



HAL
open science

Sens et non-sens : le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. Sens et non-sens : le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Pierre-Jean Renaudie; Vishnu Spaak. Phénoménologies de la matière, CNRS Editions, pp.269-302, 2021. hal-04555336

HAL Id: hal-04555336

<https://hal.science/hal-04555336>

Submitted on 22 Apr 2024

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

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

Sens et non-sens : le statut de la matérialité dans la pensée d'Emmanuel Levinas

INTRODUCTION

La tentative de rendre compte de la transcendance, de l'altérité de l'autre, de la subjectivité, implique pour Levinas l'exploration des limites de la phénoménologie, telle qu'elle est entendue par Husserl et Heidegger. Dans ce travail, nous voudrions mettre en lumière le double sens de la limite qui émerge constamment des œuvres de Levinas. En effet, les descriptions de ce dernier essaient de transgresser la phénoménologie non seulement en direction de l'éthique, c'est-à-dire du visage de l'Autre, ou de l'autrement qu'être, pour parler d'une dimension de sens qui transcende la phénoménalité, la manifestation, l'apparaître ; elles le font également dans la direction opposée, vers une dimension qui demeure en deçà du domaine strictement phénoménologique et qui échappe à la sphère du sens : il s'agit, dans ce deuxième cas, de la dimension de la matière.

Le terme « matière » est récurrent chez Levinas. Mais pour être plus précis, Levinas emploie aussi le terme « matérialité ». Nous pouvons nous référer, par exemple, à ce passage dans *De l'existence à l'existant* :

Notion de matérialité qui n'a plus rien de commun avec la matière opposée à la pensée et à l'esprit dont se nourrissait le matérialisme classique, et qui, définie par les lois mécanistes qui en épuisent l'essence et la rendait intelligible, s'éloignait le plus de la matérialité dans certaines formes de l'art moderne. Celle-ci est l'épais, le grossier, le massif, le misérable. Ce qui a de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impassible présence ; mais aussi de l'humilité, de la nudité, de la laideur¹.

Levinas nous explique ici que la matière s'oppose à la pensée. Or, si elle s'y oppose, ce n'est pas parce que la matière serait définie par des lois mécanistes, c'est-à-dire par des relations de cause à effet, alors que la pensée pourrait s'en affranchir ; c'est au contraire parce que la matière n'est pas intelligible, c'est-à-dire parce qu'elle ne pourrait pas être définie par des lois qui en décriraient l'essence. La matérialité est précisément ce que la pensée visant un objet finit toujours par manquer. Car le mouvement par lequel la pensée s'adresse à un objet est médiatisé par le sens et la lumière : l'objet apparaît dans un horizon lumineux, qui permet à la pensée de le comprendre et se l'approprier ; il se donne comme une forme, transparente et dépourvue de pesanteur, déjà saisissable, pénétrable par une conscience. En revanche, la matière, ainsi que Levinas la comprend, n'est pas la qualité visible d'un objet ; c'est une présence, une pesanteur, une épaisseur, que la sensibilité peut ressentir, mais que la conscience suspend inévitablement. C'est pourquoi, la matérialité s'oppose bien à la pensée, mais à la pensée définie par l'intentionnalité. La matérialité est ce qui se soustrait à la corrélation intentionnelle entre la conscience et son objet ; ce qui échappe à l'apparaître, à l'objectivité, à la donation de sens. Non pas comme une signifiante qui transcende la corrélation intentionnelle, mais plutôt comme absence de sens qui se situe en deçà de cette corrélation.

Il nous semble alors nécessaire de reconnaître, dans cette matérialité, une véritable limite que la « description » impose à la phénoménologie, et qui n'est pas identique, du moins de prime abord, à la limite éthique qui met en question l'universalité du principe de l'intuition². Si l'on suit cette voie, la critique que Levinas adresse à Husserl et Heidegger – selon laquelle la phénoménologie demeure dans l'immanence de la pensée, ou de l'être, jusqu'à devenir violente – peut être lue à l'aune de cette double limite, celle de l'éthique et celle de la matière. D'une part, l'idéalisme husserlien, en réduisant

¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1948, pp. 91-92.

² Cette limite matérielle de la phénoménologie, et la manière dont elle est liée à l'étrangeté du corps, a été soulignée notamment par Karel NOVOTNÝ, dans son article « Corps et affectivité – transformation des concepts de la matérialité du corps », in D. COHEN-LEVINAS, A. SCHNELL, éd., *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2016, p. 122.

l'être au sens, prescrit que tout sens doive être fondé dans les actes constitutifs de la conscience : du point de vue de Levinas, ceci implique non seulement la disparition du sens éthique, c'est-à-dire d'un sens que la conscience ne saurait ni anticiper, ni comprendre, mais aussi la disparition de ce qui caractérise en propre la matérialité, c'est-à-dire le fait que la matière est suspendue par la corrélation entre la conscience et son objet, et qu'elle ne peut pas être saisie par la pensée. Comme nous le verrons plus loin, Levinas reprend certes à son compte les analyses husserliennes de la sensation, ou de la *hylé* ; et pourtant il ne manque pas d'en pointer l'insuffisance, ou du moins l'ambiguïté, due au fait que Husserl n'abandonne jamais complètement le modèle de l'intentionnalité. D'autre part, l'ontologie heideggerienne, selon Levinas, aurait produit un résultat similaire, tout en déplaçant les conditions de la signification dans l'ouverture de l'être : le sens éthique est méconnu du fait de sa soumission à l'être ; mais la matière l'est aussi, car la sensation renvoie toujours à un sens plus originaire, et jamais à ce qui résiste au sens et à la manifestation. Ainsi, lorsque Levinas affirme, à la fin de *Totalité et Infini*, que « la dernière philosophie de Heidegger devient [un] matérialisme honteux »³, il veut dire que Heidegger, en pensant l'*Ereignis*, a méconnu la matérialité ou l'insignifiance de l'être. La pensée de l'*Ereignis*, pour reprendre les termes levinassiens, serait une forme de matérialisme au sens où Heidegger aurait érigé la matière en principe premier, en identifiant l'être à la dimension la plus originaire du sens, et en aboutissant ainsi à « la primauté du Neutre »⁴. Mais ce matérialisme serait « honteux » précisément parce que Heidegger aurait caché la matière comme matière (il aurait caché sa résistance au sens et à la manifestation) ; s'il avait reconnu la matière comme l'entend Levinas, il n'aurait jamais pu devenir un « matérialiste », il n'aurait jamais pu faire de la matière une source de sens.

Or, la méconnaissance de ces deux limites de la phénoménalité, qui aurait mené Husserl et Heidegger à instituer la phénoménologie comme une forme de totalité (totalité du sens, de la conscience, de la manifestation), dépend, en fin de compte, du manque d'une analyse satisfaisante de la sensibilité. D'après Levinas, en effet, la signification éthique, ainsi que la matière, sont par définition invisibles ; elles renvoient à une dimension qui ne peut pas apparaître, qui ne peut pas devenir l'objet d'une thématization, mais qui peut d'une certaine manière être *ressentie* (faute de quoi, elle demeurerait inaccessible pour nous). Voici alors quel est le lien intime entre ces deux limites : la sensibilité. Si l'on suit l'analyse de Levinas, c'est parce que la phénoménologie a soumis la sensibilité soit à l'intentionnalité, soit au dévoilement de l'être (mais dans les deux cas à une dimension de sens et à une forme de visibilité), qu'elle n'a pas reconnu la limite éthique et matérielle de la phénoménalité⁵. Rompre la totalité du sens que la phénoménologie a tenue pour originaire, signifie par conséquent interroger la sensibilité, pour reconnaître en même temps la dimension de la matérialité, que Levinas identifie d'abord avec ce qui résiste et s'oppose au sens, et la dimension de la transcendance, par laquelle le sens est introduit dans l'être et la totalité est rompue⁶.

Dans ce travail, nous nous proposons d'explorer trois contextes majeurs dans lesquels Levinas parle de matière, ou de matérialité. Tout d'abord, la notion d'*il y a*, par laquelle Levinas désigne la matérialité anonyme et neutre de l'être, ou de l'exister ; ensuite, les analyses du corps, de la vie et de la jouissance, par lesquels un moi peut se constituer comme un être séparé et indépendant ; et enfin, les descriptions de la relation éthique et de la responsabilité envers les autres, où la limite éthique et la limite matérielle, de prime abord distinctes, semblent presque se superposer. À chaque fois, nous interrogerons le rapport entre la matérialité et le sens, par le biais de la sensibilité : il s'agira de

³ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 2000, p. 333.

⁴ *Ibid.*

⁵ Nous renvoyons à ce propos aux belles analyses de Raoul Moati sur le caractère nocturne des événements qui sous-tendent et fondent la manifestation (*Événements nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012).

⁶ Ici, lorsque nous parlons de transcendance, nous n'entendons jamais la transcendance dans l'immanence de la conscience (la transcendance de l'objet, pour Levinas, se dégrade toujours dans l'auto-identification de la conscience), mais la transcendance absolue de l'autre, de la signification éthique, de l'autrement qu'être (qui n'entrent ni dans la corrélation intentionnelle, ni dans un horizon de sens).

comprendre le rôle que Levinas, se démarquant ainsi de Husserl et de Heidegger, assigne à la matérialité dans la rupture de la totalité du sens.

LA MATÉRIALITÉ DE L'ÊTRE – OU L'IL Y A

On rencontre tout d'abord une réflexion sur la matière dans la description de la matérialité de l'être, que Levinas appelle *il y a*. Avec cette description, Levinas refuse l'idée heideggérienne d'un dévoilement de l'être qui rendrait possible toute relation et toute rencontre de l'étant. Car la matérialité, ici, est synonyme d'absence de sens, obscurité, pesanteur et étouffement.

La découverte de la matérialité de l'être n'est pas la découverte d'une nouvelle qualité, mais de son grouillement informe. Derrière la luminosité des formes par lesquelles les êtres se réfèrent déjà à notre "dedans" – la matière est le fait même de *l'il y a*⁷.

Précisons alors davantage cette notion d'*il y a* et le rapport entre matérialité et sensibilité qu'elle met au jour. Dans les années 1940, Levinas appelle *il y a* l'être, ou l'exister, qu'il définit comme une dimension obscure et matérielle, une présence anonyme qui revient lorsqu'il n'y a plus rien, s'imposant au sein de l'absence des étants. Il en parle également comme l'être impersonnel qu'aucun étant ne revendique, le remue-ménage ou le sourd bruissement de l'être, la nuit d'où s'absente tout repère, un silence qui ne cesse de bourdonner, ou une plénitude qui remplit le vide⁸. La question est alors de savoir comment nous (nous, qui sommes des étants, ou des existants, vivant dans un horizon de significations et en relations avec les autres) pourrions seulement envisager et décrire cette dimension matérielle, qui ne se donne pas dans la lumière, ne se montre pas et précède tout étant. Il est évident que la simple description phénoménologique ne saurait suffire, et que nous ne pourrions même pas en faire expérience, au sens propre de ce terme⁹. Mais ce sont à chaque fois des situations ou des expériences particulières, se reliant à la sensibilité et à la passivité du moi, qu'invoque Levinas pour décrire *l'il y a*. Nous pouvons prendre en considération, ici, trois voies par lesquelles la sensibilité entre en contact avec cette matérialité de l'être : l'imagination de la destruction de tout étant ; l'insomnie ; et l'expérience esthétique¹⁰.

Il pourrait sembler étrange que Levinas décrive *l'il y a*, en premier lieu, par l'imagination, en suivant en cela l'expérience de l'anéantissement du monde décrite par Husserl au paragraphe 49 des *Ideen I*. En réalité, l'imagination est ici strictement liée à la sensibilité : ce n'est pas une variation dans l'intuition, mais plutôt une manière de décrire une sensation, ou une atmosphère, dérivant de l'imagination de la disparition de toute chose, tout étant et toute personne. *L'il y a* est ce qui reste après cette destruction, et qui ne peut s'identifier avec rien parmi ce qui fait partie du monde, du sens et des formes qui se donnent dans la lumière. Ce qui résulte de cette expérience est la présence de l'absence, « quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif », mais « le fait de l'exister qui s'impose »¹¹. Pour le dire autrement, en éliminant tout étant, et notamment toute personne, on élimine aussi les conditions du sens et de la signification, qui sont, d'après Levinas, des conditions subjectives ; il ne reste que la matérialité de l'être ressentie par celui qui fait cette expérience, mais qui, lui aussi, dans cette fiction de l'imagination, s'achemine vers la disparition. Qu'est-ce que cette expérience nous dit, en effet, de la matérialité de l'être ? Tout d'abord que l'être, dans sa dimension

⁷ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 92.

⁸ Voir E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 2011, pp. 24-30.

⁹ Levinas lui-même précise que le terme « expérience » serait inadéquat dans ce contexte : « Si le terme d'expérience n'était pas inapplicable à une situation qui est l'exclusion absolue de la lumière, nous pourrions dire que la nuit est l'expérience même de *l'il y a* » (E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 94).

¹⁰ Un discours à part mériterait l'exégèse de l'« ultramatérialité » du féminin, et de la nuit de l'érotique, qui « s'étend à côté de la nuit de *l'il y a* » (voir E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 286-289). Nous nous limitons à renvoyer à l'analyse de Jean-François Courtine, qui fait de cette notion le troisième niveau de ce qu'il appelle la « dialectique de la matérialité » (*La trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012, pp. 61-64 et 68-71).

¹¹ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 26.

matérielle, ne revient pas à un objet, qui pourrait être saisi par un regard lucide de la conscience, ou à un outil dont la main pourrait s'emparer et qui s'insérerait encore dans un horizon de significations. Pour la même raison, cette dimension de l'être ne correspond pas non plus à l'horizon lumineux de la phénoménologie, entendu comme le fond indéterminé où la perception découpe les choses, car là encore, ce qui constitue cet horizon est susceptible d'être visé, bien qu'il n'ait pas encore été perçu¹². Cette expérience de l'imagination nous montre surtout que la verbalité de l'être, à l'instar de la verbalité décrite par Heidegger, est un vide d'objets mais non pas un pur vide ou un pur néant. Sauf que, si l'être se distingue des étants, ce n'est pas parce qu'il correspondrait, comme l'être heideggérien, à une ouverture, un dévoilement, ou une condition de possibilité de toute relation de sens ; au contraire, par sa plénitude et son épaisseur, que normalement la lumière permet de dissiper, cette matérialité s'avère une présence qui rend impossible tout étant¹³. L'image de la nuit le dit bien : l'être est ressenti, dans sa matérialité, plutôt comme une fermeture et un obscurcissement, comme l'immobilité, l'absence de temps et d'espace éclairé, qui n'offre aucune possibilité d'en sortir, aucun repère, aucune perspective. C'est pourquoi, cette matérialité ne peut être ressentie que par une sensibilité qui se tient en deçà de tout savoir, c'est-à-dire par une sensibilité qui abandonne le niveau des étants, de la conscience et de la lumière, et qui ne revient pas à une forme de connaissance.

L'expérience de l'insomnie nous permet justement de préciser ce dernier aspect. Car l'insomnie est un état dans lequel le moi abandonne sa lucidité, sa capacité de viser des objets, de se concentrer et de prêter attention aux choses, tout en demeurant incapable de s'abandonner au sommeil. Le sommeil, en effet, est essentiel à l'activité de la conscience éveillée, puisqu'il est un moment de repos, d'abandon, par lequel la conscience se donne une dimension de repli¹⁴. Dans l'insomnie, en revanche, nous sommes tenus à une vigilance, qui est une vigilance anonyme, sans but, impersonnelle : nous ne pouvons pas nous réveiller et revenir à la lucidité – la fatigue nous fait obstacle, et l'impossibilité de dormir devient la seule obsession de l'insomniaque –, et d'autre part nous ne pouvons pas trouver secours et refuge dans le sommeil. L'insomnie montre alors que la conscience peut plonger dans un état de passivité où elle entre en contact avec la dimension matérielle de l'être : il ne s'agit pas d'une expérience que la conscience ou la subjectivité pourrait assumer, il s'agit plutôt d'un moment de dépersonnalisation, où s'évanouit non seulement le monde des objets, mais aussi la différence entre intériorité et extériorité, différence qui caractérise aussi bien la conscience éveillée que le sommeil. Non seulement la conscience n'est plus maîtresse d'elle-même, parce qu'elle se retrouve dans un état dont elle ne peut pas sortir par un acte volontaire, mais l'intériorité elle-même disparaît là où s'impose la matérialité anonyme de l'être.

La veille est anonyme. Il n'y a pas *ma* vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille. Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues à *rien*. Elles sont sans support. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme. Certes, je fais du moins l'expérience d'être objet, je prends encore conscience de cette vigilance anonyme ; mais j'en prends conscience dans un mouvement par lequel le moi s'est déjà détaché de l'anonymat et où la situation limite de l'impersonnelle vigilance se reflète dans le reflux d'une conscience qui l'abandonne¹⁵.

La même indistinction entre intériorité et extériorité, nous pouvons la retrouver dans l'expérience esthétique (la description de l'œuvre d'art, mais également l'expérience de l'étonnement, ou de ce que Levinas définit « la nudité des objets¹⁶ »), ayant le mérite particulier de montrer comment la vision elle-même, le plus souvent associée aux formes apparaissant dans un horizon de lumière, peut devenir sensible, et comment elle peut être entraînée au-delà des choses auxquelles s'adresse

¹² *Idem.*

¹³ Voir E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 94-95. Avec Rodolphe Calin, on pourrait dire ceci : « Tout se passe comme si Levinas voulait la différence ontologique, mais non le sens de l'être. » (*Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 32.)

¹⁴ Voir E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 115-124.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 111-112.

¹⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 71.

l'œil en un premier moment. Ce qui caractérise l'expérience esthétique, c'est en effet le mouvement par lequel l'art « fait sortir » les choses du monde : l'art découvre les choses en soi, et « les arrache, par là, à cette appartenance à un sujet », en leur faisant atteindre ainsi le « paroxysme même de leur matérialité »¹⁷. Autrement dit, alors que par la lumière du monde les choses réduites à leurs formes se réfèrent à l'intériorité du moi qui les saisit comme objets de connaissance ou comme outils, l'art fait sortir les choses du monde et les reconduit à leur matérialité, justement parce qu'il les arrache à la corrélation intentionnelle et les transforme par là en *non-objets*¹⁸. L'œuvre d'art transforme la réalité en image, en faisant ainsi perdre à cette réalité même sa transparence et son intelligibilité : l'image double la lumière d'une ombre, elle ajoute une densité et une opacité qui arrêtent le regard et font ressortir sur la forme les qualités sensibles (la couleur, par exemple, qui n'est plus immédiatement la qualité d'un objet, mais qui demeure pure sensation où se perd le regard). C'est en ce sens que Levinas parle de l'œuvre d'art comme de l'événement *ontologique* de l'obscurcissement, ou comme un mouvement qui ne se dirige pas au-delà, vers les idées, les concepts et l'universel, mais « en deçà » du monde et de toute compréhension¹⁹ : l'art ne fait qu'accentuer, ou rendre plus tangible, un mouvement de ressemblance qui est déjà propre à la réalité, et par lequel ce qui apparaît ne se montre pas dans une simple identité, mais toujours dans un retard sur lui-même, dans un écart, faisant ressentir la présence de l'être comme *il y a*. Cet effacement de la forme au profit des sensations pures – que ce soit dans l'art abstrait ou dans l'art figuratif²⁰ – correspond à la descente de la conscience, et même de l'intériorité, vers une indistinction entre intérieur et extérieur. L'expérience esthétique n'équivaut donc ni à une forme de représentation, ni au *laisser être* décrit par Heidegger²¹ : face à l'œuvre d'art, nous quittons l'ordre de la représentation, voire même de la perception, et nous sommes entraînés, absorbés par l'œuvre, immobilisés par cette vision qui est de l'ordre de la sensation pure.

Mais ce que Levinas ajoute à la description de la matérialité de l'être à travers l'expérience esthétique, c'est l'analyse de la temporalité, qui accompagnera la définition de la sensibilité tout au long de ce travail²² : si la matérialité s'oppose au sens, elle s'oppose également au temps conçu comme un flux, ou comme un écoulement, qui correspondrait à la condition de toute activité synthétique et, par-là, à la naissance de la signification. La matérialité se joue, à chaque fois, dans l'instant, mais dans un instant qui ne débouche pas sur un autre, qui est non pas une évanescence, mais un arrêt du temps. Ici, cette absence de temps est celle qui caractérise toute œuvre d'art comme « rythme », et toute expérience esthétique comme se produisant dans l'« entretemps ». Qu'est-ce à dire ? Le rythme, Levinas ne l'entend pas comme une manière de marquer le temps, comme un ordre ou comme la structure d'une œuvre ; il le considère au contraire dans l'effet qu'il produit sur le spectateur : le rythme, que Levinas prend pour une catégorie générale de toute œuvre, correspond à la manière dont l'œuvre entraîne le regard dans la profondeur du sensible. C'est ce qui fait que le

¹⁷ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 83 et 91.

¹⁸ Alors que pour Husserl la chose dépeinte est visée comme un *quasi-étant*, au sens où la perception ordinaire qui pose son objet comme existant, subit une modification de neutralité (voir E. HUSSERL, *IDI*, §111, pp. 373-374), pour Levinas c'est l'objet lui-même qui est altéré dans l'expérience esthétique, et non pas simplement la thèse positionnelle qui s'attache à sa visée (voir E. LEVINAS, « La réalité et son ombre », 1948, in *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 2000, p. 114.)

¹⁹ *Ibidem*, pp. 109-110.

²⁰ En effet, cette description levinassienne de l'expérience esthétique n'est pas limitée aux formes contemporaines de l'art, telles que l'art abstrait, non réaliste, l'art qui recherche la sensation pure ou l'art qui cesse d'entendre l'œuvre comme expression de l'intériorité d'un sujet. Dans « La réalité et son ombre », Levinas précise que c'est par le simple fait d'être représenté qu'un objet se convertit en non-objet, et que pour cette raison même l'art le plus réaliste confère aux objets représentés ce caractère d'exotisme et matérialité qui les fait sortir de notre monde. Il en va de même pour l'art classique qui vise la beauté et la perfection de la forme : la perfection de la forme, même lorsqu'elle est atteinte, devient pour Levinas une sorte d'idole qui ne fait que confirmer l'irréalité, ou l'ombre, de toute image (voir E. Levinas, « La réalité et son ombre », art. cit., pp. 114-116).

²¹ Voir M. HEIDEGGER, *De l'origine de l'œuvre d'art (1935)*, trad. fr. É. Martineau, éd. bilingue numérique (<http://nicolas.rialland.free.fr/heidegger/>), p. 47.

²² À ce propos, voir François-David SEBBAH, « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* », in *Alter*, 1994, n° 2, pp. 246-247.

spectateur participe à l'œuvre, ce qui s'impose à son attention, absorbe sa concentration et envahit son intériorité, jusqu'à amener la conscience en deçà d'elle-même, vers la sensation pure et l'anonymat de la matière²³. L'expérience esthétique se produit, en ce sens, dans l'« entretemps », c'est-à-dire dans un intervalle de temps dont Levinas dit qu'il « ne se termine jamais »²⁴. Ce qu'il veut dire par là, c'est que cet intervalle de temps est celui dans lequel la conscience est plongée dans un état où toute activité synthétique et tout écoulement du temps sont suspendus. Dans la contemplation de l'œuvre d'art, le temps ne s'écoule pas, parce que la conscience est acculée, rivée à l'être, parce que l'intériorité fusionne avec l'œuvre même. Raison pour laquelle Levinas essaie de décrire comment le plaisir, dans cette expérience esthétique, vire en terreur – car tout plaisir cesse lorsque l'instant ne finit pas, c'est-à-dire lorsque nous ne sommes pas en mesure d'arrêter le jeu²⁵.

Que peut-on alors conclure à partir de la description de ces trois expériences ?

1) Tout d'abord, que cette dimension de matérialité, qui s'oppose à toute forme d'intelligibilité et de signification, ne peut être ressentie que par la sensibilité qui se situe en deçà de la structure intentionnelle ainsi que de ses conditions. Non seulement, en effet, la matérialité n'est pas accessible au niveau de l'intentionnalité, par la conscience s'adressant à des objets, mais elle n'est pas non plus une condition de cette structure intentionnelle, car la sensibilité n'y entre en contact que dans des situations limites où l'intériorité du sujet se dissipe dans une dimension anonyme. C'est-à-dire que la matérialité ne peut pas être assumée à proprement parler, et que, d'elle, on ne peut pas non plus tirer des structures signifiantes.

2) Il devient alors évident que l'identification de l'être (en dehors des conditions subjectives qui rapportent cette verbalité à l'étant et ainsi au sens) avec une dimension de matérialité a pour conséquence l'abandon de l'ontologie heideggerienne : que l'on songe au *Sein* en relation au *Dasein*, ou à *l'es gibt* dont *l'il y a* pourrait sembler la traduction, il n'en reste pas moins que Heidegger conçoit l'être comme une ouverture ; et que même lorsqu'il met l'accent sur le voilement nécessaire, sur le retrait de l'être ou sur l'abîme (*Ab-Grund*), cette dimension d'obscurité et de dissimulation est comprise comme une « réserve » du sens, c'est-à-dire comme une condition de possibilité de l'ouverture et de la manifestation²⁶. Il en va tout autrement chez Levinas, pour qui l'obscurité de l'être est synonyme de l'effacement du sens, avec tout le paradoxe que semble impliquer cette assimilation. *L'il y a*, en effet, s'oppose à tout étant, conscience et subjectivité. Mais justement pour cela, il ne peut pas être entendu comme une dimension réelle, comme quelque chose qui existerait par lui-même, indépendamment d'un sujet, ou du moins d'une sensibilité par laquelle cette matérialité se ferait ressentir – sinon, il rentrerait à nouveau dans l'ordre des étants. Le paradoxe serait par conséquent le suivant : alors que pour le Heidegger d'*Être et temps*, sans le *Dasein* il n'y aurait pas de *Sein*²⁷, nous devrions plutôt dire avec Levinas que *sans le moi il n'y aurait pas d'il y a*, et qu'en même temps *au sein de l'il y a le moi n'est pas*. Pour le dire plus simplement, si nous n'étions pas, il n'y aurait pas d'horizon de sens, et il n'y aurait donc personne pour faire l'expérience de cette absence de sens. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, que *l'il y a* serait une illusion subjective, ou une pure fiction. La description de la matérialité de l'être, ressentie par la sensibilité, est en revanche celle qui permet à

²³ Levinas emprunte donc le terme « rythme » à la sphère musicale, tout en le faisant valoir pour n'importe quelle œuvre, parce que la musique est l'art abstrait, non-objectif, par excellence. Rodolphe Calin écrit qu'à la différence de la couleur, le son « n'adhère pas à l'objet qui le produit. La sensation sonore est donc sensation par excellence, sensation ou qualité absolument pure, interrompant par elle-même le processus de la perception. » (« La non-transcendance de l'image », in D. COHEN-LEVINAS éd., *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Paris, Manucius, 2010, pp. 36-37.) Non pas que la couleur perçue ne puisse pas donner lieu à une sensation pure, mais la sensation de couleur ne peut devenir sensation pure qu'en se détachant de l'objet et de la sphère de la perception, tout comme le son se détache de l'objet dont il émane.

²⁴ E. LEVINAS, « La réalité et son ombre », art. cit., pp. 111.

²⁵ Voir E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 47.

²⁶ Voir par exemple M. HEIDEGGER, « Logos », 1951, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 267 ; ou M. HEIDEGGER, « Temps et Être » (1962), in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 26. Levinas, de son côté, précisait dans la préface à *De l'existence à l'existant* écrite en 1978, que « *l'il y a* n'a jamais été la traduction de *l'es gibt* heideggerien » (op. cit., p. 10).

²⁷ Voir M. HEIDEGGER, *Être et temps*, §44C, trad. fr. É. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 184.

Levinas de modifier le rapport entre l'être et le moi que Heidegger avait institué : désormais, il n'est possible de parler du sens de l'être, du monde et des objets, que comme une interruption de la matérialité anonyme, produite par le surgissement du moi et par la relation avec l'Autre, qui ne trouvent pas dans l'être leur propre condition de possibilité.

3) C'est pour cette raison, parce que cette dimension matérielle de l'être se soustrait à toute intelligibilité, signification et luminosité, et parce qu'elle ne peut pas non plus être considérée comme une condition de la manifestation, qu'elle représente une limite pour la phénoménologie. Or, faudrait-il par conséquent admettre que cette limite est susceptible de rompre la totalité de sens que la phénoménologie, en conformité avec la tendance que Levinas retrouve dans la pensée occidentale en général, aurait identifié à l'être²⁸ ? Sûrement pas : d'après Levinas, ce n'est que la relation éthique, ou l'autrement qu'être, qui sont en mesure de briser la totalité de sens instaurée par la pensée. Certes, cette dimension de matérialité est positive, dans le sens où il ne s'agit pas simplement de ce qui ne se manifeste pas, ou que l'on ne pourrait pas connaître, mais d'une dimension que la sensibilité peut effectivement ressentir. Mais d'autre part, cette limite garde une valeur négative, au sens où elle n'est pas suffisante pour rompre la totalité, précisément parce qu'elle ne correspond pas à une dimension de sens. Elle ne nous amène pas au-delà de l'immanence, vers la transcendance que l'on ne pourrait pas intégrer dans une totalité du sens, mais toujours en deçà, vers un anonymat, une indistinction entre intériorité et extériorité, que nous pourrions caractériser, en analysant la structure de la sensation, comme une disparition du sentant dans le senti. Rompre la totalité du sens, rendre compte de l'extériorité et de la transcendance, ne peut pas devoir impliquer l'effacement de la subjectivité.

Et pourtant, cette matérialité semble tout de même jouer un rôle dans la rupture de la totalité, ne serait-ce que parce qu'elle met en évidence un décalage entre la matière et la forme, décalage signifiant l'impossibilité de prendre la manifestation pour un événement originaire, ou le risque pour le moi de sortir de l'horizon du sens et de se perdre dans cette matérialité²⁹. Dès lors, comment faut-il comprendre cette limite matérielle par rapport à la limite éthique de la phénoménologie – c'est-à-dire par rapport à la relation éthique avec l'autre qui, selon Levinas, est la seule relation en mesure de produire la rupture de la totalité ? La réponse à cette question implique, cependant, de rendre compte d'abord du statut du moi, indispensable non seulement pour interrompre l'anonymat de l'*il y a*, mais aussi pour concevoir une relation avec l'autre, qui n'est autre que par rapport à moi.

LA MATÉRIALITÉ DU CORPS : LA JOUISSANCE

La deuxième situation où nous retrouvons des références à la matérialité, c'est la description du surgissement du moi, c'est-à-dire d'une intériorité qui interrompt l'anonymat de l'être. Cet événement, tel qu'il est décrit dans les années 1940, est essentiellement ambigu, et dans cette ambiguïté nous trouvons une première raison pour laquelle Levinas parle de matérialité.

D'une part, en effet, à travers la position d'un corps qui fournit un point de départ, une intériorité surgit dans l'être et interrompt l'anonymat de l'*il y a* ; mais d'autre part, cet événement constitue aussi un enchaînement à soi, puisque ce même corps, par lequel une liberté surgit, est aussi une limite, un encombrement, une pesanteur. Les sensations qui montrent cet enchaînement à soi, telles que la fatigue, la lassitude et la paresse, ou encore la douleur, proviennent de l'adhérence à mon corps, mais elles ne font en réalité que prolonger, dans ce même corps, la matérialité de l'être. Ce corps est certes le mien, non plus anonyme, et pourtant ces sensations se produisent lorsque s'affaiblit ou se renverse la maîtrise que l'existant (moi) exerce sur l'exister (ou l'être)³⁰. C'est pourquoi, la

²⁸ La description de l'*il y a* impose en effet de le distinguer de l'être entendu comme une totalité : ce dernier est produit par une opération de pensée qui reconduit toute dimension de sens à un seul principe, générateur de la totalité du sens ; l'*il y a* correspond en revanche à l'absence de significations, d'ordre et d'étants.

²⁹ Alors que le *Dasein*, se situant toujours déjà dans un monde, dans un horizon de sens, ne courait pas ce risque. Voir aussi R. CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 37.

³⁰ Voir la description de l'hypostase, dans E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit., pp. 31-35.

matérialité caractérise l'identité du moi, qui ne se produit pas seulement comme une interruption de la matérialité anonyme de l'être, mais aussi comme un enchaînement à soi : « l'existant s'occupe de soi » et « cette manière de s'occuper de soi – c'est la matérialité du sujet³¹ » ; « l'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi³² », faisant de la matière « le malheur de l'hypostase³³ », c'est-à-dire le malheur de cet événement de surgissement d'un moi.

Cependant, ce qui dans cet événement montre la constitution d'une intériorité, ce qui représente la condition de l'activité et du savoir, ce n'est pas cet enchaînement malheureux ; ce sont plutôt le plaisir, l'amour pour la vie et le bonheur qui permettent au moi de s'arracher à l'anonymat de l'être et de se constituer comme un être indépendant. Levinas résume cette situation en employant le terme « jouissance » : ce n'est qu'en jouissant de contenus qui ne sont ni simples objets, ni simples moyens de subsistance, ce n'est qu'en se nourrissant, en éprouvant du plaisir, que le moi *vit* et qu'il s'affirme en se séparant de l'*il y a*³⁴. Cela devient encore plus évident dans *Totalité et Infini*, car cette œuvre abandonne le langage encore trop formel de l'hypostase, commence directement par la description de la jouissance, et n'entend la douleur et la souffrance, voire même le contact avec l'*il y a*, que comme un défaut de plaisir, ou un effacement de l'intériorité³⁵. Ainsi, dans la situation de la jouissance, le moi n'est plus exposé à l'*il y a* ; au contraire, il oublie l'*il y a* par le contentement du bonheur. Et pourtant le langage levinassien n'est pas dépourvu de toute référence à la matière : il est question de l'alimentation comme « morsure³⁶ » sur les choses, de la vie dans la « matérialité du non-moi élémental³⁷ », de la jouissance qui accomplit une « relation ultime avec la plénitude substantielle de l'être, avec sa matérialité³⁸ ». Dès lors, comment faut-il entendre cette matérialité qui « accompagne – nécessairement – le surgissement du sujet³⁹ », alors que dans ce surgissement le moi se pose déjà « au-dessus de l'être⁴⁰ » ? Et d'autre part, comment la position d'un moi pourrait-elle interrompre déjà l'*il y a*, alors que le moi n'est pas encore en relation avec l'autre, ou les autres, et que c'est par cette relation qu'il y a du sens dans l'être ? S'agit-il d'une notion différente de matière ? Faudrait-il l'identifier avec une condition de possibilité de la signification ?

Pour Levinas, la matière n'est jamais une condition de possibilité de la signification, ni du surgissement du moi. Dans *Totalité et Infini*, il est très explicite à cet égard : « c'est le psychisme, et non pas la matière, qui apporte un principe d'individuation⁴¹ ». Mais à chaque fois qu'il parle de la matérialité, Levinas est en train de mettre en relief une limite de la phénoménologie, c'est-à-dire une dimension qui échappe à la corrélation intentionnelle et qui pourtant n'est pas une source de sens, une forme d'extériorité ou de transcendance. Cette limite, en fin de compte, est ce qui permet à Levinas de caractériser non seulement le rapport à l'être anonyme, mais plus en général la sensibilité, l'affectivité, en la distinguant d'une relation pratique ou théorique au monde, c'est-à-dire en la distinguant d'un horizon de lumière ou d'une relation signifiante⁴². Et c'est pour cette raison que le

³¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 135.

³² E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 36.

³³ *Ibidem*, p. 39.

³⁴ Voir par exemple E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 114 : « Cette façon, pour l'acte, de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance. Vivre de pain, n'est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui. [...] si je lanche mon pain pour travailler et vivre, je vis de mon travail et de mon pain. [...] Ainsi, les choses sont toujours plus que le strict nécessaire, elles font la grâce de la vie. On vit de son travail qui assure notre subsistance ; mais on vit aussi de son travail, parce qu'il remplit (réjouit ou attriste) la vie. »

³⁵ Voir *idem* : « On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies. » Ou *ibidem*, p. 154 : « La douleur, loin de mettre la vie sensible en question, se place dans ses horizons et se réfère à la joie de vivre. »

³⁶ *Ibidem*, p. 135.

³⁷ *Ibidem*, p. 170.

³⁸ *Ibidem*, p. 140.

³⁹ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 37. À ce propos, Jean-François Courtine souligne très justement que Levinas, en critiquant la liberté absolue sartrienne, fait dépendre l'avènement du sujet de sa matérialité (voir *La trame logique de l'être*, op. cit., p. 53.)

⁴⁰ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 57.

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² Levinas prend ainsi ses distances non seulement vis-à-vis de Heidegger, mais aussi par rapport aux philosophies de

langage décrivant la constitution du moi, ayant lieu tout d'abord dans l'affectivité, dans la sensibilité, garde une certaine couleur matérielle. Voyons-le dans les détails.

En décrivant la vie corporelle à travers ses sensations, que ce soit comme position dans un lieu ou comme jouissance, Levinas met en relief surtout qu'ici la sensation ne correspond pas simplement à une *expérience*, ou qu'elle n'est pas simplement une sensation *vécue*, mais qu'elle déborde toujours sa possible rétention par la conscience, c'est-à-dire qu'elle demeure irréductible à son animation en une signification ou en une qualité objective. Autrement dit, la conscience donatrice de sens finit inévitablement par perdre et oublier la dimension matérielle de la sensation. C'est pourquoi, déjà dans *De l'existence à l'existant*, Levinas, en identifiant le corps avec le fait d'occuper un lieu, de se poser dans un *ici* précédant l'espace idéal (« épaisseur matérielle, protubérance, tête⁴³ »), mettait en relief la transgression de la phénoménologie impliquée par cette description : la position du corps n'est pas une sensation *vécue*, qui permettrait à l'intuition d'y accéder, mais un « événement », ne revenant pas à une expérience au sens propre du terme. Ce n'est pas par hasard s'il distinguait cette localisation du corps, avec tant de soin, des kinesthèses dont parle la phénoménologie. Alors que Husserl utilise le terme « kinesthèse » pour parler de la sensation de mouvement de mon corps, relevant de mon « je peux » et permettant la constitution du corps propre⁴⁴, Levinas se détache de cette analyse identifiant déjà, à ses yeux, la sensation à la sensation d'un senti (mon corps dans l'espace), ou la matérialité à « une *expérience* de la matérialité⁴⁵ ». Or, l'idée levinassienne d'une sensation qui ne s'épuise pas dans la conscience de cette même sensation se retrouve aussi dans *Totalité et Infini*. Non seulement parce que Levinas y reprend la distinction entre la position du corps et la sensation *vécue*⁴⁶. Mais surtout parce qu'en décrivant la jouissance – qui, elle, n'est pas un état psychologique, vécu par un moi déjà constitué, mais un véritable événement, « le frisson même du moi⁴⁷ » dans lequel ce dernier se constitue – et tout en la décrivant comme « vie » ou comme sensation « *vécue* »⁴⁸, il vise à montrer dans cette vie un surplus par rapport à ce que la pensée pourra constituer comme sens. Et ce surplus n'est pas, à son tour, une dimension de sens : c'est là que l'on retrouve la dimension de matérialité avec laquelle a affaire le surgissement d'une intériorité.

Pour montrer la spécificité de l'affectivité dans la constitution du moi, Levinas essaie tout d'abord de creuser un écart entre la jouissance, d'une part, et la théorie et la pratique, de l'autre. La conscience théorique ou pratique est celle qui se rapporte à un horizon de sens et à un monde, fait de choses, d'objets, d'outils : cette conscience ne se produit pas sans que le moi se rapporte à un autre – autre qui, dans *Totalité et Infini*, apparaît d'abord sous la figure du féminin et ensuite en tant que visage. Et la raison en est que le sens, selon Levinas, ne peut se produire que s'il y a une pluralité d'êtres, en relation les uns avec les autres. En revanche, la jouissance précède la conscience théorique et pratique ; elle ne nécessite d'aucun horizon de lumière et de signification, puisqu'elle se produit comme pure affectivité, dans la simple façon d'entrer en contact avec la matérialité de l'élément et de s'en nourrir, dans la manière de vivre des contenus qui se laissent assimiler par le moi et qui font

l'existence et du corps propre, qui font du corps et de la sensibilité une ouverture au monde, un pouvoir, et de la signification incarnée la première signification. Voir *ibidem*, pp. 224-226 ; *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 259 ; et l'article « De la description à l'existence », in *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 148.

⁴³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁴ Voir E. HUSSERL, MC, 5^{ème} méditation, pp. 80-81.

⁴⁵ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 134 : « La façon dont le Même est déterminé par l'autre [...] est précisément la façon désignée plus haut par “vivre de...” Elle s'accomplit par le corps dont l'essence est d'*accomplir* ma position sur terre, c'est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d'ores et déjà, supportée par l'image même que je vois. Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s'apercevait qu'il descend du tableau qu'il est en train de peindre. »

⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 113.

sa substance⁴⁹. Bien sûr, décrire le moi dans la situation de la jouissance qui précède la conscience n'équivaut pas à décrire l'homme concret, qui vit déjà en société et se représente les choses – et c'est en ce sens que l'on peut dire qu'on jouit *de quelque chose*, du pain, du travail, de l'air⁵⁰. Mais si l'on essaie de décrire la jouissance en elle-même, il est évident selon Levinas qu'on ne peut pas l'entendre comme une « pensée mutilée⁵¹ », c'est-à-dire déjà en fonction de la conscience théorique ou pratique, du maniement des outils ou de la représentation. La jouissance doit plutôt être entendue comme la sensation qui se produit lorsque quelque chose, une fois qu'on l'assimile, redevient contenu, se matérialise et retourne à ses qualités sans forme, sans substance. La jouissance, en d'autres termes, est la vie du moi qui se tient au sein de l'élément, c'est-à-dire de ce qui n'a pas de face ni de forme. « Dans la jouissance – écrit Levinas – les choses retournent à leurs qualités élémentales⁵². » Et il continue ainsi, un peu plus loin :

[...] poser l'élément comme une qualité sans substance, ne revient pas à admettre l'existence d'une « pensée » mutilée ou encore balbutiante, corrélatrice de tels phénomènes. Être-dans-l'élément, dégage, certes, l'être de la participation aveugle et sourde à un tout, mais diffère d'une pensée qui se dirige vers le dehors. Ici au contraire, le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie. Mouvement incessant d'afflux sans répit, contact global sans fissure et sans vide d'où pourrait repartir le mouvement réfléchi d'une pensée. Être dedans, être à l'intérieur de... La situation ne se réduit pas à une représentation, ni même à une représentation balbutiante. Il s'agit de la sensibilité qui est la *façon* de la jouissance. [...] La sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi⁵³.

Cependant, à cette tentative de distinguer la jouissance par rapport à toute forme de conscience pratique ou théorique, on pourrait objecter que Levinas définit la jouissance comme une forme d'intentionnalité, bien qu'il la décrive par opposition à l'intentionnalité de la représentation⁵⁴. Dès lors, si la jouissance est une forme d'intentionnalité, n'implique-t-elle pas déjà une certaine distance avec ce dont on jouit, et notamment une certaine relation signifiante ? Il nous semble cependant que le terme « intentionnalité » est employé par Levinas dans un double objectif. D'une part, souligner la différence entre la vie et ce dont elle vit, entre le fait de vivre et ses contenus⁵⁵ ; et cette distinction est nécessaire, car, si la vie ne se distinguait pas de ses contenus, on ne pourrait même pas parler d'une intériorité qui se distinguerait, grâce à la jouissance, de l'extériorité. D'autre part, le terme « intentionnalité » veut souligner le renversement entre intériorité et extériorité que la jouissance produit par rapport à la représentation : alors que dans cette dernière, la conscience se pose à l'origine de l'objet pour le constituer, dans la jouissance ce sont les aliments qui « conditionnent », c'est-à-dire

⁴⁹ Il faut souligner ici la différence entre *Totalité et Infini*, qui distingue clairement la situation de la jouissance par rapport à la lumière caractérisant la vie dans un monde déjà constitué, et *Le temps et l'autre*, où Levinas parlait de la jouissance également en termes de lumière et connaissance (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 46). La raison de ce changement demeure, d'une part, dans l'approfondissement de l'analyse de la sensibilité que l'on trouve dans l'œuvre de 1961. Mais d'autre part, la raison majeure de cette différence demeure selon nous dans le « tournant transcendantal » accompli par *Totalité et Infini*. Comme nous le précisons plus loin, en effet, cette distinction permet à Levinas d'affirmer que la séparation du moi précède la relation avec l'autre, mais que cette séparation n'est pas une simple illusion destinée à être effacée une fois que le visage de l'autre se manifeste.

⁵⁰ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 147-148 : « La description de la jouissance, telle qu'elle vient d'être menée jusqu'ici, ne traduit certes pas l'homme concret. En réalité, l'homme a déjà l'idée de l'infini, c'est-à-dire vit en société et se représente les choses. »

⁵¹ *Ibidem*, p. 143.

⁵² Voir *ibidem*, p. 141. Voir aussi E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic, « Le livre de poche », 1990, p. 117 : « La saveur en tant qu'elle comble une faim, la saveur en tant qu'assouvissement, est rupture de la forme du phénomène qui s'en va amorphe en "matière première". La matière mène son train, "fait son métier de matière", "matérialise" dans l'assouvissement remplissant une vacuité avant de se mettre sous une forme et de s'offrir au savoir de cette matérialité et à sa possession – en guise de biens. » Ainsi, dans ce passage, Levinas distingue la matérialisation qui se produit dans la jouissance, ou dans l'assouvissement, et la forme à laquelle cette matérialisation revient par le biais du savoir ou de la possession.

⁵³ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 142-143.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁵ Voir *ibidem*, p. 127.

qui soutiennent le moi. Mais ce n'est pas pour ces raisons que le rapport avec les contenus de la jouissance devient une relation signifiante, une ouverture au monde ou à une extériorité. Bien au contraire, la jouissance se produit dans un mouvement d'assimilation, de contraction ou d'enroulement, auquel manque toute conscience de l'objectivité et de l'extériorité. C'est d'ailleurs pourquoi, pour décrire la manière dont le contenu assimilé soutient le moi, Levinas préfère parler de « la nourriture du constituant » et non pas de sa « condition », vu que faire de l'aliment une condition reviendrait à le rapporter encore au sens et à la représentation. Citons le passage entier :

Si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement *la nourriture du constituant*. Ce débordement de sens peut être fixé par le terme alimentation. Le surplus de sens n'est pas un sens à son tour, simplement pensé comme condition – ce qui ramènerait l'aliment à un corrélatif représenté. L'aliment conditionne la pensée même qui le penserait comme condition. [...] manger ne se réduit pas davantage à l'ensemble de sensations gustatives, olfactives, kinésiques et autres qui constitueraient la conscience du manger. Cette morsure sur les choses que, par excellence, comporte l'acte de manger – mesure le surplus de cette réalité de l'aliment sur toute réalité représentée [...]. La corporéité de l'être vivant et son indigence de corps nu et affamé, est l'accomplissement de ces structures (décrites en termes abstraits comme affirmation de l'extériorité qui n'est cependant pas affirmation théorique) et comme une position sur terre qui n'est pas la position d'une masse sur l'autre⁵⁶.

C'est pourquoi la description de la constitution du moi garde un langage renvoyant à la matérialité. Un moi surgit dans l'être comme un événement nouveau, qui brise la trame anonyme et impersonnelle de *l'il y a*, et pourtant c'est bien à travers la matérialité que le moi se constitue, en jouissant de cette matérialité, de l'élément informe qui se convertit en énergie pour le moi. Cette affectivité, par laquelle le moi est absolument lui-même, une ipséité, séparé de *l'il y a* et de la totalité de sens qui prétendrait l'identifier de l'extérieur, se situe en deçà d'une relation signifiante au monde, soit-elle pratique ou théorique ; et c'est pour cela qu'elle implique une dimension matérielle, parce qu'elle se soustrait à la corrélation intentionnelle, sans pour autant mettre au jour une nouvelle forme de sens, d'extériorité ou de transcendance. Pour le dire encore autrement, dans la situation de la jouissance, le moi est encore en contact avec la matière, sauf qu'il n'y est plus exposé jusqu'à la perte de son intériorité⁵⁷. Et en fin de compte, c'est encore l'ambiguïté du corps que montre cette analyse. Car c'est toujours par le corps, par la sensibilité, que la matérialité est ressentie. Sauf que, dans le cas de la jouissance, la matérialité est ressentie dans le plaisir, le bonheur et la satisfaction, qui permettent au moi de se constituer comme intériorité. En revanche, dans le cas de *l'il y a* (qui est, non par hasard, le prolongement de l'élément⁵⁸), les sensations de douleur, souffrance et nausée, renversent l'intériorité jusqu'à l'effacement du moi.

Un dernier aspect qui confirme ce statut de la jouissance, la distinguant de toute conscience théorique et pratique, c'est l'analyse du rapport entre sentant et senti, et de la temporalité qui permet de décrire ce rapport. Nous pourrions dire, en général, que toute relation de sens qui repose sur une sensation implique une certaine relation entre le sentant et le senti, ou entre le contenu de la sensation et la qualité objective, alors que la dimension de la matérialité, qui demeure en deçà de la lumière et de la signification, ne peut être éprouvée que par une sensation où l'un des deux pôles s'efface au profit de l'autre. Ainsi, la matérialité de l'être avait été décrite à partir d'une disparition du sentant dans le senti, ou d'une invasion du sentant par le senti. La jouissance, qui en est le renversement, ne se produit pas comme une forme d'intentionnalité, c'est-à-dire comme la sensation d'un senti ; et il ne s'agit pas non plus d'une simple coïncidence entre le sentant et le senti, comme si la vie ne se distinguait pas de ses contenus. Nous pourrions la définir plutôt comme la sensation où le sentant,

⁵⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 135. Nous soulignons.

⁵⁷ Raoul Moati, dans son ouvrage *Événements nocturnes* (op. cit., p. 139), précise d'ailleurs, à cet égard, que la jouissance ne suspend pas *l'il y a*, mais l'exposition du moi à *l'il y a*. En ce sens, on peut affirmer que l'intériorité ne permet pas encore d'arrêter *l'il y a* (ce qui ne peut se produire que par l'introduction du sens dans l'être), mais qu'elle permet de l'oublier (grâce au contentement et au bonheur, sans souci de l'infini).

⁵⁸ Voir E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 151.

distinct du senti, s'affirme en tant que sentant, sans conscience du senti : « *Il s'agit du sentant et non pas du senti*⁵⁹. » Comme si le senti disparaissait, une fois assimilé par l'intériorité. Et tout comme la matérialité de l'être était ressentie dans l'entretemps, dans un intervalle de temps qui ne finit pas, la jouissance se produit également dans l'instant, et non pas dans un flux qui reviendrait déjà à la soumettre à l'intentionnalité et à la conscience. Dans *Totalité et Infini*, Levinas précise en effet que la jouissance réalise l'indépendance à l'égard de la continuité, au sens où elle se produit dans un instant, comme plénitude d'un instant ; non pas dans un instant qui déboucherait sur un autre, mais dans un « instant arraché à la continuité du temps⁶⁰ », de telle sorte que « chaque bonheur arrive pour la première fois⁶¹ ». Pour le dire autrement, du point de vue de Levinas, rendre compte de la matérialité comme ce qui demeure en deçà de la manifestation et du sens – matérialité que l'ontologie et la phénoménologie auraient méconnue – revient à retrouver dans la sensation une dimension de matérialité qui est perdue dans l'animation du contenu de la sensation en qualité objective.

C'est aussi pourquoi Levinas, tout en s'inscrivant dans le sillage des analyses husserliennes du sensible, met en relief l'ambiguïté qui situe toujours Husserl au carrefour de deux interprétations opposées. L'une, selon laquelle Husserl aurait déjà ruiné la représentation, non tant grâce à la découverte de l'intentionnalité affective et volitive, mais surtout par la distinction anti-empiriste entre contenu vécu et qualité objective⁶², lui permettant de récupérer l'idée d'un *datum* hylétique, « absolu », « donné avant d'être cherché, d'emblée »⁶³. Sur cette même voie, se trouve la notion d'impression originaire, *Urimpression*, situant à l'origine de l'intentionnalité une coïncidence entre spontanéité et passivité. Selon l'autre interprétation, en revanche, Husserl n'aurait pas suffisamment reconnu la spécificité du sensible, qu'il finit toujours par soumettre à une forme d'intentionnalité⁶⁴. Non seulement parce qu'il décrit parfois le contenu vécu comme un raccourci de l'objet, de telle sorte que « la sensation devient l'*analogon* des objets », comme si, écrit Levinas, « *ressemblance* et analogie ne supposait pas déjà un plan objectif constitué⁶⁵ ». Mais aussi parce que la source impressionnelle de la conscience revient à une autre forme d'intentionnalité, immanente, qui caractérise la conscience du temps. Levinas ne veut certes pas annuler la différence entre les deux types d'intentionnalité, et il souligne à juste titre qu'il ne s'agit pas, dans l'intentionnalité immanente, d'une réflexion de la conscience sur elle-même, mais simplement du « temps de la conscience⁶⁶ » ; néanmoins, ce sentir originaire est un sentir qui peut être retenu, qui peut s'offrir à une synthèse, parce qu'il « diffère sans différer », c'est-à-dire parce que le passage de l'impression à l'intentionnalité s'effectue sans une perte véritable – raison pour laquelle dans la temporalité du sensible l'on peut retrouver la naissance de la signification :

Que cette conscience *originellement* non objectivante et non objectivée dans le présent vivant, soit thématizable et thématizante dans la rétention sans rien y perdre de sa place temporelle qui confère « individuation » et voilà que la non-intentionnalité de la proto-impression rentre dans l'ordre, ne mène pas en-deçà-du-Même, ni en-deçà-de-l'origine⁶⁷.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 152.

⁶¹ *Ibidem*, p. 117.

⁶² Alors que Berkeley, auquel Levinas s'en prend souvent, identifiait l'essence vécue avec la qualité des objets, en ramenant ainsi l'étant à la pensée. Voir *ibidem*, p. 35, mais aussi E. LEVINAS, « Intentionnalité et sensation » (1965), in *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 204.

⁶³ E. LEVINAS, « Intentionnalité et métaphysique » (1959), in *ibidem*, p. 139.

⁶⁴ Ce qui amène Levinas, dans certains passages, à déclarer la supériorité sur la phénoménologie husserlienne de Descartes, qui refuse au sensible le statut d'idée claire et distincte, ou de Kant, ayant distingué la nature de la sensibilité de celle de l'entendement. Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 136 et 143-144.

⁶⁵ E. LEVINAS, « Intentionnalité et sensation », art. cit., p. 207. Voir aussi E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 56. Dans ce même esprit, *Totalité et Infini* reproche à Husserl « l'idée d'une signification et d'une intelligibilité intrinsèque du contenu comme tel, de la luminosité du contenu », ou d'une « auto-présentation dans la lumière » (*op. cit.*, p. 96).

⁶⁶ E. LEVINAS, « Intentionnalité et sensation », art. cit., p. 214.

⁶⁷ E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 59.

Dans ce passage, Levinas ne se réfère pas directement à la matérialité impliquée dans le sensible, dans l'instant de la jouissance. Mais nous pouvons rétrospectivement affirmer que si Levinas, en décrivant la localisation du corps et la jouissance, avait voulu reprendre l'idée husserlienne qui situait l'impression sensible à la base de l'intentionnalité⁶⁸, d'autre part, il avait abandonné Husserl pour montrer que la sensation n'est pas déjà prise dans une forme d'intentionnalité (tout comme l'instant n'est pas extatique, il n'est pas déjà pris dans un flux), parce qu'elle implique au contraire une dimension matérielle, de non-intelligibilité et de résistance au sens constitué, qui rive le pur sensible à l'instant présent et qui implique une perte dans le passage à l'intuition⁶⁹. Dans la matérialité, sentant et senti coïncident, mais sans coïncider véritablement : leur coïncidence n'est pas le commencement de la signification, mais l'absence de sens, où l'un des deux – le sentant, ou le senti – s'efface au profit de l'autre.

Nous pouvons donc conclure cette analyse de la constitution du moi, en affirmant que la jouissance implique bien une interruption de l'exposition à l'*il y a*, à la matérialité anonyme de l'être ; mais qu'elle continue à être décrite comme un contact avec la matière parce que le moi se constitue comme pure affectivité, et non pas déjà comme une pensée, comme un être qui se situerait déjà dans un horizon de significations ou d'un monde d'outils. Autrement dit, le surgissement du moi produit bien une rupture de l'*il y a*, mais cette rupture ne s'effectue pas encore au niveau du sens, de la lumière et de la conscience : elle n'est que le renversement de l'extériorité en intériorité, ou de l'anonymat de la matière, en matière dont je jouis. Le moi se constitue ainsi, à travers cette matière, en la contractant, ou en jouissant de l'élément.

MATERIALITÉ ET SIGNIFICATION ÉTHIQUE

Ce qu'il nous reste à explorer, c'est le rapport entre la matérialité, d'une part, et la relation éthique, la transcendance ou l'autrement qu'être, de l'autre. Nous avons commencé par opposer ces deux limites, matérielle et éthique, de la phénoménologie. La limite matérielle demeure en deçà de la manifestation, de la corrélation intentionnelle, de tout horizon de lumière, parce qu'il s'agit d'une dimension qui n'est pas signifiante. Au contraire, la limite éthique équivaut à un surplus de sens qui déborde la phénoménalité, ouvre une dimension de transcendance et rompt la totalité de sens instituée par la conscience⁷⁰. Or, quel rapport y a-t-il entre ces deux limites ? Ce rapport n'est pas exactement le même dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être*. Mais dans les deux cas, il nous semble que la limite matérielle joue un rôle indispensable à la rupture de la totalité, en fournissant un lieu à travers lequel la signification éthique peut se produire sans s'assimiler à l'horizon de la manifestation.

Nous nous attarderons surtout sur l'œuvre de 1974, dans laquelle Levinas approfondit davantage la dimension de la sensibilité où se rencontrent la matérialité et la signification éthique. Cependant, nous pouvons d'abord montrer au moins deux raisons pour lesquelles, déjà dans *Totalité et Infini*, la matérialité acquiert une fonction clé dans la production de la transcendance. En l'absence de cette dimension matérielle, en effet, la manifestation du visage de l'autre finirait soit par entraîner la disparition du moi, soit par produire une signification s'intégrant déjà à la totalité du sens.

⁶⁸ Rodolphe Calin a souligné le lien entre la description levinassienne de la localisation et ses analyses successives portant sur l'*Urimpression* (cf. « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas », in *Les Études Philosophiques*, 2006/3, n° 78, p. 298).

⁶⁹ C'est en ce sens que Levinas précise, en 1965, en parlant du flux de la conscience : « Très curieusement, c'est la ponctualité aiguë, et comme séparée, du présent qui en constitue la vie ; à elle s'amarrant rétention et protention, par lesquelles le flux du vécu est conscience du temps. » (« Intentionnalité et sensation », art. cit., p. 212, nous soulignons.) Il distingue ainsi, d'une part, la vie et l'affectivité qui se produisent dans le présent, dans l'instant non encore extatique (ce que Levinas soulignait déjà dans *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 48-49, en décrivant l'instant comme l'arrêt qu'indiquent la fatigue et l'effort), et de l'autre, « le sensible dans l'ambiguïté de la durée et de l'identité », c'est-à-dire le sensible vécu et susceptible d'être retenu, qui est un sensible « déjà dit », et pour cela déjà signifiant dans le langage (E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 64).

⁷⁰ Voir par exemple E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 39.

1) En premier lieu, la manière dont Levinas décrit la situation de la jouissance s'avère indispensable pour comprendre la constitution d'une relation entre le moi et l'autre. La difficulté de cette relation tient à ce que, d'une part, le moi doit être séparé et indépendant, faute de quoi il y aurait une fusion, et non pas une véritable relation ; et d'autre part, cette séparation ne doit pas empêcher au moi de s'ouvrir à l'altérité de l'autre. Or, c'est précisément le statut particulier de la jouissance, c'est-à-dire la différence entre la sensibilité, d'un côté, et la conscience pratique et théorique, de l'autre, qui permet à Levinas de résoudre cette difficulté. Pourquoi ? Lorsqu'il se manifeste comme visage, l'autre se situe à l'origine de toute forme de signification. Ce faisant, il révèle que le moi, qui se rapportait à un monde d'objets et d'outils comme s'il était seul au monde, comme si ces choses étaient siennes ou émanaient de sa conscience, était victime d'une illusion : la primauté du moi était illusoire, au sens où elle était chronologique, mais non pas logique. Certes, cette illusion est un événement nécessaire et positif⁷¹ ; il n'en reste pas moins que l'ouverture à l'autre dépend de la découverte qu'à l'origine de ma conscience théorique et pratique, il y a l'autre. Comment le moi ne serait-il pas alors effacé par ce renversement ? Parce que la primauté du moi qui s'affirme dans l'affectivité, dans la jouissance, est réelle et ne saurait être démentie par la suite⁷² : l'autre se situe à l'origine du sens, mais non pas de la jouissance ; et c'est parce que la jouissance se produit au niveau de la matière, qui demeure toujours en deçà du sens auquel la conscience voudrait la réduire, qu'elle garantit la permanence du moi dans la relation.

2) En deuxième lieu, si la signification éthique ne s'intègre pas à l'horizon de la manifestation, c'est parce qu'elle signifie à partir de l'affectivité et de la matérialité du moi. Qu'est-ce à dire ? La signification éthique se produit lorsque l'autre se manifeste dans son visage et m'appelle à la responsabilité à son égard. Sauf que cette manifestation ne peut pas consister en la transmission d'un contenu, que je serais déjà en mesure de comprendre, d'assimiler et de rapporter à un horizon de sens. L'autre, c'est celui que je ne peux pas comprendre, et c'est précisément ainsi qu'il m'affecte : en se soustrayant à ma compréhension, à mon pouvoir, il se manifeste dans sa présence, dans son altérité, et il met en question « ma joyeuse possession du monde »⁷³. Cette mise en question ne détruit certes pas mon intériorité, mais elle interrompt ma jouissance égoïste, en m'incitant à donner à autrui ce que je possède et ce dont je jouis. « Reconnaître autrui – c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner »⁷⁴. Dès lors, c'est parce qu'autrui m'affecte dans ma sensibilité – laquelle se tient, déjà en elle-même, en deçà de l'horizon de la manifestation –, que son appel acquiert une signification non pas objective, mais éthique, capable de rompre la totalité de sens instituée par la conscience.

Cette manière d'entendre la relation avec l'autre est cependant modifiée dans *Autrement qu'être*. Dans cette œuvre, Levinas, pour soustraire la relation éthique à l'emprise de la présence, situe l'appel à la responsabilité non plus au niveau de l'expression dans la parole, mais au niveau de l'immédiateté de la sensibilité, qui devient signifiante dans la proximité de l'autre. L'autre, en 1974, n'est plus le maître qui m'aborde de face et m'ordonne. Il est au contraire mon prochain, qui m'affecte par sa vulnérabilité, sa vieillesse et sa pauvreté. Mais cette affection est un traumatisme : l'autre requiert ma responsabilité en me prenant en otage, en m'obsédant⁷⁵. La signification éthique ne se produit donc plus par la parole qui interrompt la jouissance, pour signifier à partir de la mise en question de l'égoïsme du moi. Plus radicalement, cette signification se produit dans le renversement de l'intériorité du moi, c'est-à-dire dans la dimension de la sensibilité qu'auparavant Levinas avait désignée comme le contact avec *l'il y a* : l'éthique, ou l'autrement qu'être, signifient dans la matérialité qui met à l'envers l'intériorité du moi. Ils l'exposent ainsi à la douleur et à la souffrance, de telle sorte que le moi demeure incapable d'assumer cette signification⁷⁶. C'est ici que les deux

⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

⁷² *Ibidem*, pp. 158-159.

⁷³ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Voir par exemple E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 139 : « L'obsession n'est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience, bien qu'elle bouleverse la conscience qui tend à l'assumer : inassumable comme la persécution. »

limites de la phénoménologie, la limite matérielle et la limite éthique, semblent se superposer, jusqu'à se confondre. Le langage de l'éthique devient un langage de la matérialité – Levinas parle de « dénudation au-delà de la peau », « expulsion hors tout lieu », « obsession », « souffrance qui met le moi à l'envers », « inquiétude » et même « insomnie », « dénudation jusqu'à la blessure et jusqu'à en mourir »⁷⁷. Et il précise que c'est la matière qui devient « le lieu même du pour-l'autre⁷⁸ ». Dès lors, comment faut-il entendre ce rapprochement entre la matérialité et l'éthique ? Est-il encore possible de la distinguer les deux limites de la phénoménologie ?

Il faut souligner, tout d'abord, que le fait de situer la signification éthique dans « l'immédiateté même⁷⁹ » de la sensibilité n'implique nullement, pour Levinas, l'oubli de la matière – entendue comme ce qui se situe en deçà de toute signification, que ce soit dans la jouissance ou dans le contact avec *l'il y a*. Au contraire, si Levinas affirme que c'est précisément dans son immédiateté – avant toute médiation par la conscience, et avant même tout enchaînement de rétention et de protention qui en ferait déjà une signification naissante – que la sensibilité signifie comme proximité, c'est précisément parce que la matérialité est le seul lieu où peut briller une signification *autre*, qui ne s'intègre pas à la totalité de la manifestation. La jouissance et *l'il y a*, dès lors, ne disparaissent pas, mais sont nécessaires pour comprendre la proximité comme « la signification du sensible⁸⁰ ». La jouissance, tout d'abord, demeure une étape fondamentale d'*Autrement qu'être*, parce que d'elle dépend la signification éthique : s'il n'y avait pas d'intériorité du moi, il ne pourrait pas y avoir de renversement de mon intériorité dans l'exposition à l'autre. Sans la jouissance, il n'y aurait pas de moi, et la proximité du prochain ne pourrait pas me concerner. Levinas le dit explicitement : « La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance⁸¹. » Sauf que, alors que dans *Totalité et Infini* je partage ce dont j'ai au préalable joui et ce que je possède⁸², en 1974 le pain est *arraché* de ma bouche, il est donné à l'Autre avant toute prise de conscience, de telle sorte que je suis dépossédé de ce qui m'est plus propre, à savoir de la jouissance elle-même⁸³. Il ne s'agit donc pas de nier la matérialité de la jouissance, qui continue d'être irréductible à une sensation vécue⁸⁴, mais de montrer comment cette matérialité, à travers laquelle s'affirme le sentant, est aussitôt « altérée », « immédiatement », par la proximité :

L'immédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité, l'immédiateté – ou la proximité – de l'autre. La proximité de l'autre, c'est l'immédiat épanchement pour l'autre de l'immédiateté de la jouissance – l'immédiateté de la saveur – « matérialisation de la matière » – altérée par l'immédiateté du contact⁸⁵.

Or, comment se produit, plus précisément, cette altération ? Si la jouissance permettait la constitution d'une intériorité, produisant une interruption de l'anonymat de l'être, on pourrait craindre que cette dépossession reproduise maintenant la disparition du sentant dans le senti, qui caractérisait le contact avec *l'il y a*. D'autant plus que la description de *l'il y a* est loin de disparaître de l'œuvre de 1974⁸⁶. En réalité, si cette conséquence ne se produit pas, c'est parce que la proximité ne se limite pas à *altérer* la jouissance, comme s'il la détruisait en m'ôtant le plaisir de l'alimentation. La proximité l'altère, mais en faisant signifier ce mouvement par lequel le plaisir se renverse en douleur

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 84, 93-94, 105.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 124.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁸¹ *Ibidem*, p. 119.

⁸² Voir E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 230.

⁸³ Voir E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 94.

⁸⁴ Voir *ibidem*, p. 118 et 126. Levinas écrit même ceci : « Corporéité du corps propre signifiant, comme la sensibilité même, un nœud ou un dénouement de l'être, mais qui doit contenir aussi un passage à la signification physico-chimico-physiologique du corps. » (*Ibidem*, p. 123.) Ce qu'il avait expressément exclu dans *Totalité et Infini* (*op. cit.*, p. 113).

⁸⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁶ Voir *ibidem*, pp. 14-15.

et où le moi ne revient plus à soi. C'est donc en ce sens que je suis investi d'une signification éthique jusque dans une « matérialité plus matérielle » que celle qui se produit dans l'assouvissement :

Le moi est en soi non pas comme la matière qui, parfaitement épousée par sa forme, est ce qu'elle est, parfaitement ; le moi est en soi comme dans sa peau, c'est-à-dire déjà à l'étroit, comme si l'identité de la matière reposant sur elle-même, cachait une dimension où se peut *un recul en deçà de la coïncidence immédiate, une matérialité plus matérielle que toute matière* – c'est-à-dire telle que l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage, en marque la passivité plus passive que toute passivité de l'effet. Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral « pour l'autre » est l'ultime sens et qui est la signifiante même de la signification⁸⁷.

Si donc la proximité, qui arrache au moi le pain de sa bouche, ne fait pas replonger le moi dans l'anonymat de *l'il y a*, c'est parce qu'elle investit de sens cette matérialité en deçà du moi. Elle le peut, parce que la proximité n'est pas pure sensibilité, mais l'union de la sensibilité et du Dire : la proximité est toujours décrite comme un Dire ; certes, un Dire qui ne dit rien, et qui n'est même pas corrélatif d'un Dire, mais qui permet néanmoins de transformer le pur contact avec la matérialité insignifiante en l'expression d'une signification⁸⁸. La sensibilité immédiate ne peut signifier comme proximité que parce que la proximité de l'autre anime la dimension de la sensibilité qui se tient en deçà de toute médiation, de toute rétention, de tout horizon de sens. Et Levinas emploie précisément le terme « animation » : « Réduite, la sensibilité est animée, signification de l'un-pour-l'autre, dualité non assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, diachronie autre que celle de la représentation⁸⁹. » Cependant, l'animation de la sensibilité par un Dire – le Dire sensible de la proximité – n'est-elle pas en contradiction avec l'idée que la sensibilité signifie immédiatement ? Cette animation de la sensibilité par le Dire, en effet, ne peut pas être une animation au sens d'une médiation, comme s'il s'agissait de soumettre le sensible au Dire qui énonce un Dit et qui le rapporterait à l'intuition et à la manifestation. Cette animation doit être comprise plutôt comme un cadre, une situation créée par la proximité du prochain, où la sensibilité, qui devient souffrance dans le renversement de l'intériorité, ne cesse pas d'être souffrance, de se tenir en deçà de toute manifestation, mais peut signifier *autrement*. Ce Dire n'élève alors pas le sensible à la conscience et à la manifestation, mais permet de lui donner un sens *autre*, c'est-à-dire un sens éthique.

Ce sens éthique se produit lorsque, dans la privation de la jouissance et dans le contact avec *l'il y a*, je ne disparaiss pas, mais je *supporte* la douleur (la « souffrance inutile » et insensée⁹⁰), parce qu'elle devient souffrance pour l'Autre, responsabilité pour l'Autre. C'est pourquoi, le langage de l'éthique est presque symétrique par rapport au langage qui décrivait la matérialité de l'être : dans les deux cas, Levinas parle d'une passivité extrême sans assomption possible, du moi qui est mis à l'envers, de l'inquiétude et de l'insomnie, de l'expulsion hors tout lieu. Sauf que, par la proximité, l'envers du moi n'est plus l'effacement du moi, mais la manière dont mon corps, lieu de la matérialité, devient le lieu de la responsabilité⁹¹. En supportant le non-sens de la matérialité, je porte l'autre en

⁸⁷ *Ibidem*, p. 170. Nous soulignons.

⁸⁸ Cette union de langage et sensibilité, déjà explicitée dans l'article de 1967, « Langage et proximité » (in E. Levinas, *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 328), se retrouve tout au long d'*Autrement qu'être*, par exemple dans des expressions telles que « visage qui s'alourdit d'une peau », ou « immédiateté dans la caresse et dans le contact du dire » (*op. cit.*, p. 135).

⁸⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁹⁰ Voir aussi E. LEVINAS, « La souffrance inutile » (1982), in *Entre nous*, Paris, Grasset, « Le livre de poche », 1991, pp. 100-112. Mais nous pouvons retrouver une première ébauche de cette thèse dans l'analyse de la mort que Levinas mène dans *Totalité et Infini* (*op. cit.*, pp. 261-263) : la mort vient d'un instant sur lequel je ne peux pas pouvoir, et dans lequel je ne serai même plus, mais la relation avec Autrui qui justifie ma liberté, me permet, dans l'entretemps qui me sépare de la mort, « d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort ».

⁹¹ Cf. R. CALIN, « Le corps de la responsabilité... », art. cit., pp. 302 et 311-314, où l'auteur montre que la responsabilité est incluse non seulement dans la définition de la subjectivité, mais aussi dans celle du corps, où elle signifie la passivité d'un assujettissement à l'autre, qui équivaut à un porter et un supporter l'autre, « comme si on ne pouvait pas dire où le corps commence et où il finit ». Cf. aussi D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Puf, « Épiméthée », 2008, pp. 69-76.

moi, comme le dit bien la figure de la maternité que Levinas emploie pour désigner la subjectivité. C'est donc là que se trouve le lien entre l'éthique et l'*il y a*, exprimé par la formule célèbre : « L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas⁹². » La proximité fait du non-sens et du poids de l'être, une modalité du pour-l'autre ; non pas comme si cette signification éthique revenait à dissiper toute obscurité et annuler la souffrance et le non-sens ; mais justement au sens où elle signifie *dans* ce poids et ce non-sens, en permettant ainsi, au moi, de le supporter.

On pourrait alors se demander pourquoi il faudrait garder la différence entre matérialité et signification éthique. Cette différence, ne s'annule-t-elle pas dans le geste qui rapporte le non-intelligible de la matérialité à la signification du Dire ? En réalité, entre la limite matérielle et la limite éthique, il n'y a pas une simple coïncidence. Nous pouvons le voir d'abord dans la temporalité de cette signification éthique, qui se produit dans l'« immédiateté » du contact. « Immédiateté » veut dire, ici, que la proximité signifie en dehors de toute médiation ; en elle, la sensibilité signifie par elle-même, directement. Mais cela n'implique pas que nous soyons toujours déjà dans la signification de la proximité, ou que l'immédiateté de la sensibilité signifie toujours comme proximité. Au contraire, la sensibilité doit être réduite pour signifier dans son immédiateté, et même lorsqu'elle est réduite, elle ne signifie pas dans la coïncidence entre sentir et senti, mais diachroniquement⁹³. En d'autres termes, la proximité, immédiate, ne peut pas signifier comme simple coïncidence entre sentir et senti, car cela reviendrait soit à instituer une corrélation entre eux (selon la structure propre de la manifestation), soit à l'effacement de l'un des deux (ce qui équivaudrait à la disparition de toute signification dans la matérialité) ; elle signifie plutôt dans une relation diachronique entre le sentant et le senti, où le senti est « déjà passé » et, de ce passé, assiège et obsède le sentant⁹⁴. Dès lors, c'est parce que la proximité se produit comme diachronie qu'elle est non seulement impossible à récupérer par la conscience, mais qu'elle ne peut pas non plus être identique à la matérialité non-signifiante : elle l'anime, mais en l'animant diachroniquement, elle laisse toujours un écart entre la matérialité et son animation. Écart que Levinas indique comme « l'ambiguïté diachronique de la transcendance⁹⁵ », ou comme « l'ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être », « bourdonnement de l'*il y a*, non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*⁹⁶ ».

Cette ambiguïté n'est cependant pas une insuffisance, mais la seule manière dont la proximité peut signifier. L'écart entre la limite matérielle et la limite éthique est en effet nécessaire à la production de la signification éthique. D'une part, cet écart demeure à cause d'une impossibilité *de fait* : le Dire, qui trouve dans la matière le lieu à partir duquel il peut signifier, simplement *ne peut pas* faire rentrer cette dimension sensible dans un Dit, il n'est pas en mesure de faire disparaître cette matérialité et cette souffrance. Et c'est parce qu'il ne le peut pas, c'est-à-dire parce que la matérialité ne peut pas être intégrée à l'ordre de la manifestation, que le Dire peut y signifier *autrement*, sans se subordonner à l'ordre de l'être. D'autre part, cet écart, ou l'impossibilité d'amener la matérialité à la manifestation, acquiert une valeur positive, un sens *éthique* : le Dire *ne doit pas* annuler cette matérialité et cette souffrance, auquel cas il manquerait d'un lieu à partir duquel signifier.

Nous voyons alors que l'impossibilité de fait, une fois retournée, prend l'allure d'une justification. Sans cette dimension de matérialité et non-sens qui affecte le moi, sans une passivité hyperbolique que le moi n'est pas en mesure d'assumer, il n'y aurait pas de lieu où l'éthique pourrait affecter le moi sans s'exposer à une prise ou à une thématization. Mais, plus radicalement, Levinas précise que, sans le risque du non-sens et de l'absurdité, sans le risque pour le moi de se perdre – risque que ni la conscience transcendantale, ni le *Dasein*, ne couraient –, la signification ne pourrait pas se produire comme proximité, à partir de ma passivité extrême. Il écrit même que, sans le risque de souffrir sans raison, sans le risque pour le moi incarné de perdre la signification et jouir de façon

⁹² E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 255.

⁹³ *Ibidem*, pp. 66-67.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 254.

animale, « la douleur perdrait sa dolence⁹⁷ ». C'est pourquoi, Levinas arrive même à écrire qu'au moi *il faut l'il y a* : « pour *supporter* sans compensation, il lui faut [au moi] l'excessif ou l'écœurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a*⁹⁸ ». Il faut l'*il y a*, et il faut un écart entre la non-signifiante de la matérialité et la signifiante qui l'anime, sans lequel on n'éprouverait pas le non-sens de l'être. C'est donc en vertu de cette nécessité que les deux limites, matérielle et éthique, doivent rester distinctes. Mais en quel sens s'agirait-il d'une justification ? Parce que Levinas, en subordonnant l'*il y a* à la signifiante éthique (c'est-à-dire, en renversant l'ordre dans lequel il avait découvert ces deux limites, et en comprenant l'être depuis l'autrement qu'être), peut nous dire *pourquoi* il y a souffrance : parce que ce n'est qu'ainsi, à partir de la jouissance et de la souffrance qui ne s'intègrent pas à l'ontologie, que l'autrement qu'être peut signifier. « C'est parce que la subjectivité est sensibilité [...vulnérabilité] et que la matière est le lieu du pour l'autre, [...] que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau⁹⁹ ».

CONCLUSION

Ce qui ressort de l'exploration levinassienne de la matérialité et de la signifiante éthique, c'est en dernière analyse la manière dont les limites de la phénoménologie se nouent autour de la sensibilité, et notamment du rapport entre le sensible et le sens. En effet, si Levinas avait imputé à Husserl et à Heidegger l'identification de l'être avec une totalité de sens rendant impossible toute singularité et toute altérité, c'était non seulement parce qu'il estimait insuffisant leur souci pour l'éthique, mais également parce qu'il leur reprochait d'avoir soumis le sensible à une dimension de sens. En incluant la sensation dans une forme immanente d'intentionnalité, ou en rapportant le sens à une ouverture plus originaire que l'intentionnalité, ils auraient méconnu, d'après Levinas, la matérialité de la sensation – entendue comme ce qui demeure en deçà de toute manifestation, intelligibilité et signification ; et avec elle, ils auraient négligé la rupture que la relation éthique, faisant signifier *autrement* cette matérialité, produit dans la totalité du sens. Voici alors pourquoi les deux limites, matérielle et éthique, qui ne finissent cependant jamais par coïncider, sont strictement liées dans la critique que Levinas adresse à la phénoménologie. Car lorsque le passage du sensible à la signification est pensé comme un passage sans perte, ou sans écart irréductible, disparaît également la possibilité de reconnaître l'unicité de la subjectivité et l'altérité de l'autre. Celles-ci ne peuvent s'excepter de la totalité qu'en signifiant à travers la matérialité.

Chiara PAVAN

⁹⁷ *Ibidem*, p. 85. Voir aussi p. 127. Et D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, *op. cit.*, pp. 252-255.

⁹⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 225.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 124.