



HAL
open science

De l'affectivité au langage : les étapes de la constitution du monde selon Levinas

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. De l'affectivité au langage : les étapes de la constitution du monde selon Levinas. Paula Lorelle; Bruno Leclercq. Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques, Presses Universitaires de Louvain, pp.269-302, 2021. hal-04555347

HAL Id: hal-04555347

<https://hal.science/hal-04555347>

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.

De l'affectivité au langage : les étapes de la constitution du monde selon Levinas

Dans cette contribution, nous allons examiner la question du monde au sein d'une œuvre majeure de Levinas, *Totalité et Infini*. Le choix de restreindre notre questionnement à cette seule œuvre n'est bien sûr pas dicté par l'idée que Levinas n'aurait pas interrogé le monde avant 1961. On pourrait dire au contraire que Levinas problématise le monde dès ses tout premières œuvres : en décrivant les expériences de la matérialité et de la perte de sens, il montre clairement comment le monde, sa donation et sa familiarité ne vont nullement de soi. Notre choix de concentrer l'analyse sur *Totalité et Infini* dépend plutôt du fait que, dans cette œuvre, Levinas donne une première solution au problème du monde, en le liant à la description de la relation éthique avec autrui. Or, cette solution peut être considérée étrange, ou du moins difficile à saisir, dans la mesure où elle semble reposer sur une certaine ambiguïté du statut du monde, qui apparaît tour à tour comme conditionnant et comme conditionné. C'est donc cette ambiguïté que nous souhaitons éclairer, afin de rendre compte du statut du monde et de son rôle dans l'instauration de la relation avec l'autre. Pour cela, nous exposerons d'abord la manière dont se manifeste l'ambiguïté dans le statut du monde, et nous montrerons ensuite que ce statut peut s'éclaircir à partir de deux piliers fondamentaux de la description levinassienne, à savoir la distinction entre l'ordre logique et l'ordre chronologique d'une part, et d'autre part la distinction entre le milieu sensible et le monde linguistique.

1. L'ambiguïté dans le statut du monde

Totalité et Infini ne donne peut-être pas immédiatement l'impression que le monde constitue un problème philosophique pour son auteur. Cette œuvre étant centrée sur la difficulté de rendre compte de l'altérité de l'autre, l'opposition qui ressort d'emblée est celle entre l'évidence d'un monde qui se donne, qui peut être connu, saisi, transformé, et le caractère énigmatique de l'altérité de l'autre, qui précisément ne se donne pas et se soustrait à toute prise et compréhension possible.

D'une part, en effet, l'existence du monde et sa transcendance par rapport à la conscience ne sont pas présentées comme une difficulté. Ainsi, en commençant la première section de *Totalité et Infini*, Levinas évoque un vers de Rimbaud, « la vraie vie est absente »¹ ; mais de cette citation il corrige la suite : au lieu du « nous ne sommes pas au monde », Levinas fait suivre le contraire, « mais nous sommes au monde »². Et il ne semble pas, à ce stade, qu'il faille fournir des arguments pour justifier cette thèse. D'autre part, la connaissance du monde ne semble pas non plus poser un problème spécifique, comme c'était le cas pour Kant ou pour Husserl. Kant, dans la première antinomie de la Dialectique transcendantale, montrait l'impossibilité pour un esprit fini de connaître et déterminer le monde³ ; et Husserl posait le problème du monde précisément parce que celui-ci n'est pas d'emblée donné à voir, c'est-à-dire parce qu'il n'est pas un simple objet, mais l'horizon et la condition de tout objet⁴. Levinas ne cesse au contraire d'affirmer que le monde devient objet, ou thème, pour la conscience qui le représente. Il ne s'agit certes pas pour Levinas de prendre le monde pour un simple objet ; mais dans sa manière de justifier la possibilité de connaître le monde, il semble presque faire disparaître le côté problématique de sa différence par rapport à un objet. Il précise en effet, dans *Totalité et Infini*, que « le propre du savoir n'est pas dans sa possibilité d'aller vers un objet », mais dans sa possibilité de « pénétrer en deçà de sa propre condition » ; et cela signifie que, si le savoir « peut avoir le monde pour thème, en faire un objet », alors même que la conscience n'est pas à l'origine du monde, c'est « parce que son exercice consiste à tenir en main, en quelque façon, la condition même qui le soutient et qui soutient jusqu'à cet acte même de tenir en main »⁵. Autrement dit, le savoir dépend certes de la préexistence du monde, mais il parvient par son exercice à le connaître et à le maîtriser, comme si le savoir était lui-même à l'origine du monde.

¹ A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, Paris, Mille et une nuit, 1994, p. 24.

² E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 21.

³ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Premier conflit des idées transcendantales, A426/B454 – A434/B462, trad. fr. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, pp. 430-435.

⁴ Cf. E. Husserl, *Idées directrices... I*, §27, trad. fr. par J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, pp. 80-81 ; à ce propos, cf. E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, pp. 14-16.

⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 83-84.

Or, si le monde ne semble pas poser par lui-même un véritable problème philosophique, il finit par le poser très clairement au sein de la préoccupation majeure qui guide l'œuvre de 1961, celle de décrire la relation éthique avec l'autre. L'article de Dan Arbib, « Monde et subjectivation dans *Totalité et Infini* », a déjà clairement montré comment Levinas, dans cette œuvre, relie la question du monde à celle de l'altérité de l'autre ; et cela, il le fait dans le but de remédier au double échec de la phénoménologie, qui aurait manqué d'un même geste le phénomène du monde et le phénomène d'autrui⁶. Pour le dire autrement, puisque la phénoménologie, en envisageant un certain type de rapport entre la conscience et le monde, aurait fini par se rendre impossible l'ouverture à l'altérité de l'autre, il s'ensuit pour Levinas qu'il n'est possible de rendre compte de la relation avec l'autre qu'en repensant le statut du monde et son rapport au moi. Mais quelles sont, plus précisément, les conceptions du monde que Levinas entend refuser ? Et pourquoi rendraient-elles impossible la reconnaissance de l'altérité de l'autre ?

1. Tout d'abord, Levinas adopte une perspective phénoménologique, qui consiste à interroger le monde à partir de la manière dont il nous apparaît. En effet, interpréter le monde comme une simple totalité d'objets, ou comme une somme d'étant, et l'interroger en faisant abstraction de la conscience qui le vise, équivaudrait à privilégier une certaine interprétation du monde, dictée par les sciences naturelles, et à se priver dès le départ de la possibilité d'y faire rentrer des consciences singulières et libres. Levinas fait propre, en ce sens, la distinction entre monde et nature, là où cette dernière est entendue comme l'opposé de la pensée, comme l'ensemble des choses spatiales, matérielles et perceptibles, ou comme la nature qui obéit à des lois. Le monde dont la philosophie doit rendre compte est au contraire un monde de significations, « un monde où l'on parle et dont on parle »⁷, et qui par conséquent n'est pas indépendant d'une certaine dimension subjective. C'est en ce sens que Levinas, en décrivant la naissance du monde à partir du travail, affirmera que l'emprise du travail « suscite les choses et transforme la nature en monde »⁸.

2. Tout en se situant au sein de la phénoménologie, Levinas refuse de suivre la voie husserlienne qui ferait du monde un horizon, et par conséquent un corrélat de la conscience transcendantale⁹. Dans *Totalité et Infini*, Levinas est très explicite sur ce point : « Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de sa pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. »¹⁰ Ou encore : « le monde de la jouissance résiste [...] à une représentation qui tendrait à le présenter comme corrélatif de la représentation »¹¹. Levinas s'y oppose non seulement parce que cette corrélation, solidaire de l'idéalisme et de l'intellectualisme husserlien, ne permet pas de restituer le monde en ce qu'il précède et soutient le moi¹². La réduction du monde à un simple corrélat implique aussi la confirmation de la puissance et de la primauté de la conscience constitutive ; et une conscience que le monde ne met pas en question, une conscience qui ne se constitue pas à partir de l'altérité et du défi que lui impose le monde, équivaut à une conscience qui ne saurait s'ouvrir à l'altérité de l'autre. Autrement dit, le moi ne peut entrer en relation avec l'autre que s'il se constitue d'abord lui-même à partir d'une certaine forme d'altérité ; et cette première altérité est celle du monde qui le précède et le soutient¹³.

3. Cependant, cela ne signifie pas non plus que Levinas souhaite emprunter la voie heideggerienne, en entendant le monde comme une ouverture qui caractérise l'être du *Dasein*¹⁴. Le monde deviendrait dans

⁶ Cf. D. Arbib, « Monde et subjectivation dans *Totalité et Infini* », in Alexander Schnell et Danielle Cohen-Levinas (éd.), *Relire Totalité et Infini*, Paris, Vrin, 2015, pp. 167-194.

⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 198.

⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁹ Cf. E. Husserl, *Idées directrices... I*, §47, trad. fr. p. 145.

¹⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 136.

¹¹ *Ibid.*, p. 137.

¹² Cf. E. Levinas, « L'œuvre d'Edmond Husserl », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, p. 47, où Levinas précise que l'idéalisme phénoménologique n'est pas le résultat du fait que le sujet est renfermé en lui-même, mais du fait qu'il est ouvert sur tout.

¹³ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 26. À ce propos, voir l'analyse d'Emmanuel Housset sur la figure de l'exil dans les inédits de Levinas, et l'opposition que l'auteur souligne entre le « monde détruit » de Husserl et le « monde cassé » de Levinas (cf. E. Housset, « Le monde cassé et le moi comme exil », in E. Housset et R. Calin éd., *Levinas : au-delà du visible*, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 231-241).

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, §14, trad. fr. par E. Martineau, éd. numérique (http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps).

ce cas une ouverture déjà signifiante, une totalité neutre de significations et de renvois qui submergerait l'individu singulier, et à laquelle celui-ci devrait correspondre. Et dans une telle configuration du rapport entre le moi et le monde, il n'y aurait pas non plus de place pour l'altérité de l'autre : l'autre ne serait pas quelqu'un que je rencontre de face et qui me révèle son altérité, mais un être-là faisant déjà structurellement partie de mon être-au-monde¹⁵. En d'autres termes, si Levinas refuse de reconduire toute signification à l'ouverture du monde, c'est parce que cette thèse finit par aplatir et méconnaître les ruptures que le surgissement du moi ou l'altérité de l'autre introduisent dans la totalité. C'est pour cette raison que, dans *Totalité et Infini*, Levinas redonne un certain crédit à la thèse intellectualiste, en écrivant que « l'enracinement de la connaissance dans une compréhension qui accède à la “mondanité” du monde et qui ouvre l'horizon à l'apparaître de l'objet » finit par sous-estimer « l'objectivité de l'objet » ; et que « l'antique thèse qui met la représentation à la base de tout comportement pratique – taxée d'intellectualisme – est trop vite discréditée »¹⁶. Par là, il n'entend certes pas revenir à la thèse qui situe la représentation au fondement de toute signification. Mais il veut souligner que le fait de reconduire toute signification à la structure de l'être-au-monde, à la signification d'emblée pratique qui fait le monde, implique de méconnaître la spécificité de la représentation et ses conditions, c'est-à-dire la constitution d'une intériorité et la relation à l'autre qui introduit le langage dans l'être¹⁷. La conséquence en est, pour Levinas, que « ce n'est pas le monde qui rend possible les choses »¹⁸ : le monde n'est pas l'ouverture qui rend possible la venue en présence des choses, il n'est pas la condition de la représentation et de l'objectivité.

À partir de là, nous voyons déjà surgir une certaine ambiguïté dans la manière dont Levinas caractérise le monde. D'une part, en voulant destituer le rôle de la conscience transcendantale pour concevoir un sujet capable de s'ouvrir à l'autre, Levinas affirme que le monde est conditionnement et antériorité. Mais d'autre part, et dans la même œuvre, il précise que ce n'est pas le monde qui rend possible les choses. Quel est alors son statut ? Est-il une condition des choses et de la conscience qui les connaît ? Ou alors dépend-il de celle-ci ?

La solution levinassienne, dans *Totalité et Infini*, consistera à faire de la relation éthique, qui s'instaure à partir de la manifestation du visage, le fondement de la constitution du monde : c'est en s'adressant à moi dans la parole que l'autre se manifeste et qu'il me fait accéder en même temps au monde objectif et commun, au monde que l'on partage, que l'on connaît et dont on parle. « Un monde sensé – écrit Levinas – est un monde où il y a Autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une signification. »¹⁹ Or, cette opération doit être entendue dans toute sa radicalité : la relation avec l'autre n'est pas ici la dernière couche de l'objectivité, comme l'était l'intersubjectivité de la cinquième *Méditation cartésienne*²⁰ ; et elle n'est pas non plus co-originale à l'ouverture du monde, comme si elle s'y trouvait toujours déjà, et comme si elle était partie du phénomène du monde²¹. Il faut affirmer beaucoup plus radicalement que la relation avec l'autre est à l'origine de toute signification, de toute dimension de sens. Car c'est par cette relation qu'il y a du langage dans l'être, et d'après Levinas c'est du langage que dépend le sens – non pas seulement le sens objectif, mais toute signification. La relation éthique, par conséquent, doit être antérieure à la constitution ou à l'ouverture d'un monde :

La parole est ainsi, l'origine de toute signification – des outils et de toutes les œuvres humaines – car, par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de son fonctionnement même – sa clé. Ce n'est pas le langage qui serait modalité du symbolisme, tout symbolisme se réfère déjà au langage²².

pdf, consulté le 1^{er} février 2018), p. 71.

¹⁵ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 25, où l'on trouve une critique de la structure de l'être-au-monde ; et l'article de 1951, « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (in *Entre Nous*, Paris, Le livre de poche, 1993, pp. 16-17), où Levinas montre comment l'ontologie heideggerienne subordonne la relation avec l'autre à la question de l'être.

¹⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 95.

¹⁷ Cf. aussi *ibid.*, p. 175 : « la doctrine qui interprète le monde comme horizon à partir duquel se présentent les choses, comme ustensiles [...] méconnaît cette installation à l'orée d'une intériorité que la demeure rend possible ».

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 230.

²⁰ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 5^{ème}, trad. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2008, §60, p. 225. Cf. aussi E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 231.

²¹ Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, §26, op. cit., p. 109.

²² E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 100.

Néanmoins, l'ambiguïté qui concerne le statut du monde ne fait ainsi que se répéter, voire elle s'approfondit. D'une part, je ne peux entrer en relation avec l'autre que si je suis déjà dans un monde, que si je me rapporte à un horizon de sens et significations que l'autre viendrait interrompre pour se manifester en tant qu'autre. C'est pourquoi Levinas peut affirmer que « la transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde »²³, et que la vision du visage correspond non pas à l'effacement du moi, mais plutôt à « une certaine façon de séjourner dans une maison »²⁴. Le monde, en ce sens, serait *conditionnant* : le monde me soutient, il me permet de me constituer en tant que moi, et il fournit la condition sans laquelle l'autre ne pourrait pas se manifester. Sauf que s'il en était simplement ainsi, l'autre ne serait pas l'absolu qu'il est, son altérité ne serait pas aussi radicale, car sa rencontre serait conditionnée par l'ouverture au monde ; et surtout, sa manifestation ne serait pas à l'origine de toute signification. Pour ne pas ôter à l'autre son altérité, Levinas semble donc inverser les rapports et situer l'autre à l'origine du monde. Et en ce sens, le monde n'est pas condition, il est *conditionné*. Mais alors, comment pourrais-je entrer en relation avec autrui, vu que la manifestation du visage, que je ne peux pas posséder, présuppose la manifestation du monde au sein duquel je peux posséder des choses ?

2. La distinction entre l'ordre logique et l'ordre chronologique

Un premier temps de la réponse consiste à souligner la distinction entre l'ordre logique et l'ordre chronologique, qui structure la démarche de *Totalité et Infini* : la relation avec l'autre, première en un sens logique, est déjà présupposée par la constitution du rapport entre le moi et le monde, rapport qui ne précède la manifestation du visage que d'un point de vue chronologique. Nous verrons cependant que cette réponse, qui fait apparaître le monde comme *conditionné*, demeure insuffisante, car elle risque d'annuler la séparation entre moi et l'autre, et de reproduire ainsi une nouvelle forme de totalité.

Si l'on suit l'ordre chronologique, Levinas situe la naissance du monde au moment où le moi, qui n'a pas encore assisté à la manifestation du visage de l'autre, passe de la jouissance au travail : « Le travail [...] arrachera les choses aux éléments et ainsi *découvrira* le monde. Cette saisie originelle, cette emprise du travail [...] *suscite* les choses et transforme la nature en monde. »²⁵ En d'autres termes, si le travail nous situe en face d'un monde, c'est parce qu'en façonnant la chose à partir de la matière, et en rendant possible la possession et l'accumulation de ce qu'il produit, il suspend notre dépendance de l'élément et nous pose à distance de ce qui acquiert désormais une forme²⁶. « La saisie d'une chose – précise encore plus explicitement Levinas – éclaire la nuit même de l'apeiron ; ce n'est pas le monde qui rend possible les choses. »²⁷ L'ordre chronologique de la constitution du monde, qui va de pair avec la constitution du moi, est donc le suivant : le monde commence à prendre forme à partir de la main qui travaille ; il devient ainsi un horizon, qui s'offre comme spectacle avant que l'autre m'apparaisse ; et il devient enfin un monde objectif que je partage avec autrui lorsque celui-ci se manifeste et introduit la parole.

Il est évident, cependant, que l'ordre logique ne peut pas être le même que l'ordre chronologique. Si c'était le cas, la relation avec l'autre devrait être à l'origine de la simple signification objective du monde : l'autre, en me parlant, me ferait accéder à un monde commun, objectif, et dans ma réponse, je partagerais le monde qui auparavant ne se référait qu'à ma possession. Mais comme nous l'avons déjà souligné, Levinas contredit expressément une telle interprétation : la relation avec l'autre n'est pas à l'origine de la simple objectivité, de la dernière couche de constitution du monde, mais de toute signification, y compris de la signification pratique. Et c'est ici qu'intervient la distinction entre les deux ordres, que Levinas indique comme une distinction nécessaire à la rupture de la philosophie de la totalité : la relation avec l'autre est bien au commencement de toute signification, mais cela ne peut se comprendre qu'à la fin du chemin que parcourt le moi. « Qu'il puisse y avoir ordre chronologique distinct de l'ordre logique, qu'il puisse y avoir plusieurs moments dans la démarche, qu'il y ait démarche – voilà la séparation. »²⁸

²³ *Ibid.*, p. 187.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ C'est pour cela que Levinas associe le travail, en tant que moment pratique, au moment théorique de l'ontologie, laquelle saisit l'être de l'étant et manifeste ainsi la chose. Cf. *Ibid.*, p. 170.

²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²⁸ *Ibid.*, p. 46. Levinas l'explique d'ailleurs en instituant un parallèle avec les *Méditations métaphysiques* de Descartes, où le *cogito* est découvert avant l'idée de l'Infini, alors même que ce n'est pas le *cogito* qui en est la cause.

En réalité, en faisant attention à la manière dont Levinas décrit les étapes de constitution du monde et du moi selon l'ordre chronologique, nous pouvons remarquer qu'à chaque nouvelle étape l'autre signale d'une certaine manière sa présence, comme si le moi était incapable d'avancer par lui-même dans ce chemin. Certes, l'autre n'est pas présent comme visage, dans toute la radicalité de son altérité ; et pourtant il se manifeste indirectement, sous des figures qui renvoient à l'altérité du visage.

A. Le travail : l'autre est le féminin, qui parle un langage sans mots.

Nous avons vu que le premier surgissement du monde s'effectue à partir du travail. Mais le travail, à son tour, est rendu possible par le retrait dans la demeure, c'est-à-dire par la présence de quelqu'un qui m'accueille dans un lieu en me le rendant familier, et en me fournissant ainsi un point de départ pour que je puisse me diriger vers le monde, le façonner et le connaître. Ce quelqu'un qui m'accueille dans la demeure, Levinas le nomme « féminin »²⁹. Il s'agit de la première figure de l'altérité, qui est encore bien distincte de l'altérité du visage, puisque le féminin ne se présente pas de face, mais dans l'intimité d'une présence discrète, symétrique, qui m'accueille mais ne me parle pas. On ne peut cependant pas opposer trop radicalement ces deux figures, parce que le silence du féminin n'est pas décrit comme un silence absolu, qui équivaldrait à l'absence de tout sens, mais comme une absence de mots qui présuppose déjà le langage, et qui est par là, en quelque sorte, déjà signifiante. C'est un « langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret », et non pas « un langage tronqué, balbutiant, encore élémentaire »³⁰. Mais qu'est-ce que ce langage silencieux et pourtant non balbutiant ? Levinas décrit ainsi un langage qui est silencieux non pas parce qu'il échoue à parler, mais parce qu'il se situe à un autre niveau que le langage fait de mots et de propositions – ce que le moi, à ce stade, ne serait pas en mesure de comprendre. Le langage du féminin, en d'autres termes, accueille déjà le moi dans la sphère de significations où se tient l'humain ; sauf qu'il le fait non pas directement dans le face-à-face, mais en disparaissant dans ce qu'il fait signifier. C'est un parler qui a pour seul effet la création d'un lieu familier, d'un lieu déjà humain où le moi peut se tenir. Et c'est en ce sens que Levinas peut écrire que l'altérité du féminin, au lieu d'être une sorte d'échec de la manifestation de l'altérité, « inclut – au contraire – toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui »³¹.

B. La phénoménalité : l'autre est la possibilité du malin génie, par lequel le langage risque de se convertir en rire.

Le monde que le travail rend accessible est un monde pratique de choses, d'outil, d'œuvres, mais aussi un monde que l'on contemple, un horizon de luminosité qui s'offre en spectacle. Levinas, à ce stade, ne parle pas encore de représentation au sens de la constitution de l'objectivité ; il ne s'agit ici que de la pure vision, ou de la phénoménalité, qui se situe au même niveau que le monde pratique et qui se dévoile en l'absence du visage de l'autre. Cependant, l'autre n'est pas entièrement absent. Ce monde pratique et phénoménal est certes un monde silencieux : c'est un monde encore instable et an-archique, où les significations ne sont pas assurées et le savoir ne peut pas commencer. Pourtant, il ne correspond pas du tout à un silence absolu. Levinas explicite clairement la différence entre silence absolu et silence de la phénoménalité :

Un monde absolument silencieux, indifférent à la parole qui se tait, silencieux dans un silence qui ne laisse deviner, derrière les apparences, personne qui signale ce monde et qui se signale en signalant ce monde – fût-ce pour mentir à travers les apparences, comme un malin génie – un monde aussi silencieux ne pourrait même pas s'offrir en spectacle. Le spectacle, en effet, n'est contemplé que dans la mesure où il a un sens³².

Le silence du monde pratique et phénoménal implique dès lors une certaine forme de langage, que Levinas décrit comme le langage-activité, c'est-à-dire le langage de celui qui se retire en donnant le signe, celui qui fait signifier le signifié, mais sans assister sa donation de signe, de telle sorte que le signifié est livré au doute, à l'incertitude, à l'absence de garantie. C'est pour cette raison que la figure de l'autre est, à cette étape, celle du malin génie : il y a des significations, mais puisque l'autre s'est retiré en les livrant, il y aura toujours le doute que ces significations soient trompeuses, voire même que le monde puisse s'effondrer.

²⁹ *Ibid.*, pp. 164-166.

³⁰ *Ibid.*, p. 166.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, pp. 94-95.

Le monde silencieux est un monde qui nous vient d'autrui, fût-il malin génie. Son équivoque s'insinue dans une raillerie. Le silence n'est pas, ainsi, une simple absence de parole ; la parole est au fond du silence comme un rire perfidement retenu. Il est l'envers du langage : l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation – et c'est là le silence qui effraie³³.

Ce langage ne met pas le moi en relation avec quelqu'un qui parle, mais avec ce qui reste du langage dès lors que le parlant disparaît : le signe, les œuvres, les phénomènes. En ce sens, il y a une proximité entre le féminin qui accueille le moi dans la maison, et le parlant qui livre un signe et fait signifier le monde, en se retirant de ce signe : dans les deux cas, le moi n'entre pas en relation directe, immédiate, avec autrui. Ces deux figures sont néanmoins distinctes. Le féminin se situe du côté subjectif, car il accueille dans l'habitation à partir de laquelle le moi peut se rapporter au monde ; alors que le parlant qui livre un signe sans se présenter constitue le côté objectif de cette relation, à savoir le monde des œuvres et des phénomènes. Et alors que le langage du féminin est silencieux parce que sans mots, c'est-à-dire parce qu'il demeure au niveau sensible, le langage-activité qui constitue le monde pratique et phénoménal est à l'opposé un « langage muet », et surtout un « langage empêché »³⁴ : le signifié apparaît par la médiation du signe, mais il apparaît en tant que tronqué de l'expression qui le rend possible.

C. Le monde objectif : l'autre se manifeste comme visage qui parle

Lorsque l'autre se manifeste dans le visage, lorsqu'il s'exprime, le monde devient un monde de significations stables et partagées, un monde où le savoir peut commencer³⁵. Le langage-expression est en effet le contraire du langage-activité : il ne consiste pas seulement à émettre un signe, mais aussi « à porter secours au signe émis, à assister à sa propre manifestation par signes, à remédier à l'équivoque par cette assistance »³⁶. Tout signifié se donne ainsi en renvoyant à un donneur, autrui, qui assiste au signe donné, en se révélant comme l'être du phénomène, ou comme l'« événement originel de la signification »³⁷. Cela ne signifie bien sûr pas que la manifestation du visage serait elle-même objective. C'est même exactement le contraire, et Dan Arbib l'a bien montré dans sa lecture de *Totalité et Infini* : c'est parce que Levinas a pensé autrui non pas depuis le monde, mais contre le monde, qu'autrui peut garantir le monde de l'extérieur. Et c'est ainsi que Levinas aurait sauvé en même temps le phénomène d'autrui et le phénomène du monde³⁸. Nous pouvons donc en conclure que le monde n'est un monde signifiant, un monde commun et objectif, que par la présence du langage, qui n'est introduit dans l'être que par la relation avec autrui. Certes, le monde n'est alors jamais en original (*Leibhaft*), car il signifie toujours en tant que signe, qui renvoie à l'infini à d'autres signes³⁹ ; mais Levinas précise aussitôt que le monde n'est pas pour cela un moindre être, car ce serait absurde de demander qu'une signification par les signes se donne dans une apparition exhaustive : la non-originalité du monde manifeste simplement la structure de la signification qui se donne par les signes⁴⁰.

Le terme du chemin chronologique nous révèle ainsi que le monde est *conditionné* : il dépend de l'autre, non seulement en tant que celui-ci rend possible l'objectivité en se manifestant dans le visage, mais aussi en tant qu'il guide le moi dans le chemin qui le conduit à l'ouverture au visage. Simplement, il faut que le moi se constitue d'abord à travers le monde, pour qu'il assiste ensuite à la révélation de la condition de son rapport au monde. Il n'en reste pas moins que cette distinction entre l'ordre logique et l'ordre chronologique demeure insuffisante pour rendre compte du statut du monde et de son rôle dans l'institution de la relation éthique. Si l'on s'en tient à cette distinction, le monde ne s'avère constituant qu'en vertu d'une illusion. Et peu importe que cette illusion soit nécessaire, ou qu'elle constitue un événement positif⁴¹ ; la postérité de l'antérieur ne suffit pas d'elle-même à rompre la philosophie de la

³³ *Ibid.*, p. 91.

³⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 97 : « Les objets ne sont pas objets quand ils s'offrent à la main qui s'en sert, à la bouche et aux narines, aux yeux et aux oreilles qui en jouissent. L'objectivité n'est pas ce qui reste d'un ustensile ou d'une nourriture, séparés du monde où se joue leur être. Elle se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde. Cette *proposition* se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité. L'objectivité de l'objet et sa signification viennent du langage. »

³⁶ *Ibid.*, p. 92.

³⁷ *Ibid.*, p. 336.

³⁸ Cf. D. Arbib, « Monde et subjectivation dans *Totalité et Infini* », art. cit., p. 184.

³⁹ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 97.

⁴⁰ Cf. *idem*.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 47 : « Or, cette illusion n'est pas gratuite, mais constitue un événement positif. »

totalité. Il suffit d'ailleurs de songer à la démarche de la *Phénoménologie de l'Esprit* : le chemin que suit la conscience, en un sens chronologique, est un chemin différent et nécessaire à l'ordre logique ; et pourtant, cette différence ne produit nullement une séparation, c'est au contraire le processus qui permet à la totalité de se constituer comme totalité⁴². Comment l'inversion levinassienne peut-elle dès lors ébranler la totalité au lieu de la consacrer ? C'est ici qu'intervient un deuxième moment de notre réponse, à savoir la distinction entre le milieu sensible et le monde linguistique.

3. La distinction entre milieu sensible et monde linguistique

Levinas lui-même souligne comment l'illusion nécessaire du moi, illusion qui sera démasquée par la manifestation du visage, repose en réalité sur une « source subjective », c'est-à-dire sur une dimension intérieure qui, elle, n'est pas illusoire, et que l'autre ne pourra pas détruire : « sa volonté [du sujet] est raison et séparation, illusoire (encore que la possibilité de l'illusion atteste l'existence d'une source subjective, au moins souterraine, que l'intelligible ne peut assécher) »⁴³. Cette source subjective, en d'autres termes, est celle qui rend l'intériorité « non seulement apparente », mais « réelle » ; celle qui empêche que la subjectivité soit réfutée par l'extériorité, comme s'il s'agissait d'un « pur jeu de la dialectique »⁴⁴ ; celle, en somme, qui assure la séparation et la rupture de la totalité. Cette source subjective, c'est l'affectivité. Levinas la décrit à travers la situation de la jouissance, qui se produit dans un monde qui n'est pas encore un monde à proprement parler, un monde de significations, mais plutôt un « monde sensible », un « milieu »⁴⁵. Notre tâche, à présent, est de comprendre quel est le statut de ce rapport au monde, qui demeure distinct du monde pratique, phénoménal et objectif ; et en quel sens c'est ce rapport au monde qui garantit en dernière instance la rupture de la totalité.

La jouissance est la situation dans laquelle le moi se constitue comme une intériorité. En se nourrissant, en assimilant des contenus, en jouissant de ce qui alimente sa vie, le moi se pose dans l'être, se replie sur lui-même, et s'arrache ainsi à l'anonymat de la matière. C'est cette relation d'alimentation qui caractérise son premier rapport au monde, et c'est pour cette raison que Levinas définit ce monde comme un milieu sensible plutôt que comme un horizon lumineux, ou comme un monde d'outils et de choses. En effet, dans la jouissance, le moi n'entre pas en contact avec des formes, mais avec des contenus qu'il assimile, des aliments d'où il tire sa propre énergie, des éléments (l'air, la terre, l'eau) dont il jouit mais qui sont de pures qualités ne renvoyant à aucune substance. La jouissance, pour le dire autrement, est irréductible à une relation pratique ou théorique au monde. D'une part, elle est irréductible à une relation pratique au monde, parce qu'elle n'est pas orientée vers une finalité, fût-ce la conservation du moi : elle ne se rapporte pas aux contenus qu'elle assimile comme à des moyens de subsistance, simplement elle en jouit⁴⁶. Mais également parce que la jouissance ne consiste pas en la possession des choses. En assimilation un contenu, elle le fait revenir à sa qualité d'élémental⁴⁷ ; ce qui signifie que le moi, au lieu de posséder le milieu, baigne dans lui, dans l'élément qui le dépasse et qui se développe en profondeur⁴⁸. D'autre part, la jouissance demeure irréductible à une relation théorique au monde. Même si le contenu dont on jouit peut devenir ensuite l'objet d'une représentation, la jouissance montre une « morsure sur les choses » qui dépasse la chose constituée : « le constitué [l'aliment] réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant [le moi] ou plus exactement *la nourriture du constituant* »⁴⁹. Ce que Levinas entend préciser ainsi, c'est que le contenu dont on jouit n'est pas un simple objet représenté, ni une simple sensation qui serait à la base de la conscience du manger, mais une réalité qui se tient en deçà de toute représentation possible, une réalité qui échappe à la constitution de la conscience.

⁴² Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, pp. 70 ; cf. aussi E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, p. 77.

⁴³ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 239.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 136 et 149.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 113.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 137 : « Les choses viennent à la représentation à partir d'un arrière-fond dont elles émergent et vers lequel elles retournent dans la jouissance que nous pouvons en avoir. »

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 138 : « Il [l'élément] se déploie dans sa propre dimension – la profondeur, inconvertible en largeur et en longueur [...] ». »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 135.

Le monde de la jouissance n'est alors pas un monde à proprement parler : ce n'est pas un monde de significations pratiques ou théoriques, mais un milieu indéterminé, « *apeiron* »⁵⁰, un milieu sensible de pures qualités sans substances ; c'est « un horizon qui cache entièrement [le] vide »⁵¹ que la conscience nécessite pour représenter, un milieu qui fait le bonheur de la sensibilité et qui la contente, alors même qu'il serait totalement insuffisant pour une pensée⁵². Ce monde, auquel le moi se rapporte affectivement, est un milieu sans langage et sans manifestation ; et l'autre, en effet, ne s'y présente pas. Levinas parle alternativement de « milieu » et de « monde » pour indiquer l'élément indéfini dans lequel baigne le moi. Mais il nous semble que le terme « milieu » restitue plus précisément l'idée que, dans la jouissance, « le monde est pour moi », non pas parce que je le possède ou parce que je l'investis de significations privées, mais parce que « je m'y tiens comme dans un absolu »⁵³, absolu dans lequel il n'y pas d'extériorité, ni d'infini. Le milieu, de ce point de vue, ressemble beaucoup plus à un monde animal qu'à un monde humain. Certes, Levinas n'est pas clair à cet égard, et parfois il semblerait même défendre la thèse contraire⁵⁴. Mais nous pouvons du moins souligner que la description de ce milieu témoigne de la distance que Levinas prend à l'égard de Heidegger et de sa distinction entre le « monde ambiant » (*Umwelt*) de l'animal et le monde toujours déjà signifiant du *Dasein*⁵⁵ : l'être humain, pour Levinas, ne peut pas s'affirmer comme tel s'il ne s'est pas d'abord constitué dans un milieu purement sensible, qui assure son intériorité en même temps qu'il manifeste le risque de la perte du monde.

Or, comment cette relation sensible au milieu peut-elle garantir la rupture de la totalité ? Elle le peut, précisément parce qu'elle est irréductible à une dimension de sens. C'est-à-dire parce qu'elle se produit dans une relation d'alimentation, qui non seulement précède toute signification, mais qui ne peut pas non plus être résorbée par la représentation lorsque celle-ci l'anime en signification. L'affectivité, en d'autres termes, se tient toujours en deçà de la manifestation et la signification. Et elle n'en est pas au sens propre la condition, comme ce qui contiendrait en puissance la signification : puisque la jouissance se produit en l'absence de la parole, ce n'est pas la jouissance qui produit d'elle-même la signification ; au contraire, le passage de la jouissance au travail doit nécessairement être assuré par l'autre⁵⁶. Nous pouvons alors en conclure que la relation sensible au monde assure la rupture de la totalité parce que la sensibilité demeure irréductible à tout horizon pratique ou théorique. L'autre est en effet à l'origine de toute signification, aussi bien théorique que pratique, mais il n'est pas à l'origine de la sensibilité, par laquelle il y a une intériorité réelle. Cela signifie que, lorsque le visage de l'autre se manifestera, il révélera le caractère illusoire de l'ordre chronologique quant à la constitution du monde ; mais il ne pourra pas ôter au moi son intériorité, qui s'est constituée dans ce milieu affectif, et qui peut assurer ainsi la séparation entre le même et l'autre.

Conclusion

À partir de cette double distinction, entre l'ordre chronologique et l'ordre logique d'une part, et entre le milieu sensible et le monde linguistique de l'autre, nous pouvons alors essayer d'éclairer l'ambiguïté qui nous semblait caractériser le statut du monde dans *Totalité et Infini*.

Le monde, en tant que monde de significations pratiques et théoriques, est *conditionné* : il dépend du langage qui est introduit par la relation avec autrui. La primauté logique de la relation à l'autre est, en ce sens, absolue : ce n'est que chronologiquement que le monde peut précéder et *rendre possible* la manifestation du visage. Le monde, de ce point de vue, n'est pas indépendant d'une donation de sens,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁵¹ *Ibid.*, p. 143.

⁵² Cf. *idem*.

⁵³ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴ Levinas opère en effet une distinction qui fait obstacle à cette identification entre le milieu sensible et le monde animal : c'est la distinction entre la peur animale et le souci du lendemain qui pointe déjà dans l'instant de la jouissance humaine. Néanmoins, cette distinction est faible, étant donné surtout que ce souci ne suffit nullement à engendrer le travail et la conscience. Ce n'est peut-être pas un hasard si Levinas qualifie le bonheur comme un « principe soi-disant animal » (E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 238) ; ou s'il affirme, dans *Autrement qu'être* (Paris, Le livre de poche, 2000, p. 127), que « le moi incarné – le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer *animalement* dans son conatus et sa joie ».

⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, §61b, p. 383.

⁵⁶ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 99 : « Dans la perspective de la finalité et de la jouissance, la signification n'apparaît que dans le travail qui suppose la jouissance empêchée. Mais la jouissance empêchée, par elle-même, n'engendrerait aucune signification, mais seulement la souffrance si elle ne se jouait pas dans un monde d'objets, c'est-à-dire dans un monde où a déjà retenti la parole. »

laquelle ne provient pas ici d'une conscience transcendantale, mais du langage par lequel le moi et l'autre sont en relation. Et c'est pour cette raison que le monde n'est jamais en original, qu'il ne se présente jamais dans une présence pleine, et qu'il ne peut devenir un monde de significations objectives que si quelqu'un d'autre que moi le présente et l'assure de l'extérieur.

Or, le monde n'est pas simplement *conditionnant* selon l'illusion du point de vue chronologique. Il l'est aussi en tant que monde sensible, en tant que milieu. Comme nous l'avons déjà vu, Levinas l'explique ainsi : « Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et "milieu". »⁵⁷ Mais si le milieu est une condition, il ne peut s'agir que d'une condition matérielle, et non pas d'une condition directe de la signification, qui suffirait à faire naître celle-ci : le monde est condition en tant qu'aliment, en tant que matière qui supporte le moi, en tant que sol sur lequel le moi prend appui sans pour autant dériver de lui. De ce point de vue, il n'est pas non plus indépendant de la subjectivité, puisqu'on l'envisage à partir du moi qui y baigne ; sauf que le monde se présente dans ce cas comme antérieur, c'est-à-dire comme la condition matérielle sans laquelle il n'y aurait pas de moi, puisqu'il n'y aurait pas de lieu où une intériorité pourrait se poser.

Le monde que pense Levinas dans *Totalité et Infini*, le monde qui doit éviter de rendre impossible l'ouverture à l'altérité, est alors un monde qu'autrui investit de sens, et qui, indépendamment de cette relation à l'autre, n'est une condition réelle qu'en tant que support matériel du moi.

Chiara Pavan

Docteur à l'Università del Salento et à l'Université Paris IV Sorbonne

Résumé

Cette contribution se propose d'analyser la question du monde au sein d'une œuvre majeure de Levinas, *Totalité et Infini*. Dans cette œuvre, Levinas relie strictement la question de la constitution du monde et la question de la relation à l'Autre. Le statut du monde, cependant, finit par acquérir ainsi une certaine ambiguïté, car il apparaît tour à tour comme conditionnant et comme conditionné. La réponse permettant d'éclairer cette ambiguïté sera articulée en deux temps. Nous montrerons d'abord comment la distinction levinassienne entre l'ordre logique et l'ordre chronologique permet de situer la relation avec l'Autre à l'origine de la constitution du monde. Mais cette réponse demeure insuffisante, car elle ne permet pas d'assurer la rupture de la totalité. Nous procéderons alors à une deuxième réponse, consistant en la distinction entre le milieu sensible et le monde linguistique : nous montrerons par là que le monde est conditionnant en un sens matériel, mais qu'il n'est jamais lui-même à l'origine de la signification.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 136.