

2013-12-01

¿Pensar sin palabras? El momento 'empirista' en la fenomenología de Levinas desde la óptica de Derrida

Rico Sneller

Université de Leyde, France, ffilosofia@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Sneller, Rico (2013) "¿Pensar sin palabras? El momento 'empirista' en la fenomenología de Levinas desde la óptica de Derrida," *Logos*: No. 24 , Article 7.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Penser sans parole? Le moment 'empiriste' dans la phénoménologie de Levinas dans l'optique derridienne

¿Pensar sin palabras? El momento 'empirista' en la fenomenología de Levinas desde la óptica de Derrida

Rico Sneller*

Recibido: 16 de octubre del 2013

Aceptado: 12 de noviembre del 2013

Resumen

El artículo se dedica a la crítica de Derrida a la cuestión del divorcio entre discurso y pensamiento en la obra de Levinas. El objetivo central es seguir los argumentos de Derrida contra Levinas cuestionando algunas de las suposiciones más importantes del ensayo *Violencia y metafísica*, todo en el espíritu de lograr reportar el empirismo profundo de Levinas, incluso hasta la altura de *Totalidad e infinito*. La tesis central es que los escritos posteriores de Levinas no han cambiado de manera espectacular y, más bien, solo profundizaron sus pensamientos.

Palabras clave: totalidad, infinito, Levinas, Derrida, violencia, metafísica.

Résumé

Dans cet article, je veux m'enquérir sur une critique qui a été exercée sur Levinas par J. Derrida, dans son essai célèbre *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. Quand nous n'étendons pas notre approche dans cet article au-delà des textes de Levinas discutés par Derrida dans son essai *Violence et métaphysique*, c'est parce que nous croyons que les écrits ultérieurs de Levinas n'ont pas radicalement changé, seulement approfondi, sa pensée. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, à notre avis, radicalise plutôt qu'il n'altère le point de vue adopté dans *Totalité et infini*.

Mots-clés: Totalité, infini, Levinas, Derrida, violence, métaphysique.

Comment citer: Sneller, R. (2013). Penser sans parole? Le moment 'empiriste' dans la phénoménologie de Levinas dans l'optique derridienne. *Logos*, (24), 85-101.

* Université de Leyde, France.

*Tout type de connaissance s'enracine dans l'expérience.
L'éthique, elle aussi, doit se fonder sur l'expérience'.
Pourtant, la question est de savoir quelle est l'essence
de l'expérience qui nous donne la connaissance
morale et quels sont ses éléments essentiels.*
Scheler

*Originellement la vérité n'est donnée au philosophe
qu'en expériences. La philosophie est fondée
sur l'expérience universelle.*
Dilthey

*Leffraction vers l'altérité radicale (au regard du concept
philosophique – du concept) prend toujours,
dans la philosophie, la forme de l'a - posteriori
et de l'empirisme.*
Derrida

INTRODUCTION

Dans cet article, je veux m'enquérir sur une critique qui a été exercée sur Levinas par J. Derrida, dans son essai célèbre 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas' (1967a). Cette critique porte sur le prétendu 'empirisme' de Levinas. Derrida lie cette critique à l'incapacité de Levinas de «retrouver d'autres motifs de divorce entre la parole et la pensée (que les classiques)» (ED 224). Cette critique étant déjà en soi contestable selon de nombreux 'levinassiens', elle n'en est pas moins assez complexe. Or quel est l'enjeu de cette critique et quelles sont les limites de sa validité? La perspective adoptée dans mon discours sera notamment derridienne, non pas seulement pour légitimer celle-là sans réticence aucune mais surtout pour en interroger les présupposés. Quand nous n'étendons pas notre approche dans cet article au-delà des textes de Levinas discutés par Derrida dans son essai 'Violence et métaphysique', c'est parce que nous croyons que les écrits ultérieurs de Levinas n'ont pas radicalement changé, seulement approfondi, sa pensée. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, à notre avis, radicalise plutôt qu'il n'altère le point de vue adopté dans *Totalité et infini*.

Citons pour commencer l'«estuaire» de la critique de Derrida, là où aboutissent toutes les démarches interrogatrices de son essai. Derrida vient de signaler la visée finalement *empiriste* de l'entreprise levinassienne.

En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique. Celui-ci n'est entendu et n'enseigne qu'en laissant d'abord circuler en lui le même et l'être. Schéma classique, compliqué ici par une métaphysique du dialogue et de l'enseignement, d'une démonstration qui contredit le démontré par la rigueur et la vérité même de son enchaînement. Cercle mille fois dénoncé du scepticisme, de l'historicisme, du psychologisme, du relativisme, etc. Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la 'logique' du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c'est *l'empirisme*. Celui-ci n'a jamais commis qu'une faute: la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. Et il faut reconnaître la profondeur de l'intention empiriste sous la naïveté de certaines de ses expressions historiques. Elle est le *rêve* d'une pensée purement *hétérologique* en sa source. Pensée *pure* de la différence *pure*. L'empirisme est son nom philosophique, sa prétention ou sa modestie métaphysiques. Nous disons le *rêve* parce qu'il s'évanouit *au jour* et dès le lever du langage. Mais on objectera peut-être que c'est le langage qui dort. Sans doute, mais alors il faut, d'une certaine manière, redevenir classique et retrouver d'autres motifs de divorce entre la parole et la pensée. C'est un chemin très, peut-être trop, abandonné aujourd'hui. Entre autres par Levinas. (ED 224)

On voit ici où aboutit la critique de Derrida, presque à la fin de son essai sur Levinas. La pensée de celui-ci se réduirait finalement à un empirisme. Peu importe que Levinas ne s'est jamais présenté comme empiriste sans ambiguïté, qu'il ne s'en est jamais explicitement voulu tel. Son empirisme serait seulement un empirisme *voilé*. En démasquant la pensée de Levinas comme, en dernière analyse, empiriste, Derrida entend enlever à cette pensée son statut *philosophique*. Ce faisant, Derrida dispute la nécessité et l'évidence du discours levinassien.

EMPIRISME ET ÉTHIQUE

Qu'en est-il de cet empirisme et quel est son enjeu philosophique? Limitons-nous à en effleurer quelques traits distinctifs et accentuons-y — puisqu'il s'agit de *l'éthique* levinassienne comme empirisme — le moment proprement éthique.

Le nom remontant à l'Antiquité (Sextus Empiricus avait distingué des médecins *empeirikoî* des médecins *logikoî*), l'empirisme comme méthode philo-

sophique ou scientifique a pris son essor à l'époque moderne (Locke, Hume, Spencer).¹ Dans son dictionnaire philosophique, Lalande le définit ainsi:

Au point de vue gnoséologique, l'empirisme est la doctrine qui, reconnaissant ou non l'existence de principes innés chez l'individu, n'admet pas que l'esprit ait des lois propres, différant de celles des choses connues, et par suite ne fait reposer la connaissance du vrai que sur l'expérience seule, en dehors de laquelle elle n'admet que des définitions ou des hypothèses arbitraires. P. ex. Spencer contre Kant. (1951, p. 281)

Signalons que, dès le début des empirismes philosophiques *modernes*, non pas seulement le vécu des expériences extérieures mais parfois même celui des expériences intérieures étaient considérés comme des expériences proprement dites donnant lieu à l'évidence scientifique.² L'empirisme n'est pas nécessairement un sensualisme (cf. Condillac, Helmholtz). William James se réclame expressément de l'empirisme, voire, de l'empirisme radical. «On connaît l'empirisme», dit-il,

comme l'opposition au rationalisme. Le rationalisme tend à s'appesantir sur des universaux et à donner la priorité aux tous [*wholes*] au lieu des parties dans l'ordre logique aussi bien que dans celui de l'être. Au contraire, l'empirisme, met l'accent explicatif sur la partie, l'élément, l'individuel, et il traite du tout comme un ensemble et de l'universel comme une abstraction. (1943, p. 41)

L'expérience, pour James, est le seul critère de vérité. Plus loin, il fait une distinction sur l'empirisme classique (Berkeley, Hume, Mill), qui favorise la disjonction, tandis que son propre empirisme «radical» ne veut pas ignorer les relations de conjonction entre les données d'expérience (James, 1943, p. 42).

Quels sont les rapports de la réflexion *éthique* avec l'empirisme ? L'«éthique» d'Aristote est avant tout fondée sur des faits empiriques, au point qu'elle est à peine discernable de ce qu'on appellera à partir du XIX^{ème} siècle, la 'sociologie', et donc, d'une science empiriste essentiellement non-valorisante. Aristote, l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* (sic!), est très souvent considéré comme le père

¹ On pourrait également défendre l'affirmation selon laquelle ladite modernité a pris son essor avec la naissance des empirismes baconien(ne) ou lockien(ne).

² "Das Wirkliche ist der Gegenstand der Erfahrung. Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welches ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht. Das Wirkliche kann ein äußeres Ding, ein äußerer Vorgang oder eine Tatsache des psychischen Lebens sein : gleichviel, als Tatsache ist dasselbe Gegenstand der Erfahrung" (Dilthey, 1982, p. 23).

de la sociologie. Les penseurs néo-aristotéliens du XX^{ème} siècle (MacIntyre, Taylor, Etzioni, Walzer e.a.) sont des communautaristes et, de ce fait même, fréquemment accusés de relativisme et de scepticisme par leurs adversaires rationalistes. Hume a peut-être approfondi l'éthique empiriste en se fondant sur ce qu'il appelle les sentiments moraux, c'est-à-dire des mouvements réactifs *internes* qui donnent lieu à la vie dite 'morale'. De l'autre côté Kant et les néo-kantiens (Cohen, Natorp, Hartmann) ont jugé suspect tout appel à l'expérience en éthique, fût-elle affective ou intérieure. L'impératif catégorique se tiendrait en-deçà de l'expérience extérieure ou intérieure. Les faits empiriques ne seraient que ses matériaux d'application. Une fois introduits, ils détruiraient l'éthique comme science pratique rationnelle.

Retournons un instant à l'éthique 'empiriste'. Comme nous l'avons dit, c'était Hume qui était le précurseur *moderne* des nombreuses éthiques empiristes qui —si diverses soient elles— sont apparues dans son sillage, de Smith et Spencer à O. Flanagan et A. Edel, en passant par G. Heymans et W. Wundt. Dans son *Einführung in die Ethik* le philosophe néerlandais Heymans cherche explicitement à fonder son éthique sur «l'expérience de l'accord ou du désaccord moral que nous vivons [*erleben*] quotidiennement en nous-mêmes» (Heymans, 1922, p. 4). Déjà quelques décennies avant lui, W. Wundt avait lui aussi défendu une éthique empiriste, du moins quant à ses matériaux. Mais en tant que philosophie, eût-il hâtivement ajouté, elle ne peut se dispenser de l'approche spéculative postérieure. «L'éthique», dit-il,

n'est ni une discipline purement spéculative ni purement empiriste, mais elle est, comme toute science générale, empiriste et spéculative à la fois. Mais selon les démarches naturelles de notre contemplation réflexive des choses, en éthique, le procédé empiriste doit précéder la spéculation; il doit lui fournir les matériaux avec lesquels il établit son édifice. (Wundt, 1912, p. 15)

Ni Wundt ni Heymans pourtant n'auraient admis que l'éthique aurait à rester purement empiriste; elle exige la réflexion. Heymans en vient à distinguer une couche *empiriste* de l'éthique, au sens que l'éthique se fonde sur les données des jugements moraux effectifs; une couche *analytique*, au sens qu'elle cherche à isoler une loi ou un critère universel se révélant dans les données empiriques; et une couche *psychologique*, au sens que les jugements moraux sont donnés comme faits de conscience (Heymans, 1922, p. 6). En plus, ni l'un ni l'autre ne se restreignent aux données des sens extérieurs; les données des sens intérieurs, elles aussi, seraient cruciales à la réflexion éthique.

Ne nous étonnons pas que K. Jaspers affirme bien l'auto-transcendance des données empiriques chez nombre de grands penseurs. Malgré leurs différences spécifiques, des philosophes comme Platon, Eckhart, Spinoza, Kant, Schopenhauer ou Hegel ont tous soutenu que sous les formes de la connaissance (*unter den Erkenntnisarten*) il y a plus que la simple perception empirique (*Sinneswahrnehmung*) et pensée logique, «sans qu'on ait à avoir recours à une révélation surnaturelle de type miraculeux. [...] Communément ils s'avancent vers des genres de connaissance au-delà de la perception empirique et l'intelligibilité logico-formelle» (Jaspers, 1919, p. 63). En effet, que d'autre seraient, ainsi se le demande Jaspers, la conception de l'idée chez Platon, le troisième genre de connaissance chez Spinoza, la *Vernunft* kantienne comme la faculté de saisir des idées dites 'régulatrices', la pensée spéculative de Hegel etc., que d'autre seraient tous ces types de connaissance qu'autant d'autodépassements de l'expérience sensuelle à partir de cette expérience même?

En effet, si on relit le grand philosophe *idéaliste* (sic !) Schelling, par exemple sa célèbre conférence *Darstellung des philosophischen Empirismus* ('Exposé de l'empirisme philosophique'), on ne peut nier que chez lui, c'est l'expérience même qui inaugure la réflexion. Et cette inauguration empirique n'est rien moins qu'accidentelle pour Schelling. Il en va de même pour le supra-empirique (l'existence d'un Dieu libre) où mène cette expérience: il est nécessaire, même dans sa liberté (Schelling, 1965, pp. 305-322)³ Qu'en est-il du statut de ladite 'expérience', pourrait-on se demander, si même l'idéalisme *objectif* la tient pour requise et, qui plus est, pour liée indissociablement à la subjectivité réflexive? En plus, qu'en est-il de l'expérience si elle ne réduit jamais à elle-même et si elle donne lieu à son propre auto-dépassement? Finalement, qu'en est-il de l'expérience si même les vécus intérieurs peuvent se réclamer de son statut?

EMPIRISME ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Tout se passe comme s'il y a eu, au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècles, une nécessité philosophique de la *phénoménologie*, dans la mesure où cette dernière —si grands que soient encore les problèmes nouveaux qu'elle a fait naître— révèle un fond aperceptif plus adéquate à ce qu'on avait coutume d'appeler, d'un vocable de moins en moins clair désormais, l'«expérience». *L'appel à l'expérience ne devrait donc pas nécessairement former un problème pour l'éthique.*

³ «So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Überempirische» (Schelling, 1965, p. 332). Derrida lui aussi fait référence à ce texte dans son essai, cf. *ED* 225 n.2. Cf. par contre W. James, qui maintient le critère d'empiricité: «we at every moment can continue to believe in an existing beyond. It is only in special cases that our confident rush forward gets rebuked» (James, 1943, p. 88).

C'est indubitablement d'inspiration phénoménologique qu'en philosophie morale occidentale, on voit renaître l'audace de prendre à témoin les 'faits' empiriques. L'orientation phénoménologique devrait prévenir la reconduction du témoignage des faits empiriques dans un naturalisme primitif. S'opposant au formalisme dans l'éthique kantienne, le phénoménologue M. Scheler n'hésite pas à défendre ce qu'il appelle, une «éthique matérielle de valeurs». Les valeurs, pour Scheler, sont des entités qui 'valent' objectivement, même pour Dieu. Elles sont saisies comme valeurs du fait même qu'elles se présentent telles quelles à la conscience (aux sentiments, dirait Scheler). A l'opposé de Heymans, Scheler conçoit ces valeurs comme objectives plutôt que comme des expériences intérieures subjectives :

Non pas par 'aperception intérieure' [*»innere Wahrnehmung«*] ou contemplation [*Beobachtung*] (où il n'y a que du physique), mais dans la communication sensitive, vivante avec le monde (qu'il soit psychique ou physique ou autre), dans l'aimer et le haïr même, c'est-à-dire dans l'*accomplissement* [*in der Linie des Vollzugs*] de ces actes intentionnels s'éclatent [*blitzen... auf*] les valeurs et leurs ordres!» (1921, p. 64)

Or avant de se demander si Levinas est atteint par la critique d'empirisme, on pourrait également soulever la question de savoir si ce n'est pas déjà, justement, la phénoménologie elle-même qui est visée? Car on le sait bien: dès sa thèse *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de 1930, Levinas n'avait jamais questionné le bon droit de la *méthode* phénoménologique en tant que telle (Paris, Brin, 1970) (cf. Levinas, 1984, pp. XIII-XVif). «Sans doute», lit-on dans 'Violence et métaphysique', «rejetant la plupart des résultats littéraires de la recherche husserlienne, Levinas tient-il à l'héritage de la méthode [phénoménologique]» (ED 174). Et Derrida d'enchaîner astucieusement, dans la trace, notons-le, de Levinas lui-même, que l'on ne saurait appliquer une méthode sans en prendre à charge son ontologie implicite. (*ib.*)

Est-ce alors la phénoménologie en tant que telle que Derrida vise, dans sa critique de l'empirisme levinassien ? Sans doute, la phénoménologie husserlienne est née depuis sa critique véhémement du psychologisme et de l'empirisme. Husserl n'a cessé de s'opposer au psychologisme et à l'empirisme, par exemple dans ses *Recherches logiques* I, chap. 3-8. En annexe aux sections 25-26, il met au point «quelques défauts fondamentaux de l'empirisme». Ces défauts reviendraient avant tout à son incapacité de justifier ses connaissances *en tant que* connaissances. L'empirisme, selon Husserl, serait finalement un scepticisme, et il présuppose toujours déjà ce qu'il commence à nier.

Néanmoins, l'association de la phénoménologie à un empirisme profond n'est pas dénuée de fondement. Les philosophes français qui ont découvert la phénoménologie husserlienne —Levinas, Aron, Sartre, Merleau-Ponty— (cf. Levinas, 1994, 1949; Merleau-Ponty, 1945, surtout l'«avant propos») l'ont pour une large part conçue comme un nouvel empirisme, c'est-à-dire du moins comme une manière de rappeler la philosophie à un 'principe d'expérience', lui enjoignant de délaisser les constructions spéculatives pour rejoindre 'les choses mêmes'. Ce qui veut dire, nécessairement, que ces choses se donnent, et qui, à son tour, implique que nous les rencontrons dans des expériences, lesquelles constituent le socle de la philosophie d'espèce phénoménologique. A l'opposé surtout de l'idéalisme philosophique, la phénoménologie s'astreint à une simple description de l'altérité des choses par rapport à la conscience intentionnelle et, par là-même, tente de renouveler le geste empiriste initial.

Ne serait-ce donc pas déjà à la phénoménologie en tant que telle que s'en prend Derrida, quand il critique l'empirisme de Levinas? Certes, il prend décidément la défense de Husserl contre les attaques de Levinas. Il réfute la critique selon laquelle Husserl n'aurait pas de place pour un infini, eu égard à son théoréticisme objectivant. Tout infini, toute altérité, affirme Derrida, présupposent déjà l'horizon et l'intentionnalité.

Il n'empêche que Derrida tient finalement pour très légitime une critique sérieuse de la phénoménologie. Il ne s'agit pas de tenir celle-ci à l'abri de toute critique. Car pour entamer une critique *valide* de la phénoménologie, poursuit Derrida, il faudrait mettre en lumière ce que *présuppose* encore son point de départ prétendument absolu, à savoir, l'intentionnalité elle-même. Ce que cette dernière présuppose, c'est ce que Derrida appelle —sans trop y insister dans ce contexte— un «silence»: le silence à partir duquel on peut questionner la «violence» du discours. Ce silence précéderait et la phénoménologie husserlienne et l'eschatologie dont Levinas voudrait l'enrichir.

Cette ouverture [de la phénoménologie] est celle d'une question posée, dans l'inversion de la symétrie transcendantale, à la philosophie comme logos, finitude, histoire, violence. Interpellation du Grec par le non-Grec du fond d'un silence, d'un affect ultralogique de la parole, d'une question qui ne peut se poser qu'en s'oubliant dans la langue des Grecs ; qui ne peut

se dire, en s'oubliant, que dans la langue des Grecs. Étrange dialogue entre la parole et le silence. (ED 196)⁴

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Derrida fait référence à la nécessité pour tout phénomène de se soumettre à la 'violence' liée à son apparition dans le temps à une conscience intentionnelle. Pourquoi le phénomène se fait-il violence en apparaissant? Parce qu'il a à se manifester dans la forme que s'est arrogée en s'établissant la conscience intentionnelle, à savoir, celle du présent vivant: «Si le présent vivant, forme absolue de l'ouverture du temps à l'autre en soi, est la forme absolue de la vie égologique et si l'égoïté est la forme absolue de l'expérience, alors le présent, la présence du présent et le présent de la présence sont originellement et à jamais violence» (ED 195). Notons qu'ici, Derrida ne confronte pas seulement Levinas avec la nécessité (désastreuse) pour le visage d'autrui de se soumettre à la violence pour se manifester *du tout*, mais qu'il prépare déjà sa critique subtile de la phénoménologie elle-même —critique à laquelle nous venons de faire allusion. La phénoménologie équivaldrait au privilège *injustement* accordé à la conscience intentionnelle toute présente à elle-même. Or ce qui rend possible la critique de cette conscience intentionnelle elle-même tacitement présupposée *dans* toute critique philosophique, c'est-à-dire, ce qui permet de caractériser la *violence* faite à toute altérité se manifestant, cela devrait être quelque chose —une question, une susceptibilité d'être questionné— qui ne puisse plus être dit, à *moins d'être* réintégré dans l'intentionnalité qu'il questionne *de dehors*: «Interpellation du Grec par le non-Grec du fond d'un silence, d'un affect ultralogique de la parole, d'une question qui ne peut se poser qu'en s'oubliant dans la langue des Grecs; qui ne peut se dire, en s'oubliant, que dans la langue des Grecs. Étrange dialogue entre la parole et le silence ».

Demandons-nous encore si Derrida reproche à la phénoménologie elle-même d'être finalement empiriste et de n'être pas une philosophie. Pour que cela fût vrai, il eut fallu qu'il y ait une continuité dans sa critique de Levinas et celle de Husserl. Y en a-t-il une? Nous en avons l'impression. Mais accentuons que selon Derrida, il faut bien faire la distinction entre l'empirisme naïf («la naïveté de certaines de ses expressions historiques») et l'empirisme profond («la profondeur de l'intention empiriste»).

⁴ Voir aussi '«Genèse et structure» et la phénoménologie': «ce qui précède la réduction transcendantale [...] n'est que l'acte libre de la question qui s'arrache à la totalité de ce qui la précède pour pouvoir accéder à cette totalité et en particulier à son historicité et à son passé. La question de la possibilité de la réduction transcendantale [...] est la question de la possibilité de la question, l'ouverture elle-même, la béance à partir de laquelle le *Je transcendantal* que Husserl a eu la tentation de dire 'éternel' [...] est convoqué à s'interroger sur tout » (Derrida, 1967b, p. 251).

Quels sont les empirismes ‘naïfs’? Derrida n’en parle pas, mais on dirait, s’autorisant de Husserl, que ce sont des empirismes qui croient à la ‘transitivité’ des objets vécus, c’est-à-dire à leur existence objective et indépendante du sujet de l’expérience.⁵

Au contraire, l’empirisme ‘profond’ que nomme Derrida consisterait en l’idée d’une altérité qui se présenterait à la conscience tout en se gardant ou en se maintenant pure du moindre *con*-tact, tout en se préservant *in*-tact, in-touchée. Or l’empirisme profond, selon Derrida, prétendrait à l’annihilation de soi de la pensée vis-à-vis de ce sur quoi elle réfléchit. Il croirait toucher à l’altérité du monde vécu sans pour autant faire réfraction à cette altérité. Il serait une pensée d’une différence pure entre cette pensée même et son autre : les données immédiates de la pensée, l’expérience pure.

Qui plus est: l’empirisme profond se refuse à la conceptualisation philosophique. Il croit pouvoir et devoir s’en dispenser, car la conceptualisation ne saurait faire droit à l’expérience pure; elle soumettrait l’*a posteriori* à l’*a priori*: «Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l’Autre, de cette acceptation résolue de l’incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la «logique» du discours philosophique, le vrai nom de cette *ré-signation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c’est l’*empirisme*» (cf. Derrida, 1967c, p. 231f ; Derrida, 1972a, p. 39).

Or l’empirisme ‘profond’ de Levinas aussi bien que l’intentionnalité phénoménologique de Husserl ne présupposent-ils pas tous les deux une possibilité de manifestation pure et non touchée d’une *altérité*? Certes, Levinas privilégie l’altérité du visage d’autrui à celle des corps en général. Mais pour Husserl, ceux-ci sont *déjà* autres.⁶ Derrida dit: «[S]ans la première altérité, celle des corps (et autrui est aussi d’entrée de jeu un corps), la deuxième ne pourrait surgir» (*ED* 183). Que le concept d’‘altérité’ ne s’applique pas dans la même mesure à la pensée husserlienne qu’à la pensée levinassienne ne devrait pas trop nous préoccuper. Le fameux «retour aux choses mêmes» et l’injonction de délaissier les constructions pour rejoindre les phénomènes originels ne saurait pas ne pas impliquer

⁵ Cf. “Der Gegenstand des Bewußtseins in seiner Identität mit sich selbst während des strömenden Erlebens kommt nicht von Außen her in dasselbe hinein, sondern liegt in ihm selbst als Sinn beschlossen, und das ist als *intentionale Leistung* der Bewußtseins-synthese” (Husserl, 1963, II^{ème} méditation, §18, 80). “Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgebenden Evidenz, *transzendent* ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares konstituiert, und das speziell und als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch *diese wirklich seiende Welt trägt*” (Husserl, 1963, III^{ème} méditation, §28, 97).

⁶ Cf. par exemple “das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgebenden Evidenz, *transzendent* ist und notwendig transzendent bleibt” (Husserl, 1963, III^{ème} méditation, §28, 97) et “Das Faktum der Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form : anderes Ich)” (Husserl, V^{ème} méditation, §48, 136).

leur altérité, voire leur transcendance (sic!). Et nous connaissons le sens remarquable qu'a reçu chez Husserl le concept de 'transcendance'.⁷

Il y a donc altérité des deux côtés, deux prétentions à la transcendance ou à l'altérité, bien que Levinas n'accepterait pas ce statut d'altérité lorsqu'il s'agit seulement des 'corps'. Nous nous croyons donc justifié à conclure que la critique de l'empirisme levinassien vise aussi, bien qu'indirectement, la phénoménologie husserlienne. Cette dernière est *philosophie* pour autant qu'elle essaie de décrire l'altérité et de la conceptualiser ; mais elle n'est plus philosophie pour autant du moins qu'elle croit à la pureté du phénomène, à son altérité isolable, fût-elle toujours altérité *pour* une conscience intentionnelle.

EMPIRISME ET LANGAGE

Retournons à l'empirisme de Levinas. Car si Derrida semble critiquer celui-ci ensemble avec la phénoménologie husserlienne, il est bien conscient qu'ils sont très différents entre eux. La différence, à laquelle nous venons de faire allusion ci-dessus, se rapporte au rôle du langage et de la conceptualisation.

Lorsque Derrida reproche à Levinas d'en rester à l'empirisme et donc, de ne plus philosopher vraiment, il rapportait cet empirisme-ci à un certain traitement du langage : «Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la «logique» du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c'est *l'empirisme*».

Voici donc introduite dans la problématique de l'empirisme la question du langage. Cette question est aussi complexe que celle de l'expérience et son rôle philosophique. En effet, qu'est-ce que le langage, quelle est l'essence du langage? Sans que le mot soit nommé, on ne s'en doute pas que Derrida se réfère ici au *nominalisme*. Le nominalisme médiéval (Duns Scot, Occam) excluait l'existence d'idées universelles pour revaloriser l'individuel vécu. En réfléchissant sur les *nomina* signifiants et leur rapport aux signifiés, il a contribué largement, bien au-delà de sa propre époque, à ce que R. Rorty appelait, en 1970, la *linguistic turn* de la philosophie.

A l'opposé de Husserl, Levinas, philosophe tout contemporain qu'il est, n'est jamais resté en-deçà de ce tournant linguistique.⁸ Là où, à l'époque même de son essai sur Levinas, Derrida reprochait à Husserl d'avoir tout à fait négligé le

⁷ "Transzendenz ist immer ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter" *Pariser Vorträge* (Husserl, 1963, p. 32).

⁸ Pour l'éloge que Levinas fait de nominalisme, cf. Levinas (1980, p. 180).

problème du langage,⁹ il signale qu'il n'en va pas de même chez Levinas : «Dans ce combat [contre le discours philosophique], il [Levinas] s'est déjà privé de la meilleure arme: le mépris du discours. [...] Aux prises avec les problèmes qui furent aussi bien ceux de la théologie négative que ceux du bergsonisme, il ne se donne pas le droit de parler comme eux dans un langage résigné à sa propre déchéance» (ED 170).

Or il suffit d'ouvrir *Totalité et infini* pour se convaincre de la justesse de cette remarque. On ne peut ignorer la place centrale qui y est accordée au langage, au discours etc. (et qui va s'accroissant dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, publié une dizaine d'années après 'Violence et métaphysique'). Voir par exemple: «Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun» (Levinas, 1980, p. 49). Dans le contexte, Levinas oppose le discours à la rhétorique, celle-ci, n'abordant autrui que «de biais», équivalant à l'injustice, tandis que celui-là est défini comme «expérience de quelque chose d'absolument étranger, 'connaissance' ou 'expérience' pure, *traumatisme de l'étonnement*» (Levinas, 1980, p. 46). Beaucoup plus loin on lit encore: «Le langage conditionne la pensée: non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui » (Levinas, 1980, p. 179).

On ne saurait donc, suivant Levinas, se taire en pensant. Penser l'autre requiert l'adresse à —une attitude envers— l'autre. Selon Levinas, on ne peut penser, c'est-à-dire penser l'autre (cf. ED 135), sans l'aborder de face dans le discours. Et l'aborder de face, équivaut à lui répondre mais également à répondre de lui.

La pensée philosophique, pour Levinas, équivaldrait donc à une réponse à, ou à une prise de responsabilité de, l'appel de l'autre. La pensée qui n'en serait pas une dans la perspective de Levinas, serait soit une pensée privée de la parole, ce qui aboutirait, par là même, au silence (théologie négative), soit une pensée qui aurait abordé l'autre de biais et donc serait réduite à la rhétorique pure, à des mots vains et sevrés de sens (tradition philosophique occidentale prédominante).

La pensée qui ne pense pas serait pensée vide, pensée du Même, réflexion au Même, tautologie pure, irresponsabilité, rejet de l'autre. Au passage, n'est-il pas assez remarquable que Derrida reproche à Levinas de renouer avec l'empirisme et par là-même, renoncer à la philosophie telle quelle, tandis que selon Levinas, son propre geste à lui serait philosophique par excellence, la philosophie ayant à se préoccuper, justement, de l'altérité, dès sa naissance grecque? Que la philosophie grecque ne l'ait presque jamais fait ne contredirait pas sa vocation.

⁹ Cf. «Husserl a dû différer, d'un bout à l'autre de son itinéraire, toute méditation explicite sur l'essence du langage *en général*». «Husserl a en fait, et de manière traditionnelle, déterminé l'essence du langage à partir de sa logique comme de la normalité de son telos» (Derrida, 1989, p. 6).

Or, là où la pensée husserlienne néglige le problème du langage comme un problème distinct, et où elle tient pour fait accompli le langage comme *réseau de conceptualisation*, l'empirisme' de Levinas, au contraire, admet le langage comme indispensable à la pensée, mais *non pas, cette fois-ci, comme ressource de conceptualisation mais comme réponse, responsabilité, parole*. Citons Derrida:

Levinas et Husserl sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre *comme tel* le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en général, Husserl se donne le *droit de parler* de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le système de la phénoménalité de la non-phénoménalité. Levinas parle *en fait* de l'infiniment autre, mais, en refusant d'y reconnaître une modification intentionnelle de l'ego —ce qui serait pour lui un acte totalitaire et violent— il se prive du fondement même et de la possibilité de son propre langage. (ED 183)

Cette différence, sur laquelle Derrida fonde son accusation d'empirisme, exigerait la précision rigoureuse que je viens de donner. Husserl prend en charge le langage sans s'occuper de ce qu'est ce langage *hors* de son expressivité rationnelle. Sans ambages, il le croit capable de rendre justice à la transcendance des phénomènes. Levinas, lui, s'occupe expressément de l'essence du langage. L'être-réseau de conceptualisation de celui-ci n'épuise pas l'essence du langage; cette essence réside plutôt dans son être-adresse à l'autre. Si Levinas réclame donc l'intervention philosophique du langage dans la pensée, ce n'est point pour en appeler aux ressources conceptualisatrices linguistiques (qui sont désastreuses, selon Levinas) mais seulement à la vertu responsive du langage.

Or Levinas est-il atteint par l'accusation d'empirisme? Nous croyons qu'il l'est effectivement, du moins *à partir du moment où* l'expérience du visage d'autrui rencontre le *scepticisme*. La prétention selon laquelle le visage s'exprime ne saura plus être sauvée dès lors que cette expression ne pourra plus échapper à l'ambiguïté. Une seule question posée au ou à l'égard du visage suffirait pour qu'il se réduisît à une expérience quelconque. Nous croyons que la philosophie post-levinassienne, pour autant qu'elle suit d'autres chemins, parfois même opposés, témoigne du caractère irréductiblement douteux de l'expérience dite 'auto-justificatrice' du visage.¹⁰

¹⁰ Derrida a-t-il retiré sa critique de l'empirisme de Levinas ultérieurement? On s'en doute. Il est vrai qu'il dira vingt ans plus tard, dans un entretien, «Levinas n'est pas un penseur de la singularité par opposition à la loi ou à l'universalité; il affirme la loi dans ce qu'elle a d'universel, de rationnel même; de ce point de vue-là, il a aussi un discours très grec, qu'il assume comme tel, parce que sa pensée du visage, de l'autre, est une pensée de l'universel; ce n'est pas la loi formelle au sens kantien, encore que les rapports à Kant soient très compliqués chez Levinas» (Derrida et Labarrière, 1986, p. 73). Dans 'Violence et métaphysique', on lisait encore que «sans l'élément formel de l'universalité, sans l'ordre pur de la loi, le respect de l'autre,

LES PRÉSUPPOSÉS DE DERRIDA: LE SILENCE

Renversons maintenant la direction de notre interrogatoire et demandons-nous où se tient Derrida lui-même dans ce débat autour du rôle de l'expérience en philosophie et de l'essence du langage. Si Derrida critique Levinas de ne pas philosopher vraiment à cause de son refus ('empiriste') de la conceptualisation, il pourrait bien sembler qu'il prenne le parti de Husserl et donc, celui de la conceptualité et de la généralité philosophiques. Mais il n'en est pas ainsi. Car Derrida, lui aussi, a toujours pensé depuis ce qu'il a appelé un certain point de vue hors ou à la limite de la philosophie. «J'essaie de me tenir à la limite de la philosophie», dit-il dans un entretien avec Henri Ronse, quelques années après la publication de 'Violence et métaphysique' (Derrida, 1972b, p. 14). Et lorsqu'on lui demande, lors d'un autre entretien, «y a-t-il une philosophie de Jacques Derrida?», la réponse est simple : «Non» (Derrida, 1992, p. 372). De telles remarques se multiplient à travers son œuvre.

Comme il n'y a en fait pas de 'philosophie' systématique de Derrida, on ne pourra que glaner dans ses textes les références éparées à ce 'point de vue' à partir duquel il pense — ou pense la philosophie. Ce faisant, nous essaierons d'élucider la différence entre Levinas et Derrida, différence qui, on le verra, se ramènera à une différence entre parole et silence. Ce sera dans l'obéissance à ce silence que Derrida, lui, entend échapper à l'empirisme reproché à Levinas.

Or quel est le mal de la philosophie, selon Derrida? La philosophie méconnaît le 'point' secret depuis lequel elle pense mais qui ne la rend pas moins possible pour autant: «Dénégation du secret, la philosophie s'installerait dans la méconnaissance de ce qu'il y a à savoir, à savoir qu'il y a du secret et qu'il est incommensurable au savoir, à la connaissance et à l'objectivité» (Derrida, 1999, p. 127). Ce secret est strictement «non empirique», ou «vide irréductible» (Derrida, 1989, 5f). On se souvient ici du «silence» dont il était question plus haut: «Interpellation du Grec par le non-Grec du fond d'un silence, d'un affect ultralogique de la parole, d'une question qui ne peut se poser qu'en s'oubliant dans la langue des Grecs; qui ne peut se dire, en s'oubliant, que dans la langue des Grecs. Étrange dialogue entre la parole et le silence» (ED 196). Ce silence est assimilé à un «affect ultralogique de la parole», c'est-à-dire à quelque chose survenue à la parole, au parler, au discours (philosophique). L'acte de parler, selon Derrida, peut se trouver tout d'un coup comme accompagné. 'Ce qui' accompagne la parole —et qui équivaut à l'appel de l'autre levinassien inaugurant la responsivité ou la

le respect et l'autre n'échappent plus à l'immédiateté empirique et pathologique» (ED 142 n.2). Disons que Derrida peut être dit se rapprocher de Levinas *au fur et à mesure* où celui-ci mitige la littéralité phénoménologique du visage.

responsabilité de la philosophie— ne peut être dit, et moins encore conceptualisé. Le langage philosophique ne pourrait qu'en témoigner. Il est donc avant tout témoignage, plutôt que description conceptualisatrice.

Où est la différence avec Levinas? Là où pour Levinas, l'altérité s'exprime dans l'appel du visage et en appelle à la parole philosophique responsive, à la philosophie comme responsabilité et comme langage responsable, pour Derrida, l'appel est silencieux, ou secret, et la réponse philosophique, qui, certes, ne peut éviter le langage, est appelé à garder ce silence. Pour faire vite, le visage d'autrui, pour Derrida, est encore trop concret, trop *empirique*, pour faire droit à ce silence résonnant à l'intérieur de la philosophie.¹¹ La philosophie, selon Derrida, naîtrait à partir d'un certain *silence vécu* —un silence extra- ou trans-philosophique— et elle aurait à laisser résonner ce silence à l'intérieur de ses propres paroles. Elle ne naît pas d'une parole univoque s'exprimant dans un visage humain, mais d'une parole véritablement *inouïe*.

Néanmoins, malgré cette absence d'expérience physique, il y a *affectivité* ici («affect ultralogique de la parole»), et une *expérience de la question* («d'une question qui ne peut se poser qu'en s'oubliant dans la langue des Grecs»), fût-ce une question qui, une fois articulée, ne fera plus droit à la question comme *affect* ou comme *expérience initiale* de la question. Dans un texte assez tardif sur Levinas, Derrida en vient à distinguer un silence à *l'intérieur même* de l'appel de l'autre dont parle Levinas. Il compare ce silence à celui au fond duquel le prophète Elie entendit Dieu l'appeler (*Rois I*, 19, 13-15; Derrida, 1997 et 1989, Ch. VI).¹²

Nous ne voulons absolument pas ranger Derrida parmi les mystiques, surtout parce qu'il s'en est toujours tenu expressément à l'écart (cf. Derrida y Labarrière, 1986, p. 32). Mais il serait plus injustifié encore de ne pas rapporter cette expérience du silence ou cette affectivité «ultralogique» à une certaine expérience 'mystique'. En parlant des rapports entre droit et justice —le droit étant incapable de s'assurer de la justice qu'il essaie d'incarner— Derrida introduit lui-même «le mystique»: «Le discours», dit-il, «rencontre là sa limite: en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le *mystique*. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage» (Derrida, 1994, p. 33).

¹¹ Cf. «Ce qui me laisse toujours plus réticent [...] c'est ce qui, à ma connaissance, jusqu'ici — et même chez Levinas — suppose des valeurs comme celle de la personne, du sujet, de la conscience, du moi, de l'autre comme 'moi', comme un autre conscient, comme une âme; c'est-à-dire un ensemble de philosophèmes sur lequel je pense qu'il faut garder la liberté de la question» (Derrida et Labarrière, 1986, p. 76).

¹² «Il faut trouver une parole qui garde le silence. Nécessité de l'impossible» (cf. Derrida, 1967d, p. 385).

Tentons pour conclure de décrire un peu davantage le *type* d'expérience qui est mis en jeu ici. C'est une expérience d'une traversée là où il n'y a qu'imperméabilité. Cette traversée se crée à elle-même sa propre ouverture, elle est donc productive (Derrida, 1992, p. 373), comparable, peut-être, à l'élan vital de Bergson. Surtout, l'expérience visée est liée à une absence. Rien ne se fait voir ou entendre, rien ne se donne à vivre, sauf une absence. Mais cette absence, ce secret qui ne cache rien, est génératrice de philosophie, de responsabilité.

Concrètement, la pensée derridienne ne s'oriente pas exclusivement vers l'homme ou vers un quelconque visage humain (n'est-il pas toujours sexué?) mais partout où l'affect «ultralogique» de la question se fait sentir. Dans ses dernières publications surtout (mais pas exclusivement), Derrida s'est tourné vers l'animal, vers une animalité qui, elle aussi, revendique notre responsabilité philosophique.¹³ On pourrait donc conclure que Derrida n'est pas nécessairement si loin des moralistes empiristes nommés ci-dessus (Wundt, Heymans), pour autant du moins qu'il complique encore le statut que ceux-ci confèrent à l'expérience et au sujet de cette expérience. Le formalisme pur en éthique, qui se dispenserait de tout appel plus-que-contingent à l'expérience, pourrait bien être légal pour l'éthique. C'est notre étude de l'accusation d'«empirisme» de Levinas qui pourrait nous y rendre plus sensible.¹⁴

RÉFÉRENCES

- Derrida, J. (1967a). Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas'. In *l'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). «Genèse et structure » et la phénoménologie. En *l'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967c). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967d). De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve. En *l'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972a). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972b). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1989). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *Adieu – à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.

¹³ Par exemple, Derrida (2006); 'La bête et le souverain' (Derrida, 2004).

¹⁴ Nous remercions dr. Theo Hetteema (Leyde), dr. Victor Kal (Amsterdam) et dr. Ruud Welten (Tilburg/Deventer) pour avoir commenté ce texte.

- Derrida, J. (1999). *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2004). La bête et le souverain. En *La démocratie à venir*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. et Labarrière, P. J. (1986). *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, avec des études de Francis Guibal et de Stanislas Breton*. Paris: Osiris.
- Dilthey, W. (1982). Philosophie der Erfahrung; Empirie, nicht Empirismus'. En *Gesammelte Schriften XIX*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heymans, G. (1922). *Einführung in die ethik auf grund der erfahrung*. Leipzig: J. A. Barth.
- Husserl, R. (1963). *Kartesianische Meditationen und Paris Vorträge*. Den Haag: M. Nijhoff.
- James, W. (1943). *Essays in radical empiricism. A pluralistic universe*. London/New York/Toronto: Longmans, Green and Co.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer.
- Lalande, A. (1951). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Levinas, E. (1949). L'Œuvre d'Edmund Husserl. En *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1980). *Totalité et infini*. The Hague: Nijhoff.
- Levinas, E. (1984). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.
- Levinas, E. (1994). *Théorie de l'intuition*. Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. Paris, Vrin, 1970.
- Schelling, F. W. J. (1965). Darstellung des philosophischen empirismus. Aus der einleitung in die philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836 (Aus dem handschriftlichen Nachlaß). In *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. 5. Hauptband Schriften zur geschichtlichen Philosophie 1821-1854*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Sheler, M. (1921). *Der formalismus in der ethik und die materiale wertethik. Neuer versuch der grundlegung eines ethischen personalismus*. Halle: M. Niemeyer.
- Wundt, W. (1912). *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens Erster Band: Die Tatsachen des sittlichen Lebens, 4. umgearbeitete Auflage*. Stuttgart: F. Enke.

