

Paula Lorelle est agrégée de philosophie et docteure de l'Université Paris-Sorbonne. Sa thèse, soutenue en 2014 sous la direction de C. Romano, a donné lieu à l'ouvrage *Le sensible ou l'Épreuve de la raison. Une étude phénoménologique*, publié chez Mimesis en 2019<sup>[1]</sup>. Un second ouvrage intitulé *La Sensibilisation du sens. De Husserl à la phénoménologie française* paraîtra sur ce thème chez Hermann en juin 2021. Chargée de recherche FNRS au Fonds Michel Henry de l'Université catholique de Louvain, Paula Lorelle a également travaillé autour de l'œuvre henryenne. Elle a récemment co-édité avec J. Leclercq un ouvrage collectif intitulé *Considérations phénoménologiques sur le monde* (PUL, 2020). Actuellement chargée de cours invitée, elle travaille à l'édition du fonds d'archives et poursuit ses recherches en phénoménologie du corps.

**Actu-Philosophia** : Commençons par le titre, qui signe la singularité de votre travail : intitulé *Le Sensible ou l'Épreuve de la raison*, il laisse entendre combien la raison s'éprouve sous forme sensible. Pourriez-vous étayer quelque peu ce postulat ?

**Paula Lorelle** : Oui, ce postulat est celui de la dimension sensible de la raison, posée par la phénoménologie historique. Que la raison soit sensible, c'est ce qui contrevient à son opposition traditionnelle à la sensibilité, comme au maintien contemporain de son autonomie (cognitive ou linguistique). Et ce postulat interdit, en son contenu même, sa simple démonstration rationnelle (d'ailleurs, la phénoménologie ne procède jamais uniquement ainsi). Prouver par le biais de démonstrations ou d'argumentations le caractère sensible de la raison, ce serait manquer par la nature même du raisonnement ce qu'il pose en son contenu. Le caractère sensible d'une chose ne se prouve pas, mais ne peut que *s'éprouver*. C'est pourquoi cet ouvrage se veut retracer « l'épreuve » même de la raison, à travers la tradition phénoménologique. Une « épreuve » qui doit donc s'entendre en deux sens. La raison fait l'épreuve de sa dépendance au monde sensible qu'elle régule et se trouve sans cesse réévaluée, mesurée et redéfinie à son contact. Ainsi dés-idéalisée, la raison en vient à se confondre avec le sensible dont elle tisse la trame ou la structure, s'éprouvant elle-même comme sensible, dans la sensibilité.

**AP** : « *C'est (...) la raison phénoménologique elle-même qui, en son caractère formel, prescrit et reconnaît la nécessité absolue de sa dépendance matérielle, de sa référence ultime au monde sensible.* » (p. 78)

Pourquoi recourir à la phénoménologie pour soutenir la thèse d'une épreuve sensible de la raison ?

**PL** : Car c'est la thèse de la phénoménologie ! Ce qui constitue, selon cet ouvrage, son

geste même. Dans la tradition phénoménologique en effet, la raison ne cesse de faire l'épreuve de sa sensibilité, ou de son attache structurelle au monde sensible. C'est le cas par exemple chez Husserl de la dépendance des lois de la logique formelle — qui prescrit le sens des jugements — et de l'ontologie formelle — qui prescrit les conditions formelles de l'objectivité — à un univers réel d'existants, qu'est le monde lui-même. Plus que ça, c'est une loi elle-même formelle — dictant les conditions de toute expérience quelle qu'elle soit — qui pose sa nécessaire relativité à une ontologie matérielle et mondaine. C'est le sens de la phrase citée en ouverture à cette question : *« C'est (...) la raison phénoménologique elle-même qui, en son caractère formel, prescrit et reconnaît la nécessité absolue de sa dépendance matérielle, de sa référence ultime au monde sensible. »*

Et j'ajouterais que cette épreuve sensible de la raison est un geste spécifiquement phénoménologique ! Ce qui constitue la position unique de la phénoménologie dans le paysage philosophique et fait donc son immense intérêt - comme le montre bien déjà C. Romano dans [Au coeur de la raison. La phénoménologie](#). Cette position est tierce par rapport aux deux positions qui se partagent le 20<sup>ème</sup> siècle et qui, soit critiquent fermement cette raison devenue suspecte en son caractère idéologique, dominateur ou totalitaire ; soit la portent aux nues en lui accordant avec autorité une autonomie absolue. Alors que la première position philosophique n'est pas loin d'abandonner le critère même de la rationalité, la seconde l'érige en seul et unique critère formel (démonstratif ou argumentatif). Alors que la première tradition critique risque d'enfermer la philosophie dans une posture qui nie les fondements de sa propre légitimité ; la seconde tradition analytique risque de l'enfermer dans un discours autonome et auto-suffisant qui n'a d'autre critère que lui-même et ne peut que s'enfoncer, ce faisant, dans un gouffre infini d'arguments et de contre-arguments. Irrationalisme et rationalisme s'apparaissent l'un à l'autre comme deux positions arbitraires et totalitaires. Et la posture de la phénoménologie est tierce en ce qu'elle n'abandonne pas la raison mais l'éprouve : tâchant de maintenir la rationalité de son discours philosophique, tout en assumant sa dépendance et en réévaluant sans cesse sa pertinence à l'aune de nos expériences constitutivement sensibles d'êtres humains et vivants. Ce qui constitue sa grande ressource critique également. L'autocritique, qui se révèle constitutive de son épreuve ou de son propre mouvement, permet son incessant renouvellement.

**AP** : Qu'entendez-vous par « raison phénoménologique » ?

**PL** : La « raison phénoménologique » doit d'abord s'entendre par contraste avec une faculté subjective de la pensée. La phénoménologie, depuis sa critique du

psychologisme (dans les *Prolégomènes à la logique pure* de Husserl) participe d'un courant qui, après Bolzano, prône un « objectivisme logique » et d'après lequel les choses tiennent moins leur rationalité de catégories de la subjectivité que de lois objectives qui sont des lois d'essence. La raison phénoménologique désigne donc moins une faculté subjective que les essences et lois d'essence objectives et *a priori* qui structurent l'expérience.



**AP :** Qu'entendez-vous par « Essence » ?

**PL :** Il faut d'abord entendre l'essence en un sens très général et aristotélicien du « ce que c'est » (*tò tí esti*) : de ce qu'est une chose et qui est l'objet de la philosophie première. Husserl définit l'« essence » de manière similaire dans le premier tome des *Ideen* : comme les propriétés qui appartiennent à un objet « en tant 'qu'il est tel qu'en soi-même il est' »<sup>[2]</sup>. Et, comme la phénoménologie étudie l'objet selon son mode d'apparaître, les propriétés d'essence de l'objet désignent la manière dont il apparaît, les propriétés de sa phénoménalité ou les structures de son expérience. Mettre au jour l'essence d'une expérience, c'est ce que vise la description phénoménologique, ce qui lui confère sa rationalité et depuis laquelle seulement on peut juger de son caractère plus ou moins pertinent.

Maintenant, l'essence se trouve continûment redéfinie par la phénoménologie — *via* un mouvement général qu'il est important de comprendre comme celui d'une dés-idéalisation ou d'une sensibilisation<sup>[3]</sup>. L'essence en vient à se confondre avec l'expérience sensible qu'elle régule : elle se fond dans sa chair, devenant la doublure

ou la structure même de tout ressentir ou de tout éprouver. Et même quand elle la met en cause, la description phénoménologique continue de s'y référer. C'est ce que montre la critique lévinassienne de l'essence qui, tout en voulant penser l'altérité *au-delà de l'essence* continue implicitement à s'y référer comme *essence de l'altérité*, et nous invite de ce fait à la redéfinir. L'un des enjeux de ce travail consiste donc à mettre au jour la grande plasticité de ce concept phénoménologique d'« essence » qui, loin de rester figé dans une idéalité — suspectée d'être idéologique, totalitaire ou totalisante — se laisse redéfinir au gré des expériences sensibles qu'il permet de décrire.

**AP :** En quoi, cependant, votre posture se distingue-t-elle de celle de l'ontologie phénoménologique ?

**PL :** Elle s'en distingue du fait de la seconde thèse de cet ouvrage qui est une thèse critique et d'après laquelle la phénoménologie historique maintient néanmoins en partie l'autonomie traditionnelle de la raison. Le courant phénoménologique n'est pas seulement à comprendre comme une sensibilisation de la raison, mais comme sa nouvelle autonomisation — comme une épreuve qui s'oublie. Cette tendance de l'ontologie phénoménologique à l'autonomie prend plusieurs formes dans l'histoire de la phénoménologie :

(1) c'est d'abord la thèse de l'idéalité de l'essence et du maintien de son indépendance eu égard au sensible qu'elle régit (ce que j'expose au chapitre III comme autonomisation transcendante de la raison) ;

(2) c'est ensuite la thèse du caractère constitué de l'essence par l'opération transcendantale d'une subjectivité (ce que j'expose au chapitre IV comme autonomisation transcendantale de la raison) ;

(3) et c'est finalement la thèse de l'affectivité de l'essence qui aboutit, comme chez Henry, à renouveler son absolue autonomie comme auto-affection (ce que j'expose au chapitre V comme l'autonomisation affective de la raison).

C'est parce qu'elle maintient l'autonomie de la raison en ces deux derniers sens notamment, que l'ontologie phénoménologique a échoué à penser l'altérité. C'est là le motif de ma critique de l'ontologie dans la seconde partie de l'ouvrage, où je tâche depuis Levinas d'expliquer cet échec de l'ontologie phénoménologique à penser l'altérité, et de le dépasser par le biais d'un concept d'« essence » capable de se faire justement « essence de l'altérité ». Il ne s'agit donc pas en dernière instance de défaire

la phénoménologie de l'ontologie, mais d'en dépasser les figures historiques afin de l'ouvrir à l'éthique.

**AP :** Votre ouvrage se distribue en deux parties. La première s'intitule « Essence et Identité », la seconde « Essence et Altérité ». Pourquoi mettre l'identité et l'altérité en regard ? Comment s'articulent les deux parties ?

**PL :** Le passage de la première à la seconde partie est le passage de l'autonomie à l'hétéronomie de la raison : soit le passage d'une raison autonome qui, à même son identification au sensible maintient son autonomie, à une raison hétéronome qui trouve son origine et son principe dans l'altérité, dans l'épreuve sensible de l'altérité. Ce passage est donc aussi celui d'une première conception « synchronique » de la sensibilité, à une seconde conception « diachronique » de la sensibilité comme épreuve de l'altérité.

**AP :** Quel problème cherchez-vous à souligner dans la première partie ? Pourriez-vous expliquer ici dans quelle mesure toutefois la raison ne saurait faire l'économie de l'affect, et en quoi cette dimension de la raison l'ouvre à son altérité radicale ?

**PL :** Dans la première partie il s'agit de montrer qu'en dépit de la sensibilisation de la raison, la phénoménologie maintient assez généralement la thèse de son autonomie. Et l'autonomie traditionnellement conférée à la raison devient, dans la phénoménologie, *l'autonomie même de la sensibilité comme affectivité*.

De Husserl à Henry, la phénoménologie a identifié la raison et l'affectivité. L'affectivité contient une rationalité axiologique chez Husserl et la raison comme essence devient la doublure et la structure même de l'affectivité chez Merleau-Ponty et Henry. Mais, ainsi conçue, l'affectivité hérite de l'autonomie de la raison et devient donc finalement une affectivité « insensible » à proprement parler. Ce qui culmine de manière paradigmatique chez Michel Henry : l'affectivité est une auto-affection insensible qui réalise la *Selbständigkeit* de l'essence. L'affectivité perd alors son caractère traditionnel d'« affection » — et d'affection par l'altérité.

D'où le passage opéré par la seconde partie, d'une affectivité autonome à l'affectivité comme épreuve de l'altérité. Reconnaître le caractère intrinsèquement affectif de la raison, c'est devoir reconnaître son rapport à l'altérité, et abandonner tout bonnement la thèse de son autonomie. C'est l'enjeu de la seconde partie.

**AP :** Quelle tension caractérise la seconde partie ? Pourriez-vous revenir sur les

réponses phénoménologiques traditionnelles à cette tension ?

**PL** : Dans la seconde partie, je cherche d'abord à mettre au jour l'échec de la phénoménologie historique à concevoir l'altérité d'autrui — échec qui résulte justement du maintien d'une raison autonome depuis laquelle autrui se trouve déduit. Je distingue alors deux thèses traditionnelles en réponse à la question d'autrui : (1) la réponse transcendantale selon laquelle autrui se déduit de l'opération de constitution de la subjectivité — faisant de lui l'objet d'une constitution ; (2) la réponse intersubjective selon laquelle autrui se déduit d'une intersubjectivité originaire — faisant de lui la partie d'un tout premier. Et, comme je tâche de le montrer, ces deux stratégies échouent à rendre compte de l'autre en son altérité : « Ces deux écueils reposent sur le même présupposé d'une rationalité originaire [et autonome] - égoïque ou impersonnelle - qui se place au fondement même de l'altérité d'autrui » (p. 212).

**AP** : Quelle thèse singulière est la vôtre, soutenue en cela par Levinas ?

**PL** : La thèse que j'avance alors est celle lévinassienne selon laquelle autrui ne peut pas être expliqué en son altérité depuis une rationalité première qui le constituerait ou l'intégrerait, mais doit être pensé en sa phénoménalité originaire et en sa propre rationalité — faite de retrait et d'imprévisibilité — comme l'origine hétéronome de la raison. Comme je tâche donc finalement de le montrer, reconnaître le phénomène in-intégrable de l'altérité mène moins à abandonner la rationalité qu'à la redéfinir à son contact. Ce qui ouvre à de nouvelles définitions de l'essence, de l'*a priori*, de la nécessité et de l'universalité.

**AP** : Finalement, n'y a-t-il pas une certaine dissymétrie d'une partie à l'autre ? Est-elle délibérée ?

**PL** : Oui, il y a sans doute un contraste entre les analyses peut-être plus « techniques » et « argumentatives » de la première partie et celles en partie plus « descriptives » de la seconde. Mais cela tient surtout à la différence entre les deux conceptions de la « sensibilité » qui sont abordées : (1) la sensibilité comprise dans la première partie comme « perception » puis comme « affectivité » ou « jouissance » (2) et la sensibilité comprise dans la seconde partie comme épreuve de l'altérité : souffrance, vulnérabilité, séparation, traumatisme, obsession. J'ajouterais que cet ouvrage étant le fruit d'un premier travail de recherche, issu en première instance de ma thèse de doctorat, sa structure témoigne aussi de l'affirmation progressive d'une pensée. C'est mon insatisfaction face à des analyses « synchroniques » de la sensibilité, ne permettant pas véritablement de penser le phénomène de l'altérité qui s'ouvre par

exemple dans la souffrance de la séparation, qui explique le passage à un registre lévinassien et à une conception plus radicale de la sensibilité.

**AP** : Dans quelle mesure la raison phénoménologique est-elle inapte à rendre compte de l'essence de l'altérité ?

**PL** : C'est du fait de son concept d'« essence ».

L'essence, en tant qu'elle désigne chez Husserl l'« *eidōs* », prescrit aux objets individuels leurs modes spécifiques de phénoménalité du fait de leur appartenance à un genre commun : autrui n'apparaîtrait alors que conformément à l'essence plus générale du genre humain et jamais en son altérité. Comme je le dis alors, l'essence générale de l'autre homme annule l'altérité qu'elle prescrit.

Et l'essence en vient à désigner, dans la phénoménologie française, le procès même de l'apparaître : soit par exemple la doublure invisible de la chair chez Merleau-Ponty. Elle ne cesse de désigner la généralité, mais une généralité qui se déploie à même la chair sensible du monde lui-même. Ainsi conçue comme la trame synthétique du sensible, elle ne se maintient que de subsumer et de réduire l'altérité, et ne peut donc qu'échouer à rendre compte de sa phénoménalité.

C'est en ces deux sens de l'« essence » que je m'attache donc à montrer, au chapitre VII, la résistance de l'altérité d'autrui : en un premier sens, l'altérité échappe à l'*eidōs* de l'autre homme ou du genre humain ; en un second sens, l'altérité d'autrui se retire du déploiement synchronique de l'essence et interrompt, dit Levinas, la trame de la jouissance.

**AP** : Comment l'ancrage dans l'affect sensible permet-il de dépasser les apories de la raison phénoménologique ?

**PL** : L'épreuve de cette résistance d'autrui à l'essence, de son interruption de la trame autonome de la raison, ouvre vers une autre rationalité qui lui est inhérente. Chez Levinas lui-même, la rationalité est moins abandonnée qu'elle n'est redéfinie au contact de l'altérité, dans son épreuve même (chap. VIII). Levinas abandonne moins les notions d'« essence », d'« *a priori* », de « nécessité » et d'« universalité » qu'il ne nous permet de les redéfinir autrement. Et c'est la condition du devenir « éthique » de la raison phénoménologique.

L'essence générale d'autrui s'excède en prescrivant son absolue différence et unicité

en deçà de tout genre, ouvrant un nouveau sens d'« universalité ». Et si ce mode d'apparaître est « *a priori* », c'est en un nouveau sens d'aprioricité : qui n'est ni celui, kantien, d'une structure de la subjectivité, ni celui husserlien d'un *a priori* de corrélation — mais celui, hétéronome, d'une rationalité et d'une nécessité éthique qui s'ouvre en l'autre, bouleverse et excède notre capacité à la penser et à l'éprouver. C'est selon moi le sens lévinassien de la « responsabilité ».

**AP : En quoi la pathologie de la raison mène-t-elle à l'éthique, au sens de Levinas ?**

**PL :** Si la pathologie de la raison consiste à fuir son propre *pathos* ou l'épreuve dont elle est issue, une raison qui admet sa propre dimension pathétique et s'ouvre de l'épreuve hétéronome de l'altérité n'est donc pas « pathologique » à proprement parler. L'aveu radical par la raison de sa dimension pathétique est la condition même de l'« éthique ».

La suite de l'entretien est consultable [ici](#).

[1] Paula Lorelle, *Le sensible ou l'Épreuve de la raison. Une étude phénoménologique*, Mimesis, 2019

[2] Voir le § 2 des *Ideen I*.

[3] Ce mouvement consiste d'abord en une « dés-idéalisation » de l'essence. Chez Husserl, l'essence est encore en partie conçue par Husserl en son idéalité, comme pouvant faire l'objet d'une visée propre (chap. 3). Mais, comme le montre bien Claude Romano dans sa thèse d'un « essentialisme sans essences », l'on peut bien maintenir la validité de lois et de propriétés d'essence, sans poser l'essence comme « objet ». L'expérience sensible serait tout entière traversée, structurée par des lois d'essence sans que l'on ait pour autant à soutenir l'existence d'essences indépendantes, qui pourraient être atteintes indépendamment de l'expérience qu'elle régule. Ce mouvement consiste ensuite, dans la phénoménologie française, en une « matérialisation » de l'essence. Chez Merleau-Ponty, l'essence devient la « doublure » ou la « profondeur » invisible de la chair sensible ou la généralité de la chair ; chez Levinas elle vient désigner le déploiement même du sensible en son identité ; et elle devient chez Henry la manifestation elle-même ou le « comment » originaire de toute manifestation comme auto-affection.