

REPENSER LA SUBJECTIVITÉ INCARNÉE. LEVINAS LECTEUR DE HUSSERL

ROSA SPAGNUOLO VIGORITA

Abstract

This paper intends to analyze the question of the embodied subjectivity in Emmanuel Levinas's work, starting from a specific point of view: the controversial reception of Husserl's phenomenology. In the early period of his confrontation with Husserl, Levinas criticizes the excess of theoreticism in transcendental idealism. However, he then seems to discover right inside of it the conditions to bring the philosophical debate out of the limits of knowledge theory. This is when he recognizes the important role played by the body in the husserlian description of the act of sense-giving (*Sinngebung*). Though, while praising Husserl for his conception of sensibility – as the “Commentaires nouveaux” clearly show – Levinas actually proceeds to an original rethinking of the meaning of incarnation, beyond the purity of the ego, and the supposed “property” of the flesh.

Introduction

Le parcours phénoménologique de Levinas naît et se développe sur fond d'un dialogue ininterrompu avec la philosophie de Husserl. Il s'agit d'un dialogue complexe, qui évolue dans le temps et qui ne saurait se résoudre en une simple opposition entre pensée égologique et apologie de l'éthique. Cela reviendrait à dissoudre cette complexité par la proposition d'une image stéréotypée de Levinas autant que de Husserl. D'après notre hypothèse de lecture, les termes de la proximité thématique tout comme de l'écart entre les deux auteurs sont à rechercher à l'intérieur même de la méthode phénoménologique au sens strict.

En effet, si l'on ne veut pas courir le risque de méconnaître la portée absolument non-idolâtrique de la transcendance lévinassienne ou d'épouser cette

<https://doi.org/10.14712/24646504.2021.12>

© 2021 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

interprétation qui lit dans l'épiphanie du Visage un glissement de la réflexion philosophique vers une sorte de mysticisme éthique¹, il faut se rappeler que : « la 'vision' du visage comme visage » – pour reprendre les mots de *Totalité et Infini* – « est une certaine façon de séjourner dans une maison [...]. Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides. »²

Ce passage est fondamental car il montre bien dans quelle mesure, derrière l'apparente clôture métaphysique du Visage qui a souvent été reprochée à Levinas, se cache, en réalité, le sens d'une interrelation qui ne pourrait avoir lieu que parmi des êtres « de chair et de sang ». Des êtres qui, pour pouvoir entreprendre l'œuvre de la donation, pour pouvoir parler du monde aux autres en allant *au-delà* d'eux-mêmes, doivent se poser dans l'*en-deçà* : c'est-à-dire dans la dimension non principalement extatique qui marque l'espace d'autonomie du *chez soi* par rapport à l'indistinction du « tout ».

L'originalité de la démarche phénoménologique de Levinas, à notre sens, réside précisément dans cette oscillation constante entre le désir de la transcendance et l'immanence du besoin, entre le sentiment de l'adhérence à soi et l'exigence de s'en distancier. Cette contribution vise à montrer comment toutes les étapes du processus de subjectivation décrites par Levinas ne parviennent à leur pleine intelligibilité qu'en raison de cette double tension découlant du statut de la corporéité. Plus spécifiquement, la question que nous nous posons à cet égard est celle de savoir dans quelle mesure la réception controversée de l'héritage philosophique de Husserl a pu exercer une influence sur la phénoménologie levinassienne du corps.

Cette problématique résulte du constat suivant : si la plupart des commentateurs insistent sur le rôle majeur joué par Merleau-Ponty dans la transmission, en France, des analyses husserliennes sur l'incarnation et la perception, il nous semble qu'il n'en va pas de même pour Levinas. Autrement dit, si la littérature critique regorge de réflexions sur l'impact que la philosophie du *Leib* a eu sur les notions merleau-pontiennes de « corps propre »³ et de « chair du monde »⁴, peu d'études ont été consacrées à la filiation Levinas-Husserl par rapport à ce sujet.⁵ Et pourtant,

¹ Voir, notamment, Janicaud, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Paris 1991.

² Levinas, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Biblio Essais, Paris 1990, p. 187.

³ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

⁴ Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1965.

⁵ Voir, toutefois, Ciocan, Cristian : "Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas", in *Les Études philosophiques*, Vol. 105, Nr. 2, PUF, Paris 2013, pp. 201-219 ; Calin, Rodolphe : "Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas", in *Les Études philosophiques*, Vol. 78, Nr. 3, PUF, Paris 2006, pp. 297-318 ; Casper, Bernhard : "La temporalisation de la chair", in Levinas :

si l'on considère que Levinas est le premier traducteur, en 1931, des *Méditations cartésiennes*, quel sens doit-on accorder à cette lacune ?

D'après notre interprétation, le problème réside dans le fait que, contrairement à ce qui se passe avec Merleau-Ponty, une réflexion systématique sur la chair ne figure que très rarement dans l'œuvre de Levinas. En effet, afin d'identifier les occurrences les plus nombreuses de la notion, on mobilise souvent l'ouvrage de la maturité *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Et pourtant, depuis le début, l'œuvre levinassienne tout entière semble trouver son fondement même dans la description de l'expérience sensible de l'ego, laquelle résonne presque comme une révolte contre le « ventre de jeûne »⁶ du *Dasein*. Vie, jouissance, action, vulnérabilité de la peau : tout comme l'énigme, la sensibilité, chez Levinas, se manifeste sans apparaître, elle déborde partout sans se laisser capturer par l'indiscrétion du regard. De ce point de vue, l'absence d'une théorisation univoque et définitive de la corporéité vivante n'enlève rien à la fonction constituante qu'elle exerce, fût-ce tacitement, dans la détermination du sens de l'existence humaine. En assumant comme *fil rouge* de cette analyse la confrontation critique de Levinas avec Husserl, nous essayerons donc d'en saisir l'intrigue.

Dans un premier temps, il s'agira de remonter aux textes que l'élève consacre explicitement à son maître, afin de repérer la genèse de sa singulière interprétation du thème du corps et du sensible. Ce passage nous donnera une perspective intéressante pour examiner, ensuite, la manière dont la notion de subjectivité incarnée vient être réactivée dans le cadre d'un paradigme philosophique qui veut s'éloigner de ses matrices originaires, pour se réclamer d'une fidélité de fait, et non pas uniquement de droit à la *Lebenswelt*.

1. La question du corps dans la première réception de la phénoménologie

Le choc philosophique marquant la genèse du processus de réception de la phénoménologie en France est représenté par deux événements majeurs liés au nom de Levinas : d'une part, la parution, en 1930, de sa thèse de doctorat, *La Théorie de*

Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie (sous la direction de J.-L. Marion), PUF, Paris 2000, pp. 165–180 ; Bernet, Rudolf : "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)", in *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 95, Nr. 3, Louvain 1997, pp. 437–456 ; Bergo, Bettina : "Levinas and Husserl", in Morgan, Michael (éd.) : *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford University Press, New York 2019, pp.71–102.

⁶ Levinas : *Carnets de captivité. Ecrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, Vol. I, Grasset, Paris 2009, p. 243.

l'intuition dans la phénoménologie de Husserl et, d'autre part, la réélaboration et la traduction des conférences données par Husserl à la Sorbonne en février 1929, qui seront publiées en 1931 en France sous le titre de *Méditation cartésiennes*.

C'est depuis cette médiation – considérée par Derrida comme un « heureux traumatisme »⁷ dans l'histoire de la phénoménologie française – que Levinas inaugure un mouvement de révision de l'orthodoxie husserlienne visant à en retourner ses prémisses épistémologiques. Dès les premières pages de la *Théorie de l'intuition* on s'aperçoit facilement que l'introduction des notions fondamentales de la soi-disant « technique phénoménologique » correspond déjà à une tentative implicite d'en réduire la connotation encore trop théoriciste. Selon la lecture proposée dans cet essai, l'un des éléments les plus révolutionnaires de la philosophie de Husserl résiderait dans la notion d'intentionnalité. Que la conscience ne soit pas repliée sur soi-même comme une chose parmi d'autres, mais soit toujours tournée vers le monde, voilà ce qui aurait permis de dépasser les déviations anti-humanistes de la psychologie naturaliste : « *L'intentionnalité est pour Husserl un acte de transcendance véritable et le prototype même de toute transcendance. [...] L'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet.* »⁸

En tant qu'ouverture de la possibilité, pour l'homme, de se transcender et d'entrer en relation avec l'autre que soi, la découverte de la structure intentionnelle de la conscience arrive même à être présentée, ici, comme la voie d'accès à l'univers de la vie dans toute sa concrétude. Là où, en suivant les impératifs de la physique, on aborde l'objet comme s'il s'agissait d'une réalité autonome existant à côté du sujet, la loi de l'intentionnalité, en restaurant la corrélation permanente entre ces deux pôles, vise à rétablir une relation de sens avec le monde réel.

Néanmoins, malgré la tentative de revenir aux choses même telles qu'elles se manifestent dans leur effectivité, la spéculation de Husserl continuerait, aux yeux de Levinas, à conférer à la polarité active de la conscience un rôle prépondérant, en glissant, par conséquent, vers un substantiel immanentisme. Tout l'effort interprétatif de la *Théorie de l'intuition* se concrétise dans la tentative d'atténuer la tendance subjectiviste dans laquelle l'idéalisme transcendantal semble voué à tomber, à travers la mise en relief de la portée irréductiblement transcendante de l'intentionnalité. En d'autres termes, l'adhésion complète de Levinas à la bataille entreprise par Husserl, depuis les *Recherches logiques* (1900-01), contre la naturalisation de la conscience, s'accompagne du rejet de la centralité assignée à la représentation

⁷ Derrida, Jaques : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, p. 2.

⁸ Levinas : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris 1970, pp. 69–70.

comme condition première de tous les actes consciencieux, y compris les actes affectifs et émotionnels.

Si l'intuition husserlienne demeure confinée à une dimension purement cognitive, ce serait précisément parce que, pour Husserl, chaque expérience intentionnelle est un acte objectivant ou présuppose un acte de ce type à son fondement, ce qui aurait fait de sa philosophie une « réflexion sur la vie [...] trop séparée de la vie elle-même ».⁹

Après tout – questionne Levinas – avant de devenir le corrélat d'un acte représentatif, le monde « ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de *sollicitude* [...] ? »¹⁰

Il est donc question de déterminer dans quelle mesure la pure vision ne serait qu'un modèle de connaissance dérivé par rapport à l'immédiateté antépédicative qui nous lie, de manière originelle, à l'extériorité. Autrement dit, la critique adressée par Levinas à l'« intellectualisme » husserlien vise à démasquer l'action tacite du *cogito* cartésien qui se cacherait derrière l'ego pur de la phénoménologie transcendantale, afin d'amener le discours philosophique au-delà de la théorie de la connaissance. Déjà à ce niveau embryonnaire de la spéculation, les bases du « tournant préréflexif »¹¹ que Levinas apportera à la phénoménologie se trouvent donc annoncées : si la représentation, comme acte de mise en présence de l'objet de la part de la conscience, est une forme d'immobilisation du réel concret, il ne s'agit pas tant de renoncer à l'intentionnalité que d'en faire ressortir sa valeur pratique et incarnée.

En effet, dès son essai de 1930, l'entière recherche de Levinas portera précisément sur cet « autre dynamisme » qui anime l'intentionnalité, dont le sens semble bien ressortir de l'expérience corporelle : « Le corps » – énoncera explicitement *Totalité et Infini* – « est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de 'prêter le sens' à toute chose. Il vit en tant que cette contestation. »¹² Or, ce qu'il est intéressant de souligner ici est le fait que cette affirmation n'est que l'aboutissement d'un long cheminement commencé dans le sillage d'une radicalisation de la phénoménologie husserlienne du sensible.

Poussé par la nécessité de soustraire l'action du sujet dans le monde au *medium* d'une appréhension conçue éminemment en termes gnoséologiques, Levinas, déjà

⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹¹ Bustan, Smadar : « Levinas, Husserl et la nouvelle orientation éthique-phénoménologique », in Burggraeve, R. ; Hansel, J. ; Lescourret, M.-A. ; Rey, J.-F. ; Salanskis, J.-M. (éd.) : *Recherches Lévinassiennes*, Peeters, Louvain-Paris 2012, p. 260.

¹² Levinas : *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 136.

dans les années '30, exprime l'exigence implicite de remonter à un premier champ de signification où la vie se laisserait finalement entrevoir. En ce sens, la conclusion de *Théorie de l'intuition* est particulièrement éloquent.

Bien que la méthode de la réduction ait été interprétée dans ce texte comme un geste de liberté de la pensée qui ne problématise pas la *situation* individuelle et historique de l'*homo philosophus* opérant cette suspension du jugement, voici, aux yeux de Levinas, sa fonction positive :

Le corps lui-même ne disparaît pas dans la réduction : il se constitue d'abord par un ensemble des *Erlebnisse*, des sensations internes, des actes cénesthésiques ; et il nous est aussi donné comme un objet intentionnel d'une structure spécifique, jouant un rôle privilégié dans la totalité de l'expérience.¹³

Une fois soustrait au domaine de l'empirique, le corps, loin d'être exclu du processus de la donation de sens (*Sinngebung*), y participe activement. En abordant la question de l'incarnation de la conscience au dehors des catégories physiologiques, Husserl aurait donc dévoilé la véritable nature d'un corps (*Leib*) qui coïncide, avant tout, avec une vie (*Leben*). En dépit de l'intellectualisme résiduel qui traverse l'œuvre de son maître, Levinas semble ainsi savoir que la réduction égologique ne peut représenter qu'une première étape vers la découverte de l'intersubjectivité dont la genèse est retracée dans l'auto-apperception de soi en tant que corps vivant. Que l'hypothèse husserlienne d'une conscience désincarnée (telle qu'elle ressort, en particulier, du §54 des *Ideen*¹⁴) soit une supposition provisoire, les *Méditations Cartésiennes* le laisseront clairement entendre.

Toutefois, comme il s'agit d'un texte encore inédit au moment de la rédaction de sa thèse de doctorat, Levinas, tout en en connaissant le contenu, ne peut encore s'en servir et il se limite en ce contexte à anticiper : « quant au rapport de la conscience au corps [...] l'analyse phénoménologique de l'aperception psychologique, seule, pourra nous en éclaircir le sens. »¹⁵ C'est donc à la *Vème Méditation* qu'il faudra s'adresser pour approfondir la manière dont Husserl, par la suspension radicale de l'attitude objectiviste, parvient à l'unité concrète du corps et de l'âme qui fait, à proprement parler, le sujet humain.

¹³ Levinas : *Théorie de l'intuition*, op. cit., pp. 212–213.

¹⁴ "Il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme (*Seelenloses*), une conscience non personnelle (*nicht personales*), c'est-à-dire un flux du vécu où ne se constitueraient pas les unités intentionnelles empiriques qui se nomment corps, âme, sujet personnel empirique" (Husserl, Edmund : *Idées directrices pour une phénoménologie*, Vol. I, tr. fr. par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1963, p. 182).

¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

Rappelons brièvement les étapes essentielles de la démarche husserlienne : afin de pouvoir constituer le sens de l'altérité comme ce qui se donne en opposition au « non-étranger », il faut, avant tout, délimiter la sphère du *propre* (*Eigenheit*) à travers la suspension méthodologique de toutes les fonctions intentionnelles qui se réfèrent à l'étrangeté et ne s'adressent qu'à l'ego lui-même.

En faisant abstraction de tout prédicat contenant en soi un possible renvoi à l'intersubjectivité, Husserl peut donc remonter à la *Nature qui m'appartient* (*eigenheitliche Natur*). Ce que l'ego méditant rencontre en premier lieu, au sein de cette couche primordiale, c'est son propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres corps indéterminés (*Körper*) en vertu de son statut particulier : « C'est, en effet, le seul corps [...] auquel, conformément à l'expérience, je coordonne des champs de sensations [...] ; le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes ». ¹⁶ Par rapport aux autres corps dont je peux me limiter à saisir le déplacement dans l'espace géométrique, du corps que je vis en première personne je possède des sensations internes qui restent présentes lors de tout mouvement ou changement d'état. Comme il est vécu dans l'unité immédiate de la perception et du mouvement, ce *Leib* s'offre donc comme la seule condition de possibilité de l'action dans le monde environnant. Un monde qui, dorénavant, apparaîtra précisément comme le corrélat « de l'expérience constituante de ces rapports absolument uniques du moi et de la vie avec le corps. » ¹⁷

Comme on le sait, cela représente le premier pas pour l'articulation des dynamiques de l'*Einfihlung*, c'est-à-dire pour l'activation du processus de transposition aperceptive, par lequel le *Körper* de l'*alter* acquiert les traits d'un autre *Leib*. Mais sans s'attarder sur la description désormais célèbre que Husserl donne de la ressemblance analogique, examinons plus près l'influence que ces réflexions sur le *corps propre* ont exercée sur le traducteur des *Méditations*. Pour ce faire, il est essentiel de mobiliser les *Commentaires nouveaux* : un ensemble d'essais remontant aux années '50 et '60, qui présentent un véritable assouplissement des thèses précédemment défendues par Levinas dans la *Théorie de l'intuition*. Ces commentaires, recueillis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, sont le produit d'une opération exégétique plus mature, où la place conférée par Husserl à l'expérience sensible dans la constitution est reconnue dans toute son ampleur.

¹⁶ Husserl, Edmond : *Méditations cartésiennes*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris 1966, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*

2. La découverte de l'implicite phénoménologique. La représentation en question

Profitant de l'opportunité de se confronter avec l'œuvre complète du maître, Levinas maintenant découvre, au sein même de la phénoménologie transcendante, les outils pour penser autrement l'intentionnalité, c'est-à-dire pour envisager le rapport du sujet et de l'objet au-delà de leur corrélation symétrique dans la transparence du présent. Dans la théorie husserlienne des horizons intentionnels, telle qu'elle se trouve exposée dans les *Méditations cartésiennes*, Levinas saisit, tout particulièrement, un moment de rupture essentiel par rapport à l'activité objectivante de la conscience. Le fait que tout *cogito* actuel contienne en soi un nombre infini de potentialités implicites qui varient en fonction du déroulement de l'expérience perceptive, serait la preuve la plus évidente de l'aspect toujours inachevé de l'intention.

Par la valorisation de l'implicite phénoménologique, à savoir par la mise en relief des traits « latents » contenus dans chaque appréhension actuelle d'objet, Husserl aurait restitué à l'apparaître une certaine indépendance à l'égard de la souveraineté de la re-présentation : « la voie est ouverte » – lisons-nous dans l'essai intitulé justement *La ruine de la représentation* – « à la philosophie du corps propre, où l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car son mouvement vers le représenté s'y enracine dans tous les horizons implicites – non-représentés – de l'existence incarnée. »¹⁸

Ce que Levinas veut retenir du mouvement de dépassement inscrit dans l'intention est cet excès du potentiel qui compromettrait la capacité du sujet de parvenir à une connaissance adéquate et globale de l'objet. Et en effet, l'acteur principal des analyses husserliennes consacrées à la théorie des horizons n'est pas un *je pense* essayant de se poser devant le phénomène pour le fixer, mais plutôt un *je peux* qui, par son agir, « dépasse à tout instant, ce qui, à l'instant même, est donné comme 'explicitement visé' ». ¹⁹ C'est là que Levinas repère la source d'une nouvelle conception de la subjectivité : en attribuant au domaine de la sensibilité « une signification et une sagesse propres »²⁰, la phénoménologie husserlienne amènerait vers « l'arrachement du sujet à tout système et à toute totalité ». ²¹ Par

¹⁸ Levinas : "La ruine de la représentation" (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, p. 132.

¹⁹ Husserl : *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 40.

²⁰ Levinas : "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique" (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 118.

²¹ *Ibid.*, p. 119.

ses impressions tactiles, visuelles, sonores etc., le sujet incarné peut s'ouvrir sur le monde en créant des champs de signification toujours nouveaux, qui se soustraient à toute possibilité de synthèse.

Contrairement à la psychologie empiriste pour laquelle le sensible ne serait rien de plus qu'un contenu amorphe à être façonné par la pensée, Husserl aurait démontré que « les sens ont un sens ». ²² Ainsi, chaque expérience intellectuelle, loin de pouvoir se donner indépendamment du moment sensible de la perception, tire de ce dernier « le style et la dimension même de son architecture ». ²³ Les conditions de manifestation de la *situation* et de l'*historicité* du sujet – que Husserl, selon le « premier » Levinas, semblait avoir négligées – sont donc retrouvées et le pivot de ce dévoilement est bien le corps :

La sensibilité [...] est la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale ; mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais un sujet percevant ; la terre n'est pas la base où apparaissent les choses, mais la condition que le sujet requiert pour leur perception. ²⁴

Si le corps ne pouvait pas s'orienter à partir de son *ici* et *maintenant* et assumer, ainsi, une attitude spécifique à l'égard des objets, aucune constitution intentionnelle du sens objectif ne pourrait avoir lieu. D'où l'idée d'un entrelacement nécessaire entre les domaines du pré-prédicatif et du réflexif, en vertu duquel l'acte de prêter un sens aux choses se trouverait déjà conditionné par l'être corporellement engagé de la conscience dans le monde. Cette co-implication du constituant et du constitué au sein de l'activité transcendantale offre à Levinas l'occasion de mettre en relief l'orientation éminemment ontologique de la phénoménologie husserlienne : « l'intentionnalité signifie [...] surtout que *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par la-même, apparaît* [...] Ciel et terre, main et outil, corps et autrui conditionnent a priori connaissance et être. » ²⁵

À vrai dire, avec la théorie des horizons, ce qui est en jeu est moins la révélation spontanée de l'être du phénomène que l'exigence d'explicitier et éclaircir les potentialités incluses dans les états actuels de la conscience. En effet, si chez Husserl l'expérience perceptive est par principe ouverte, cette ouverture demeure toujours subordonnée à l'aboutissement d'une connaissance de plus en plus adéquate, visant à retracer dans l'avènement du nouveau la confirmation de ce qui

²² *Ibid.*, p. 118.

²³ *Ibid.*

²⁴ Levinas : « La ruine de la représentation », *art. cit.*, p. 132.

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

a déjà été pré-tracé par des intentions anticipantes.²⁶ Ceci étant précisé, comment peut-on expliquer la tentative de Levinas d'« ontologiser » la pensée husserlienne ?

Fort probablement, par l'accent posé sur la sollicitation que l'être de l'objet exerce sur la subjectivité constituante, cette interprétation vise, à la fois, à sauvegarder le caractère imprédictible de l'extériorité et à monter l'excès du phénomène sur le pouvoir logique de la conscience. On peut supposer qu'avec l'intentionnalité incarnée qui est à l'œuvre dans la théorisation de l'« implicite phénoménologique », il en va, pour Levinas, du thème décisif de l'hétéronomie. D'où l'affirmation osée d'après laquelle dans les opérations transcendantales « l'Autre guide le mouvement transcendantal sans s'offrir à la vision »²⁷ et du coup « des 'horizons' se dessinent sans que le sujet les ait dessinés comme des 'projets' ». ²⁸ Tout se passe alors comme si, face au sujet husserlien qui tente à chaque moment de se remettre des affections subies et de les intégrer sur le fond d'une téléologie structurée de la perception, Levinas faisait jouer le moment passif de la constitution, à travers une absolutisation de la sensibilité.²⁹

En d'autres termes, en accordant à la donation sensible un rôle de premier plan, il semble vouloir prévenir le risque d'une réduction des données sensorielles à un simple champ de réceptivité que la *morphè* intentionnelle parviendrait à animer. Après tout, affirmer que « le sensible est donné avant d'être cherché » et que « le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets »³⁰, ne serait-ce pas une autre façon d'admettre que la sensation porte déjà en soi le sens de l'exposition à l'énigme de l'altérité ?

²⁶ Voir, sur ce point, le §19 des *Méditations cartésiennes* où Husserl spécifie : « Les 'halos' ou 'horizons' sont des potentialités *pré-tracées*. Nous dirons aussi *qu'on peut interroger chaque horizon sur ce qui est impliqué en lui*', qu'on peut l'explicitier, dévoiler les potentialités éventuelles de la vie psychique » (Husserl : *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 39.).

²⁷ Levinas : « Intentionnalité et Métaphysique » (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 138.

²⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹ Voir, sur ce point, Murakami, Yasuhiko : *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble 2002, p. 28.

³⁰ Levinas : « Intentionnalité et Métaphysique », *art. cit.*, p. 139.

3. Le mouvement et les kinesthésies. La véritable nature de la transcendance

Que la réponse à cette question soit affirmative, l'essai paru en 1959 sous le titre de *Intentionnalité et Métaphysique* le laisse entendre clairement. Ici, l'effort herméneutique de Levinas vise précisément à montrer comment, en remontant à un niveau plus originaire que celui de la perception, on accède à la sensation en tant que modèle relationnel qui se produit, en quelque sorte, à l'insu de la conscience réflexive. En tant qu'elle précède la structuration même de la dichotomie visant-visé, la sensation serait à la base d'une substantielle inversion de la « conscience de » ainsi que d'une revitalisation profonde du mouvement intentionnel. Dans l'ouverture des organes de sens sur le sensible, à savoir dans l'expérience immédiate que le sentant fait du senti, en fait, ce seraient à chaque fois des intentions non objectivantes qui se dégagent.

Plutôt que de se borner à souligner les apories de la phénoménologie transcendantale, il s'agit donc, pour Levinas, de tirer parti – avec et au-delà de Husserl – des conséquences théoriques découlant de l'exploration de l'intentionnalité du sentir. Pour en saisir l'enjeu, il convient de faire appel à certains passages clés de l'essai susmentionné de 1959. Toutes les réflexions que *Totalité et Infini* consacra au « vivre de » de la jouissance s'y trouvent remarquablement anticipées.

Toujours dans le cadre d'une relecture de la sensation comprise comme rapport non thématissant avec l'autre que soi de l'extériorité, *Intentionnalité et Métaphysique* porte l'attention, tout particulièrement, sur les kinesthésies, à savoir sur les sensations du mouvement du corps. Grâce à la possibilité de s'appuyer sur les notes inédites de Husserl sur la constitution de l'espace de 1934, Levinas peut entreprendre une réflexion sur le rapport d'inégalité entre le moi et l'autre qui se déploierait à partir de la sensibilité kinesthésique. Le fait que chaque perception d'objet, chez Husserl, renvoie préalablement à « *mon faire, à mon se-tenir-tranquille kinesthétique* »³¹ est interprété comme une première voie d'affranchissement du champ du Même. En effet, si la « création » de la spatialité est remise à la *praxis* du corps se mouvant à partir du lieu où il se pose, cela nécessite une transition « de Moi à l'Ici » de sorte que – commente Levinas – « le sujet ne se tient pas plus

³¹ Husserl : "Notizen zur Raumkonstitution: Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der kopernikanischen Lehre" (1934), in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, Nr.1, New York 1940, pp. 23-37, cité par Levinas dans "Intentionnalité et Métaphysique", *art.cit.*, p. 141.

dans l'immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu'il pourrait se faire de ces situations. »³²

Dans la fonction constituante attribuée par Husserl à l'expérience sensorio-motrice de l'ego, la véritable nature de l'intentionnalité serait donc dévoilée : ni image psychique de la conscience et encore moins pure réponse à une sollicitation d'ordre physiologique, la kinesthésie coïncide avec la manière même dont le sujet se dépasse pour rencontrer la réalité non représentable de l'autre. C'est ainsi que, à travers une analyse où la rigueur phénoménologique s'entrelace évidemment avec une exigence d'ordre éthique, Levinas peut déclarer : « l'intentionnalité est au sens fort et peut-être originel du terme, un acte, une transativité, acte et transativité par excellence rendant seulement possible tout acte ». ³³

Au moment même où le corps parvient à soi en se localisant dans l'immanence du lieu, il accomplit déjà l'œuvre de la transcendance dans le *tendre vers* qui marque le passage de l'intention à l'acte. C'est là une nouvelle configuration de l'humain : la recherche de l'idéal cède le pas au dynamisme d'une conscience qui, en raison du surplus de sens se produisant dans la sensation, s'avère détachée de son adhérence à soi.

Cette apologie de la conscience comme transativité kinesthésique montre combien le sens de la transcendance lévinassienne, loin de renvoyer à quelque espèce d'arrière-monde, n'est à chercher nulle part ailleurs que dans l'action incarnée de l'homme. *Intentionnalité et sensation* ne fera que le réaffirmer de manière exemplaire, en indiquant, dans la corporéité, « l'organe de la transcendance par excellence »³⁴, chiffre de la libération du sujet de sa « pétrification » idéaliste. Dans cet essai de 1965, qui résonne presque comme un manifeste antispiritualiste, Levinas arrive jusqu'au point de se demander s'il ne faut pas « comprendre la transcendance, au sens étymologique du terme, comme un franchissement, un enjambement, une marche »³⁵, pour s'exclamer, juste un peu plus loin : « Diachronie plus forte que le synchronisme structurel »³⁶

Si la marche conduit à un véritable éclatement du continuum temporel, c'est que l'accomplissement de l'action dépend justement de la compromission originelle avec la force mobilisatrice de la sensation. Envahi et débordé par cette

³² Levinas : "Intentionnalité et Métaphysique", *art. cit.*, p.141.

³³ *Ibid.*, p. 142.

³⁴ Levinas : "Intentionnalité et sensation", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 160.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

dernière, le sujet demeure en quelque sorte passif alors même qu'il s'engage activement dans le monde.

En d'autres termes, cet engagement ne serait pas le reflet d'une intention volontaire ayant son fondement dans une connaissance apriorique du dehors. Celui de la subjectivation de la spatialité est un processus qui n'a rien à voir avec une réflexion sur sa propre *situation* mais il se trouve étroitement lié à un nouveau type d'appréhension marqué par la structure conditionnelle du « si...alors » : « si tel mouvement de l'œil...alors tel modification du vu, si telle inclination de la tête... alors tel changement du spectacle. »³⁷

Il s'agit d'un événement qui survient d'emblée, en vertu d'un sentir primordial dont la corporéité de la conscience porte en soi les traces et depuis lequel une proximité immédiate au réel peut avoir lieu. Là où l'action désincarnant du regard prétend tenir à distance ses possibles pour les évaluer et les unifier sur la base du critère régulateur de l'évidence, le corps ne fait qu'exprimer sans cesse l'aspect de relativité de cette dernière.

Souignons, néanmoins, que pour Levinas ce n'est pas tant une question d'opposer la lumière de la vision à la nuit inconsciente du corporel, ce qui reviendrait à formuler une sorte de dualisme inversé. Loin de contredire le savoir, le champ antéprédicatif du sensible concerne le surgissement d'une autre rationalité où la contemplation ne serait pas susceptible de se séparer, fût-ce par un pur exercice d'abstraction, des conditions incarnées de l'homme. Cela signifie que même la représentation, plus qu'être reniée dans son pouvoir, est ramenée, au contraire, à son intelligibilité concrète, c'est-à-dire au fait de se référer d'une façon instantanée et non idéalisante au domaine kinesthésique du corps.

Ce n'est donc pas la pensée qui est rejetée mais sa prétention illégitime d'absorber tout être pour le figer dans une image valable *sub specie aeternitatis*, à savoir dans une temporalité qui ne tient pas compte de l'aptitude du corps à « 'se retourner' dans l'être »³⁸ en se révélant, *ipso facto*, « conscience du possible ».

Comme l'attestent ses analyses décisives sur la conscience intime du temps de 1905, Husserl a eu le mérite de saisir dans l'impression « la source originaire de toute conscience »³⁹ et Levinas ne manque pas de le remarquer lorsqu'il parle de sa découverte d'une « première pensée intentionnelle qui est le temps même, [...] une intention dans le premier *laps* de temps et la première dispersion ».⁴⁰ Le

³⁷ *Ibid.*, p. 158.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

³⁹ Husserl : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. par H. Dussort, PUF, Paris 1964, p. 88.

⁴⁰ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 162.

rôle transcendantal octroyé à la *Urimpression* montrerait bien comment chaque acte de réflexion tire son pouvoir de l'épaisseur sensible qui est à la base de la temporalisation et de la spatialisation du sujet. Et pourtant, d'après Levinas ce « laps de temps » – comme *Autrement qu'être* reviendra à le remarquer – est « sans retour »⁴¹, c'est-à-dire qu'il est le temps du non récupérable. En ce sens, le sensible doit être compris comme un absolu et cela tient au fait que l'impression exerce une affection sur la conscience de telle sorte qu'elle ne pourrait pas – comme Husserl le prétendrait – « se modifier sans changer ».⁴² Par l'autonomisation de la sensibilité à l'égard des opérations noétiques de la conscience, Levinas vise donc à franchir les limites de cette recherche d'une transparence qui continuerait à se déployer derrière le dos de la phénoménologie husserlienne de l'hylétique.

Le problème réside à nouveau dans le fait que, même quand il reconnaît l'antécédence de la vie irréfléchie sur la conscience thématique, Husserl finit par sacrifier la première au nom d'un idéal de temporalité où rien n'est perdu et où chaque moment est récupéré dans l'acte du *pro-tenir* et du *re-tenir*. Tout se passe, enfin, comme si la sensibilité était dépourvue d'un véritable pouvoir de manifestation en dehors de l'intentionnalité de dévoilement qui serait chargée d'en atténuer l'opacité. *Intentionnalité et sensation*, bien que sur le fond d'un plus général éloge de la phénoménologie de Husserl, laisse donc entrevoir la spécificité de Levinas par rapport à la question. L'intentionnalité « au sens fort du terme » est celle du sentir, car elle concerne un mouvement vers l'autre qui produit un déphasage par rapport à soi non susceptible d'être récupéré. Ce déphasage est ce qui fait que le corps, pris dans la sensation par laquelle il se subjectivise, figure, chez Levinas, comme lieu du diachronique par excellence.

4. Pour un « je pense musculaire »

C'est là que Levinas apporte à la phénoménologie husserlienne une nuance de sens qui peut sembler négligeable alors qu'elle est cruciale pour la compréhension de sa propre démarche : la transcendance à l'œuvre dans la signification de la kinesthésie – ajoute-t-il – ne coïncide pas avec « la conscience de ce 'je peux' qui accompagnerait tout rayon de pensée sortant du Moi pur [...]. Il s'agit maintenant d'un '*je pense*' *supérieurement concret et quasi musculaire*. »⁴³ C'est précisément autour de cette notion de *je pense quasi musculaire* que l'on peut situer l'écart entre les deux auteurs.

⁴¹ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Paris 1990, p. 23.

⁴² *Ibid.*, p. 57.

⁴³ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 160 (nous soulignons).

Si chez Husserl – en suivant le second tome des *Ideen II* qui s'accorde sur ce point avec les *Méditations cartésiennes* – le *Leib* est *mon propre corps* en ce qu'il est « le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'ego pur qui est le mien »⁴⁴, le renversement accompli par Levinas vise à mettre en cause cette empreinte de volontarisme encore présente dans le *je peux*. Là où la notion de *je peux* prévoit une séparation entre un sujet agissant (la conscience) et un objet (le corps) qui demeure en quelque sorte agi par ce pouvoir, la notion de *je pense quasi musculaire* exprime plutôt la contemporanéité entre les deux pôles. Dans ce cas, la question ne porte pas sur l'union de l'âme et du corps puisque leur unité se trouve toujours déjà posée.

En effet, si l'on admet, avec Levinas, que la sensation ne s'ajoute pas à un sujet qui serait en soi « l'œil d'une caméra immobile »⁴⁵, force est de reconnaître que l'intelligibilité de l'incarnation se donne à voir dans le sentir lui-même. Là où l'incarnation, au sens husserlien, se confondrait avec un acte de l'ego pur disposant de ses organes comme s'ils étaient des simples moyens d'accès au monde, voici indiquée la faille de cette construction : la véritable concrétude du moi ne se trouve pas à la fin d'un procédé d'auto-aperception lors duquel ce moi se pose en relation avec le corps. C'est une interprétation qui, à bien y regarder, interpelle la légitimité même du recours à la réduction. De fait, la question soulevée par Levinas dans *Intentionnalité et Métaphysique* porte sur les limites de la mise en œuvre de cette « réserve mentale » permettant de remonter de l'empirique au champ purifié du transcendantal. C'est un problème avec lequel – non sans montrer une certaine hésitation – l'auteur choisit maintenant de se mesurer plus explicitement qu'il ne l'avait fait dans *Théorie de l'intuition* : « on est en droit de se demander comment Husserl entend [...] la façon dont le moi se prend pour... Cette prise pour... est-elle un acte purement théorétique d'un être désincarné ? »⁴⁶

L'interrogation concerne notamment la manière dont l'ego, après la réduction, se saisit de sa fonction kinesthésique en s'assumant comme *point zéro*, comme base de son orientation. Comme déjà mentionné, la position de Levinas sur le sujet est double. Si, d'une part, tout laisse à penser que derrière l'« obsession de la Réduction » il n'y aurait que « cette tentation insurmontable de rechercher, derrière l'intentionnalité de l'incarnation, l'intention d'un moi pur »⁴⁷, d'autre part, Levinas ne manque pas de reconnaître la valeur positive de ce geste théorique.

⁴⁴ Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. par E. Escoubas, PUF, Paris 1982, p. 215.

⁴⁵ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 158.

⁴⁶ Levinas : "Intentionnalité et métaphysique", *art. cit.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibid.*

La cause anti-empiriste épousée par Husserl semble, en effet, compenser l'abstraction méthodologique de ce retour à soi que l'ego méditant met en scène. Sans l'intervention de la réduction, la kinesthésie, qui exprime la manière privilégiée du sentir du sujet, finirait par être identifiée à une image psychique ou à un simple mouvement physique.

En somme, là où l'homme risque constamment de rester prisonnier de la causalité des lois naturelles, la réduction lui offre une chance de se sauver, de reculer « à la recherche du temps perdu »⁴⁸ pour s'appropriier son destin dans le souvenir de soi. C'est en ce sens que cette « reprise de soi » semblerait être réclamée par l'idéal même de la phénoménologie husserlienne de l'action. Et pourtant, si l'*epochè* fonctionne pour clarifier l'événement de la transcendance au cœur de l'immanence, elle ne demeure, aux yeux du philosophe français, qu'un effort de se rechercher « peut-être vainement et après-coup ».⁴⁹ En d'autres termes, la réduction essaierait de démontrer ce qui est déjà présupposé : l'irréductible donnée de l'incarnation, l'indétournable dépendance de l'existant à l'égard de la matérialité qui le constitue.

Par contre, chez Husserl, tout se passe comme si, finalement, la kinesthésie n'était que l'achèvement du sous-jacent pouvoir d'un sujet capable, à tout moment, de « se reprendre de l'engagement qui l'emporte »⁵⁰, c'est-à-dire d'assumer une certaine distance par rapport à ses propres sensations. Cela lui permettrait d'orienter son attention ailleurs et de réduire ainsi cet excès du sensible sur la représentation qui risquerait de le rendre trop vulnérable. Si par rapport aux thèses précédentes, la fracture avec Husserl est donc partiellement soudée, il demeure que, même dans la nouvelle lecture de la phénoménologie, l'insatisfaction de Levinas à l'égard du conscientisme du maître est évidente.

Non pas que Levinas rejette la réduction en sa totalité, mais, comme nous le verrons bientôt, il l'active *autrement*. Son but est précisément de montrer que le résidu phénoménologique de cette opération n'est pas un ego qui se réjouit de sa suffisance mais bien « la découverte d'un Spirituel [qui] d'emblée et dans sa *pureté* est *mixte* ».⁵¹ D'où l'irruption du diachronique, de cet écart que le contact avec le non-moi de l'impression produit au cœur d'un sujet qui tout en se posant, se dépossède à la foi en se faisant lui-même autre par rapport à soi.

À ce propos, si l'on relit l'œuvre précédente de Levinas, notamment *De l'existence à l'existant* (1947), à la lumière des *Commentaires nouveaux*, on s'aperçoit

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹ Levinas : "Intentionnalité et sensation", *art. cit.*, p. 159.

que les réflexions sur l'enracinement originel à *l'il y a* constituent déjà une réponse critique à la démarche husserlienne. Par ses analyses sur l'individuation du moi dans l'instant du présent – où l'empreinte des *Leçons sur la conscience intime du temps* demeure quand même évidente⁵² – Levinas prouvera que d'autres voies s'offrent à la phénoménologie post-husserlienne pour aborder le problème du psycho-physique.

5. La réduction inversée. L'événement de la chair

Si Husserl a eu le mérite de démontrer que le corps est plus qu'un objet matériel parmi d'autres, il aurait fini, toutefois, par n'y voir rien de plus que l'expression et le symbole du spirituel. C'est ce que semble suggérer, d'une façon manifeste, ce passage décisif de *De l'existence à l'existant* :

Le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'évènement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position.⁵³

Bien que, dans cet ouvrage, la référence à Husserl soit implicite, c'est précisément sa description de la façon dont la conscience constitue le corps qui semble s'imposer comme le non-dit autour duquel s'articule le discours de Levinas. En effet, l'accent posé sur l'événementialité de l'expérience corporelle semble destiné à effacer toute trace de dualisme entre l'ego et le *Leib*. Affirmer que le corps ne se pose pas, car il coïncide avec la possibilité même de la position, signifie lui accorder une fonction fondante et accentuer son lien originnaire à la subjectivité. Plus précisément, le fait que, chez Husserl, le *Leib* échappe à la substantivité du *Körper* en ce qu'il est consciemment aperçu, ne suffirait pas à mettre en évidence le sens de sa différence par rapport à une pure *res*.

Contrairement à Husserl, Levinas revendique, lui, un statut adverbial à la chair et aboutit à une conclusion qui à la fois corrige et complète la phénoménologie de son maître : « la position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position [...] qu'elle vient à elle-même. »⁵⁴

⁵² Voir à ce propos Calin, Rodolph : "Passivité et profondeur. L'affectivité chez Lévinas et M. Henry", in *Les Études philosophiques, Questions de phénoménologie*, Vol. 54, Nr. 3, Paris 2000, p. 357.

⁵³ Levinas : *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1981, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

Voici ce qui fait l'originalité de la lecture lévinasienne : vivant, avant même que vécu, le corps n'est pas un phénomène de deuxième degré découlant de la réduction au *propre*, mais bien le commencement même de la conscience. Après tout – revient à se demander l'auteur – la connaissance, dont on pense généralement qu'elle est antérieure à l'incarnation, ne provient-elle pas « d'une épaisseur matérielle, d'une protubérance, d'une tête » ?⁵⁵

C'est là qu'on pourrait situer le *fil rouge* qui relie toutes les analyses de Levinas sur la corporéité, malgré leurs évolutions temporelles : à moins de vouloir réduire le *je pense* à une vide tautologie, il faut reconnaître que son exercice même dépend toujours d'un point de départ, d'un *ici* derrière lequel il n'y aurait rien. Le corps est précisément ce point de départ, précisément la façon dont le sujet se pose et s'engage dans l'existence. Non pas « le symptôme de la position, mais la position même »⁵⁶, non pas le dehors d'un dedans, mais l'accomplissement même de « la condition de toute intériorité ».⁵⁷

Comme les analyses consacrées à l'hypostase le montrent remarquablement, pour Levinas, il n'y aurait pas, à l'origine, une pensée qui se matérialise et se mondane après-coup, en se posant dans le lieu. Ici, l'événement de l'incarnation ne porte plus sur les modalités selon lesquelles la transcendance du corps est ramenée à l'immanence de la conscience par l'appui d'un *je peux*. Dès lors, il ne s'agira plus pour la conscience d'animer intentionnellement le corps, mais bien de se découvrir déjà entrelacée avec lui.

Cette fois, la découverte est traumatique car ce qui active la réduction n'est plus l'attitude réflexive d'un ego se faisant spectateur désintéressé de sa vie. Ce sont plutôt les situations pré-conceptuelles de la honte, de l'effort, de la paresse, de l'insomnie, qui remplissent cette fonction de suspension et qui interviennent pour marquer, au milieu de la généralité de l'être, l'événement d'un sujet corporel. S'il nous semble légitime d'employer, dans ce contexte, le terme d'*époque inversée*, c'est que, chez Levinas, le dévoilement de notre présence charnelle dans le monde ne passe pas par un procédé spéculatif mais se produit sous forme d'une véritable épreuve affective et existentielle. Ce dont il est question, c'est du sentiment d'identité/extranéité, lequel découle du rapport de l'homme à la plénitude ontologique dans laquelle il se trouve immergé : « celle de notre corps – comme l'annonçait déjà *De l'évasion* – n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa [...] solidité. »⁵⁸

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 117–118.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 123–124.

⁵⁸ Levinas : *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 113.

Toute la complexité du commencement, résulte précisément de l'impossibilité de se soustraire à « l'identification avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action ». ⁵⁹

En ce sens, même si toutes les relations intentionnelles avec le monde étaient interrompues, ce qui persisterait ne serait pas la couche du moi pur avec ses purs actes de conscience, mais bien cette situation limite marquée par l'incapacité « de déchirer l'envahissant ». ⁶⁰

Au terme de l'imaginaire anéantissement du monde, ce qui reste est le sentiment de ne pas pouvoir cacher, d'abord à soi-même, la scandaleuse nudité de la propre peau, la brutale évidence du fait d'être condamné à être.

La corporéité telle qu'elle se manifeste à ce niveau n'est pas mobilisée en tant qu'espace où la conscience retrouverait le reflet de sa cohérence synthétique. En ce sens, si l'intention qui marque la relation de l'existant avec l'existence ne doit pas être comprise « au sens neutralisé [...] dans laquelle elle figure [...] chez Husserl » ⁶¹ c'est que cette relation contient en soi « toute la dureté d'un contrat irrésiliable » ⁶², c'est-à-dire toute la lourdeur que suppose la condition d'« être-là-en-chair ». ⁶³ Et en effet, rien ne s'éloigne davantage de la « possession les mains libres » ⁶⁴ propre à l'intention husserlienne que l'effort de l'existant qui tente de se séparer de la totalité indifférenciée de l'élément. Comme *De l'existence à l'existant* ne cesse de le répéter, pour celui qui *se pose*, il ne s'agit pas de mener une lutte contre la résistance de la matière mais plutôt d'assumer le poids de cette première altérité qui à la fois l'imprègne et le transcende. Entre intimité et exposition, la chair, chez Levinas, assume donc la physionomie d'une passivité originelle, qui tout en signifiant l'enracinement à l'être, contient en soi la possibilité de l'individuation du moi. En d'autres termes, si la douleur, la honte et toutes les tonalités affectives qui motivent la reconduction du regard à l'*il y a* révèlent la tragique vérité de l'être rivé à soi, elles portent aussi déjà en elles-mêmes une promesse d'évasion.

C'est donc à l'intérieur même de l'incarnation comme expérience de l'être pur que les conditions de possibilité de la séparation se trouvent annoncées. Par l'assomption du poids de l'être caractérisant l'acte du commencement, l'existant s'hypostasie dans l'existence et c'est précisément par là qu'une délimitation de l'*il y a* peut avoir lieu.

⁵⁹ Levinas : *De l'évasion*, op. cit., p. 85.

⁶⁰ Levinas : *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 109.

⁶¹ Levinas : *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 56.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁶³ Casper, Bernhard : "La temporalisation de la chair", art. cit., p. 168.

⁶⁴ Levinas : *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 72.

Précisons, encore une fois, que tout cela ne ressemble aucunement à une libre activité de l'ego : né sans avoir choisi sa naissance, le sujet ne peut commencer à se posséder qu'à partir de son être possédé par l'autre que soi de la facticité. C'est la catégorie du « malgré soi » et non pas l'intentionnalité constituante qui déclenche tout le processus d'autonomisation du sujet par rapport à l'indistinction de l'élément : en dehors de l'ancrage originel dans la matérialité, aucun *nom propre* ne viendrait à la lumière.

Les analyses sur le mouvement de la subjectivité qui tente de se libérer de la menace du « trop plein d'être » montrent comment, même sur le plan non essentiellement extatique de l'exister, l'altérité affecte intimement la vie de l'ego. D'où le paradoxe d'une identité qui n'atteint jamais sa pleine réalisation précisément parce qu'elle est traversée par le fardeau de ce qui n'est pas d'abord « soi ». On pourrait conclure, alors, que si la phénoménologie husserlienne, malgré ses tentatives de se rapprocher de la *Lebenswelt*, a finalement manqué la *sincérité* du vivre au sens lévinasien du terme, c'est peut-être qu'elle n'a pas fait place à la fécondité de ce paradoxe. Comme le soulignera de manière excellente Didier Franck en 1981 – en s'accordant essentiellement avec les observations critiques de Levinas – Husserl aurait sous-estimé le fait que « la chair comme originairement propre et origine du propre est originairement impropre et origine de l'impropre ». ⁶⁵ En d'autres termes, le régime de la *Leiblichkeit* dont Husserl revendique le caractère absolu et non contaminé serait, de fait, toujours déjà marqué par le sens non constitué de l'étrangeté où réside l'œuvre la plus profonde de l'identité.

Conclusion

L'explicitation de l'impensé husserlien par Levinas consiste précisément à révéler comment, derrière l'apparente *mienneté* du corps, se déploie toujours l'*exposition* d'un sujet dont l'autonomie dépend, *ab origine*, de l'hétéro-affectation. Dès lors, si « la relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même » ⁶⁶, c'est que chez Levinas – pour le dire avec R. Calin – « le *je pense* renvoie au *je pèse* comme à sa condition ». ⁶⁷

⁶⁵ Franck, Didier : *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, Paris 1981, p. 167.

⁶⁶ Levinas : *Le Temps et l'Autre* (1948), PUF, Paris 1991, p. 38

⁶⁷ Calin, Rodolphe : « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas », *art. cit.*, p. 302.

Et cette pesanteur ne découle de rien d'autre que de la laceration interne d'un être incarné qui, au moment même où il commence à exister, se trouve aussitôt hors de soi, tout en demeurant près de soi. Comme il ressort clairement de la lecture des *Commentaires nouveaux*, Levinas ne manque pas de constater que l'élément fondamental de la localisation réside dans le « *se tenir* soi-même comme le corps qui se tient sur ses jambes ». ⁶⁸ D'ailleurs, *Totalité et Infini* reviendra sur ce point, en posant l'accent sur le fait qu'au niveau de la vie économique du Même, le sens de la corporéité est à retracer dans le *maintenant* du *se maintenir*, du tenir en main (*manu-tenere*) qui marque l'acte de demeurer. ⁶⁹ Mais d'un autre côté, cette intransitivité de l'adhérence à soi ne va pas sans équivocité. En effet, l'espace du *chez soi* est une possession jamais vraiment possédée, car le sujet qui vient à soi par sa naissance se pose sur un sol qui constitue, à son tour, la base qui le soutient : « Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la tactique se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue. » ⁷⁰ Dans cette perspective, l'alimentation, la respiration, la marche, sortent du plan purement physiologique pour devenir des modes d'être d'un corps dont l'indépendance reste à jamais tributaire du contact avec la matérialité terrestre.

Si la morale des *nourritures terrestres* figure chez Levinas comme la première morale, c'est que, dans la satisfaction du besoin, le corps s'affranchit et se différencie de l'anonymat des éléments. Par là, il instaure une relation au réel qui s'impose comme la *conditio sine qua non* de la rencontre éthique au sens fort du terme. Sans le tâtonnement de la main qui tente de rendre identifiable l'indistinction de la totalité, aucune donation à Autrui ne serait possible. Cependant, encore une fois, cette espèce d'appropriation du monde se configure comme une maîtrise toujours susceptible de se muer en vulnérabilité et cela justement en raison de l'équivocité de la vie charnelle : « la vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. » ⁷¹

Ainsi, encombré de son corps avant même de pouvoir établir avec lui une relation d'appartenance au sens husserlien, le sujet ne se pose que dans la mesure où il existe dans l'autre. C'est donc là où Husserl s'arrête et que Levinas commence :

⁶⁸ Levinas : "Réflexions sur la technique phénoménologique", *art. cit.*, p. 119.

⁶⁹ "Habiter est la façon même de *se tenir* ; non pas comme le fameux serpent qui se saisit en se mordant la queue, mais comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, *se tient* et *peut*" (Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 26).

⁷⁰ Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 134.

⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

au sein de ce qui semblait « le plus propre », l'hybridation originaire de la chair corporelle s'est révélée.

De l'enchaînement à l'être à la position, de l'immanence du lieu à la transi-tivité de l'intentionnalité kinesthésique, tout le chemin autour duquel s'articule l'individuation du moi tire sa signification interne de l'expérience pathique et non-objectivable de l'incarnation. Expérience qui perd la légèreté d'un événement ressortant d'une représentation de soi, pour signifier, davantage, « toute la gravité du corps extirpée de son conatus ». ⁷²

Rosa Spagnuolo Vigorita a obtenu son Doctorat de Recherche en Philosophie à l'Université catholique de Louvain (Belgium) et à l'Université Federico II de Naples (Italie). Parmi ses publications, on compte: *Accoglienza, fecondità, trascendenza. Dis-dire il soggetto con Emmanuel Lévinas*, Aracne, Roma 2017 et *Di eredità husserliane. Chair, corps, dinamiche del desiderio. Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry*, Meltemi, Roma 2020.
rosa.spagnuolo@uclouvain.be

⁷² Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 116.