LE DÉSENCHANTEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE: LE SENS ÉTHIQUE DE LA REPRÉSENTATION *

Disenchanted phenomenology: the ethical meaning of representation

Marcelo Fabri **

Resumo: O artigo retoma a anfibia da ser e do ente, tal qual ela aparece numa das mais importantes obras de Levinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), explicitando o sentido fenomenológico desta ambiguidade. Além disso, sustenta que o conceito de intencionalidade, mesmo sendo um emblema da subordinação da representação à ontologia, não deixa de ser, paradoxalmente, a ruptura desta submissão. Mas, para tanto, será preciso desencantar a própria fenomenologia, mostrando que o sentido da representação é, antes de mais, um sentido ético.

Palavras-chave: Representação. Ontologia. Fenomenologia. Sentido ético.

Abstract: The present paper resumes the amphibology of being (*être*) and of the being (*l'étant*), as it appears in one of Levinas' most important works (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), showing the phenomenological meaning of this ambiguity. It is also proposed that the concept of intentionality, although an emblem of the subordination of representation to ontology, is paradoxically the rupture of this submission. However, in order to do so, it is necessary to disenchant phenomenology itself, showing that the meaning of representation is above all ethical.

Key-words: Representation. Ontology. Phenomenology. Ethical meaning.

* Texto apresentando no *Colloque International de Philosophie* (Toulouse) intitulado *Représentation et Altérité à partir d'Emmanuel Levinas* (2015). Agradeço aos organizadores do Colóquio, bem como a Diogo Villas Boas Aguiar, pelo contato e revisão da palestra. Agradeço, também, à Revista Síntese, pela oportunidade de publicação. Artigo recebido em 12/01/2017 e aprovado para publicação em 06/09/2017.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, RS (UFSM).

L'humain consiste à s'arracher aux rythmes. Chant : parole avachie !
(LEVINAS. 2009 a, p. 246)

Ma manière de penser provient de Husserl (LEVINAS, 2011, p. 51)

Une année après la publication de *Totalité et Infini*, Levinas écrit : « L'être est le 'thématisable' par excellence, le proposable, le théorique. Mais l'intentionnalité, qui est ouverture de la pensée sur le thème, ne déborde pas ce thème » (1994 a, p. 85). Cette imbrication entre l'être et la conscience doxique est-elle si évidente ? Pourquoi utiliser un concept husserlien pour parler de la question de l'être ? Dans un article de 1959, donc antérieur au chef-d'œuvre de 1961, le philosophe reconnaissait : « L'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de 'choses' qu'à l'objet où elle se fixe » (LEVINAS, 1994 b, p. 130). C'est pourquoi elle provoque la ruine de la représentation. Une contradiction dans une pensée déjà consolidée ? Le but de ce travail est de répondre qu'il s'agit plutôt d'une tension qui traverse l'écriture levinasienne. Auprès de Husserl il faut se rendre compte que l'esse de la conscience peut être pensé à la fois comme « *jouant* la positivité du monde, mais se dégageant de sa propre *position* à l'intérieur du monde, dans la difficulté de son dés-inter-essement. La présence de l'être, n'est pas, à son tour, un être, bien que, chez Husserl, elle se décrive comme vie d'un moi (LEVINAS, 2000, p. 13. Souligné par l'auteur). Vie d'un moi qui se décrit comme intentionnalité. La question est de savoir comment l'intentionnalité va briser sa soumission au jeu de l'être, c'est-à-dire sa plongée dans le destin mythique qui agit continuellement à l'intérieur de l'essence. Tout se passe comme si Levinas disait toujours : pour que la phénoménologie puisse désenchanter l'ontologie, il faut trouver une manière pour désenchanter la phénoménologie elle-même. Plus encore : il faut expliquer que la phénoménologie dans son essence est un processus infini de rupture d'un enchantement. L'éloge de la fameuse « réduction » bat son plein : elle va réveiller le sujet de son effacement devant la présence, mais, paradoxalement, elle va plonger ce même sujet dans une « vie qui prête un sens », c'est-à-dire, elle lui enseignera que le sens authentique de la représentation n'est pas ontologique, mais éthique. Au lieu de dire que c'est le *même* qui va « engager le sujet à la représentation » (LEVINAS, 1996, p. 275), on doit montrer qu'il est à partir de la présence de l'*autre* en tant qu'enseignant qui « vient la représentation » (LEVINAS, 1974, p. 73).

1. La représentation et le règne de l'être : l'ontologie

Pour commencer, posons la question : puisque Levinas fut un lecteur aigu de Heidegger, pourquoi parler d'une imbrication entre l'être et la

conscience doxique? Or, pour le philosophe de la différence ontologique, on le sait bien, l'essence de l'être peut se décrire à partir d'un processus de voilement et d'arrachement à l'occultation (HEIDEGGER, 1968, p. 449). Dans son sens originaire ou grec, la vérité n'est pas une vision, ne renvoie pas au psychisme de la corrélation sujet et objet, car ce qui compte c'est le mouvement d'occultation et des-occultation, passage de ce qui est voilé au non-voilement. C'est avec Platon que ce processus commence à donner lieu à un autre concept de vérité : l'idée est le pur fait de briller, d'être visible. Qu'est-ce que fait l'idée ? Elle peut accomplir une présence, c'est-à-dire elle va rendre présent ce qu'un étant est (Ibid., p. 452). Le Bien lui-même, en tant qu'idée, sera quelque chose de visible, de connaissable. Le Bien c'est l'idée de toutes les idées, celle qui « rend possible l'apparition de toutes les choses présentes dans leur entière visibilité » (Ibid., p. 455). Selon Heidegger la doctrine de Platon sur la vérité inaugure une sorte de subordination ou sujétion. C'est que la vérité du dévoilement (*alétheia*) va passer sous le joug de l'idée, de la vision correcte, de l'exactitude du regard. La vérité sera désormais une caractéristique de l'étant, de la chose présente, de l'apparition évidente ou, plus exactement, un lien unissant le connaître et le connu (Ibid., p. 460). Toutefois, on doit toujours s'accorder que cette corrélation ou correction tient au pouvoir du Bien, car c'est lui qui nous rend capables de voir avec évidence. Pour dire avec le philosophe : « l'essence de la vérité une fois caractérisée comme l'exactitude de la représentation qui s'annonce, cette définition de la vérité devient déterminante pour la philosophie occidentale tout entière » (Ibid., p. 462). Plutôt que d'être un trait fondamental de l'être lui-même, la nouvelle forme de vérité tient à la connaissance de l'étant. C'est pourquoi le jugement prononcé par une conscience, par lequel nous serons à même de dire que ceci ou cela est vrai ou faux, n'est qu'une conséquence de l'oubli de l'être au profit de l'étant.

Levinas ne sera jamais dupe de cette formule nostalgique. Dans une partie foncière d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le philosophe affirme que c'est la prédication qui peut nous approcher de l'être au sens verbale, c'est-à-dire au sens de Heidegger ! L'essence s'exprime dans le Dit. Sans le concours de la proposition par laquelle nous réalisons la prédication, pas d'essence, pas de l'être au sens verbal¹. « L'essence ne se traduit pas seulement, elle se temporalise dans l'énoncé prédicatif » (1996, p. 69). Nous soutenons que, chez Levinas, l'identité de l'être est uniquement possible

¹ Cela signifie que la proposition, comprise par Heidegger comme *apophansis*, prédication et communication n'a pas un sens dérivé (cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2002, § 33), mais foncier. C'est elle qui nous permet de savoir ce que c'est l'ontologie, c'est-à-dire le développement de la pensée occidentale tout entier. Toutefois, baser la proposition sur la vie pratique (à l'usage des outils au sens de Heidegger) c'est le même que mépriser trop rapidement le rôle de l'objectivation. Plus encore, c'est une manière de nous détourner du chemin qui mène vers le sens authentique (éthique) de l'objectivation. Le problème n'est pas donc la proposition elle-même, mais sa soumission à l'amphibologie de l'être et de l'étant. Plutôt que décrire un accès immédiat aux choses sans la médiation de la représentation, il faut libérer la représentation de son destin ontologique (cf. la troisième partie de notre exposé).

parce que la thématization, la représentation et la dénomination se dirigent vers l'étant. En tant que verbe, l'être résonne dans la proposition prédicative. Ce n'est pas l'oubli de la question de l'être qu'inquiète Levinas, mais une sorte d'enchantement, d'amphibologie, de mutation interminable : « le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'essence » (Ibid., p. 71). Lorsque les substances se défont en modes d'être, il y a enchantement, c'est-à-dire, « l'essence et sa temporalité s'y mettent à résonner de poésie ou de chant » (Ibid., p. 70). Cette équivoque de l'être et de l'étant n'est rien d'autre que la raison prédicative laquelle, à ton tour, fait appel à la représentation² !

À la différence de Heidegger, Levinas cherche à montrer qu'à l'origine de la notion grecque de vérité il n'y a pas un oubli de la question de l'être au profit d'un intérêt pour l'étant, car c'est le règne de l'être lui-même qui se tient à la représentation. À l'aube de la pensée grecque, on peut trouver une curieuse transposition: la sérénité de la théorie provient d'une contemplation idolâtrique, c'est-à-dire d'une vision du sacré céleste. C'est pourquoi la représentation théorique reflète, dans la sphère temporelle, la fixité astronomique d'un ordre inaltérable. Qu'est-ce qu'une phénoménologie de la sacralité céleste peut nous révéler? Que le désir de savoir purement théorique, au sens d'Aristote, ne vient pas du besoin vital ou d'intérêts pratiques. Ce désir provient d'une sorte de vision hiératique. Pour dire de façon métaphorique, dans une telle expérience les yeux n'habitent plus la cavité des leurs orbites, car ils deviennent « unité du concept placé dans l'espace même que ce concept comprend » (LEVINAS, 1993, p. 192). Voilà une sorte de vision privée de toute convoitise, de toute ruse, de tout regard industriel. Cette expérience défait la complicité entre les yeux et les mains. Elle rend possible la vision de quelque chose d'intouchable, d'inaccessible par les mains. On éprouve donc une sorte d'impossibilité, d'avant même tout interdit. Vision hiératique dans laquelle le regard devient déférence, étonnement et, finalement, culte devant un espace fermé, immuable, sans aucun dérangement causé par l'agitation de la vie « d'ici-bas ». C'est grâce à cela qu'on va constater la supériorité divine.

² Dans une étude dédiée à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paul Ricoeur (*Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, 1997, p. 15) explique que Levinas « parle de différence ontologique en termes d' 'amphibologie', étant entendu par ce terme une production d'ambiguïté, d'équivocité dans un champ conceptuel homogène. Avec la différence entre être et l'étant nous sommes encore sous l'empire de la corrélation, comme nous y étions avec la différence entre discours et dit apophantique ». C'est pourquoi « la verbalité du verbe ne fait pas écart véritable par rapport à la substantialité du nom. (...) Il faut en convenir, l'être dans son verbe ne nous arrache pas au dit du participe nominalisé » (Ibid., p. 16). On trouve, sur ce point, beaucoup d'éclaircissements chez Gilson (*O ser e a essência*, 2016, p. 11ss). Voilà pour nous ce que Levinas a souligné à partir d'une lecture de *L'être et l'essence* de Gilson : dans le domaine de l'être, l'autre est toujours exclu, car la réalité est le synonyme d'identité (cf. *Ibid.*, p. 35).

Parcourir avec la vision cette transcendance spatiale n'est rien d'autre que la naissance de l'idolâtrie (Ibid., p. 191).

Rien d'étrange et d'étranger pourrait déranger cet ordre ordonnatrice. Elle devient, pour ainsi dire, l'exaltation du commander même des normes, car un tel ordre personne ne l'a pas établi. Il est éternel, transcendant, intouchable et, pour dire avec Aristote, sans rapport direct avec nous (cf. AUBENQUE, 2012, p. 285 ssq.). Devant lui nous nous étonnons, nous prenons conscience de notre ignorance et c'est ainsi que l'aventure du savoir aura son commencement. Vision hiératique : prémisse de tout rationalisme ? Voilà une question essentielle lorsqu'on parle de Levinas. Avec les mots du philosophe:

Cette religion d'avant tout sermon n'est-elle pas plus ancienne que toute histoire et comme le secret de l'intelligibilité du Même ? Secret encore ignoré dans son identité, synthèse du jugement auquel ce règne de l'identique serait déjà nécessaire ? (1993, p. 192).

Or, la pensée occidentale dans son travail de synthèse du multiple, d'identification du non-égal, de réduction de *l'autre* au *même*, peut être nommée sécularisation ou rupture d'une vision idolâtrique. Le culte du ciel devient vision théorique, conceptualisation, unité de la diversité, intuition. Ce culte deviendra aussi ce que Levinas dénomme positivité de la terre ferme, recherche du fondement et, finalement, le règne de l'être. Étrange sécularisation. Elle a offert aux humains pas seulement les conditions pour réaliser la connaissance théorique et la science de l'être, mais aussi une lumière pour le sens pratique des hommes. Qu'est-ce à dire ? Les yeux ont admiré la brillance de la lumière qui va ensuite éclairer la ruse et l'industrie des mortels. Ils peuvent donc s'adresser aux choses astucieusement, avec tout son souci de survivance. C'est pourquoi « toute relation pratique avec le monde est représentation, et le monde représenté est économique » (Ibid., p. 192). Les hommes vont désormais cultiver la patience nécessaire pour bien chasser, construire, habiter, etc. La Grèce, dit Levinas, est le lieu d'une jonction entre représentation et réalité pratique, entre ontologie et économie, entre être et inter-esse (Ibid., p. 193).

2. L'ambiguïté de la ruine de la représentation : la phénoménologie

Or, il ne s'agit pas de demander comment la représentation est liée à un concept inauthentique de vérité, mais s'il est possible de briser sa soumission au règne de l'être. Peut-on défaire la complicité foncière entre représentation et l'être, c'est-à-dire sortir du destin qui fait de l'individualité de l'individu une façon d'être (Ibid., p. 72) ? La représentation n'a cessé de

s'imposer que sous le signe d'un enchantement, c'est-à-dire, d'une sorte d'amphibologie par laquelle l'objectivation, l'intentionnalité, les catégories logiques, les substantifs, etc. peuvent toujours fonctionner comme des modalités de l'être au sens verbal du mot. Par conséquent, dire que « la proposition est proposée à l'autre homme » (LEVINAS, 1987, p. 210) n'est pas uniquement une façon de contester le primat de l'ontologie, mais un effort philosophique pour montrer qu'il faut sauver la représentation de son enchantement. L'ontologie au sens de Heidegger est la ruine de la représentation dans le sens le plus tragique possible. Sauver la représentation, qu'est-ce à dire ? Qu'il faut la comprendre en dehors de l'anonymat de l'être. Lorsqu'on lit Levinas il faut savoir que le monde contemporain n'est pas celui où le sens de l'être a été oublié, mais, au contraire, c'est le monde marqué par la face la plus tragique de l'ensorcellement de l'être. Dans un contexte culturel où la représentation a été ruinée, affirme le philosophe,

La réalité profonde déploie son exister dans des dimensions que ne peut définir aucune catégorie de la représentation, mais auquel, contrairement au formalisme kantien, nous accédons directement, quoique par des modes de notre existence distincts de la théorie (1991, p. 53).

Le thème que nous envisageons ici c'est justement la face tragique du pouvoir ensorceleur de l'ontologie. Lorsque Levinas dénonce la représentation, le savoir et la théorie, cela se justifie seulement dans le contexte d'une critique de l'ontologie. Savoir et théorie peuvent toujours s'inverser en anonymat. Ils peuvent s'enchanter³. Ce n'est pas l'oubli de la question de l'être qui bouleverse le philosophe, mais l'oubli de la *séparation* entre le *même* et *l'autre*, écart nécessaire au travail de la théorie elle-même en tant que respect pour la singularité des existants. La représentation va traverser l'histoire de la philosophie occidentale vouée à une complicité foncière avec l'être. Autrement dit, elle se plonge dans un langage compris comme silence, c'est-à-dire, comme un discours pour lequel la différence n'existe pas en tant que telle. Sauver la représentation de son destin ontologique, voilà le vrai dessein de Levinas. Mais ici notre exposé semble se contredire.

³ Dans son sens phénoménologique, on peut appeler représentation a) l'acte objectivant ou doxique (un acte qui pose l'objet), c'est-à-dire le moment où la conscience perçoit ou juge un objet; b) le remplissement d'un acte significatif par l'intuition; c) le processus d'identification, c'est-à-dire la synthèse des diverses apparitions d'un objet (cf. BUSTAN, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, 2014, p. 63-83). Or, cet intellectualisme sera mis en question par la phénoménologie elle-même. Selon Bustin (*Ibid.*, p. 112), dans son article de 1959 sur Husserl, intitulé « La ruine de la représentation », « Levinas expose la fragilité du sujet qui se trouve face à une infinité de possibilités imprévisibles sur lesquelles la représentation peut mettre la main seulement postérieurement ». Toutefois, nous pensons que cette fragilité met le sujet dans une bifurcation: il peut dès lors être compris a) à partir de l'enchantement, c'est-à-dire en tant qu'absorbé par l'être ou b) à partir d'une *Sinnggebung* éthique. Or le dépassement éthique de la représentation n'est pas une « participation à une force, à une essence, à une réalité mystique » (LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 1991, p. 55), « mais l'enseignement d'un sens, malgré l'inachèvement du savoir et de l'identification, inachèvement tranchant sur les normes que commande l'identité du Même » (*Ibid.*, p. 93. Souligné par l'auteur).

Comme nous l'avons déjà dit, la représentation eut une origine idolâtrique. Dès son début elle fût enchantée. Cependant, on peut se demander : lorsqu'on *voit* ce processus, un certain *cogito* n'est-il déjà venu au jour ?

Voilà le rôle de la phénoménologie dans le processus de désenchantement de l'ontologie. La différence ontologique n'a pas d'yeux pour la séparation, c'est-à-dire pour la subjectivité qui s'est détachée de sa soumission à l'essence. Elle ne peut pas valoriser la situation inter-humaine qui, en tant que situation irréductible à la théorie, c'est la seule possibilité de donner un sens éthique (humain) au savoir. C'est pourquoi nous nous demandons : est-ce que la méthode phénoménologique peut offrir un regard nouveau sur l'amphibologie de l'être et de l'étant ? Plus encore : comment est-ce qu'on peut décrire le *Moi* dans son secret ou dans son unicité vivante, plutôt que dans sa soumission au savoir ? La phénoménologie est-elle capable de désenchanter cette résonance plastique et même mythique de l'essence, c'est-à-dire sa poésie et son chant toujours en train d'oublier ou édulcorer les douleurs et les souffrances humaines ? Avec Husserl, on peut constater que

Dans un sujet absorbé, en toute lucidité, par son objet, il s'agit d'éveiller une vie que l'évidence absorba et fit oublier ou rendit anonyme. Plus généralement encore, il s'agit de descendre de l'entité éclairée dans l'évidence, vers le sujet qui s'y éteint plutôt qu'il ne s'annonce (LEVINAS, 1992, p. 39).

Cependant, l'éloge de la pensée husserlienne ne se dégage pas d'une critique de son permanent retour au point de départ : la séduction de l'être en acte (LEVINAS, 1972, p. 9-10). Autrement dit, il faut se rendre compte de l'ambiguïté foncière de la phénoménologie : sortie hors de l'être et, en même temps, séduction insurmontable par l'intelligibilité de l'être en acte. Le *Moi* qui formule la réduction va aussitôt disparaître dans l'être qu'il aurait pour mission de constituer. C'est pourquoi nous nous demandons : la pensée de Levinas peut-elle s'interpréter comme un effort toujours recommencé pour indiquer et approfondir le sens non-ontologique de l'intentionnalité ? Mais si celle-ci n'est pas uniquement synonyme d'un accord du différent dans le présent de la représentation, pourquoi parler d'une *Sinngebung* éthique ? Pour qu'un *au-delà* de l'intention puisse se produire à l'intérieur de l'intention elle-même, il ne faut pas oublier trop rapidement la vie intentionnelle en tant que vie qui prête un sens. Sans le processus d'objectivation, pas de surplus de sens. Mais sans la ruine de la représentation, pas de rupture de l'idolâtrie. L'éthique c'est ce qui va articuler cette tension infinie.

3. Désenchanter la phénoménologie : l'éthique

Nous nous demandons si l'éthique n'est pas au fond une manière pour désenchanter la phénoménologie elle-même, c'est-à-dire de libérer la phé-

noménologie de sa soumission à l'ontologie. Si cela est possible, c'est parce que la ruine de la représentation n'est pas seulement une chute dans l'anonymat, un bouleversement de la pensée qui fait usage des catégories et des concepts bien ordonnés, mais un désenchantement de la subordination de la pensée à l'ontologie. Voilà ce que Levinas nomme « penser plus qu'on peut penser ». Lorsqu'elle se dirige vers l'objet, la conscience peut bouleverser le psychisme de la satisfaction. Autrement dit, lorsque l'intentionnalité s'exerce en aspirant à remplir ce qui a été signifié, ce mouvement présuppose certains horizons insoupçonnés sans lesquels l'objet ne pourrait pas être constitué. C'est le monde pré-prédicatif qui rend possible la constitution du monde. Mais alors le monde est-il constitué ou constituant ? Voilà le point décisif. L'idéalisme par lequel le sujet se dégage du monde est, en même temps, description de l'appartenance de ce sujet au monde. Ce flottement n'est pas, selon Levinas, une faiblesse, mais la force de Husserl (LEVINAS, 1994 b, p. 133). Pour nous cela veut dire que la représentation peut être considérée à un double sens : a) toute pensée qui se dirige sur l'étant se tient déjà dans l'être de l'étant ; b) la réduction va nous montrer le processus de désenchantement de la complicité entre le *moi* souverain de la *Sinngebung* et le sujet absorbé dans l'être.

Liberté par laquelle le sujet se détache du monde et, en même temps, appartient au monde : voilà le secret de la *Sinngebung*. Selon Levinas liberté et appartenance sont deux termes qui se préservent. Ils ne s'annulent pas. La *Sinngebung* traverse et, en même temps, porte l'être tout entier. Le monde, lui aussi, est constituant. Le sujet appartient au monde qu'il constitue. Comment expliquer ce paradoxe ? L'intentionnalité peut éclairer cet étrange mouvement : l'être va fonder l'acte qui le projette, c'est-à-dire, « l'être de l'objet se *parfait* dans l'attitude qui se prend à son égard » (LEVINAS, 1994 b, p. 135. Souligné par l'auteur). L'intentionnalité nous mène hors de la polarité sujet-objet. Cependant, la stratégie de Levinas est ici subtile. D'un côté, c'est la confirmation de Heidegger : le comportement humain est l'expérience originelle par laquelle l'être resplendit. Mais, d'un autre côté, c'est l'éclatement de l'être qui se produit grâce au concept d'intentionnalité : car, dans l'apparente tautologie du constituant et du constitué, « l'essence – l'être de l'entité – éclate ». Voilà l'ambiguïté : l'éclatement en tant que rupture et splendeur à la fois. C'est Husserl ouvrant la voie de Heidegger et de ses « élèves » ; c'est le même Husserl ouvrant les yeux de Levinas pour la possibilité d'une pensée hors d'elle-même, c'est-à-dire d'une pensée qui n'est pas uniquement recherche des horizons en tant que contextes d'un objet, mais aussi et surtout « vie qui prête un sens » (Ibid.).

Une telle vie Levinas la nomme « société », relation sociale, *Sinngebung* éthique, et non activité d'un *Moi* souverain. Vie inter-humaine en tant que condition de la vérité. Phénoménologie désenchantée, plutôt que

phénoménologie abandonnée, puisque « chez Husserl lui-même, dans la constitution de l'intersubjectivité, entreprise à partir d'actes objectivants, s'éveillent brusquement des relations sociales, irréductibles à la constitution objectivante qui prétendait les bercer dans son rythme » (LEVINAS, 1994 b, p. 135).

Nous nous apercevons donc que la représentation ne se tient pas à la sécularisation de l'idolâtrie, mais d'une vie qui prête un sens, c'est-à-dire d'une intentionnalité à même d'une signification irréductible à l'intelligibilité de l'être. La ruine de la représentation, dont la possibilité philosophique fut mise en évidence par la phénoménologie, plonge la pensée dans un défi incontournable : il faut revenir au commencement du monde, à ce qui fait de lui une simultanéité, un univers commun, un espace qui n'appartient à personne en particulier. Pas d'idolâtrie à l'origine de la représentation au sens levinasien, mais parole, *Moi* parlant à *Autrui*. Le *Moi* qui s'est dégagé de son appartenance au monde est celui qui va éprouver le vertige d'une impossibilité : on ne peut pas dire *oui* tout seul.

Quel est donc le sens de la réduction selon ce raisonnement ? Qu'elle n'est pas une recherche de certitude, mais une révolution intérieure par laquelle on peut remonter à l'origine de tout savoir. *Totalité et Infini* n'a fait peut-être que démontrer cette thèse. On peut voir ici toute son opposition aux thèses d' *Être et Temps*. Au lieu de proposer une analytique de l'existence qui serait à même de montrer notre liaison pratique avec le monde avant toute représentation théorique, Levinas ne veut pas sous-estimer trop rapidement la représentation, ne nous conseille pas de laisser tomber l'objectivité de l'objet. Selon Heidegger, l'outil n'est pas une chose représentée. L'usage d'un outil ne tient pas à un rapport de représentation avec lui. Cependant, on peut se demander si cette situation décrite par Heidegger est suffisante pour expliquer notre rapport pratique avec le monde.

L'objectivité n'est pas ce qui reste d'un ustensile ou d'une nourriture, séparés du monde où se joue leur être ; elle se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde. Cette *proposition* se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité (LEVINAS, 1974. p. 68. Souligné par l'auteur).

Le monde, *posé* dans la proposition, c'est le monde objectivé, thématisé, le monde qui n'appartient pas à un sujet en particulier. La parole donnée à autrui est une signification qui est à même de rompre le silence de la raison, de désenchanter l'ontologie. C'est pourquoi la proposition n'est pas seulement une signification idéale, dégagée pour toujours du discours qui l'a rendu possible. Le discours vivant porte en soi la promesse d'une réponse : le sens de la proposition est dans le mouvement vers *Autrui*. Proposer le monde à quelqu'un c'est s'ouvrir à un entretien, à un processus de critique sans fin. L'essence du langage n'est pas dans la communauté

du concept, mais dans la parole qui porte secours à elle-même, c'est-à-dire qui peut soutenir ce qu'on a dit dans la proposition. « La parole est en effet toujours une reprise de ce qui fut simple signe jeté par elle, promesse toujours renouvelée d'éclairer ce qui fut obscur dans la parole » (LEVINAS, 1974, p. 70).

La parole est une sorte de témoignage toujours impliqué dans l'objectivation. Dès qu'on a parlé on doit aussi s'expliquer. C'est le *logos* dégagé de l'ontologie, c'est la raison qui ne se comprend pas solitairement. Toutefois, on cherche la vérité, l'universel, le général parce qu'on est toujours en train de provoquer la rupture de l'idolâtrie du savoir ! C'est la situation éthique, c'est la relation inter-humaine, c'est la parole donnée à autrui. Seule la parole peut désenchanter l'ontologie et, donc, la phénoménologie, car c'est par la parole que les phénomènes auront un sens, une orientation. Le va-et-vient des phénomènes n'a pas d'orientation, n'offre aucun visage, aucun enseignement. Sans le concours de la parole, pas de commencement possible. Et un monde sans commencement est un monde ensorcelé, enchanté, c'est-à-dire, un monde sans visage. « La parole désensorcelle, car, en elle, l'être parlant garantit son apparition et se porte secours, assiste à sa propre manifestation » (LEVINAS, 1974, p. 71).

Est-ce qu'on peut dire que la définition de l'objet par son genre ne peut pas s'opérer sans que pour autant une parole ait déjà donné une orientation aux phénomènes ? La connaissance logique suppose la thématization ou la parole qui met fin à l'anarchie des faits. L'identification aspirée par l'intentionnalité suppose le visage. Le monde désenchanté est le monde parlé, donné par la parole. « Mais le premier enseignement de l'enseignant, c'est la présence même d'enseignant à partir de laquelle vient la représentation » (LEVINAS, 1974, p. 73). Les concepts logiques renvoient à la base concrète de la vie, mais c'est grâce au visage qu'ils reçoivent le sens d'un représenté. Voilà ce qui donne à la pensée de Levinas toute sa fraîcheur, toute sa nouveauté, toute sa force. Pourquoi ? C'est qu'il ne s'agit pas uniquement de dire que le visage rend possible l'objectivation, que le sens de l'objectivation est dans le face-à-face, etc., mais surtout qu'on peut faire de la phénoménologie tout en restant à l'écoute de certaines réalités pour lesquelles la vision théorique et même la compréhension sont complètement aveugles. Rencontrer le visage ouvre donc un chemin de recherche vers un univers tout à fait interdit à la vision et à la compréhension. Cependant, ces situations humaines peuvent *parler* et *signifier* puisqu'elles désenchangent l'ontologie.

Voyons pour finir trois exemples. Lorsque Levinas affirme que la faim désacralise ou désensorcelle il veut attirer notre attention sur la privation par excellence qui est à la base de toute définition logique de ce terme (cf. LEVINAS, 1993, p. 198). Autre possibilité : la douleur, qu'aucune théodicée

ne soulève, serait l'origine de toute négation dans le sens apophantique⁴. « Ce qui compte dans la non-liberté ou le pâtre de la souffrance, c'est la concrétude du *non* surgissant comme mal, plus négatif que tout *non* apophantique » (LEVINAS, 1991, p. 101). Il s'agit de situations humaines qui peuvent *signifier* au-delà de toute synthèse et de toute représentation. Dans les « inédits » il y a la remarquable description phénoménologique du son. Celui-ci est un contenu résistant à toute forme, affirme le philosophe. La sonorité du son « c'est un débordement de la qualité sensible par elle-même, son incapacité de tenir son contenu » (2009 b, p. 90). Pour dire dans le langage éthique : l'audition de ce qui vient du dehors c'est déjà rupture de la totalité. Le royaume du ciel ne signifie pas à partir de l'expérience du sacré, mais en tant qu'affection par le Bien. C'est l'excellence de « l'un-pour-l'autre » en tant que sens (l'orientation) de toute représentation possible. L'éthique va donc au-delà de la phénoménologie, car elle désensorcelle la fascination de la vision. L'éthique nous conduit vers une « intention non-visuelle, une intention auditive, une intention de l'apprendre » (Ibid., p. 145). C'est pourquoi au lieu de dire uniquement, comme l'a fait Heidegger, que le Bien est l'Idée des idées et, par conséquent, ce qui donne la visibilité à tout ce qui est, Levinas, lui, insiste sur l'invisibilité du Bien. Le Bien ne sera jamais visible, il ne peut jamais entrer en représentation. Voilà pourquoi la signification (*l'un-pour-l'autre*) précède, motive, justifie et, surtout, désenchante la représentation.

Reférences

AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino, São Paulo: Paulus, 2012.

BUSTAN, S.- *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles : Ousia, 2014.

GILSON, E.- *O ser e a essência* (vários tradutores), São Paulo: Paulus, 2016.

HEIDEGGER, M.- *La doctrine de Platon sur la vérité*. Trad. André Préau ; In : *Questions I et II*, Paris : Gallimard, 1968.

⁴ C'est d'ailleurs un enseignement essentiel de Husserl qui va retentir sur la pensée de Levinas. Àuprès d'un psychisme subordonnée au train de l'être il y a, dans la conscience, une sorte de surprise toujours possible, c'est-à-dire il y a ce que Husserl lui-même a nommé vécu de l'« autrement » (cf. HUSSERL, *De la synthèse passive*, 1998, p. 113-114). Mais, selon Husserl, c'est la conscience dans la modalité de la négation, c'est-à-dire traversée par un contre-mouvement qui investit un processus perceptif. Mais, pour Levinas, il y a beaucoup plus : c'est la négation comme « rupture » ou « suspension » de la positivité de l'être. Tout se passe comme s'il disait toujours : si l'on veut désenchanter la représentation, on doit désenchanter la plongée, toujours imminente, de la phénoménologie dans l'ontologie.

_____ — *Ser e Tempo* (I). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 2002 (11^a edição).

HUSSERL, E.- *De la synthèse passive*. Trad. Bruce Bégout et Jean Kessler. Grenoble : Jérôme Millon, 1998.

LEVINAS, E. — *Totalité et Infini*, La Haye:MartinusNijhoff, 1974.

_____ — *Hors sujet*, Montpellier : Fata Morgana, 1987.

_____ — *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991.

_____ — *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1992.

_____ — *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset, 1993.

_____ — Transcendance et hauteur (1962) ; In : *Liberté et commandement*, Montpellier : Fata Morgana (Le Livre de Poche), 1994 a.

_____ — *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1994 b.

_____ — *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic, 1996 (Le Livre de Poche).

_____ — *Positivité et transcendance* (suivi de *Lévinas et la phénoménologie*), Paris : PUF, 2000.

_____ — *Carnets de captivité et autres inédites (Oeuvres I)*, Bernard Grasset/IMEC, 2009 a.

_____ — *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres II)*, Bernard Grasset/IMEC, 2009 b.

_____ — Visage et violence première. In : *Europe* (revue littéraire mensuelle), novembre-décembre 2011.

RICOEUR, P.- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, 1997.

Endereço do Autor:

Rua João Atílio Zampiere, 435 (Bairro: Camobi)

Santa Maria – RS

97105-490

fabri.ufsm@gmail.com