

**EKSTROM LIBRARY OLDER PERIODICALS (3RD OR  
4TH FLOOR)  
X B 22 .A7 -**



ILL#: 60395020

**Journal Title:** Archives de philosophie.

**Vol:** 33

**No:**

**Month/Year:** /1970

**Pages:** 223-241

**Article:**

**Author:** Jan de GREEF; Empirism et ethique chez Levinas

**Patron:**Garrera, Nicolas

**Borrower:** University of Memphisq

**OCLC SYMBOL:** TMA

University of Memphis

126 Ned R. McWherter Library

Interlibrary Loan Borrowing

Memphis, TN 38152-3250



ILLiad TN#: 562030

**FAX:**

**Copy Method:** ODYSSEY

Please Initial Each Step:

Pull: SM

Update ILLiad: [Signature]

Scan: \_\_\_\_\_

Mailed: \_\_\_\_\_

**UofLibraries**



This photocopy has been provided by:  
William F. Ekstrom Library  
University of Louisville  
Louisville, KY 40292

Phone: (502) 852-6757  
Fax: (502) 852-8753  
ill@louisville.edu

Not On Shelf  Not As Cited  Not Enough Information  Exceeds Copy Limits  
Please briefly describe the problem and initial:

# EMPIRISME ET ÉTHIQUE CHEZ LEVINAS<sup>1</sup>

par Jan De GREEF  
Université Lovanium, Kinshasa  
Avril 1969

*Dans la philosophie de E. Levinas un nouvel empirisme passe en conscience de la finitude et se transforme finalement en conscience éthique.*

*In the philosophy of E. Levinas a new empiricism passes over into consciousness of finiteness and finally evolves into ethical consciousness.*

Si, comme le dit H. Gouhier, la philosophie rationnelle « commence par séparer (...) le rationnel du raisonnable, la spéculation philosophique de l'action empirique »<sup>2</sup>, l'*action éthique* se joue-t-elle entre l'alternative du philosophique et de l'empirique ? Nous pouvons dire qu'elle se joue au delà de la philosophie, si celle-ci s'érige en Raison et vit dans le monde de la violence. Mais comme désir inassouvi de dépasser le simplement donné — ne fût-ce qu'en recherchant les formes sous lesquelles il apparaît ou peut apparaître comme donné — la philosophie est un dépassement de l'empirique. Dès lors, si l'éthique se produit comme comportement ou action raisonnables plutôt que comme théorie rationnelle, l'éthique se jouerait en deçà de la philosophie ?

Comme exigence d'un rapport avec l'altérité absolue, la pensée de Levinas peut se comprendre comme empi-

1. Cf. *Ethique réflexion et histoire chez Levinas* » in *Revue philosophique de Louvain*, T. 67 (1969) p. 431-460 — « Le Lointain et le Prochain » in *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1969, p. 490-518 — « Ethique et religion chez Levinas » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1970 p. 36-51. — « Philosophy and its Other » in *International Philosophical Quarterly*, June 1970, p. 252-275.

2. H. GOUHIER : in E. LEVINAS : *Transcendance et Hauteur*, discussion, p. 105, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 3, 1962. Séance du 27 janvier 1962.

risme, ou comme une invitation à repenser la notion d'empirisme. Telle est du moins la thèse que nous tenterons de soutenir dans ces pages. Nous montrerons que la pensée de Levinas offre un constant glissement de sens qui, à partir d'une certaine notion d'empirisme, vire en conscience de la finitude. Cette conscience de la finitude vire elle-même en conscience éthique, qu'il est impossible d'encore déclarer empirique.

Rien n'empêche de considérer la pensée de Levinas comme une forme d'empirisme. Celui-ci en effet est une position philosophique, enfant de bonne race philosophique, plus légitime que ceux qui en contestent la légitimité. Mais un enfant de bonne race philosophique ne saurait précéder ou rester en deçà de la philosophie. L'éthique ne peut donc être le commencement de la philosophie, parce que la référence à une condition non-philosophique — que Levinas ne nie pas être de l'empirisme radical — serait déjà philosophique. Et qu'est cette condition « non-philosophique » ou « empirique », sinon le visage humain ?

Levinas admet que l'imprécision de sa méthode pourrait tenir à l'usage d'une terminologie classique (l'idée de l'infini) revêtant des données empiriques (le visage humain) <sup>3</sup>. Mais cela n'est pas certain ou du moins, est ambigu. Car qu'est en fin de compte l'empirique ? « L'empirique pur, c'est ce qui reçoit la signification, ce qui n'en donne pas. La situation du Moi en face d'Autrui est signifiante » <sup>4</sup>. Et donc non empirique. La seule expérience véritable serait ce dont il n'y a pas d'expérience. Le radicalement empirique est mét empirique. La véritable vision est vision de l'invisible. Ceci ne permet pas pour autant de dire que l'éthique se joue *au delà* de la philosophie, puisque celle-ci peut être comprise comme dépassement du sensible vers le mét empirique. Mais faire du mét empirique l'objet de la philosophie, c'est engager celle-ci sur des chemins dangereux parce que ne menant nulle part. On peut objecter que l'éthique de Levinas n'aboutit pas.

3. Cf. *Transcendance et Hauteur*, p. 101. Il est curieux de remarquer que le thème de l'énigme, repris en 1965 par Levinas, est esquissé non par Levinas mais par J. Wahl qui, parlant de la méthode de Levinas, affirme : « L'épiphanie d'une énigme est, par elle-même, une énigme » (id., p. 101). A quoi Levinas répond : « L'énigmatique n'est-il pas simplement l'obscur ? » Cet exemple parmi d'autres (dont le refus suivi de l'acceptation du terme « prochain ») illustre l'évolution de la pensée de Levinas qui peut manifestement encore changer.

4. *id.*, p. 101.

risme, ou comme une invitation à repenser la notion d'empirisme. Telle est du moins la thèse que nous tenterons de soutenir dans ces pages. Nous montrerons que la pensée de Levinas offre un constant glissement de sens qui, à partir d'une certaine notion d'empirisme, vire en conscience de la finitude. Cette conscience de la finitude vire elle-même en conscience éthique, qu'il est impossible d'encore déclarer empirique.

Rien n'empêche de considérer la pensée de Levinas comme une forme d'empirisme. Celui-ci en effet est une position philosophique, enfant de bonne race philosophique, plus légitime que ceux qui en contestent la légitimité. Mais un enfant de bonne race philosophique ne saurait précéder ou rester en deçà de la philosophie. L'éthique ne peut donc être le commencement de la philosophie, parce que la référence à une condition non-philosophique — que Levinas ne nie pas être de l'empirisme radical — serait déjà philosophique. Et qu'est cette condition « non-philosophique » ou « empirique », sinon le visage humain ?

Levinas admet que l'imprécision de sa méthode pourrait tenir à l'usage d'une terminologie classique (l'idée de l'infini) revêtant des données empiriques (le visage humain)<sup>3</sup>. Mais cela n'est pas certain ou du moins, est ambigu. Car qu'est en fin de compte l'empirique ? « L'empirique pur, c'est ce qui reçoit la signification, ce qui n'en donne pas. La situation du Moi en face d'Autrui est significative »<sup>4</sup>. Et donc non empirique. La seule expérience véritable serait ce dont il n'y a pas d'expérience. Le radicalement empirique est métempirique. La véritable vision est vision de l'invisible. Ceci ne permet pas pour autant de dire que l'éthique se joue *au delà* de la philosophie, puisque celle-ci peut être comprise comme dépassement du sensible vers le métempirique. Mais faire du métempirique l'objet de la philosophie, c'est engager celle-ci sur des chemins dangereux parce que ne menant nulle part. On peut objecter que l'éthique de Levinas n'aboutit pas.

3. Cf. *Transcendance et Hauteur*, p. 101. Il est curieux de remarquer que le thème de l'énigme, repris en 1965 par Levinas, est esquissé non par Levinas mais par J. Wahl qui, parlant de la méthode de Levinas, affirme : « L'épiphanie d'une énigme est, par elle-même, une énigme » (id., p. 101). A quoi Levinas répond : « L'énigmatique n'est-il pas simplement l'obscur ? » Cet exemple parmi d'autres (dont le refus suivi de l'acceptation du terme « prochain ») illustre l'évolution de la pensée de Levinas qui peut manifestement encore changer.

4. id., p. 101.

Mais elle mène quelque part : précisément vers l'« ailleurs ». Elle consiste bien à « aller sans savoir où, » mais pas n'importe où, ce qui serait le nulle part. Son « aventure absolue, dans une imprudence primordiale »<sup>5</sup>, tient précisément à la nécessité de ne pas se détacher du concret, et à la nécessité, pour la marche vers l'invisible, de passer par le visible de la justice sociale, alors que le mét empirique pur chasserait la philosophie sur des voies « aventureuses » parce que sans contact avec la réalité.

Nous remarquons que si l'empirisme est déjà philosophie puisque « enfant de bonne race philosophique », on ne peut plus dire que la condition empirique de la philosophie — le visage — soit condition non-philosophique. Et que l'éthique soit la fin de la philosophie, cela ne signifierait pas qu'elle viendrait comme conclusion ou comme chapitre dernier parce que secondaire, mais qu'elle met en question la philosophie elle-même, et son droit à l'existence. Elle serait de meilleure race philosophique et ferait valoir ses origines.

Cette mise en question peut par ailleurs être considérée comme commencement de la philosophie, car si celle-ci est critique, la première critique est, pour Levinas, la critique morale. « Si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie »<sup>6</sup>. L'hétéronomie est le commencement de pareille pensée. Or, cette hétéronomie est précisément celle de l'« empirique pur mét empirique » qu'est le visage. Nous voyons dès lors pourquoi la pensée de Levinas peut être interprétée comme étant fondamentalement une forme d'empirisme. Car si *l'hétéronomie est le commencement de la pensée*, il faut dire la même chose à propos de l'expérience. Et *l'expérience apparaît précisément comme hétéronomie*, en face d'une conscience an-archique et passive.

Il faut pourtant assigner deux significations différentes à la notion d'expérience, car en un sens, la pensée de

5. E. LEVINAS : *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, p. 282. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

6. E. LEVINAS : *La Philosophie et l'idée d'Infini*, p. 178, in *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Vrin, 1967.

Levinas est ce qu'il y a de plus éloigné de toute forme d'empirisme.

« L'impossibilité de se manifester dans une expérience, peut venir non pas de l'essence finie ou sensible de cette expérience, mais de la structure de toute pensée, qui est corrélation »<sup>7</sup>. Aussi, « le rapport avec l'infini ne peut pas se dire en termes d'expérience — car l'infini déborde la pensée qui le pense. Dans ce débordement, se produit précisément son *infinition* même, de sorte qu'il faudra dire la relation avec l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre — c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée — la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence »<sup>8</sup>.

D'emblée nous voyons que, si l'altérité est objet d'expérience, celle-ci n'est pas entendue au sens traditionnel, comme ouverture d'un sujet sur l'objet, ou comme « *sub-somption* » par des catégories ; l'expérience doit être pensée hors de la structure sujet-objet ; elle n'est pas corrélation, mais *dérangement* de la conscience. Il y a dans la pensée de Levinas un effort constant de sortir des schémas classiques qui entendent l'expérience comme nécessaire, certes, mais qui affirment le primat du sujet sur l'objet ou qui conçoivent le rapport d'expérience comme *activité* du sujet. Primat du théorétique, qui même dans le domaine du pratique, cherche « dans la liberté l'expérience de la liberté et non pas le mouvement de sortie de soi »<sup>9</sup>. Primat du théorétique encore qui cherche dans le mouvement même de la sortie de soi l'expérience de ce mouvement.

Il y a donc une conception de l'empirisme comme « *rappel à l'ordre* »<sup>10</sup> ou comme « (r)entrée dans l'ordre », mais qui se trouve précisément contestée et récusée par Levinas au nom d'un autre empirisme. Pour ce dernier, l'« *expérience par excellence* » est ce qui, dans la première forme d'empirisme, est considéré comme « *blosse Schwärmerei* ». Car qu'est-ce qui permet de parler d'un écart entre la liberté et l'expérience de la liberté, qu'est-

7. LEVINAS : *Enigme et Phénomène*, p. 204 in *En découvrant l'Existence*.

8. *Totalité et Infini*, p. XIII. Cf. également pp. 37, 39, 43, 46, 74, 194. (souligné par l'auteur).

9. E. LEVINAS : *Ethique et Esprit*, p. 22, in *Difficile Liberté — Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963 (souligné par l'auteur).

10. *Enigme et Phénomène*, p. 205.

ce qui permet à Levinas de déclarer que la caresse et la proximité sont irréductibles à l'expérience de la caresse et de la liberté <sup>10 bis</sup> qu'est-ce qui permet encore de déclarer que la mise en question de la conscience ne revient pas à la prise de conscience de cette mise en question, sinon toujours la signifiante « exceptionnelle » ouverte à partir du visage, qui est dit « expérience par excellence », primitive et fondamentale. Nous comprenons maintenant pourquoi, à cette expérience par excellence, ne peut correspondre que l'infini, qui rompt et brise la conscience se portant sur un objet. L'expérience par excellence est en effet cette situation où la conscience, au lieu d'être ouverte et de se porter sur un corrélat, éclate par « excédence », ou par excès. Dès lors, qu'autrui soit irréprésentable, ne signifie pas seulement que, psychologiques, l'intuition et la sympathie attestent dans leur élan même leur propre échec, mais que l'expérience au sens que lui donne Levinas rompt avec les catégories de la *représentation*.

En un sens, il est normal que le mode sur lequel l'expérience se *présente* à nous dans la connaissance soit la représentation. Il y a en effet dans l'idée d'*ex-per-ire*, l'idée d'un passage (d'une transcendance), d'une présence fugace venant du dehors, déjà passée ou passante, et qu'on ne peut re-tenir, sinon inadéquatement par la représentation. C'est d'ailleurs ainsi qu'a été conçu le caractère *absolu* de l'expérience d'autrui. Or, c'est précisément avec l'idée de représentation que Levinas nous invite à rompre, surtout lorsqu'elle veut porter sur autrui. L'hétéronomie de l'expérience « ne se fait pas présent ni représentation ; quelque chose a déjà passé 'par-dessus la tête' du présent n'a pas traversé le cordon de la conscience et ne se laisse pas récupérer » <sup>10 ter</sup>. Il s'agit de penser une expérience-principe, antérieure et réfractaire à toute corrélation venant *déjà* de la conscience. « L'expérience *hétéronome* que nous cherchons — serait une attitude qui ne peut se convertir en catégorie et dont le mouvement vers l'Autre ne se récupère pas dans l'identification, ne revient pas à son point de départ » <sup>11</sup>.

<sup>10 bis</sup>. Cf. « Le lointain et le proche » (Supra n. 1).

<sup>10 ter</sup>. E. LEVINAS « Humanisme et an-archie », p. 331 in *Revue Internationale de philosophie*, N° 85-86, 1968, fasc. 3-4.

<sup>11</sup>. E. LEVINAS : *La Trace de l'Autre*, p. 190. in *En découvrant l'Existence...* (souligné par nous).

Rien de plus éloigné de cette recherche que la « science de l'expérience de la conscience » qu'est le hégélianisme. Le caractère irréprésentable de l'altérité est en effet à la base d'une contestation radicale de toute métaphysique, ontologie ou pensée de l'être comme présence ou parousie. La *Phénoménologie de l'Esprit* est la représentation de ce qui « *für uns aber* » est déjà présence exhaustive. La philosophie hégélienne prétend à l'exhaustivité de la présence, et à l'exhaustivité du dire de cette présence. Or l'expérience de l'altérité pour Levinas, ce « langage original, fondement de l'autre », est rapport avec une « singularité excluant l'identification dans l'idéal, excluant la thématization et la représentation, avec une singularité absolue et comme telle irréprésentable »<sup>12</sup>. Dès lors, parler d'un irréprésentable ne signifie pas, pour Levinas, que l'on vise une réalité dépassant les limites de l'imaginable, mais que le langage réfère à quelque chose qu'il ne peut même pas re-présenter ou apprésenter. L'irréprésentable est ce qui ne peut plus être représenté, c'est-à-dire ce qui est à jamais révolu et qui appartient à un passé tellement distant de l'*anamnesis* ou de la rétention que le discours ne le retient pas — que le discours estime pouvoir ne pas le retenir.

L'irréprésentable ne renvoie donc ni à la présence, ni à une présence future ou possible, mais à ce qui n'a jamais été présent. Ceci impliquerait pourtant que quelque chose — et précisément ce que Levinas déclarera être la « pointe aiguë de la présence » — demeure irrécupérable pour la cohérence du système ou du discours universel. Non seulement l'*arché* ou la « différence » originelle seraient irrécupérables, mais de plus, la perspective de Levinas va dans un sens exactement opposé à celui d'une tension vers l'avenir. Dire que la « différence » n'apparaît pas, qu'elle « se diffère », ne signifie pas que comme telle, elle n'apparaisse pas encore, qu'elle tempore et se fasse attendre même par les hommes qui sont à son écoute ; cela signifierait plutôt que tout est déjà consommé — le Dire a eu lieu mais n'est pas capté dans les significations dites ni même dans le langage oral d'autrui — et que le passé n'est pas représentable, ce qui marquerait les limites de toute récréation mythologisante. L'expérience hétéronome, que le sujet *subit* plus qu'il ne la fait,

12. E. LEVINAS : *Langage et Proximité*, p. 225, in *En découvrant l'Existence...*



est l'expérience du *langage hétérologique* se trahissant comme parole d'autrui, *langage hétérogène* au sens littéral.

« Expérience de quelque chose d'absolument étranger, 'connaissance' 'expérience' pure, *traumatisme de l'étonnement* »<sup>13</sup>, « le langage est la possibilité d'entrer en relation indépendamment de tout système de signes commun aux interlocuteurs. Perce-muraille »<sup>14</sup>, la véritable expérience est rapport avec l'*extériorité*. Et « seule l'idée de l'infini où l'être déborde l'idée, où l'Autre déborde le Même rompt avec les yeux internes de l'âme et mérite le nom d'expérience, de relation avec l'extérieur »<sup>15</sup>.

Le caractère hétéronome de l'expérience, et le caractère hétérologique de la parole exprimant une *inversion* du mouvement de la conscience qui a son origine en l'autre. L'expérience serait essentiellement é-vénement, venue à partir du dehors et, pour la conscience, *exposition* au dehors. Mais exposition au sens d'une *vulnérabilité* et d'une susceptibilité extrêmes, et non comme projet ou sortie extatique hors de soi par laquelle le sujet, dans la représentation, revient à soi et est encore activité. Exposition ou affection dans laquelle « le sujet s'affecte sans que la source de l'affection se fasse thème de la représentation »<sup>16</sup>, voilà, pour la conscience, l'expérience véritable.

Il s'agit de penser l'empirisme comme *blessure*, ou comme *faille* de la conscience, et non comme activité. Il s'agit de penser une situation où le moi fait une expérience sans concept ni catégorie, expérience sans connaissance, où le rapport du sujet *n'est plus un pouvoir mais un pâtir*. Comment penser la conscience comme passivité?

« Le rapport avec l'altérité est expérience au sens fort du terme, 'possibilité d'une pensée', 'conscience du miracle' ou étonnement (...). Il est *commencement* de la pensée ou *expérience* »<sup>17</sup>. Rien de nouveau certes à affirmer l'étonnement comme commencement de la pensée, ou à comprendre l'expérience comme étant ce commencement. S'étonner de l'expérience, n'est-ce pas en effet

13. *Totalité et Infini*, p. 46 (souligné par l'auteur).

14. *Langage et Proximité*, p. 233.

15. *La Philosophie et l'idée de l'Infini*, p. 174.

16. E. LEVINAS : *La Substitution*, p. 489, in *Revue philosophique de Louvain*, n° 91, août 1968.

17. E. LEVINAS : *Le Moi et la Totalité*, p. 355, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 59, n° 4, 1954.

cela, se demander pourquoi « il y a quelque chose plutôt que rien » ? Mais dire que l'expérience ou l'étonnement sont le commencement de la pensée, est-ce dire qu'ils sont le commencement de la conscience ou du Moi comme tels ? S'il est vrai que ce n'est qu'« avec la conscience de soi qu'on entre dans la terre natale de la vérité »<sup>18</sup>, est-il vrai pour autant qu'on n'accède à la conscience de soi que lorsque l'expérience est *pour* et *par* la conscience, ou lorsque dans l'expérience *de* la conscience, le génitif est objectif et subjectif, c'est-à-dire lorsque la conscience est *pour soi* ? A moins de donner, comme le fait Levinas, deux sens différents au mot « expérience », et de comprendre la conscience non comme *pour soi*, mais comme *en soi*.

Traditionnellement, le rapport de la conscience avec l'expérience est entendu à partir de la conscience, qui « fait » une expérience. Faire une expérience : expression banale en apparence, mais qui traduit en réalité l'interprétation familière depuis Aristote, avec laquelle Levinas veut précisément rompre. En effet, que la conscience fasse une expérience plutôt qu'il ne la subisse, indique une conception de la conscience comme activité, comme *intellectus* « *agens* ». Pour la tradition philosophique, la conscience est à même de subsumer l'expérience par les catégories de l'entendement, c'est-à-dire de l'assumer. Il est dès lors possible de concevoir la conscience et la compréhension à la fois comme activité et comme pouvoir. « Le *pour soi* est (...) le pouvoir même qu'exerce l'être sur lui-même, sa volonté, sa principauté. Il s'y égale à soi et se possède. La domination est dans la conscience comme telle et Hegel pensait que le Je n'est que la conscience se maîtrisant dans l'égalité à soi, dans ce qu'il appelle 'la liberté de cette infinie égalité' »<sup>19</sup>. Comprendre, être à même de faire rentrer tout dans l'ordre, c'est dominer et maîtriser le réel puisque cet ordre vient d'une conscience qui pourra se dire *législatrice* des choses, c'est-à-dire *autonome*. Tradition selon laquelle l'*a priori* « procède d'une spontanéité, fût-ce de celle que l'ontologie demande à une pensée finie et qui, pure réceptivité, doit, pour ac-

18. Cf. G.W.F. HEGEL : *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 146, T. I. Trad. J. HYPOLITE, Paris, Aubier, 1947.

19. *La Substitution*, p. 490.

cueillir l'étant, *fonctionner* comme imagination transcendante *formatrice* d'imaginaire »<sup>20</sup>.

Hegel ne rompt pas avec « une expérience coulée dans les catégories qui, d'Aristote à Kant — et malgré les nuances — prétendaient *conditionner* l'expérience »<sup>21</sup>, puisque sa tentative consiste précisément à déclarer dialectiquement identiques l'expérience *pour* la conscience, et l'expérience *de* la conscience. La « *Science* de l'expérience de la conscience » est expérience de la conscience sans plus. Par contre, ce qui, pour l'empirisme classique ne peut être objet d'expérience est, pour Descartes, l'expérience véritable, car l'idée de l'infini n'apparaît pas pour ou par la conscience, mais *malgré* elle. C'est là l'héritage cartésien de Levinas. Il demeure néanmoins que, si elle n'est pas « faite » *par* la conscience, cette expérience *malgré* la conscience « *se fait* », et est accueillie *dans* la conscience. Mais nous sommes ici en face d'une expérience telle que la conscience qui l'accueille n'est plus activité mais pure réceptivité, dont ne rend compte aucune imagination transcendante ni aucune activité synthétisante.

En comprenant l'expérience comme *réceptivité*, c'est-à-dire comme *impression* ou *dérangement* de la conscience, nous pourrions rompre avec la tradition selon laquelle « l'a posteriori du fait renvoie à un a priori de la pensée »<sup>22</sup>, et affirmer une « antériorité plus ancienne que l'a priori. Cette formule exprime une façon d'être affecté qui, en aucune façon, ne se laisse investir par la spontanéité : le sujet s'affecte<sup>23</sup> sans que la source de l'affection se fasse thème de re-présentation. Le terme *obsession* désigne cette relation irréductible à la conscience »<sup>24</sup>.

*Impressionnée* jusqu'à l'obsession par une expérience hétéronome qui la dérange et la bouleverse jusqu'à l'afollement et au délire, la conscience est passivité pure. Passivité qui se définit en des termes autres que ceux de l'intentionnalité, où le subir est toujours encore un assumer. Passivité, par conséquent, d'une conscience « an-

20. *id.*, p. 491, note. (souligné par nous).

21. E. LEVINAS : Lévy-Bruhl et la Philosophie contemporaine, p. 558, in *Revue philosophique de France et de l'Étranger*, T. 82, n° 4.

22. *Le Moi et la Totalité*, p. 356. (souligné par l'auteur).

23. Nous sommes tentés de dire : « est affecté ».

24. *La Substitution*, p. 489. (souligné par l'auteur).

*archique* », parce que son principe est situé hors d'elle. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une pensée qui accorde le primat — le principe — à l'extériorité, en vienne à cette notion d'anarchie pour décrire la conscience qui, traditionnellement, est « possession de soi, *principauté*, *arché* »<sup>25</sup>.

Ainsi se trouve niée jusque dans sa racine la conception occidentale de la conscience comme *pour soi*, accession ou retour à soi. « La conscience épuise-t-elle la notion de subjectivité ? N'a-t-elle pas une condition dans le Moi que tacitement on réduit encore à la conscience ? Le Moi coïncide-t-il avec le *pour soi* de la conscience ? Dans nos traités, depuis longtemps, subjectivité et conscience sont des concepts équivalents, sans que l'on s'interroge sur la discussion que dissimulait la notion contestée d'âme. Il faut rechercher si la notion du Moi se réduit au *pour soi* de la conscience (...). Quel est le rapport entre le 'soi-même' et le *pour soi* de la représentation ? Le 'soi-même' est-il une récurrence du même type que la conscience, (...) est-il conscience à son tour ou un tout autre événement qui justifierait l'emploi de termes distincts : Sois, Je, Moi, âme ? »<sup>26</sup>.

Il est évident que l'expérience, dans la mesure où elle devient objet d'expérience, ou plus généralement, objet de conscience, est *pour* la conscience, et la conscience dans son rapport avec l'expérience est *pour soi*. Mais s'agit-il, dans ce que Levinas entend par « expérience véritable », de la *connaissance* d'un *objet* d'expérience ? Que l'expérience véritable apparaisse sous la forme — ou l'informe — de l'eros dans les écrits de 1947<sup>27</sup>, qu'elle apparaisse sous la forme — ou l'informe — du visage dans *Totalité et Infini*, ou comme contact et proximité, toujours elle n'est expérience véritable que parce que hostile à la lumière de la connaissance. Le féminin dans l'eros ne se réduit ni ne se hausse à une connaissance de l'eros ; le rapport avec le visage n'est pas connaissance d'autrui, et la proximité dans le contact ne vire pas en expérience, au sens noétique, de la proximité touchée. Il s'agirait donc, dans l'expérience de l'altérité absolue, de quelque chose se situant à la fois en deçà de, et avant l'expérience

25. *La Substitution*, p. 488. (souligné par nous).

26. *id.*, pp. 491-2.

27. E. LEVINAS : *Le Temps et l'Autre ; De l'Existence à l'Existant*.

cognitive. La conscience anarchique, investie, obsédée, c'est-à-dire assiégée, par l'« expérience » de l'autre inconvertible en structure noético-noématique, serait une conscience sur laquelle se fonde le savoir, mais que le savoir ne constitue pas<sup>28</sup>.

Mais pour que la conscience puisse constituer (et se constituer en) une conscience de soi, pour qu'il puisse y avoir une expérience de la conscience, « pour que se produise (...) un sursaut, une expulsion hors du Même, ce réveil et cette chasse au Même, qui est le jeu de la conscience, pour que se produise cet écart à l'égard de soi et la nostalgie de soi ou la rétention de soi, par laquelle tout présent est représentation »<sup>29</sup>, il faut qu'à l'origine, avant l'aube de toute conscience (de soi), le Moi ait subi l'expérience de l'Autre. Expérience irréductible à la prise de conscience que le Moi pourra faire de cette expérience, car « le retour sur soi de la réflexion implique déjà la récurrence initiale du 'se' »<sup>30</sup>. « La réflexion sur soi est certes possible, mais ce n'est pas cette réflexion qui constitue la récurrence vivante de la subjectivité. (...) L'identité vivante de soi-même ne se distingue de soi et ne s'offre ni à une activité synthétique, ni à un rappel, ni à une attente. Présenter le nœud de l'ipséité (...) sur le modèle de l'intentionnalité du *pour soi* ou comme ouverture sur soi, c'est supposer une nouvelle ipséité derrière l'ipséité. L'ipséité est une unité irrésiliable qui ne s'est jamais séparée de soi. (...Elle) n'entre pas dans le jeu indiscret de ces étalages et de ces dissimulations que l'on appelle phénomène (ou phénoménologie car l'apparaître du phénomène est déjà discours) »<sup>31</sup>.

En d'autres mots, penser la condition de possibilité de l'expérience ne consisterait pas à décrire la structure de la conscience transcendantale, mais à penser une ipséité qui, précédant la conscience comme rapport de moi à soi, c'est-à-dire déjà comme distance récupérée par rapport à soi, subit l'em-prise totale de l'Autre, dans une expérience sans connaissance. Subissant l'expérience hétéronome de l'altérité plutôt que ne la faisant, le moi est

28. Cf. *Le Moi et la Totalité*, p. 364 : « Le savoir se fonde sur l'ipséité, il ne la constitue pas ».

29. *La Substitution*, p. 492. (souligné par l'auteur).

30. *id.*, p. 498.

31. *id.*, p. 493. (souligné par l'auteur).

fondamentalement pensé comme sujet. La subjectivité ne s'épuise pas dans les rapports du Moi à Soi, mais les rend possibles. Exposé à l'altérité, le sujet est sujet à l'expérience plutôt que sujet de l'expérience.

Mais que signifie l'emprise totale de l'Autre sur le Même ou — car le Même implique déjà le retour sur soi de l'identification — l'emprise de l'Autre sur le Moi individu ? Elle signifie que, avant même l'aurore de la conscience qui fut déjà détachement de soi et distancieusement, le sujet est réduit, *se réduit à soi*. Il est un réduit, c'est-à-dire une *retraite*, avant d'être ouverture et accueil. « (Ce repliement sur soi de l'ipséité qui n'a même pas le bénéfice d'être l'acte de se replier, mais grâce auquel l'acte de la conscience retournant à elle-même, devient possible »<sup>32</sup>, est la passivité du sujet an-archique, subissant l'expérience de l'autre comme exposition à l'extériorité. Initialement, la *conscience-soi* est donc assiégée, assaillie, obsédée et investie par le Dehors, sans qu'elle soit conscience d'intériorité ou d'extériorité. On s'achemine ainsi vers une conception de la conscience comme ce qui est *réduit à soi*, c'est-à-dire, comme ce qui est *en soi*. Le soi-même est en soi « comme dans sa peau »<sup>33</sup>, « en soi, au sens de *an sich* et de *in sich* »<sup>34</sup>, c'est-à-dire, l'exacte antithèse d'une conscience qui se pose *aus sich* et *für sich*. Conscience précédant et rendant possible — mais non à partir de la conscience — une conscience *de soi* comme *pour soi*, « où l'être se reconnaît dans sa différence au delà de son identité immédiate »<sup>35</sup>.

Mais soutenir la thèse selon laquelle, réduite et acculée à soi, la subjectivité est *en soi* et non *pour soi*, c'est déclarer impossible une « science de l'expérience de la conscience ». En effet, l'expérience de la conscience est ce qui précède absolument — comme condition de possibilité ne relevant même pas de la conscience — le savoir, la « science » et la conscience de soi. Soutenir cette thèse, c'est, par conséquent, rompre également avec la tradition kantienne, puisque le caractère transcendantal de la conscience semble s'opposer à l'hétéronomie de l'expérience et à l'anarchie de la conscience. Certes, « toute notre

32. *id.*, p. 497. (souligné par l'auteur).

33. *id.*, p. 495.

34. *id.*, p. 496. (souligné par l'auteur).

35. *id.*, p. 495.

connaissance commence avec l'expérience ». Mais que notre connaissance puisse ne pas dériver « toute de l'expérience »<sup>36</sup>, cela ne se comprend que parce que le rapport de la conscience avec l'expérience n'est pas un rapport de pure hétéronomie — pur signifiant ici, à l'inverse de chez Kant, non ce qui vient de la seule raison, mais ce qui vient de l'expérience. Même la connaissance analytique *a posteriori* ne se peut que par les catégories d'une connaissance transcendantale. Mais il en est ainsi parce que Kant se situe au niveau de la *connaissance d'objets* d'expérience, et refuse de qualifier d'expérience la pure sensation ou la pure *impression*, ces premiers moments de passivité n'étant précisément pas (encore) expérience pour la conscience. On peut objecter que ce « pour soi » de la conscience est absent chez Levinas également. On objectera en second lieu que l'« expérience véritable » d'autrui ne peut pas devenir *objet de connaissance*, encore moins connaissance d'objet. Il reste néanmoins que l'« expérience » d'autrui est passivité de la conscience, qu'elle « inquiète et obsède »<sup>37</sup> la conscience. Elle est « irréductible à la conscience — même si elle la bouleverse et, ainsi, se manifeste en elle »<sup>38</sup>. « Si l'anarchique ne se signalait pas dans la conscience — il règnerait à sa façon. L'anarchique n'est possible que contesté par le discours qui trahit sans l'annuler, son an-archie »<sup>39</sup>. L'anarchie de la conscience subissant, « souffrant » l'expérience de l'altérité comme passivité et hétéronomie, ne se peut donc que pour la conscience, parce que, dérangeant la conscience, elle s'inscrit en elle. Quant à la seconde objection, elle revient à se demander si une expérience est possible qui ne soit, ou qui ne devienne, connaissance ou élément de connaissance ; nous revenons alors à ce qui vient d'être dit précédemment concernant l'impossibilité d'une « science de l'expérience de la conscience ».

Il demeure cependant un problème crucial, et qui manifestera l'aspect philosophiquement le plus critiquable de la pensée de Levinas. Ce problème consiste à savoir

36. Cf. E. KANT : *Critique de la Raison pure*, p. 31. Trad. TREMESAYGUES et PACAUD, Paris, PUF, 1965, 4<sup>e</sup> éd. (souligné par l'auteur).

37. *La Substitution*, p. 488.

38. *id.*, p. 489.

39. *id.*, p. 488, note. (souligné par l'auteur).

si l'on peut parler d'expérience en dehors ou en deçà d'une perspective épistémologique. Le terme « expérience » peut-il avoir un sens acceptable — peut-il avoir un sens quelconque — si cette expérience est « expérience sans connaissance », « connaissance sans concept » ? Il en a un pour Levinas, et ce sens est éthique. Mais le point faible — ou, pour notre auteur, la force — de la pensée réside alors en un glissement constant d'une perspective épistémologique vers une perspective éthique. Le sujet « est responsabilité avant d'être intentionnalité »<sup>39 bis</sup>. Il en va ainsi dans *Totalité et Infini*, où la critique hétéronome de soi se fait comme découverte de l'indignité et non comme découverte de l'erreur. La « critique de soi peut se faire comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité : c'est-à-dire soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité »<sup>40</sup>. Le Moi n'est pas maître de soi, il ne se possède pas dans la tranquille identité du « Moi = Moi », où le Soi n'apparaît que comme un redoublement du Moi à la conscience. Mais cette *faible*, ou ce moment de *faiblesse* par lequel le Moi s'échappe, est décrit non comme échec, mais comme culpabilité. La faillibilité n'est pas la possibilité de l'erreur, mais la possibilité de la faiblesse morale, de l'irresponsabilité. La justification-*Verantwortung* est responsabilité-*Verantwortlichkeit*. Mais peut-on pour autant assigner à l'erreur, comme « faute » de connaissance, une dimension éthique qui la fasse virer en « faute » de culpabilité ? Si on affirme qu'erreur et vérité sont conditionnées par un niveau plus fondamental, peut-on encore dire que, postérieures et, par conséquent autres que l'éthique, elles revêtent pourtant une valeur éthique ?

Ce même glissement de sens se remarque dans *Langage et Proximité*, où la proximité vire en Prochain, c'est-à-dire, reçoit un contexte indéniablement éthique absent de la simple idée de proximité. Plus généralement, on perçoit un glissement de sens qui va de l'autre comme tel à autrui. « La conscience est toujours en retard au rendez-vous du prochain, le moi est assigné et *fautif* dans la conscience qu'il prend du prochain, dans sa *mauvaise*

39 bis. « Humanisme et an-archie », p. 331.

40. *Totalité et infini*, p. 54-55.



conscience» <sup>40 bis</sup>. Mais pourquoi la conscience de l'anachronisme ou de la récurrence vire-t-elle en « mauvaise » conscience, alors que par ailleurs il est dit que « le prochain n'est pas à la mesure et au rythme de la conscience » <sup>41</sup> ?

Finalement, le glissement de sens est manifeste encore dans *La Substitution* : « Comment est possible dans la conscience, un pâtir ou une Passion dont la source active ne tombe — et en aucune façon — dans la conscience ? Il faut insister sur cette extériorité. Elle est non pas objective ou spatiale, récupérable dans l'immanence pour se mettre sous l'ordre — et dans l'ordre — de la conscience, mais obsessionnelle non-thématisable et, dans le sens que nous venons de définir, an-archique. C'est dans une responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable <sup>42</sup> — dans la responsabilité pour autrui — dans une situation éthique — que se dessine la structure mé-ontologique et métalogue de cette Anarchie, défaisant le Logos » <sup>43</sup>. L'urgence extrême avec laquelle assigne autrui a été décrite dans *Totalité et Infini* comme le fait, pour la conscience, de ne pas avoir le temps de s'arrêter ou de se retourner : la réflexion est apparue comme tergiversation et rétrospection. Cette même urgence apparaît dans les derniers articles par la notion d'accusation qui marque le lieu entre conscience morale, conscience de culpabilité et conscience de finitude. Acculé à soi, le Moi accusé est responsable au delà de ce qu'il a pu commettre. Quelque chose a eu lieu, qui échappe à la conscience, mais dont elle a à rendre compte. L'accusation portant au delà de la conscience signifie, négativement, la finitude du Moi. Positivement, elle constitue la responsabilité infinie du sujet pour le tiers : personne ne peut se substituer à lui, dans sa substitution aux autres. De même que la responsabilité pour le tiers, portant sur ce que le Moi n'a pas commis mais dont il est accusé, ne signifie pas l'irresponsabilité, mais au contraire le caractère illimité de cette responsabilité, ainsi la notion de substitution ne signifie pas le caractère interchangeable du Moi et d'autrui, mais elle traduit l'impossibilité d'une telle

40 bis. *Langage et Proximité*, p. 111 (souligné par nous).

41. Ibid.

42. C'est-à-dire, qui ne relève d'aucune spontanéité ou d'aucun a priori de la conscience.

43. *La Substitution*, p. 490. (souligné par l'auteur).

réciprocité. Elle doit se comprendre à partir de la notion d'otage — être seul à pouvoir et à devoir répondre de tous —, de diaconie, responsabilité ou service à l'égard du tiers que le sujet « subit ». Ces notions ne sont peut-être que la traduction philosophique de la « conscience messianique ». Nous voyons en tout cas un remarquable et constant passage d'une description de la conscience de soi intentionnelle, ou de la mise en question hétéronome de cette conscience dans une situation où elle se trouve transgressée, débordée et « dépassée par les événements » ou par l'événement, vers une description de la conscience comme conscience morale. L'altérité et la proximité virant en autrui et en prochain sont certes les cas les plus frappants, mais il y en a d'autres, curieusement empruntés à un vocabulaire militaire. Ainsi, Levinas décrira la conscience comme « assiégée », « assaillie », « investie », « acculée », « réduite », « expulsée », pour en déduire une inversion de la conscience qui vire en conscience morale.

S'il n'est pas militaire, le vocabulaire est psychologique ou médical : de « possession de soi », la conscience devient « délire » ou « dépossession » éthique. La « discordance » est « dérangement » de la raison, qui devient conscience « obsessionnelle ». Ici, les deux langages s'accordent d'ailleurs, puisque l'obsession signifie non seulement un « dérangement » ou un « déséquilibre » de la conscience, mais, littéralement, un assaut, ou le fait d'être assiégé.

D'autres expressions également ont une signification tantôt noétique, tantôt éthique. Ainsi, autrui ne signifie pas « latéralement » ou à partir d'un contexte, mais il s'exprime « à partir de soi », dans une *rectitude* absolue ; *droiture* et *rectitude* de l'irréfléchi de l'éthique sur la réflexion. Mais comme en français, le terme allemand *Gerade* possède un double sens, à la fois géométrique et éthique. On pourrait dire que chez Levinas, en plus, le sens éthique lui-même reçoit encore une double acceptation de *Geradheit* et de *Ge-recht-igkeit*.

Par ailleurs, la *passivité* de la conscience anarchique vire en *Passion*, qui doit être entendue dans un contexte social, et peut-être même religieux <sup>44</sup>. La mise en question

44. A ce sujet, il est remarquable de noter que le vocabulaire des derniers articles se trouve, dès 1957, dans un texte consacré au judaïsme : « Ils conurent une con-

peut elle aussi être entendue en un double sens ; elle peut être une opération de la conscience sur elle-même, mais la notion d'anarchie invite à penser cette mise en question comme extérieure, comme procédant d'autrui. La justification possède également ce double sens d'une opération de la conscience sur elle-même, et d'une accession pratique à la justice : se justifier, c'est devenir juste.

Nous pouvons dire que la conscience de soi, théorique, est « investie » par l'altérité du prochain ; elle est alors « investie » en un sens autre encore que le sens militaire, car elle est *promue* responsable et irremplaçable, unique. Etre « investi » signifie donc, pour le Moi, être assiégé, assailli par l'exigence de l'autre, mais également être objet d'une *investiture* qui ne peut venir que de l'autre, « Election, c'est-à-dire investiture du non-interchangeable » 44 bis.

Semblablement encore, la conscience de soi, devant l'altérité, n'est pas, avons-nous dit, *sujet de*, mais *sujet à* l'expérience. Son *pouvoir de sub-jectivité* devient *assujettissement* ; sa *sub-jectivité* devient sou-mission ou substitution. Les notions d'investiture et de substitution vont d'ailleurs de pair : elles permettent de comprendre le caractère anarchique de la conscience, puisque le Moi réduit à sa réalité ultime et initiale — Soi — est substitué de l'autre et il ne l'est qu'investi par l'autre.

Finalement, nous pouvons dire que le passage de la notion d'*obsession* à celle d'*otage* constitue lui aussi le passage d'un ordre de description épistémologique — fût-elle négative — à un ordre éthique.

L'*obsessio*, ou l'*obsidio*, ou l'*obsidium*, signifie l'investissement, c'est-à-dire, l'action d'assiéger ; le siège. Mais *obsidium* signifie également « *condition d'otage* ». Il est vraisemblable que le lien, à première vue peu logique, que Levinas établit entre les notions d'obsession, d'acculement de la conscience, de proximité et d'otage, doit se comprendre à partir de ce double sens étymologique d'*obsidium*. L'otage (*obses*) n'« accède » à sa condition d'otage (*obsidium*) que parce que la conscience est inves-

dition inférieure à celle des choses, une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion ». (*Une Religion d'Adultes*, p. 25, in *Difficile Liberté*). Il est d'ailleurs indéniable que *La Substitution* est imprégné du judaïsme beaucoup plus que ne l'est *Totalité et Infini*.

44 bis « Humanisme et an-archic », p. 333.

tie (*obsidium*) dans les deux sens que nous avons donné au terme « investir ». Et que l'investissement, ou l'investiture de la conscience, se fasse *obsédant*, cela signifie uniquement qu'il se fait « envahissant », *obsidens*. Plus concrètement, que l'obsession envahissante se fasse comme expérience de la proximité dans le contact, cela est peut-être compréhensible lorsqu'on remarque que *obsidens* peut signifier non seulement « envahissant » (*obsidere, obsido*), mais également « proche » (*obsidere, obsideo*). Ainsi, l'obsession ne peut être qu'expérience de la *proximité*, c'est-à-dire acculement à *soi*. Réduction à *soi* autre que la réduction phénoménologique, et qui signifie concrètement, pour la subjectivité : en être *réduit à*, ou être *obligé d'être-soi*, avant même de pouvoir *se rapporter à soi* dans la réflexion et la prise de conscience, qui est déjà franchissement d'une distance, même intérieure.

Le glissement de sens, passant de l'idée d'envahissement à celle de proximité, et de l'idée de proximité à celle de prochain, et finalement de l'idée de prochain à celle d'otage, revient donc à partir d'une conception épistémologique de l'*obsessio* de la conscience, pour en arriver à une conception éthique de l'*obses*. En effet, si l'on peut considérer l'*obsessio* comme relevant d'une description de la conscience de soi théorétique, ou pré-éthique, la notion d'*obses* par contre est d'emblée chargée d'un contexte éthique. D'obsession à otage, de sujet à soumission ou substitut, de proximité et de passivité au prochain et à la passion, le passage demeure toujours semblable à celui découvert dans *Totalité et Infini*, lorsque nous nous demandions pourquoi l'autre est autrui.

Ce glissement est-il, au niveau du jugement, autre chose que l'introduction de jugements de valeur dans des jugements d'existence ? Ou bien est-il une confirmation surprenante et inattendue de la thèse selon laquelle *verum et bonum convertuntur* ? Certains textes de Levinas permettent de l'affirmer, notamment ceux où il est dit que la mise en question réflexive suppose déjà la mise en question morale, sinon la *vérité* pourrait s'édifier dans l'*injustice*. Mais ne faut-il pas dire que Levinas semble ne plus tenir compte alors d'une distinction pourtant fortement établie par lui entre conscience théorique et pratique, entre la réflexion et l'agir moral, ou encore, entre le processus d'objectivation des données phénoménales et l'accession à l'universalité de la justice sociale ? Ce qui

permet à Levinas de dire que le langage est justice, c'est le fait que le langage est considéré comme non violent, et la violence comme injuste. Mais la non-violence du langage, explicitement exigée par Levinas, n'implique-t-elle pas que la violence, au lieu d'être injuste, soit irrationnelle, voire même non raisonnable ? Remarquons que même chez Weil, auteur pourtant opposé à la manière de penser de Levinas, mais pour qui également le langage est non-violence, nous trouvons la même idée. « L'Autre de la vérité n'est pas l'erreur mais la violence »<sup>45</sup>, ce qui rejoint exactement la pensée de Levinas : « Justice et vérité sont liées, toute crise de la justice est aussi crise de la vérité »<sup>46</sup>.

Mais il est clair qu'on ne peut faire reposer la vérité sur la justice qu'au prix d'une équivoque. Certes, la critique de soi se peut comme conscience de la faute et non comme conscience de l'échec ; la prise de conscience morale a le primat sur la prise de conscience réflexive, et ainsi la vérité exclut l'injustice. Mais cette interprétation reste une thèse bien fragile, puisque l'évidence dont s'inspire Levinas est précisément le fait que la vérité s'édifie dans le monde de l'injustice, et que la Totalité non seulement n'est pas éthique, mais violence et guerre. Comprendre n'est pas un acte éthique !

A moins de donner à la « compréhension » un sens éthique, et d'opérer à notre tour le même glissement de sens que Levinas avait déjà effectué. Ainsi, nous pouvons dire que la philosophie comme rapport à l'altérité est interrogation. Or, interroger, c'est parler. C'est aussi ne pas comprendre. Mais c'est avoir la possibilité de « s'entendre » par delà la possibilité héraclitienne de la guerre. C'est « pouvoir être sans être meurtrier »<sup>47</sup>. Dès lors, éthique et violence s'impliquent dans un cercle qu'on ne peut rompre qu'en le niant. Mais n'est-ce pas là encore, une ultime victoire de la Grèce sur l'éthique de Levinas ?

45. E. WEIL : *Logique de la Philosophie*, p. 65. Paris, Vrin, 1950.

46. H. NIEL, in *Raison et Histoire*, p. 66. *Cahiers de l'Institut des sciences économiques appliquées*, 1961, n° 111.

47. E. LEVINAS : *Le Lieu et l'Utopie*, p. 137, in *Difficile Liberté*.