genre commun, comme de toute corrélation. L'autre ne nous affecte pas comme le « même » depuis cette communauté de genre que serait le genre humain. Comme l'écrit Levinas dans « Idéologie et idéalisme » : « Autrui n'est pas un cas particulier, une espèce de l'altérité »⁵⁹. Pas plus l'autre ne nous affecte-t-il conformément à son *eidos*, prescrivant la loi apriorique de sa corrélation, en une affection qui serait à la mesure de notre intention. C'est bien en-deçà ou au-delà de toute possibilité d'identification qu'autrui nous affecte – en son absolue différence. C'est la raison comme « essance » ou comme procès d'identification qui se trouve interrompue par la différence – au-delà de tout pouvoir, de tout genre ou de toute corrélation. Et, dès lors que l'essance déploie son identité comme sensibilité, son interruption n'est pas celle, abstraite, d'un simple discours philosophique.

Ce qui explique que la critique marxienne et la notion même de « raison suspecte » résonnent moins comme discours que comme « gémissement » ou comme « cri »⁶⁰. L'interruption

⁵⁷ □ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 25.

⁵⁸ □ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 46 : « Le vécu et la vie seraient décrits ainsi non pas par l'extase de l'intentionnalité, non pas par le hors-de-soi de l'être au monde ; ni même, comme dans la *Psychologie phénoménologique* où la vie est vécue avant que la *hylé* du sensible ne revête la fonction d'*Abschattung* et semble s'épuiser à s'auto-identifier ».

⁵⁹ □ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 77-78.

⁶⁰ □ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 32.

⁶⁰ □ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 18-19 : « Sens qui *signifie* dans le gémissement ou dans un cri

de la raison c'est ce cri de douleur sans lequel la raison « resterait insensible ». L'affection par l'autre n'est pas alors affection par un autre surpuissant mais par un autre souffrant. Ce qui affecte ainsi c'est la souffrance d'autrui. De même que l'insensibilité de la raison signifiait à la fois une désaffection et l'indifférence qui s'ensuit, sa sensibilisation signifie tout autant affection que non-indifférence. L'affection par l'altérité est sensibilisation : exposition au dénuement du prolétaire, à la souffrance d'autrui ou à sa mortalité. Le souffrir *par* autrui est un souffrir *pour* lui, une « sensibilité » à proprement parler, qui met en question la persévérance de l'être dans l'identité – qui met la raison en question⁶¹. L'interruption de la raison par l'altérité relève donc tout autant d'une affection sensible excédant tout pouvoir d'identification, que de l'inquiétude ou de la mise en question de l'identité à laquelle la raison se trouve être ainsi éveillée.

La « vie » de la raison

Seulement, l'interruption de la raison n'est pas vouée à rester cri ou gémissement. Car, loin de signifier sa fin, son interruption par la sensibilité révèle au contraire sa « vie » même. Sans l'écart de l'altérité au cœur du même, pas de souffle ni d'inspiration, et la raison se serait depuis longtemps asphyxiée. Levinas parle d'une raison qui s'engraisse jusqu'à risquer de se pétrifier.

Dans l'identité du Même, dans son retour à soi où la Raison identifiable prétend à son accomplissement, dans l'identité du Même à laquelle la pensée elle-même aspire comme à un repos, il faudrait redouter une hébétude, une pétrification ou une paresse. La raison la plus raisonnable n'est-elle pas la veille la plus éveillée [...] ? La vivacité de la vie n'est-elle pas excension, [...] éveil à la conscience dont la conscience de l'éveil n'est pas la vérité, éveil qui reste mouvement premier⁶².

Cette affection sensible par autrui est le « mouvement premier » de la raison. Ce n'est plus, comme dans *Autrement qu'être*, la subjectivité qui se trouve « animée » par l'altérité, mais la rationalité même de la raison. C'est la raison qui se fait corps, ce corps exposé à l'altérité et aussitôt, animé. Ce corps animé dont on peut imaginer qu'il devienne, lui aussi, le corps maternel d'une raison vivante, accueillant l'altérité en son cœur même. La raison puise toute sa vitalité de cette affection première par l'altérité. Ou, comme le dit Levinas dans « La souffrance inutile », la souffrance est le « prix de la raison »⁶³.

Mais comment l'interruption de la raison peut-elle signifier sa vie, à moins d'entendre la « raison » bien en-deçà de ce qui meurt ainsi ? De cette geste d'identification qui s'interrompt ? Subsiste, de *Totalité et infini* à *De Dieu qui vient à l'idée*, un glissement sémantique important. La raison désigne à la fois ce qui suppose la relation à l'altérité – ce qui par elle est instauré – et cette relation même – ou le *sens* de cette relation. En ce dernier sens, la raison vient s'identifier à cette relation à l'altérité et, dès lors que cette relation devient dans *Autrement être* une affection, c'est à la sensibilité même ainsi conçue que se trouve être identifiée la raison. Loin d'en être détachable, le « sens » n'est autre que l'affection en laquelle il s'éprouve. Et la signification, dit

dénonçant un scandale », « Cri prophétique, à peine discours », « Sens déchirant comme un cri ».

⁶¹

□ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 27 : « Le dénuement économique du prolétaire – et déjà sa condition d'exploité – serait cette dénudation absolue de l'autre comme autre, la dé-formation jusqu'au *sans forme* [...] Mouvement cependant si peu idéologique [...] qu'il est la mise en question du soi, se posant d'emblée comme dé-posé, comme pour l'autre ». Voir déjà, à ce propos, *Autrement qu'être* (p. 118) : « Le mot *meilleur* – et le Bien qu'il énonce – font ici leur irruption rendant, peut-être, tout notre propos suspect d'"idéologie". Mais l'humanité la moins ivre et la plus lucide de notre temps, aux instants les plus libérés du souci que "l'existence prend de cette existence même", n'a dans sa clarté d'autre ombre n'a, dans son repos, d'autre inquiétude ni d'autre insomnie que celles qui lui viennent de la misère des autres et où l'insomnie n'est que l'absolue impossibilité de se dérober et de se distraire ».

⁶²

□ LEVINAS, *Entre nous*, p. 97.

⁶³

□ *Entre nous*, p. 105.

Levinas dans *Autrement qu'être*, n'a de sens qu'entre « êtres de chair et de sang »⁶⁴.

À la crise du sens [...] [écrit Levinas dans « Idéologie et idéalisme »] s'oppose le sens, préalable aux « dits », repoussant les mots et irrécusable dans la nudité du visage, dans le dénuement prolétaire d'autrui et dans l'offense subie par lui ⁶⁵.

La raison, ainsi blessée, n'est donc pas abandonnée, mais révèle le « sens » comme sa profondeur affective insoupçonnée dont elle ne cesse de se préserver. Ce « sens » doit dès lors être redéfini depuis cette affection par l'autre, au-delà de toute donation de sens ou de toute intention. Autrui signifie par lui-même – « *kath'auto* » – indépendamment d'une intention. Il signifie même de manière « contre-intentionnelle » – Levinas parle du « contre-sens » de la vulnérabilité ou de l'exposition. D'où son inadéquation structurelle – une inadéquation qui ne se laisse plus même saisir adéquatement. C'est depuis ce sens que devrait être redéfinie la rationalité. Ce sens ne pourrait-il être dit *a priori*, fût-en ce en un sens bien précis ? Levinas parle, par exemple, de la validité *a priori* des droits de l'homme⁶⁶. L'apriorité exigerait dès lors d'être redéfinie au-delà, tant de son sens kantien – comme forme ou structure de la subjectivité – que de son sens husserlien – comme *a priori* de corrélation. De même pour les critères de la rationalité qu'il prescrit. La nécessité devrait être repensée comme nécessité de l'autre, excédant tout autant la structure transcendantale de la subjectivité que la structure corrélationnelle de l'essence. Et l'universalité devrait être redéfinie au-delà de l'universalité de l'essence ou du genre, de cette identité générique qui nous rassemble, comme l'universalité qui luit dans la différence : « L'universalité – écrit Levinas dans « Les droits de l'homme et les droits d'autrui » – règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent »⁶⁷.

CONCLUSION

Dans ces textes tardifs de l'œuvre levinassienne, la raison apparaît, au-delà de son équivocité, comme cette affection originaire qui *survit* de se rejeter ou de s'insensibiliser, mais qui ne *vit* que d'être ainsi animée ou inspirée – l'autorefoulement de l'altérité dans l'identité, d'une altérité invivable qui en constitue pourtant la vie et qui, en elle, continue silencieusement à travailler. Cette essence refoulante, Levinas l'affirmait déjà de la sensibilité dans *Autrement qu'être* : « L'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité – sa vulnérabilité – se trouve comme anesthésiée dans le processus du savoir. Mais aussi, sans doute, refoulée ou suspendue »⁶⁸. Et c'est de la raison qu'il l'affirme dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Une raison qui, comme « logique de notre connaissance », ne survit dans l'histoire de la philosophie qu'à sa propre surface – s'édifiant de refouler la profondeur invivable de son affectivité –, mais qui peut être pourtant redéfinie en-deçà de son autonomie – les concepts de « sens », d'« *a priori* », de « nécessité » et d'« universalité » pouvant venir désigner la rationalité originaire de cette affection. C'est là l'objet d'un autre travail que de définir cette « rationalité en un autre sens » que Levinas se contente par endroits d'esquisser. Et c'est cette tâche, parmi d'autres, que l'œuvre de Levinas nous aura léguée⁶⁹. Comme il l'écrit, quelques huit années avant sa disparition : « le statut de

64

□ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.

65

□ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 32.

66

□ LEVINAS, *Hors sujet*, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », Paris, Fata Morgana, 1987, p. 159-160.

67

□ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 161.

68

□ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 104.

69

□ Si cette redéfinition de la « raison » ne peut être ici qu'esquissée, nous en avons proposé une exposition plus précise au chap. VIII de notre ouvrage *Le sensible ou l'épreuve de la raison. Une étude*

nécessité de ces analyses, reste, certes, à déterminer »⁷⁰.

Une autre question s'esquisse ici et qu'il resterait à trancher. La raison éthique qui se pense, chez Levinas, en-deçà de l'autonomie, n'est-elle pas elle-même en proie à de nouveaux mécanismes d'autonomisation ? La raison sensible, qui s'éveille au contact de l'altérité, n'est-elle pas elle-même en proie à de nouveaux mécanismes d'insensibilisation ? Il ne s'agirait plus là d'une autonomisation « transcendantale » de la raison, entraperçue chez Kant et chez Husserl, mais de son autonomisation « transcendante » – pour reprendre les termes de Janicaud – consistant à élever l'altérité au-delà du monde et de la sensibilité⁷¹. C'est du moins la question que pose, chez Levinas, le passage de l'altérité à l'illéité – ou le passage de l'Autre à Dieu. Ce passage n'est-il pas suspect au sens exact où la raison se révélait suspecte dans l'idéologie ? La raison s'endormirait donc de nouveau à même sa vigilance la plus acérée dès lors que, dans le contact sensible et douloureux à l'altérité, Dieu vient à l'idée. L'idée de Dieu n'est-elle pas moins une idée qui s'éprouve, qu'elle n'est une épreuve qui s'oublie ? Et n'est-ce pas ce que pourrait signifier d'ailleurs l'appellation étrange d'« idéalisme », seul recours à la raison insensible de l'idéologie dans le texte « Idéologie et idéalisme » ? N'assistons-nous pas, au cœur de cette sensibilisation radicale de la raison, à une nouvelle stratégie tout aussi radicale d'insensibilisation ? Dieu n'étant qu'une nouvelle façon pour la raison de s'autoriser l'insensibilité ? Pour nous permettre de penser l'insensibilisation de la raison, Levinas n'aura peut-être pas su lui-même en réchapper.

Mais au-delà d'un nouvel endormissement, ne peut-il s'agir là d'un dépassement de la souffrance qui ne la nie pas pour autant ? Non pas d'un refoulement, mais d'une *consolation* de la raison ? Dans l'entretien de 1981, *Éthique et infini*, Levinas parle en effet de la religion comme d'une consolation⁷². Et, à la question de savoir si cette consolation de la raison signe de nouveau son insensibilisation, ces mots de Levinas semblent le placer au-dessus de tout soupçon : « n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer »⁷³.

phénoménologique, Paris, Mimesis, 2019, p. 251-267.

⁷⁰

□ Cf. Préface de *Totalité et infini*, p. II.

⁷¹

□ Cf. D. JANICAUD, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 14-15.

⁷²

□ LEVINAS, *Ethique et infini*, Paris, Fayard et Radio-France, 1982, p. 116 : « la prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion ».

⁷³

□ *Ibid.*