

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**LE RÔLE DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS LA
SUBJECTIVITÉ HUMAINE CHEZ KANT ET LEVINAS**



THÈSE DE DOCTORAT

Yağmur Ceylan USLU

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Zeynep DİREK

SEPTEMBRE 2020

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**LE RÔLE DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS LA
SUBJECTIVITÉ HUMAINE CHEZ KANT ET LEVINAS**



THÈSE DE DOCTORAT

Yağmur Ceylan USLU

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Zeynep DİREK

SEPTEMBRE 2020

REMERCIEMENTS

Depuis mon plus jeune âge, j'avais une certaine curiosité comme tous les enfants par rapport au monde qui m'entourait et aux paroles des chansons que ma mère me chantait. Cette curiosité qui me menait toujours à des questions existentielles, était tellement forte qu'elle mettait la patience de ma mère à bout. Parfois, elle refusait donc de chanter pour éviter mes questions infinies sur les paroles. Cette petite fille curieuse et émerveillée par le monde ne m'a jamais quittée. Au fur et à mesure, ces interrogations sont devenues de plus en plus profondes en tant que questionnement sur la question elle-même : pourquoi pose-t-on des questions ? À quoi cela sert-il d'en poser ? Quelles sont leurs origines ? Si un être humain est capable de s'interroger sur les choses et sur lui-même, n'est-ce pas parce qu'il a une conscience et une conscience de soi ? Avoir une conscience est-il un mérite ou un malheur pour l'être humain ?

Pour trouver des réponses à toutes ces questions qui me préoccupent l'esprit, je me suis tourné vers la littérature et la psychologie. Cependant je n'ai pas pu me satisfaire de ces deux domaines ; c'est pourquoi j'ai voulu aller au-delà. Enfin, j'ai découvert la philosophie où j'ai trouvé la profondeur que je recherchais. Cette découverte allait changer toute ma vie. C'est ainsi que la philosophie est devenue pour moi une pratique essentielle, et que les questions philosophiques qui me tentent le plus, sont celles de la conscience et de la conscience de soi.

Ces deux questions principales m'ont conduite à faire des recherches philosophiques en DEA sur la problématique de l'aperception transcendantale dans la philosophie de Kant. Cependant, les impasses que j'ai rencontrées chez Kant par rapport à la conscience de soi et à la conception de l'autre dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, m'ont stimulée à effectuer de nouvelles études encore plus poussées.

Même si Kant est un des plus grands penseurs de l'histoire de la philosophie, il était peut-être vain de chercher des réponses suffisantes à nos questions chez un seul philosophe. À ce moment-là, j'ai commencé à faire mes études doctorales et trouvé l'occasion d'approfondir la philosophie de Levinas qui me marquerait profondément grâce aux cours de Prof. Zeynep Direk à l'Université Galatasaray. Comme Levinas a la réputation d'être de philosophe d'Autrui, je me suis demandé si je pourrais trouver chez lui une solution à cette impasse épistémologique kantienne par rapport à la rencontre avec l'autre. Ainsi ai-je décidé de rédiger une thèse sans abandonner la philosophie de Kant, mais en en faisant une nouvelle lecture à partir de Levinas.

Pour conclure, je me permets de dire que mener la rédaction de la thèse à terme ne signifie pas que mes recherches philosophiques sont achevées ; au contraire, la fin de la thèse m'a donné de nouvelles pistes à explorer. L'idée de Karl Jaspers n'a jamais paru aussi juste « *[F]aire de la philosophie, c'est être en route. Les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question* ». ¹

Je suis redevable à ma directrice de thèse Prof. Zeynep Direk et à mon co-directeur Prof. Jean-Michel Salanskis pour leur patience, leur soutien et la confiance qu'ils m'ont accordée au cours de toutes ces années de thèse.

Je tiens à remercier les membres du comité : Prof. Hülya Şimşek et Maître de conférences associé Orhan Ömer Aygün pour leurs encouragements.

Je remercie mes ami(e)s Dr. Emine Sarıkartal et Johan Härnsten qui m'ont soutenue pendant toutes ces années et qui m'ont beaucoup aidé dans la relecture de ma thèse.

¹ Karl Jaspers, **Introduction à la philosophie**, trad. Jeanne Hersch, p. 10-11, Plon, 10/18, 1966.

Un grand remerciement à mes ami(e)s Eylem Hacımuratoğlu, Oya et Hansan Açı, Serra Torun, Doğan Hoca, Ali Oker, Ferhat Taylan dont les conversations et l'amitié ont été très enrichissantes.

Je remercie également Guillaume Farges qui m'a donné beaucoup d'inspiration et d'encouragements dans la dernière ligne droite.

Je tiens à remercier de tout cœur ma famille pour leur aide matérielle et morale. Sans eux ma thèse n'aurait pas pu voir le jour.



TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	viii
ABSTRACT	xiii
ÖZET	xvii
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE	9
LA CRITIQUE COMME MÉTHODE CHEZ LEVINAS	9
I.A. Premier Chapitre - La critique comme méthode implicite dans les premiers écrits de Levinas	9
I.A.1. L'usage de la raison chez Kant.....	9
I.A.1.a. L'indifférentisme.....	13
I.A.1.b. La critique <i>non-exclusive</i>	17
Conclusion.....	20
I.B. Deuxième Chapitre	22
I.B.1. Première période de l' « avant-guerre »	22
Introduction	22
I.B.1. Les écrits d'avant-guerre	27
I.B.2. L'analyse de <i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme</i>	29
I.B.2.a. L'hitlérisme en tant que philosophie	33
I.B.2.b. La primauté de l'esprit.....	35
I.B.2.c. Critique de l'idéalisme et du libéralisme	39
I.B.2.d. La primauté du corps	41
I.B.2.e. L'hitlérisme comme Néo-paganisme.....	48
I.B.3. La « Critique » et la question juive	54
I.B.4. <i>De l'évasion</i>	57
I.B.4.a. Le Besoin	63
I.B.4.b. Le Plaisir, « le phénomène primordial de la satisfaction du besoin »	66
I.B.4.c. La Honte.....	68
I.B.4.d. La non-coïncidence	70
I.B.4.e. La nudité du corps	71
I.B.4.f. La prise de la responsabilité de notre existence.....	74
I.B.4.g. La nausée	77

I.B.4.h. La nausée est-elle un fait de la conscience ?	79
I.B.4.i. Le fait de « l'accomplissement de l'être de l'étant »	80
I.B.4.j. La nausée, « l'affirmation même de l'être »	84
I.B.4.k. La nausée en tant que « fait de conscience hors rang »	86
Conclusion	92
Conclusion de la Première Partie	94
DEUXIÈME PARTIE	97
LEVINAS ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL	97
Introduction	97
II.A. Premier Chapitre - L'importance de <i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i> dans l'itinéraire philosophique de Levinas	107
II.A.1. La structure de la <i>THI</i>	107
II.A.1.a. Les reproches adressés à la méthode de la <i>THI</i>	109
II.B. Deuxième Chapitre - La critique levinassienne de l'intellectualisme de Husserl	117
II.B.1. Enchaînement ou séparation ?	117
II.B.1.a. « L'enchaînement du commentaire critique » de Levinas sur la phénoménologie husserlienne	121
II.B.2. La critique méthodologique de Levinas	122
II.B.2.a. La théorie de l'intentionnalité	127
II.B.2.b. Les différents aspects de l'intentionnalité chez Levinas	128
II.B.2.c. L'intentionnalité : une théorie révolutionnaire	132
II.B.2.d. Le renversement du sens du sujet	134
II.B.2.e. L'intentionnalité : une théorie de la représentation	139
II.B.2.f. Quelle représentation ?	141
II.B.3. Une lecture ontologique de la phénoménologie de Husserl	147
II.B.3.a. L'idéalisme de Husserl	151
II.B.3.b. L'ontologie de Husserl, cible des critiques de Levinas	153
Conclusion	155
TROISIÈME PARTIE	159
DU RÔLE DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS LA SUBJECTIVITÉ DU SUJET	159
Introduction	159
A. La question de la subjectivité	159
B. <i>Critique de la raison pure</i> , entre « admiration et critique » de Levinas	168
III.A. Premier chapitre - La critique levinassienne de la notion de conscience	171

III.A.1. Le monde : être dans le monde ou avoir un monde	177
III.A.1.a. Le caractère laïc de l'être dans le monde comme séparation	179
III.A.1.b. La sincérité de l'intention comme jouissance	182
III.A.1.c. La traduction levinassienne du langage de la vie en langage philosophique	186
III.A.1.d. Le monde de la jouissance comme entre les deux.....	188
III.A.1.e. Le sens de la primauté de la jouissance	190
III.A.1.f. « Le frisson du moi ».....	193
III.A.2. La jouissance comme mouvement du moi vers l'extérieur	200
III.A.2.a. La jouissance comme mouvement du moi vers l'intérieur	203
III.A.2.b. La liberté dans le monde de la jouissance.....	204
Conclusion.....	206
III.B. Deuxième Chapitre - Le sujet et la connaissance	211
Introduction	211
III.B.1 L'événement de <i>l'il y a</i>	213
III.B.1.a. L'insomnie en tant qu'expérience de <i>l'il y a</i>	219
III.B.2. L'hypostase et la conscience ensommeillée.....	221
III.B.2.a. L'hypostase et le lieu	223
III.B.2.b. L'hypostase et l'hésitation à l'existence	225
III.B.2.c. L'hypostase et la connaissance	232
III.B.3. La question du transcendantal	237
III.B.4. La concrétude	248
Conclusion de la troisième partie	262
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	264
BIBLIOGRAPHIE.....	269
BIOGRAPHIE	279

RÉSUMÉ

Si Kant est un philosophe baptisé « l'inventeur de la subjectivité », Levinas est celui qui la réinvente en tant que subjectivité concrète à partir d'Autrui. Même s'il y a deux siècles d'écart entre eux, on constate que Kant et Levinas jouent le même rôle sur la scène de l'histoire de la pensée : celui de défenseur de la subjectivité. Cependant on ne perd pas de vue que le sujet dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure* est un sujet gnoséologique, alors que celui de Levinas se définit plutôt comme un sujet responsable. Malgré ce point de divergence assez important entre ces deux philosophes, le statut de la subjectivité permet de les articuler. Deux questions générales orienteront ici notre recherche : 1. la compréhension de la subjectivité de Levinas peut-elle s'inspirer de celle de Kant ? ; 2. une lecture levinassienne de Kant peut-elle offrir une solution aux impasses du sujet connaissant de Kant qui proviennent du statut de l'aperception transcendante ?

Pour répondre à ces questions, on considère la théorie de la connaissance comme dispositif dans la mesure où elle nous permet de montrer que, sans une nouvelle épistémologie, une nouvelle relation avec les choses et le monde, il n'est pas possible d'imaginer un sujet concret responsable de soi-même et de l'autre.

Ainsi donner un aperçu général de notre thèse, les lignes qui suivent en offrent un résumé détaillé. En effet, notre thèse se compose de trois parties : la première est intitulée « La critique comme méthode chez Levinas », la deuxième « Levinas et la phénoménologie de Husserl », la troisième et dernière « Du rôle de la conscience du soi dans la subjectivité du sujet ». Commençons à résumer la première.

L'enjeu de notre première partie est d'éclairer la méthode levinasienne dans ses premiers écrits d'« avant-guerre », comme *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, « L'actualité de Maïmonide » et notamment *De l'évasion*. On réalise une lecture parallèle de ces écrits de Levinas avec la « Préface » de la *Critique de la raison pure* (1781) de Kant. Ainsi essaie-t-on de montrer que la méthode levinassienne se fonde sur la méthode critique kantienne. Pour prouver notre hypothèse, on montrera que la méthode critique de Kant a une triple perspective : la dénaturalisation, la non-exclusivité et la fin comme système inachevé.

Après avoir souligné cette proximité méthodologique de Levinas avec Kant, on se focalise sur la question de la conscience en restant toujours dans le cadre des premiers écrits de Levinas, surtout dans *De l'évasion*. Dans ce deuxième moment de la première partie, on a pour but d'établir que la conscience est toujours précédée par l'existence chez Levinas. Pour atteindre cette conséquence, on passe par la lecture levinassienne de *La présence totale* de Louis Laval, selon laquelle la présence de l'être s'annonce dans le fait de la conscience. Levinas l'interprète par l'événement de la honte, car la honte est le sentiment par excellence de la brutalité de l'être qui pèse sur les épaules du moi. Par là, on voit comment Levinas élabore une de ses principales notions « enchaînement à l'être ». Finalement, il s'avère que le sujet se trouve enchaîné dans l'être et dans son corps, et que Levinas n'envisage pas la subjectivité du sujet et la conscience sans leur rapport ou leur enchaînement à l'être.

Dans la deuxième partie de notre thèse, on cherche à mettre en lumière le rapport étroit de la philosophie de Levinas avec la phénoménologie de Husserl dans les limites de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, et « L'œuvre de M. E. Husserl ». Notre objectif principal est de découvrir d'un côté comment Levinas s'approprie la philosophie de Husserl, et de l'autre, de saisir le point de départ des critiques levinassiennes adressées à la théorie de la connaissance. En le faisant, on trouve aussi l'occasion de mettre en lumière la méthode philosophique de Levinas que l'on peut décrire ainsi : Levinas a toujours une tendance à pousser toute

philosophie dont il s'inspire le plus, « au-delà » des limites de la lettre pour l'atteindre en toute sa nudité.

Dans les analyses de la lecture levinassienne de Husserl, on se concentre sur la notion d'intentionnalité chez Husserl. On montrera que Levinas fait une critique de l'empire de la théorie sur les actes complexes, et qu'il cherche un moyen de briser ce privilège conféré à la théorie. Ce point sur lequel nous insistons permet de dégager une issue intéressante, centrale présente pour l'enjeu de cette thèse : la conscience ne se tourne pas vers le monde par un acte objectivant, par une « visée de... », mais pas les sentiments intentionnels.

Cette étude conduit à trois constats. Premièrement, Levinas reproche à l'exaltation de la théorie et de l'intellectualisme de mépriser les sentiments et les affections. Deuxièmement, on remarque que depuis le début de son parcours philosophique, même en lisant Husserl, la problématique de Levinas ne change pas, puisque le penseur ne cesse de poursuivre la possibilité de philosopher « au-delà ». On constate que cette recherche de Levinas se nourrit de deux sources : la philosophie critique et phénoménologique. Troisièmement, on s'efforce de souligner la réflexion levinassienne sur la subjectivité et sa motivation pour penser un sujet dans son rapport au monde, ainsi que son ambition de trouver un autre chemin qui mène vers une phénoménologie de la concrétude dans laquelle c'est la vie vécue et non pas la vie théorique qui est primordiale.

Dans la troisième et la dernière partie de notre thèse, dont le rôle est fondamental pour ce travail, notre objectif est de faire surgir les traits de la théorie de la connaissance et du sujet connaissant chez Levinas. Pour cela on étudie des écrits d'« après-guerre » de Levinas, en analysant de près les notions fondamentales de cette époque de Levinas : l'événement de la jouissance, de *l'il y a*, du désir, de la paresse, de la fatigue, de l'insomnie, de la lumière, de l'hypostase. À partir de ces analyses, on se rend compte que la jouissance est la condition de possibilité de la séparation du moi de l'être, et également de la connaissance. Sans un désir éprouvé à l'égard du monde,

le moi n'aurait jamais pu se séparer de l'anonymat de l'*il y a*, en mettant en œuvre une hypostase. Cependant, Levinas ne pense pas le sujet à partir d'un *élan vital*, au contraire il essaie de reconstruire le sujet à partir de l'événement de la paresse et de la fatigue comme attitude principale du moi envers l'être. L'étant se retire et revient sur lui-même pour ne pas se soumettre à l'empire de l'être. Il s'agit donc d'une hésitation d'assumer son existence. On y aperçoit que Levinas déclare une rupture avec la tradition philosophique occidentale en mettant au cœur du sujet un retirement de l'être et ainsi une certaine passivité.

Pour s'approcher de la compréhension de la théorie de la connaissance et du sujet connaissant chez Levinas, nous proposons d'analyser le concept de lumière. De ce point de vue, la conscience qui se retire vers elle-même prend en effet une certaine distance par rapport aux choses et au monde. Cette distance, ce *quant à soi* se crée selon Levinas grâce à la lumière. Celle-ci signifie le principe du savoir, c'est-à-dire le pouvoir de rendre sien l'autre, sans se laisser affecter par lui. Par l'analyse de cet aspect, on comprend que la liberté n'est possible que dans ce lieu de distance, dans ce *quant à soi*. Cependant, dès qu'elle apparaît, elle s'assimile à une certaine *responsabilité* : la responsabilité envers son corps pour Levinas. Enfin de compte, on met au jour que chez Levinas le sujet connaissant se définit à partir de la responsabilité et non pas à partir de la liberté.

Pour finir cette dernière partie, on se demande si le sujet transcendantal de Kant se rapproche de celui de Levinas. Afin de répondre à cette question on passe par le sens du transcendantal chez Kant et chez Levinas. On en déduit que Levinas conduit le mouvement transcendantal kantien « au-delà » de ses limites. Il consolide le sujet transcendantal à partir de la responsabilité éthique tout en restant en dehors de l'ontologie. On ouvre ainsi une nouvelle voie pour la théorie de la connaissance en montrant que la justification de la connaissance dissimule en fait une problématique de justice par rapport à l'objet. Ce mouvement de la justification est une responsabilité du sujet connaissant pour toujours.

À la fin de ce parcours il s'avère que, à la différence de Kant, Levinas pose Autrui comme condition de possibilité du sujet, condition qui le conduit aussi à mettre la responsabilité éthique comme fondement de celle de l'épistémologie. Levinas affirme depuis le début de son cheminement philosophique que la critique de la raison pratique doit précéder celle de la raison spéculative. En suivant cette idée, profondément kantienne, il donne une primauté à l'éthique et la pose comme condition de l'épistémologie. Néanmoins, la grande différence entre les deux penseurs réside dans le fait que Levinas renverse l'autonomie du sujet par Autrui. Mais c'est grâce à ce bouleversement, précisément, qu'il peut apporter cette contribution singulière à la philosophie transcendantale de Kant : Autrui est une exception dans le système de l'être, il vient du « hors-être », et seule une rencontre avec Autrui conduit le sujet à ce « hors-être » ou à l'ordre éthique. Ainsi, en ruinant le principe de la condition inconditionnée sur lequel sujet transcendantal repose, Levinas peut renforcer le sujet transcendantal en tant que « hors-être ». Il réussit à sauver un certain privilège du sujet, en remplaçant son privilège épistémologique par le sujet éthique.

ABSTRACT

If Kant is a philosopher commonly known to be “the inventor of subjectivity”, Levinas is the one who reinvents it as concrete subjectivity starting from the Other. Even though two centuries separate the two thinkers, we can see that Kant and Levinas play the same role on the stage of the history of thought: that of a defender of subjectivity. However, we do not lose sight of the fact that the subject of which Kant speaks in the *Critique de la raison pure* is a gnoseological subject, while that of Levinas is defined rather as a responsible subject. Despite this fairly important point of divergence between these two philosophers, the common insistence on subjectivity allows us to establish a link between their philosophical projects. Two questions will serve as guidelines: 1. Can Levinas’s understanding of subjectivity be inspired by that of Kant?; 2. Can a Levinassian reading of Kant offer a solution to the impasses of the knowing subject in Kant which originate in the nature of transcendental apperception?

To answer these questions, we consider the theory of knowledge as a device insofar as it allows us to show that, without a new epistemology, a new relationship with things and the world, it is not possible to imagine a concrete subject responsible for oneself and for the Other.

So to give a general outline of our thesis, we need to summarize it in detail. Our thesis is made up of three parts: the first is entitled “Criticism as a method in Levinas”, the second “Levinas and the phenomenology of Husserl”, the third and last “On the role of self-consciousness in subjectivity of the subject”.

The challenge of our first part is to shed light on the Levinassian method in his first “pre-war” writings, such as *Quelques réflexions sur la philosophie de*

l'Hitlérisme, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, “L’actualité de Maïmonide” and in particular *De l’évasion*. One carries out a parallel reading of these writings of Levinas with the “Preface” of the *Critique de la raison pure* (1781) of Kant. Thus, we try to show that the Levinassian method is based on the Kantian critical method. To prove our hypothesis, we claim that Kant’s critical method has a triple perspective: denaturalization, non-exclusivity and the end as an unfinished system.

After having underlined this methodological proximity of Levinas and Kant, we focus on the question of consciousness, always remaining within the framework of Levinas’s early writings, especially in *De l’évasion*. In this second moment of Part One, we aim to establish that consciousness is always preceded by existence in Levinas. In order to demonstrate this thesis, we go through the Levinassian reading of Louis Lavalley’s *La Présence totale*, according to which the presence of being is announced in the fact of consciousness. Levinas interprets it by the event of shame, for shame is *par excellence* the feeling of the brutality of the being which weighs on the shoulders of the ego. And by that, we see that Levinas develops one of his main notions “chaining to being”. Consequently, it turns out that the subject finds itself chained in being and in its body, and that Levinas does not consider the subjectivity of the subject and consciousness without their relation or their chaining to being.

In the second part of our thesis, we seek to shed light on the close relationship of Levinas’s philosophy with Husserl’s phenomenology as it is outlined in *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, and “L’œuvre de M. E. Husserl”. Our main objective is to discover, on the one hand, how Levinas appropriates Husserl’s philosophy, and on the other, to grasp the starting point of Levinas’s critiques of the theory of knowledge. In doing so, we also find the opportunity to shed light on Levinas’s philosophical method, which can be described as follows: Levinas always has a tendency to push any philosophy from which he is most inspired, “beyond” (*au-delà*) the limits of its literal meaning, in order to grasp its inner core.

In the Levinassian reading of Husserl, we focus on the interpretation of Husserl's notion of intentionality. We realize that Levinas is critiquing the empire of theory over complex acts, and that he is looking for a way to break this privilege conferred on theory. This analysis, in turn, will provide an argument that is central to this thesis: consciousness does not turn towards the world by an objectifying act, by a *visée de...*, but by intentional feelings.

This study leads to three observations. First, Levinas criticizes the exaltation of theory and intellectualism for despising feelings and affections. Second, we notice that from the start of his philosophical journey, even in his readings of Husserl, Levinas' problematic does not change, since he continues to pursue the possibility of philosophizing "beyond". We can see that this research by Levinas is nourished by two sources: critical and phenomenological philosophy. Thirdly, we try to underline the Levinassian reflection on subjectivity and its motivation to think about a subject in its relation to the world, as well as its ambition to find another path that leads towards a phenomenology of concreteness in which it is the life lived and not the theoretical life which is primordial.

In the third and last part of our thesis, the role of which is fundamental for this work, our objective is to bring out the features of the theory of knowledge and of the knowing subject in Levinas. To do this, we study the "post-war" writings of Levinas, and we take a closer look at the fundamental notions of this period of Levinas's writing, such as the event of *jouissance*, of the *il y a*, of desire, of the laziness, fatigue, insomnia, light, and hypostasis. From these analyses, we show that enjoyment is the condition of the possibility of the separation of the ego from being, and thus also of knowledge. Without a felt desire for the world, the ego would never have been able to separate itself from the anonymity of the *il y a*, and therefore to set in motion a hypostasis. However, Levinas does not think of the subject starting from an *élan vital*, on the contrary he tries to reconstruct the subject starting from an event of laziness and fatigue as the main attitude of the ego in regards to being. The particular being (*l'étant*) withdraws and comes back on itself so as not to submit to the empire of being itself (*l'être*). It is therefore a question of hesitation to take responsibility before one's

existence. We can see that Levinas declares a break with the Western philosophical tradition by placing at the heart of the subject a withdrawal from being and thus a certain passivity.

To approach the understanding of the theory of knowledge and of the knowing subject in Levinas, we propose to analyze the concept of light. From this point of view, the consciousness which withdraws towards itself, takes, in fact, a certain distance in relation to things and to the world. This distance, this *quant à soi* is created by means of what Levinas calls “light”. This concept signifies the principle of knowledge, that is, the power to make the other one's own, without allowing oneself to be affected by him. By analyzing this aspect, we understand that freedom is only possible in this place of distance, in that *quant à soi*. However, as soon as it appears, it manifests itself as responsibility – a specific responsibility towards one's body. Finally, we bring to light that in Levinas the knowing subject is defined on the basis of responsibility and not on the basis of freedom. To finish this last part, we examine whether Kant's transcendental subject comes close to that of Levinas. In order to answer this question, we go through the meaning of the transcendental in Kant and in Levinas. We deduce from this that Levinas leads the Kantian transcendental movement “beyond” its limits. It consolidates the transcendental subject from ethical responsibility while remaining outside ontology. We thus open a new path for the theory of knowledge by showing that the justification of knowledge in fact conceals a problem of justice in relation to the object. This movement of justification is a permanent responsibility of the knowing subject.

At the end of this inquiry it turns out that, unlike Kant, Levinas posits the Other as a condition of the subject's possibility, a condition which also leads him to place ethical responsibility as the foundation of that of epistemology. Levinas has affirmed from the beginning of his philosophical journey that the critique of practical reason must precede that of speculative reason. By following this deeply Kantian idea, he gives primacy to ethics and poses it as a condition of epistemology. However, the big difference between the two thinkers lies in the fact that Levinas overturns the autonomy of the subject through the idea of the Other. But it is precisely due to this

upheaval that he can make this singular contribution to Kant's transcendental philosophy: the Other is an exception in the system of being, he comes from "outside-being" (*hors-être*), and only an encounter with the Other leads the subject to this "outside-being" or to the ethical order. Thus, ruining the principle of the unconditioned condition on which the transcendental subject rests, Levinas can reinforce the transcendent subject as an "outside-being". He succeeds in saving a certain privilege of the subject, by replacing his epistemological privilege by the ethical subject.

ÖZET

E er Kant " znelli i icat" eden filozof olarak adlandırılıyorsa, Levinas için  znelli i Ba kası'ndan itibaren somut bir öznellik olarak yeniden yaratan filozoftur diyebiliriz. Her ne kadar bu iki filozofu iki yüz yıllık bir zaman dilimi ayırıyor olsa da, Kant ve Levinas'ın düşünce tarihi sahnesinde oynadıkları rol  znelli in savunucuları olmaları bakımından aynıdır. Ancak Kant'ın *Saf Aklın Kriti i*'nde bahsettiği öznenin gnoseolojik, Levinas'ın tanımladığı öznenin ise sorumlu bir özne olduğu da gözden kaçmaz. Özne kavrayışları bakımından iki filozof birbirinden bütünüyle farklı olsa da bu aşamada, řu iki soruyu sorabilece imizi düřünüyoruz: 1. Levinas'ın öznellik anlayışı Kant'tan etkilenmiř olabilir mi?, 2. Kant'ın Levinasçı bir okuması, Kant'ta transandantal farkındalık (*l'aperception transcendante*) konumundan kaynaklanan bilen öznenin çıkmazlarına bir çözüm sunabilir mi?

Bu sorulara cevap vermek için, yeni bir epistemoloji olmaksızın, řeylerle ve dünyayla yeni bir iliřki kurmaksızın, kendinin ve Ba kası'nın sorumluluğunu alan somut bir özne hayal etmenin mümkün olmadığını bize göstermeyi sağladığı ölçüde bilgi teorisini bir aygıt olarak kabul edeceğiz.

Böylece tezimizin genel bir panoramasını sunduktan sonra, tezimizin ayrıntılı biz özetini yapabiliriz. Tezimiz üç kısımdan oluşuyor: ilk kısım “Levinas’ta bir yöntem olarak kritik”, ikinci kısım “Levinas ve Husserl fenomenolojisi”, üçüncü ve son kısım ise “Öznenin öznelliğinde kendi bilincinin oynadığı rol” başlığını taşıyor. İlk kısmı özetlemekle işe başlayalım.

Tezimizin ilk kısmında Levinasçı yöntemi, onun “savaş öncesi” eserlerinden, örneğin *Quelques réflexions sur la philosophie de l’Hitlérisme*, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, “L’actualité de Maïmonide” ve özellikle *De l’évasion*’dan yola çıkarak serimlemeyi hedefliyoruz. Bu kısımda Levinas’ın söz konusu eserleriyle, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin (1781) “Önsöz”ünün karşılaştırmalı bir okumasını yapıyoruz. Böylece, Levinasçı yöntemin bir anlamda Kantçı kritik yöntem üzerine kurulduğunu göstermeyi deniyoruz. Bu iddamızı kanıtlanmak için, önce Kantçı kritik yöntemin üçlü bir perspektife sahip olduğunu göstermeyi hedefliyoruz: doğallıktan çıkarma (*dénaturalisation*), dışlayıcı olmama (*non-exclusivité*) ve tamamlanmamış bir sistem olarak erek (*la fin comme système inachevé*).

Kant ve Levinas arasındaki bu yöntemsel yakınlığın altını çizdikten sonra, Levinas’ın ilk eserleri, özellikle de *De l’évasion* sınırları içinde kalarak, bilinç sorusu üzerine eğiliyoruz. Tezimizin ilk kısmının ikinci bölümünde, Levinas’ta varoluşun bilinci daima öncelediğini vurgulamayı hedefliyoruz. Bu sonuca varmak için Levinas’ın Louis Laval’ın *La présence totale* eserinin okumasını baz alıyoruz, bu okumaya göre varlığın mevcudiyeti bilinç olgusunda kendini gösterir. Levinas bunu utanç olayı (*événement*) üstünden yorumlar, zira utanç her şeyden önce ben’i ağırlığıyla ezen varlığın hoyratlığı duygusudur. Böylece, Levinas’ın temel mefhumlarından biri olan “varlığa zincirlenme” mefhumunu yaratmasına tanık oluruz. Sonuç olarak, öznenin varlığa ve bedenine zincirlenmiş olduğu ve Levinas’ın öznenin öznelliğini ve bilinci varlıkla kurduğu ilişki ve zincirlenme olmaksızın düşünmediği ortaya çıkıyor.

Tezimizin ikinci kısmında, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* ve “L’œuvre de M. E. Husserl” sınırları içinde Levinas felsefesinin Husserl fenomenolojisiyle yakın ilişkisini aydınlatmaya çalışacağız. Bununla hedeflediğimiz temel olarak bir yandan Levinas’ın Husserl felsefesini nasıl içselleştirdiğini keşfetmek, diğer yandan da Levinasçı bilgi teorisi eleştirinin çıkış noktasını kavramak olacak. Böylece, Levinas’ın felsefi yöntemini serimleme olanağı da bulacağız. Bu yöntemi kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Levinas en çok etkilendiği felsefeleri, onları bütün çıplaklığıyla yakalamak için, kendi sınırlarının “ötesine” (*au-delà*) itme eğilimi içindedir.

Husserl’in Levinasçı okumalarının analizini yaparken, Husserl’in yönelimsellik mefhumuna odaklanacağız. Bu analizlerle birlikte Levinas’ın teorinin bileşik edimler (*actes complexes*) üstünde kurduğu hegemonyayı eleştirdiğini ve teoriye atfedilmiş bu ayrıcalığı kırmanın bir yolunu aradığını anlayacağız. Özellikle üstünde durduğumuz bu nokta, tezimize ilginç bir çıkış noktası, bir merkez sunarak katkıda bulunacak: bilinç, dünyaya nesneleştirici bir edimle (*acte objectivant*), bir “şeyi hedefleyerek” (*visée de...*) değil yönelimsel duygularla (*sentiments intentionnels*) yönelir.

Bu çalışma üç tespitle sonuçlanıyor. İlk tespit, Levinas’ın teorinin ve enlektüalizmin yüceltilmesini duyguları ve duygulanımı (*affection*) küçümsemekle eleştirmesi. İkincisi, felsefi yolculuğunun en başından beri, Husserl’i okurken dahi, Levinas’ın problematiğinin değişmediğidir, çünkü düşünür “öteye” gitme imkanını takip etmekten asla vaz geçmez. Levinas’ın bu araştırmalarının iki kaynaktan beslendiğini tespit ediyoruz: kritik felsefe ve fenomenoloji. Üçüncü olarak, Levinas’ın hem öznellik üzerine düşünümünü (*réflexion*) ve onun öznenin dünyayla kurduğu ilişkiyi düşünme motivasyonunu hem de teorik hayatın değil yaşanan hayatın öncelendiği bir somutluk fenomenolojisine açılan başka bir yol bulma tutkusunu vurgulamak için çaba gösteriyoruz.

Bu çalışmanın kalbini oluşturan tezimizin üçüncü ve son kısmıyla hedeflediğimiz Levinas'daki bilgi teorisinin ve bilen öznenin temel özelliklerini ortaya koymak olacaktır. Bunun için Levinas'ın "savaş sonrası" eserlerini inceleyeceğiz, Levinas'ın bu dönemi için temel mefhumlar olan zevk, *var (il y a)*, arzu, atalet, yorgunluk, insomnia, ışık, hipostaz gibi olaylara (*événement*) daha yakından bakacağız. Bu incelemelerden itibaren zevkin ben'in varlıktan ayrılmasının imkan koşulu olduğu gibi bilginin de imkan koşulu olduğunu fark edeceğiz. Dünyadan alınan bir zevk olmadığı sürece, ben'in *var*'ın (*il y a*) anonomliğinden ayrılması ve bir hipostaz gerçekleştirmesi mümkün olamazdı. Bununla birlikte, Levinas özneyi bir *élan vital*'den itibaren düşünmez, tersine öznenin varlık karşısında takındığı ilkesel birer tavır olarak atalet ve yorgunluk gibi olaylardan itibaren özneyi yeniden tesis etmeyi dener. Varolan (*étant*), varlığın (*être*) hegemonyasına girmemek için kendini geri çeker ve kendine geri döner. Dolayısıyla burada varolanın kendi varoluşunu yüklenmekte tereddüt etmesi söz konusudur. Bu aşamada Levinas'ın öznenin merkezine varlıktan bir geri çekilme ve böylece belli bir pasiflik koyarak geleneksel batı felsefesinden kopuşunu ilan ettiğini farkedebiliriz.

Levinas'da bilgi teorisi ve bilen özne anlayışını ele almak için, ışık kavramını incelemeyi önereceğiz. Bu bakış açısına göre, kendi üstüne kapanan biliç şeylere ve dünyaya bir mesafe alır. Levinas'a göre bu mesafe, bu kendine görelik (*quant à soi*) ışık sayesinde yaratılır. Işık, bilmenin ilkesine işaret eder, yani ondan etkilenmeden, Başka'yı kendi kılma gücüne. Bu bakış açısının incelemesiyle, özgürlüğün ancak alınan bu mesafede, bu kendine görelik'te mümkün olduğunu anlarız. Bununla birlikte, özgürlük belirlediği anda, kendi bedenine karşı *sorumlu* olmak anlamına gelen bir *sorumluluğa* boyun eğer. Sonuç olarak, Levinas'ta bilen özne özgürlükten değil sorumluluktan itibaren tanımlanır.

Bu son kısmı tamamlamak için, Kant'ın transandantal öznesinin Levinas'ın öznesiyle bir yakınlığı olup olmadığını soracağız. Bu soruya cevap vermek için de Kant'ta ve Levinas'da transandantal olanın anlamını sorgulayacağız. Bunun sonucunda göreceğiz ki Levinas, Kant'ın transandantal hareketini sınırlarının "ötesi"ne taşır. Levinas, bütünüyle ontolojinin dışında kalarak bir etik sorumluluktan

itibaren aşkın özneyi sağlamlaştırır. Böylece, bilginin doğrulanmasının (*justification*) aslında içinde nesneye karşı bir adalet (*justice*) problematiği sakladığını göstererek bilgi teorisi için yeni bir yol açar. Bu doğrulama hareketi ise bilen öznenin daimi sorumluluğu olacaktır.

Bu incelemelerin sonunda, Levinas Kant'tan farklı olarak Başka'yı öznenin imkan koşulu olarak koyduğu ortaya çıkar. Bu imkan koşulu ise Levinas'ı etik sorumluluğu epistemolojinin de imkan koşulunun temeli olarak koymaya yöneltir. Zaten Levinas felsefi yolculuğunun başından beri pratik aklın eleştirisinin spekülâtif aklın eleştirisini öncelemesi gerektiği fikrini olumlar. Bu oldukça derin bir şekilde Kantçı olan fikri takip ederek, Levinas etiğe bir öncelik atfeder ve onu epistemolojinin koşulu olarak koyar. Bununla birlikte, bu iki düşünür arasındaki en büyük fark Levinas'ın öznenin özerkliğini Başkası vasıtasıyla yerle bir etmesi olgusunda yatar. Ancak, tam da bu altüst oluş sayesinde Levinas Kant'ın transandantal felsefesine özel bir katkıda bulunur: Başkası varlık sisteminde bir istisnadır, Başkası “varlık-dışı”ndan (*hors-être*) gelir ve yalnızca Başkası'yla karşılaşma özneyi bu “varlık-dışı”na veya etik düzene taşır. Böylece, aşkın öznenin dayandığı koşulsuz koşulu yıkarak Levinas aşkın özneyi “varlık-dışı” olarak güçlendirebilir. Öznenin sahip olduğu epistemolojik ayrıcalığın yerine etik özneyi koyarak, öznenin sahip olduğu belli bir ayrıcalığı korumayı da başarır.

INTRODUCTION

Si le titre de cette étude n'était que « Le rôle de la conscience de soi dans la subjectivité humaine chez Kant », ceci n'aurait sans doute rien d'étonnant, dans la mesure où il s'agit d'une des problématiques les plus travaillées depuis deux siècles par les historiens de la philosophie. Or, lorsqu'on y ajoute le nom de Levinas, cela suscite l'étonnement car il paraît au premier abord insensé de poser la question du rôle de la conscience de soi chez ce penseur. En effet, dans une philosophie marquée par la question de l'altérité, être à la recherche de cette notion qui se définit par le fondement de l'unité du sujet ne semble pas pertinent.

Contrairement à la tradition philosophique occidentale, la liberté n'est pas le premier mot pour définir le sujet chez Levinas. Il pose à l'origine du sujet une certaine passivité qui se montre par deux attitudes fondamentales : la fatigue et la paresse. La naissance du sujet provient donc d'une lassitude et d'une hésitation à assumer l'existence. Cependant, plutôt que de déclarer « la mort du sujet », ainsi que certaines positions philosophiques des années 1960-1970, Levinas entreprend une opération de déconstruction du sujet dont l'objectif n'est que sa reconstruction.

Or, cette attitude de Levinas n'est pas loin de celle de Kant, qui a commencé par renverser le sujet pour le reconstituer dans sa théorie de la connaissance. Cette révolution nommée copernicienne par Kant ne conduit pas seulement à faire émerger un sujet constituant à travers une redistribution des rôles entre le sujet et l'objet. Elle témoigne aussi de l'émergence d'un sujet sans substance. Par une attaque contre le *cogito* cartésien, Kant met en crise le sujet en lui privant de son épaisseur ontologique. Ce qui nous en reste, bien entendu, est un sujet gnoséologique, qui suscite à son tour d'autres questions et dilemmes. Comment ce sujet peut-il se connaître sans se réduire à un objet de la connaissance empirique ? Comment peut-il connaître un autre être

humain sans le prendre pour un phénomène ? Si le sujet connaissant n'est qu'un sujet transcendantal = X puisé à une nécessité logique, peut-il se prétendre à constituer le monde des phénomènes ?

La philosophie de Levinas est née de cette crise inaugurée par Kant. En privant le sujet de son autonomie et de sa position active, Levinas l'envisage comme étant non soumis à la liberté, mais libre autant qu'il est responsable de lui-même, c'est-à-dire de son corps. Le grand paradoxe du sujet apparaît ici : « *un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même* ». ² Car chez Levinas, l'existence précède toujours la conscience. Pour que celle-ci voie le jour, il faut que d'abord il existe un lieu, une tête sur laquelle la conscience se pose et se repose. Or, la question est de savoir si cette compréhension levinassienne du sujet pourrait répondre aux dilemmes posés par le sujet kantien. La lecture levinassienne de Kant pourrait-elle permettre de trouver une voie qui traverse la philosophie de Kant, à la fois s'en nourrissant et la dépassant ? Si l'on en revient au titre de notre thèse, on s'aperçoit que ces questions s'y dissimulent déjà. Car poser la question de la conscience de soi au centre de la subjectivité humaine présuppose déjà une certaine continuité de la crise kantienne du sujet dans la philosophie de Levinas. C'est à l'aune de cette question qu'on problématisera dans cette thèse la notion de conscience de soi chez Levinas, par une recherche qui conduit jusqu'à la première crise du sujet et ses conséquences.

Or, il n'est pas évident de mettre en lumière la manière dont Levinas s'approprie de la philosophie de Kant. Étant donné que Levinas a écrit finalement très peu des pages consacrées à Kant, ³ il importe de bien saisir ses références explicites. Toutefois, ces références dessinent un tableau souvent paradoxal : par exemple, Levinas déclare à la fois que sa propre philosophie est proche de la philosophie pratique kantienne, ⁴ et

² Emmanuel Levinas, **Le temps et l'autre** [TA], PUF, 2011, p. 36.

³ Il y a trois cours de Levinas sur Kant datés de 1975-76, rassemblés dans le **Dieu, la Mort et le Temps**, et un article intitulé « Primat de la raison pure pratique » de 1971 qui sont consacrés spécifiquement à la philosophie de Kant.

⁴ « *A la compréhension, à la signification saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signification du visage. Les brèves indications par lesquelles nous avons introduit cette notion pourront-elles laisser entrevoir son rôle dans la compréhension elle-même et toutes ses conditions qui dessinent une sphère de relations à peine soupçonnées ? Ce que nous en entrevoyons nous semble cependant suggéré par la*

accuse cette même philosophie d'enfermer l'infini dans le fini à travers un mouvement ontologique.⁵ Comment faut-il comprendre cette attitude paradoxale de Levinas à l'égard de Kant ? À quels moments Kant devient-il une référence positive dans la pensée levinassienne ? En deçà de la référence explicite, n'est-il pas possible de dégager une profonde influence kantienne dans les différentes phases de développement de la philosophie levinassienne ? On pourrait même se demander – et c'est à cette question que nous proposons d'apporter des modestes éléments de réponse – si la philosophie de Levinas ne serait pas une contribution à la pensée kantienne, qui l'enrichit et l'interroge en même temps.

Une question demeure pourtant : s'il existe une relation paradoxale, même compliquée entre ces deux philosophes, pourquoi insister sur leur rencontre ? En effet, faire une comparaison entre la philosophie de Kant et celle de Levinas n'est pas inhabituel, pour autant qu'elle soit abordée du point de vue de la question de l'éthique. Vu que Levinas a la réputation d'être un philosophe d'Autrui et de considérer l'éthique comme la philosophie première, il est d'usage de lire la philosophie de Levinas à partir de la morale kantienne. Cependant, à notre connaissance, il n'existe pas à ce jour de travaux consacrés à l'analyse de la théorie de la connaissance chez Levinas⁶, ni une étude qui aborde Levinas comme un lecteur de la *Critique de la raison pure*. Notre objectif dans cette thèse est de combler cette lacune, en nous concentrant sur la théorie de la connaissance chez Levinas, abordée par ses rapports à la pensée kantienne.

En effet, cette question de la théorie semble être souvent négligée jusqu'à présent, comme s'il n'y avait pas d'épistémologie chez Levinas. La raison de cette

philosophie pratique de Kant dont nous nous sentons particulièrement près » (Levinas, **Entre Nous** [EN], Le Livre de Poche, 1993, p. 22).

⁵ « *Le Kantisme est la base de la philosophie, si la philosophie est ontologie* » (**Autrement qu'être au-delà de l'essence**, Le Livre de Poche, 2004, p. 275). « *Depuis Kant, la philosophie est finitude sans infini* » (**Dieu, le mort et le temps**, Le Livre de Poche, 1993, p. 45).

⁶ Jean-Michel Salanskis effectue une étude de l'épistémologie de **Totalité et infini** dans un chapitre de son livre **Le concret et l'idéal, Levinas vivant III** (Cf. « L'épistémologie de *Totalité et infini* » in **Le concret et l'idéal, Levinas vivant III**, Klincksieck, 2015, p. 191-219).

négligence provient, à notre sens, des critiques de Levinas à l'encontre de la théorie de la connaissance. On les rencontre explicitement dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* où Levinas fait grief à son maître d'être intellectualiste et de conférer un certain privilège à la théorie, ou encore dans *De l'existence à l'existant* Levinas prend le savoir comme lumière qui rend l'autre au même. Si Levinas critique en général la manière de faire de la théorie et son exaltation dans la philosophie occidentale, il convient de garder à l'esprit que Levinas n'est jamais un philosophe irrationnel qui nie la théorie.

Par ailleurs, le côté méthodologique de la philosophie de Levinas impose l'élaboration d'une épistémologie pour envisager une éthique. Car la pensée levinassienne s'articule selon l'ordre de la « postériorité de l'antérieur »⁷ suivant lequel on prétend que même si Autrui précède le sujet, il faut d'abord bien construire un sujet pour qu'il soit possible une rencontre avec Autrui⁸. De même, Levinas admet que l'éthique est la première philosophie, cependant il n'est possible de l'imaginer sans élaborer une théorie de la connaissance qui a le pouvoir de respecter les autres, l'étrangeté du monde et des choses. Ces raisons que nous expliciterons tout au long de notre travail soutiennent la pertinence de la lecture que nous proposons, axée sur la théorie de la connaissance chez Levinas.

En ce qui concerne le corpus abordé, nous proposons de cristalliser le sens de la subjectivité et son rapport à la conscience de soi en nous focalisant d'une part sur les premiers écrits de Levinas, à partir de son premier article « Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl »⁹ daté du 1929 jusqu'à son premier chef-d'œuvre *Totalité et Infini* d'un côté, et d'autre part sur la *Critique de la raison pure* de Kant. Ce faisant, nous envisageons de détourner l'attention des grands œuvres de Levinas comme *Totalité et Infini*,

⁷ « La postériorité de l'antérieur –inversion logiquement absurde- ne se produit dirait-on, que par la mémoire ou par la pensée. Mais l' 'invraisemblable' phénomène de la mémoire ou de la pensée, doit précisément s'interpréter comme révolution dans l'être. Ainsi déjà la pensée théorique –mais en vertu d'une structure plus profonde encore qui la soutient, le psychisme- articule la séparation. Non pas reflétée dans la pensée mais produite par elle. » (Cf. **Totalité et infini** [TI], Le Livre de Poche, 2009, p. 47).

⁸ « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi » (TI, p. 29).

⁹ « Sur les Ideen de M. E. Husserl », in **Revue Philosophique de la France et de l'Etranger**, no 107, 1929, p. 230-265.

Autrement qu'être, Dieu qui vient à l'idée vers les écrits du jeune Levinas, beaucoup moins travaillés que les premiers. Dans cet objectif, on distinguera les écrits de la jeunesse de Levinas en deux volets, « les écrits d'avant-guerre » et « les écrits après-guerre ».¹⁰ Nous sommes réticents à l'égard de la coupure souvent proposée de la philosophie de Levinas en deux époques comme « pré-éthique » et « éthique », comme s'il n'y avait pas une continuité dans l'ensemble de l'œuvre de Levinas. Nous soutenons que la question de l'éthique se trouve depuis le début de l'itinéraire philosophique de Levinas sous différentes formes. Plus explicitement dit, Levinas est un philosophe d'« au-delà » selon nous, son enjeu principal n'est pas construire « l'éthique »¹¹ mais plutôt de ne pas cesser de philosopher vers « au-delà », même le sens de l'éthique peut se comprendre à partir de ce principe. Ainsi, il est aisé d'apercevoir les moments rudimentaires de l'éthique chez premier Levinas, comme envie d'évasion, événement de la honte, plus tard événement de la fécondité ou de la rencontre avec Autrui. On se demande alors si ces premières recherches conduisent-elles aussi à une possibilité d'aller au-delà de la théorie pour « savoir autrement » ?

Afin de répondre à ces questions, notre démarche n'est pas de procéder à l'étude successive d'un philosophe après l'autre concernant le rapport entre la conscience de soi et la subjectivité, ni d'élaborer une comparaison entre ces deux philosophes. Notre méthode consistera plutôt à partir d'une analyse de la philosophie de Levinas pour en dégager les moments 'kantien' constitutifs : les moments où, explicitement ou implicitement, la philosophie kantienne est convoquée dans l'élaboration de la théorie de la conscience de soi et de la subjectivité. Cependant la focalisation sur ce dernier ne nous empêchera pas de retourner, s'il le faut, à la philosophie de Kant elle-même. En effet, il conviendra parfois d'estimer dans quelle mesure Levinas reste « fidèle » à Kant, et surtout de mettre en lumière les autres philosophies qui ont influencé son

¹⁰ On emprunte cette distinction à Christian Ciocan (Cf. Christian Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », **Les études philosophiques**, « Philosophie transcendantale, phénoménologie, déconstruction », Avril 2013-2, PUF, p. 201).

¹¹ « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre » (**Éthique et infini** [EI], Le Livre de Poche, 1982, p.85).

interprétation de la philosophie kantienne. Enfin, on se permet par moments de faire dialoguer Kant avec Levinas et Levinas avec Kant, si cela nous aide pour mieux cerner la notion de la subjectivité dans la théorie. Ainsi, on envisage de chercher une possibilité de reconstruire un sujet connaissant qui est le garant du savoir à partir de la primauté de la raison pratique sur la raison spéculative, autrement dit sur la responsabilité à l'égard d'Autrui.

Notre thèse se compose de trois parties.

La première partie repose sur une hypothèse concernant la méthode levinassienne. Elle prétend que la critique kantienne est une méthode déterminante dans les écrits « avant-guerre » de Levinas. Les indices de ce fait se révèlent dans différentes formes, selon les différents moments de la pensée levinassienne, même si c'est rarement explicite. Par exemple, pendant sa première période Levinas ne quitte jamais complètement le domaine de l'ontologie, mais cela n'empêche pas d'y constater une sorte d'attitude critique, d'aspect kantien, qui pousse sa philosophie au-delà des limites de l'ontologie. Cependant, Levinas ne mentionne jamais la critique comme méthode durant cette période – méthode qui, d'après nous, contribuera largement à la conception de l'éthique comme première philosophie.

Nous proposerons de comparer l'usage que fait Levinas dans sa première période de certaines notions de sa philosophie avec la méthode critique telle qu'elle est formulée dans la *Critique de la raison pure*, où on peut dire que Kant essaie de mettre en crise la raison, par un mouvement de *dénaturalisation* pour découvrir ses principes. Parallèlement, chez le premier Levinas nous constaterons une mise en crise de l'être visant à atteindre l'expérience de l'être pur comme un sentiment de l'évasion ou de la nausée, par exemple dans *De l'évasion*. En effet, il s'agirait là d'une dénaturalisation de l'être servant à établir que l'être n'est pas parfait dans son expérience ou dans son

mode de rapport au moi, contrairement à l'idée dominante de l'être dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Ensuite, nous nous intéressons aux deux autres traits de la méthode critique : la critique en tant qu'attitude *non-exclusive* et *système inachevé*. En effet, l'attitude critique ne cherche jamais à construire un système achevé, ni une méthode élaborée une fois pour toutes, au contraire elle implique une attitude non-exclusive, ouverte à l'hétérogène, dont la fin est seulement son propre inachèvement. Ensuite, nous proposons de lire les premiers écrits de Levinas comme *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, et « L'actualité de Maïmonide » pour mettre en lumière le trajet que Levinas prend pour développer sa propre compréhension de la subjectivité et de l'existence dans *De l'évasion*. Cela faisant, on estime mettre en relief l'application de la méthode critique selon cette triple perspective dans l'élaboration de la propre philosophie de Levinas.

Du fait que l'une des sources essentielles de la pensée levinassienne est incontestablement la phénoménologie, et en particulier la phénoménologie de Husserl, il nous paraît indispensable d'analyser la façon dont Levinas s'approprie de cette dernière dans la deuxième partie de notre thèse. Pour atteindre cet objectif, on propose d'analyser de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1931) et de « L'œuvre d'Edmond Husserl » (1940) afin d'avoir un aperçu du premier rapport de Levinas à la phénoménologie. La phénoménologie husserlienne sera une source inévitable et incontournable pour Levinas, malgré quelques dérives dans son parcours philosophique. Nonobstant, tout cela n'empêche pas Levinas de critiquer la phénoménologie, surtout la théorie de l'intentionnalité de Husserl en tant qu'acte objectivant. Brièvement dit, les objections levinassiennes adressées à cette théorie se réunissent dans le fait que Husserl confère un privilège à la représentation, et que cela stimule une négligence du statut du sentiment. Ainsi, Levinas accuse Husserl de tomber dans un intellectualisme et d'exalter la théorie. On estime ainsi faire émerger d'un côté les raisons sur lesquels se fonde attitude critique de Levinas par rapport à la théorie de l'intentionnalité de Husserl, et de l'autre les contributions de Levinas à la

phénoménologie à partir des propositions levinassiennes pour combler les failles et les insuffisances de la méthode phénoménologique.

Les conséquences de ce travail seront une grande importance, car elles nous serviront des indices pour mieux comprendre la prise de position de Levinas à l'envers de la théorie kantienne. Plus précisément, comme Levinas n'effectue pas un pareil travail si minutieux et innovateur sur cette dernière, on se permet de déduire des critiques levinassiennes adressées à la théorie de Husserl les traits généraux de Levinas à propos de ce sujet.

La troisième et dernière partie sera le cœur de notre étude au sens où on cherchera à défaire les nœuds dans la compréhension de la théorie de la connaissance et de la subjectivité chez Levinas. Dans cet objectif, on étudiera en détail des notions principales de *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* comme jouissance, hypostase, *il y a*, lumière, paresse, fatigue, instant-présent. On essaiera ainsi de saisir comment Levinas envisage la genèse du sujet dans son rapport au monde, à l'être, à lui-même et à Autrui. Comme notre enjeu est de montrer la relation entre la conscience de soi et la subjectivité dans la théorie, nous focaliserons plutôt sur l'élaboration d'un sujet connaissant chez Levinas.

En considérant les deux sources de Levinas en matière de philosophie transcendantale, à savoir Kant et Husserl, on se demandera dans quelle mesure Levinas s'inspire d'eux pour sa propre compréhension du sujet, en interrogeant notamment la proximité entre le sujet levinassien et le sujet transcendantal. Vouloir répondre à cette question implique d'abord d'éclairer le sens levinassien du transcendantal et celui de la concrétude. Cela nous permettra de saisir comment Levinas, en travaillant sources (soit en les croisant, soit les faisant jouer l'une contre l'autre, soit faisant des torsions), construit une épistémologie originale dans laquelle est également impliquée une subjectivité qui ne perd ni sa relation avec elle-même ni avec Autrui.

PREMIÈRE PARTIE

LA CRITIQUE COMME MÉTHODE CHEZ LEVINAS

Dans ce qui suit, nous aimerions montrer que la méthode critique kantienne est un des éléments constitutifs de la philosophie levinassienne. Or, Levinas est plutôt connu par ses critiques adressées à la théorie, alors que Kant décrit sa méthode critique comme une limitation de la raison pour atteindre la connaissance véritable dans *Critique de la raison pure*, alors, notre prétention n'est-elle pas paradoxale ? De prime abord elle l'est effectivement. Or il nous semble nécessaire (d'avoir le courage) d'aller au-delà de cette apparence. Pour ce faire, il nous faut déterminer en quel sens on comprend cette « méthode critique » chez Kant d'un côté, et de l'autre, mettre en évidence comment, dans quelle mesure Levinas applique cette méthode dans les différentes périodes de sa philosophie. Il convient pour cela de tourner le regard vers la célèbre « Préface » de la *Critique de la raison pure* de 1781.

I.A. Premier Chapitre - La critique comme méthode implicite dans les premiers écrits de Levinas

I.A.1. L'usage de la raison chez Kant

Dans la première « Préface », Kant décrit une scène assez sombre et pessimiste : la métaphysique a perdu son statut majeur et son prestige à cause des guerres intestines entre les dogmatiques eux-mêmes et des critiques que les sceptiques leur adressent. Dans ce « champ de bataille » [*Kampfplatz*], les premiers menaient un régime « despotique » qui fondait sa législation sur « l'ancienne barbarie » et ils subissaient régulièrement les attaques des sceptiques, définis par Kant comme « une variété de

nomades », qui détestait tous les systèmes et suscitait l'anarchie dans la société.¹² Même si les dogmatiques avaient une volonté de continuer à faire de la métaphysique, ils étaient loin de terminer leurs conflits intérieurs et incapables d'arrêter la remise en question du système. Ils n'arrivent donc pas à atteindre un plan sur lequel elles s'accorderaient. Par conséquent ils restaient décalés par rapport aux progrès scientifiques.

Ainsi, face aux succès des sciences - la mathématique pure et la science pure de la nature-, la métaphysique, autrefois nommée « la reine de toutes les sciences », paraît comme un inutile « luxe de l'entendement »¹³, dépourvue d'une méthodologie assurée¹⁴ comme celle des sciences. Celles-ci avancent dans la voie du progrès, alors que l'ancienne reine marque le pas. Tout de même, nous pouvons observer quelques efforts pour sortir de cette immobilité, comme la « physiologie de l'entendement » de Locke. Néanmoins, cet effort ne suffit pas à finir des controverses dogmatiques, car cette physiologie reposait sur la « généalogie erronée » de la métaphysique selon Kant et tombait donc inévitablement dans « l'archaïque dogmatisme vermoulu ».¹⁵

Cela dit, si d'un côté Kant expose cette impasse de la métaphysique comme suscitant un sentiment de dégoût et d'indifférence surtout chez les scientifiques, de l'autre, il affirme qu'un nouvel espoir s'y révèle : « *Maintenant, après que toutes les voies ont été (selon ce dont on se persuade) tentées en vain, c'est le dégoût qui règne*

¹² Kant, « Histoire de la philosophie » in **Les leçons de métaphysique**, trad. Monique Castillo, Le livre de poche, 1993, p. 122-129. Léo Freuler évoque que « [s]elon Kant, le dogmatisme de son propre siècle est notamment celui de Wolff, le scepticisme celui de Hume (cf. p. ex. K.d.r.V., A 856, B 884, W 711-712). Dans l'Antiquité, le dogmatisme est représenté par l'Académie de Platon, le scepticisme par des penseurs tels que Pyrrhon et Sextus (cf. Pölistz, Ak. 538-539, Erfurt, 1821, pp. 13-14). D'après le manuscrit de Volckmann et celui de Mrongovius, c'est Epicure qui est l'antimétaphysicien de l'Antiquité (Volckmann, Ak. 376 et Mrongovius, Akç XXIX/ 1.2, p. 763) » (Cf. Léo Freuler, **Kant et la métaphysique spéculative**, Vrin, 1992, p. 263).

¹³ Kant, **Leçons de la métaphysique**, trad. J. Tissot, Ladrangé, 1843, p. 343.

¹⁴ Monique Castillo, **Kant, L'invention critique**, Vrin, 1997, p. 9.

¹⁵ « D'après d'autres indications de Kant, la généalogie proposée par Locke serait le premier qui, suite à la montée de la physique expérimentale, a entrepris une physiologie de la raison, c'est-à-dire une recherche qui porte sur l'acquisition des concepts. Or cette physiologie est insuffisante parce qu'elle néglige de procéder à l'examen critique, qui présuppose d'emblée que des concepts rationnels aient été acquis, et qui consiste à savoir quels sont les concepts de la raison, quel est leur sens, et dans quelle mesure ils peuvent être utilisés (cf. Vorlesungen über Metaphysik, Volckmann, Ak. XXVIII/5.1, p. 389) » (Léo Freuler, **Kant et la métaphysique spéculative**, p. 263).

dans les sciences, ainsi qu'un total indifférentisme [Gleichgültigkeit], qui est la matrice du chaos et de la nuit, mais qui pourtant constitue en même temps le point de départ, du moins le prélude, d'une prochaine transformation et d'une prochaine avancée des Lumières dans ces disciplines, là où elles avaient été obscurcies, rendues confuses et stériles par un zèle maladroitement employé. »¹⁶ Dans cette double affirmation, nous constatons qu'en effet Kant est en train de nous raconter un récit¹⁷ sur les différentes périodes par lesquelles passerait la métaphysique. Nous proposons d'examiner ces périodes en détail pour bien comprendre ce passage qui nous paraît crucial.

Nous avons dit que Kant raconte d'abord « comment » la métaphysique a perdu son pouvoir au point de devenir une source de dégoût. Nous demandons alors qui en est le responsable. Est-ce la métaphysique elle-même, ou est-ce un problème d'usage de la raison comme Kant nous laisse entendre ? Pourquoi en somme la métaphysique est-elle en crise ?

En effet, Kant commence son récit par décrire la nature de la raison humaine qui « *se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter – car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même –, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse – car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine.* »¹⁸ Or la métaphysique force la raison toujours à s'élever plus loin, c'est-à-dire à dépasser ses propres limites. Elle utilise la raison, peut-être bien convenablement à sa nature, mais la question cruciale ici est la suivante : que peut atteindre la métaphysique en forçant toujours la raison vers l'au-delà ? Atteint-elle la vérité, les connaissances exactes, qu'elle se fixe pour but ? La réponse est négative ; elle atteint seulement des questions sans réponses, des entreprises inachevées. Cette élévation de la métaphysique par l'usage de la raison au-delà des limites de toute expérience (possible), traduit une absence de fondement ou de « pierre de touche » et fait de la métaphysique ce champ de bataille précédemment évoqué : aucun fondement sur

¹⁶ Kant, **Critique de la raison pure** [CRP], trad. Alain Renaut, Flammarion, 2006, p. 64.

¹⁷ « *Le récit qui présente l'institution du tribunal critique est une narration, peut-être rien de plus qu'un 'roman'* » (Lyotard, **L'enthousiasme – La critique kantienne de l'histoire**, Galilée, 1986, p.28).

¹⁸ CRP, p. 63.

lequel elle pourrait s'élever, ni des propositions fermes fondamentales sur lesquelles on pourrait s'accorder.

N'y a-t-il aucune faute de la raison dans cette histoire ? Aucunement, dirait Kant, car la raison ne peut jamais fonctionner contre sa nature ; ce serait impossible et absurde de lui demander de renoncer aux questions métaphysiques qui « sont ancrées dans notre raison ». ¹⁹ Si on cherchait l'origine de cette faute, il faudrait considérer non pas la raison en tant que telle, mais plutôt l'*usage* que nous en faisons. La faute de la métaphysique serait alors d'utiliser la raison sans en avoir le « mode d'emploi », pour ainsi dire, sans interroger sa nature, ses limites, et surtout ses intérêts ; elle préférerait donc suivre la disposition de la raison dans sa sauvagerie, dans sa brutalité ²⁰. Ainsi même si le zèle de la métaphysique —dogmatique — est apprécié par Kant, faute de bon usage de la raison, elle serait ratée.

En fin de compte, faut-il abandonner la métaphysique ? Absolument pas. S'il y a un responsable de cette nuit d'« indifférence », ce n'est ni la raison ni la métaphysique en tant que telle, mais un certain usage de la métaphysique, un certain usage de la raison par la métaphysique, c'est-à-dire les philosophes et leur façon de faire de la métaphysique. En effet, les spécialistes et les professionnels de la spéculation ²¹ rendent la métaphysique leur domaine privé en l'isolant. Il faut dès lors

¹⁹ Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science**, *Préface*, trad. Louis Guillermit, Vrin, 1993, Ak. 255, W. 113.

²⁰ Pourquoi est-ce que suivre la disposition de la raison susciterait un problème ? En effet, chez Kant, l'usage de la raison est déterminé selon ses intérêts, car chacun de ces derniers a une nature différente. Ainsi la raison humaine, dans son usage destiné à connaître par exemple, s'appelle la raison spéculative. Celle-ci, comme nous venons de le souligner, tend « par nature » à aller vers l'au-delà, même si la raison humaine est limitée. En d'autres mots, la raison humaine n'est pas capable de tout connaître, elle est donc limitée au sujet du jugement de connaissance. Il s'agit donc ici d'une tension entre la nature de la raison spéculative et la raison humaine limitée. L'homme ne peut donc pas suivre la raison spéculative sans limite, s'il ne veut pas tomber dans des embarras ou « des erreurs cachées ». C'est pour cela qu'afin d'atteindre la connaissance véritable, selon Kant, il faut trouver une pierre de touche qui vient de dehors, de l'extérieure de la raison : l'expérience. Levinas le considère comme l'une des grandes découvertes de Kant : « *Kant aura ainsi découvert –et c'est là la grande nouveauté– que cette illusion de la raison spéculative ne doit rien à une défaillance quelconque des penseurs ; qu'elle est inhérente à l'exigence de l'absolu et de l'inconditionné, que c'est, en quelque manière une illusion due à la rationalité même de la Raison. Comme si, en suivant les règles de sa logique, mais en dépassant l'expérience, la raison perdait la raison* ». (**Kants Metaphysikund Religionsphilosophie**, « Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft, Eingel., übers. und komm. von Jakob Sirovátka » [1971], in Norbert Fischer (éd.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005).

²¹ M. Castillo, **Kant**, p. 13.

renoncer à cette métaphysique qui est envahie par les écoles et les sectes, mais renoncer totalement à la métaphysique elle-même serait incompatible à la nature humaine selon Kant : « [...], *la raison humaine, depuis qu'elle s'est mise à penser, ou plutôt à réfléchir, n'a jamais pu se dispenser d'une métaphysique, même si elle n'a jamais été capable de présenter en l'épurant suffisamment de tout élément étranger. L'idée d'une telle science est tout aussi ancienne que la raison spéculative de l'être humain ; et quelle raison ne spécule pas, que ce soit à la manière scolastique ou à la façon populaire ?* ».²² S'il est donc impossible de rester « indifférent » à la métaphysique, cet « indifférentisme » qu'il s'agit de combattre et même de prendre comme appui pour forger une nouvelle pensée, s'explique par la différence entre la métaphysique elle-même et son usage injuste, excessif, son abus.

I.A.1.a. L'indifférentisme

Il importe de faire une analyse détaillée de ce moment où Kant parle de l'indifférentisme.²³ Car le récit kantien prend une tournure étrange à ce point même : son ambiance sombre²⁴ se dissipe progressivement lorsque Kant décrit le passage d'un état de « total *indifférentisme*, qui est la matrice du chaos et de la nuit » à l'idée d'indifférentisme comme point de départ, un prélude, une prochaine transformation et une prochaine avancée des Lumières. Comme le moment d'une aube, *Gleichgültigkeit* signifie ainsi à la fois la nuit et la lumière qui se met à s'élever.

Suivons encore Kant : « *Le fait est qu'il est vain de vouloir affecter de l'indifférence à l'égard de recherches telles que l'objet n'en peut être indifférent à la*

²² CRP, p. 680 ; A 842/B 870; AK, III, 545.

²³ « *En ce qui concerne la métaphysique, on a l'impression que nous restons interdits devant la recherche de la vérité ; et l'on assiste à une sorte d'indifférentisme qui se fait une gloire de parler avec mépris des abstractions philosophique, bien que la métaphysique soit la philosophie au sens propre. Notre temps est celui de la Critique et il faut voir ce qui sortira de ces recherches critiques. On ne peut réellement citer le nom d'une philosophie moderne parce que tout va, pour ainsi dire, à vau-l'eau : ce que l'un construit, l'autre le démolit* » (Kant, *Leçons métaphysique*, p. 129).

²⁴ « *L'indifférentisme caractérise un état de crise de la philosophie ; il se signale par une méprise de concepts, de leur abstraction, un dégoût propre à identifier le savoir aux ténèbres* » (M. Castillo, *Kant*, p. 10)

nature humaine ».²⁵ Quel que soit le degré de dégoût des sciences pour la métaphysique, elles ne peuvent pas ne pas la solliciter et elles ne peuvent pas s'empêcher de retomber dans « des affirmations métaphysiques », car une recherche sur la nature humaine, telle que font les sciences, la présuppose toujours déjà. C'est pour cette raison que Kant les appelle « les prétendus indifférentistes »²⁶, soulignant ainsi que sans la métaphysique les sciences de la nature pure ne seraient pas possibles, qu'il y a une solidarité de fond entre science et métaphysique contrairement à ce que voudraient certains scientifiques.

Aux yeux de Kant, « *cette indifférence, qui surgit au moment même de l'épanouissement de toutes les sciences* » est « *un phénomène qui mérite attention et réflexion* ». C'est dans cette phrase, exactement, que le moment de transition se révèle : l'indifférence qui était la source du chaos et de la nuit est désormais devenue un phénomène à analyser.²⁷ « *Elle [cette indifférence] est, poursuit Kant, à l'évidence l'effet, non de la légèreté d'esprit, mais de la mûre faculté de juger du siècle, lequel n'entend pas se laisser leurrer plus longtemps par un simulacre de savoir, et elle constitue un appel adressé à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi, et qu'elle institue un tribunal qui la garantisse en ses légitimes prétentions, mais tout en sachant en revanche éconduire ses présomptions sans fondements, non pas des décisions autoritaires, mais en vertu de ses lois éternelles et immuables ; et ce tribunal n'est rien d'autre que la Critique de la raison pure elle-même.* »²⁸

Kant envisage d'abord l'indifférentisme comme l'effet non pas de « la légèreté d'esprit » mais « de la mûre faculté de juger du siècle ». Comment faut-il entendre

²⁵ CRP, p. 64 ; AX ; AK, IV, 8. [« *Il est vain, en effet, de vouloir affecter de l'indifférence par rapport à des recherches dont l'objet ne peut être indifférent à la nature humaine* » (CRP, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Puf, 2001, p. 6) ; « *Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.* » ; Cf. **Kritik der reinen Vernunft**, Suhrkamp, 1974].

²⁶ **Ibid.**, p. 64 ; AX ; AK, IV, 8.

²⁷ « *Kant souligne alors, au passage, que l'attitude indifférentiste est impossible quand il s'agit de recherches 'dont l'objet ne peut pas être indifférent à la nature humaine'.* Puis avec une inconséquence apparente, il observe que l'indifférence, la Gleichgültigkeit, est 'un phénomène (Phänomen) digne de remarque et de réflexion (Nachsinnen)' » (Lyotard, **L'enthousiasme**, p. 27)

²⁸ CRP, p. 65 ; AK, IV, 8-9 ; A X-XII.

cette affirmation ? La distanciation des scientifiques par rapport à la métaphysique donne à la faculté de juger l'occasion de mûrir. Grâce à cette distance, la raison se libère d'abord de l'attitude dogmatique qui la force par un usage abusif ou maladroit à franchir ses propres limites, ensuite elle se réfugie dans l'attitude sceptique des sciences, et c'est dans cette tension même que la raison tend à trouver comment elle pourra s'effectuer légitimement. Il s'agit donc dans ce tableau d'une préparation de la métaphysique future et de la critique de la raison²⁹.

Il s'en suit que l'indifférence, contrairement à ce qu'on pourrait croire, est un signe de faculté mûre de juger, parce qu'en effet elle cherche la condition de possibilité de faire une science rigoureuse. Même si les principes fondamentaux de la science pure de la nature ne sont pas encore découverts, cette indifférence nous incite à les chercher. Avec cette incitation, la métaphysique se révèle, elle sort de son refuge et elle demande à la raison d'être développée pleinement, non pas implicitement, mais consciemment cette fois-ci. Or prendre conscience signifie aussi prendre la décision de sortir de l'irresponsabilité des indifférentistes³⁰. Assumer la *responsabilité* de ce

²⁹ Kant discute avec plus de détails le même sujet dans « La discipline de la raison pure relativement à son usage polémique » de la *Critique de la raison pure* : « *Le premier pas dans les affaires de la raison pure, qui caractérise son enfance, est dogmatique. Le deuxième pas, que l'on vient d'évoquer, est sceptique et témoigne de la prudence du jugement aiguisé par l'expérience. Mais un troisième pas est encore nécessaire, qui incombe uniquement à la faculté de juger mûre et adulte se fondant sur des maximes solides et attestées dans leur universalité : il consiste à soumettre à appréciation, non pas les faits de la raison, mais la raison elle-même dans tout son pouvoir et dans toute l'aptitude qui est la sienne d'atteindre à des connaissances a priori. Cela ne correspond plus à la censure, mais à la critique de la raison, [...]* » (CRP, p. 632 ; AK, III, 497 ; A 761/B 789). C'est donc comme s'il y avait trois périodes de la raison : son enfance, signifiée par l'attitude dogmatique ; son « adolescence » comme période de transition où la raison n'est plus un enfant mais ni non plus un adulte ; et sa « maturité » comme critique. Il faudrait souligner ici les nuances de la période transitoire qu'est le scepticisme : « *Ainsi, le scepticisme constitue-t-il un moment de repos pour la raison humaine, où elle peut songer à son parcours dogmatique et lever le plan de la région où elle se trouve, afin de pouvoir ultérieurement choisir son chemin avec davantage de sûreté : en revanche, il ne s'agit pas d'un lieu d'habitation où la raison puisse séjourner avec constance ; car un tel lieu ne peut se trouver que dans une complète certitude, soit vis-à-vis de la connaissance des objets eux-mêmes, soit en ce qui concerne les limites à l'intérieur desquelles se trouve enfermée toute notre connaissance d'objets* » (Ibid., p. 632-633 ; AK, III, 497 ; A 762/B 790). Il n'y va pas ici de scepticisme qui exalte l'anarchie et qui est « principe d'une ignorance délibérée et scientifique qui sape les fondements de toute connaissance pour ne lui laisser disposer nulle part, autant qu'il est possible, d'aucune sécurité ni d'aucune assurance » (CRP, p. 428 ; AK, III, 292 ; A 424/B 453), mais de scepticisme méthodique, pour ainsi dire, utilisé comme méthode, par exemple celui de Hume. Nous voyons que le scepticisme ne peut être qu'un lieu d'habitation provisoire : comme il ne traite pas la vraie nature de la raison humaine et ses limites, il ne fournit pas la certitude mais seulement le moyen qui y conduit. Le véritable usage de la raison ne peut être que critique.

³⁰ « *Le savoir philosophique n'est plus que le savoir de ce qu'a été la philosophie. Son inutilité peut s'assimiler à un 'luxue de l'entendement', à l'irresponsabilité d'un éloge suspect du désintéressement, celui que fait de la pratique de la spéculation une joie privée et de l'érudition une source d'indifférence au destin historique de la pensée* » (M. Castillo, **Kant**, p.10).

qu'on fait est, aux yeux de Kant, « la plus difficile de toutes les tâches », car cela implique la totale « connaissance de soi ». ³¹ Et pour cette tâche, il faut que la raison construise « un tribunal » où elle se jugera. En effet, comme la force de juger ne mûrit qu'avec « la force de se juger » ³², la raison est déjà prête pour prendre en charge l'institution de ce tribunal « qui n'est rien d'autre que *Critique de la raison pure* elle-même ».

La raison, le seul juge de ce tribunal, qui interrogera ses limites pour s'épurer des présomptions sans fondement et qui découvrira par là sa vraie nature, n'est que la raison critique. La critique est la seule voie pour que la raison se connaisse, sans tomber dans les conflits des spécialistes qui suscitent non seulement une division de la raison avec elle-même mais aussi un malentendu de la raison en elle-même ³³. Ainsi la raison évitera de prendre des « décisions autoritaires » afin de ne pas retomber dans le dogmatisme. Elle ne visera pas à construire un État despotique, mais à instaurer un tribunal critique fondé sur la raison commune de l'humanité, qui montre que la raison n'est jamais réservée aux spécialistes ni aux philosophes, mais qu'au contraire son but est d'appliquer « ses lois éternelles et immuables », qu'elle est une faculté dont « tout homme se sert et doit pouvoir se servir ». ³⁴ Pour comprendre ce passage, il conviendrait de souligner la compréhension kantienne de la philosophie, car celle-ci est inséparable de l'instauration de ce tribunal de la raison. Qu'est-ce que Kant comprend alors par philosophie et comment l'utilise-t-il ? À quoi sert la philosophie ? Quelle est son utilité ?

³¹ « Justement nous sommes 'avertis' par la Critique elle-même : 'de ne pas nous aventurer sur un projet capricieux et aveugle'. Le nerf vital de la Critique est précisément qu'elle sait exactement ce qu'elle fait ; c'est-à-dire qu'elle connaît son canon. C'est par le canon que se constitue la méthode. » ; M. Castillo, Kant, p.12 : « Il s'agit de faire valoir un principe de responsabilité théorique devant les conséquences, aussi bien populaires (dans le public) que philosophiques (dans les écoles), de cette stagnation entretenue par l'usage polémique de l'argumentation »* (*Gerhard Krüger, **Critique et morale chez Kant**, trad. M.Regnier, Beauchesne et ses fils, 1961, p. 209).

³² Lyotard, *L'enthousiasme*, p. 28.

³³ « Cela dit, je n'entends pas par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles il lui est loisible d'aspirer indépendamment de toute expérience, par conséquent le fait de trancher quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination tant de ses sources que de son étendue et de ses limites – tout cela à partir de principes » (Kant, **CRP**, p. 65 ; AK, IV, 9 ; AK XII :)

³⁴ M. Castillo, **Kant**, p.13.

I.A.1.b. La critique *non-exclusive*

Kant déclare dans l'« Architectonique de la raison pure » de la *Critique de la raison pure* et dans la *Logique*, qu'il y a deux concepts de la philosophie : l'un est un concept scolastique [*Schulbegriff*] et l'autre un concept cosmique (*conceptus cosmicus*) [*Weltbegriff*]. Le premier est « *un système de la connaissance qui n'est recherché que comme science, sans qu'on ait pour but quelque chose de plus que l'unité systématique de ce savoir, par conséquent la perfection logique de la connaissance* »³⁵. Le deuxième est le concept d'une « *science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine (teleologia rationis humanae)* ».³⁶ Selon Kant, la réponse des questions susdites relatives à la philosophie ne viendrait pas du premier concept. Car celui-ci considère la philosophie comme capacité, habilité, et dès lors elle n'est qu'une *science de la capacité*. Le concept cosmique en revanche signifie une *utilité* en tant que *science de la sagesse*³⁷, c'est-à-dire une « *science de la maxime suprême de l'usage de notre raison* »³⁸. La valeur de cette science est *intrinsèque*, et son utilité est donc au-delà de tout utilitarisme, car elle « *concerne ce qui intéresse nécessairement chacun* »³⁹ et elle vise l'intérêt le plus général de l'humanité.⁴⁰

Or, Kant déclare également que « *[j]usqu'ici on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle, qui la possède, et à quoi peut-on la connaître ?* ».⁴¹ En effet, on ne peut pas la connaître, parce que « *jusque-là le concept de la philosophie n'est qu'un concept scolastique* »,⁴² et qu'elle n'est nulle part *in concreto*. Dans la mesure où « *il n'existe pas de philosophie achevée, universellement valable* »⁴³, celle-ci n'est qu'« *une idée d'une science possible* ».⁴⁴ On ne peut par conséquent

³⁵ CRP, p. 678 ; AK, III, 542 ; A 838/B 867.

³⁶ Ibid.

³⁷ Kant, *Logique*, trad. Jh. Tissot, Ladrangé, 1862, p. 24.

³⁸ Ibid., p.25.

³⁹ CRP, p. 678 ; AK, III, 542 ; A 838/B 867.

⁴⁰ M. Castillo, *Kant*, p. 13.

⁴¹ CRP, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Puf, 2012, p. 561. (Nous soulignons.)

⁴² Ibid. (Nous soulignons.)

⁴³ R. Eisler, *Kant Lexikon*, t. II, trad. Anne-Dominique Balès et Pierre Osmo, Gallimard, 1994, p. 803, l'article de « *philosophie* ».

⁴⁴ Ibid.

qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire « à exercer le talent de la raison dans la mise en œuvre de ses principes universels à la faveur de certaines tentatives qui se présentent, même si se trouve toujours réservé le droit qu'a la raison d'examiner ces principes eux-mêmes quant à leurs sources, pour les confirmer ou les rejeter ».⁴⁵ En outre, cette pratique n'est possible que par un concept cosmique de la philosophie incarné par la philosophie critique elle-même : « *La philosophie de la raison pure ou bien est une propédeutique (un exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison relativement à toute connaissance pure a priori, et elle s'appelle critique ; ou bien, en second lieu, elle est le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (aussi bien vraie qu'apparente) provenant de la raison pure, selon un agencement systématique de l'ensemble, et elle s'appelle métaphysique [...]* ». ⁴⁶

En fin de compte, dans la mesure où le tribunal de la raison se fonde sur la méthode critique, il ne sera nullement dogmatique, il ne pourra jamais devenir une propriété exclusive des écoles ; ce sera au contraire un tribunal Idéal qui se construit par le juge de la raison poursuivant la fin dernière de la raison humaine, et le procès ne sera donc jamais achevé. Kant n'a pas pour but avec la philosophie critique d'établir un système achevé en tant que philosophie parfaite ; au contraire, le projet critique ne saura être achevé, et c'est de cet « inachèvement » constitutif que découle la possibilité même de philosopher : « *La voie de critique est seule encore ouverte* ». ⁴⁷

Avant de conclure notre réflexion sur le tribunal kantien, il nous paraît important d'indiquer brièvement ce que signifie le philosophe pour Kant, car le concept cosmique se personnifie dans l'idéal du philosophe. En effet, celui-ci n'existe nulle part *in concreto*, tout comme la philosophie elle-même ; le philosophe est le « *maître dans l'idéal* », et son rôle dans cette voie critique est de mobiliser tous les artistes de la raison (le mathématicien, le physicien, le logicien, etc.), afin de les utiliser « *comme instruments pour favoriser les fins essentielles de la raison humaine* »⁴⁸. Cela étant,

⁴⁵CRP, p. 678 ; AK, III, 542-543 ; A 838/B 866.

⁴⁶Ibid., p. 679 ; AK, III, 543-544 ; A 841/B 869.

⁴⁷Ibid., p. 688 ; AK III, 552 ; A 856/B 884.

⁴⁸Ibid., p. 678 ; AK, III, 542-543 ; A 840/B 868.

même si l'idéal du philosophe ne se trouve nulle part, « *l'Idée de sa législation se trouve partout, dans chaque raison humaine* »⁴⁹ et inspire l'idéal d'une philosophie cosmique qui s'exerce non pas comme système parfait mais comme tribunal critique.

Ainsi, nous avons dit que la voie de la critique restera toujours ouverte, puisque la philosophie critique en tant qu'idée d'une science possible est un idéal de la philosophie et en ce sens-là elle est « déontologique ».⁵⁰ Elle dépasse toute philosophie actuelle, et sa temporalité et son extension sont transindividuelles.⁵¹ Car comme on le sait, elle traite de l'usage de la raison pour l'intérêt de toute l'humanité, chacun faisant partie de la même rationalité universelle. De telle sorte que, jusqu'à ce qu'on atteigne la voie de la critique, aucune voie prise n'est négligeable, fût-elle dogmatique ou sceptique, empiriste ou idéaliste. Il faut les considérer plutôt comme les moyens d'apprendre à philosopher qui est la destination commune pour la rationalité humaine.⁵²

Ici se révèle un autre trait essentiel de l'attitude critique kantienne : son caractère *non-exclusif*. Nous disons qu'elle est non-exclusive, parce qu'elle traite soigneusement de toutes les tentatives qui tombent sous le coup du tribunal critique selon leurs rapports à l'Idéal de la philosophie (ou la philosophie cosmique). Par exemple, en radicalisant la méthode sceptique, Kant découvre, si l'on puisse dire, une méthode sceptique critique ;⁵³ de même, sa philosophie spéculative se fonde sur une synthèse entre empirisme et rationalisme. En effet, ce caractère non-exclusif de la critique kantienne est comme le gage de l'hétérogénéité de la pensée et nous comprenons que la *Kampfplatz* de la métaphysique doit rester ouverte.⁵⁴ Cette sorte de tolérance à l'hétérogénéité dans la pensée kantienne, comme en témoignent les statuts accordés aux notions comme « indifférence » ou « champ de bataille », devrait à notre sens être comprise comme l'un des traits essentiels de la méthode critique.

⁴⁹ **Ibid.**

⁵⁰ M.Castillo, *Kant*, p.13.

⁵¹ **Ibid.**

⁵² **Ibid.**

⁵³ **Ibid.**, p. 17, p. 21.

⁵⁴ Lyotard, *L'enthousiasme*, p. 29.

Conclusion

Essayons de conclure par ces lignes de Kant :

*« Sans cette critique, la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la guerre. La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure le calme d'un état légal où nous ne devons régler notre différend d'aucune autre manière qu'en recourant à une procédure. Ce qui met un terme aux affaires dans le premier cas, c'est une victoire dont les deux partis se vantent, à laquelle ne succède dans la plupart des cas qu'une paix incertaine, établie par l'intervention des pouvoirs publics venant s'interposer entre les adversaires ; tandis que, dans le second cas, c'est la sentence qui, parce qu'elle touche ici à la source même des différends, doit garantir une paix perpétuelle. Aussi les différends infinis d'une raison purement dogmatique nous contraignent-ils à chercher enfin le calme dans quelque critique de cette raison même et dans une législation qui trouve là ses fondations ».*⁵⁵

Ainsi la critique comme recherche des limites de la raison est essentielle pour un bon usage de la raison, et par là elle nécessite l'instauration d'un tribunal pouvant faire place à l'hétérogénéité des divers partis. Dans ce tribunal, la sentence n'est prononcée par aucune autorité, que ce soit les préjugés des pouvoirs publics, le pouvoir étatique, religieux ou scolastique. Elle est formulée au contraire par la raison universelle de l'humanité. Ce tribunal n'est jamais provisoire, au contraire il est permanent en tant que seule et unique instance à saisir pour donner une voix aux différends, attestant ainsi de l'inachèvement constitutif du projet critique : la critique ne construit jamais un système achevé, ni une méthode mise en œuvre une fois pour toutes, mais elle est une attitude non-exclusive, ouverte à l'hétérogène, dont la fin n'est que son propre inachèvement.

⁵⁵CRP, p. 627 ; AK, III, 491-492 ; A 751-752/B 779-780.

En outre, il ne faut pas oublier que ce tribunal ne peut pas se construire dans un état de nature : à vrai dire, l'institution du tribunal critique se fait à la sortie même de cet état. Dès lors, la critique est dans un certain sens la *dénaturalisation* de la raison. Autrement dit, la raison dans l'état de nature qui n'est qu'une raison dogmatique conflictuelle n'arrive pas à juger légitimement, puisqu'elle manque de fondement, elle va au-delà de ses limites et c'est pour cela qu'elle doit se limiter ou dénaturer. Cependant, c'est également sa nature qui l'incite à prendre une décision pour mettre fin à ce conflit épuisant : « *En fait, la raison a même tout à fait fortement besoin d'un tel combat, et il serait à souhaiter qu'il eût été mené auparavant et avec une autorisation publique illimitée. Car dans ce cas on serait arrivé plus tôt à mettre en œuvre une critique mûrie dont l'apparition doit faire se dissoudre d'elles-mêmes toutes ces querelles en apprenant aux combattants à percevoir leur aveuglement et les préjugés qui les ont divisés* ». ⁵⁶ Ainsi comprenons-nous que la dénaturalisation de la raison n'est pas simplement l'abandon total de son caractère propre, mais plutôt un processus de maturation, faisant signe vers la particularité non-exclusive de la critique kantienne. Nous avons déjà mentionné que la raison dogmatique signifie l'enfance de la raison. Pendant qu'elle mûrit, la raison doit nécessairement passer par une crise d'adolescence pour qu'elle puisse connaître ses propres limites. Cette période n'exclut sans doute pas le processus de maturation, elle est au contraire sa condition même. On pourrait dire que la crise de la raison est la condition de possibilité d'une raison mûre et critique. De même la méthode critique présuppose une crise pour bien déterminer les limites, les critères de la raison.

La crise en tant que moment critique finit par pousser la raison à prendre une décision [*krinein*], mais en effet ce moment de décision se mûrit aussi dans la crise même. C'est pour cela que la méthode critique doit présupposer la crise, mais aussi l'utiliser comme un moyen de déterminer les critères. En d'autres termes, la méthode critique consiste à mettre une chose en crise, c'est-à-dire à forcer ses limites jusqu'à en faire apparaître le fondement. En ce sens, comme origine de la critique, la crise est ici à considérer inséparablement de sens étymologique : « *κρίνω* : distinguer, choisir, juger, décider, trancher (la même racine *cri-* se trouve dans le cerno et cribrum latin,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 624 ; AK, III, 489 ; A 747 / B 775.

dans le mot français crible). [...] *Crise signifiait d'abord action de distinguer et dispute, mais aussi décision au sens d'un jugement définitif ou d'un jugement tout court, ce qui est aujourd'hui du domaine de la critique* ».⁵⁷

Tel serait d'après nous les points essentiels à retenir de la critique kantienne avant d'exposer en détail pourquoi elle serait impliquée comme méthode dans la philosophie de Levinas. Si donc mettre en crise une chose veut dire la « *passer au crible* », déterminer ses limites pour découvrir ses principes, en quoi pourrions-nous dire qu'elle contribue à la pensée levinassienne ?

I.B. Deuxième Chapitre

I.B.1. Première période de l' « avant-guerre »

Introduction

« Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'influence du système hégélien se trouva paralysée, en grande partie, par suite du progrès des sciences de la nature et de l'histoire. Les sciences, croit-on généralement, épuisent la totalité de ce qu'il y a de connaissable dans l'Être, de sorte que la philosophie, à première vue, se trouve sans objet. Mais, si la science connaît tout ce qu'il y a de connaissable dans l'être, restent les sciences elles-mêmes qui peuvent devenir objets d'études. À côté de la connaissance de l'être, reste place pour une connaissance de la connaissance, pour une théorie de la connaissance, comme on l'appelle habituellement. C'est la place de la philosophie ».⁵⁸ C'est en ces termes que Levinas, dans l'Introduction de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, décrit le climat où les *Recherches logiques* [*Logische Untersuchungen*] de Husserl furent conçues. Dans la philosophie allemande, ce qui aurait le pouvoir d'unifier les camps opposés (les naturalistes et les psychologues d'un côté, et de l'autre les néo-kantiens) n'est autre que la question du rôle et de l'objet de la philosophie en tant que théorie de la connaissance. Il paraît

⁵⁷ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, Ed. Minuit, 1979, p. 164-165.

⁵⁸ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [THI], J. Vrin, 2010, p. 16.

qu'aux yeux de Levinas, la philosophie n'a toujours pas trouvé son rôle véritable dont parlait Kant. On pourrait imaginer que Husserl prend possession de cet héritage kantien et élabore une recherche pour trouver la vraie place de la philosophie par rapport aux sciences de la nature.

Or, si on suivait la lecture que fait Levinas de Husserl, en la comparant à celle que nous venons de proposer sur Kant, on verrait que cette fois-ci les sciences ne sont pas indifférentes à la philosophie mais elles l'enferment dans un domaine très étroit comme si le seul but de la philosophie était de faire une recherche sur les sciences elles-mêmes. Qui plus est, la philosophie critique de Kant n'est comprise elle-même que comme une théorie de la connaissance de la nature, surtout par les néo-kantiens. Husserl tient à faire une nouvelle philosophie qui dépassera ce cadre restreint et déterminé par l'épistémologie : ce ne sera rien d'autre que la phénoménologie. Par ailleurs, comme Kant qui avait pour but de faire de la métaphysique une science *a priori*, Husserl tente d'élaborer la philosophie comme une science rigoureuse et eidétique : celle-ci servira de fondement ferme pour toutes les sciences qui se trouvent dans un état de crise⁵⁹.

Levinas dit avoir découvert les *Recherches logiques* « par un pur hasard »⁶⁰, et il a ensuite trouvé l'occasion de suivre les cours de Husserl en tant qu'auditeur à Fribourg durant l'année universitaire 1928-1929. Ainsi « l'aventure de la phénoménologie » commence pour lui comme un chemin « incontournable »⁶¹. Levinas n'est évidemment pas le seul à être fasciné par la phénoménologie, cette « nouvelle philosophie » qui connaît à cette époque en Allemagne un accueil très favorable parmi les jeunes chercheurs. En 1931, Levinas décrit ainsi l'ambiance fribourgeoise : « Cette ivresse de travail se mêle à la joie et à l'enthousiasme. Pour les jeunes Allemands que j'ai connus à Fribourg, cette nouvelle philosophie est, plus qu'une nouvelle théorie, une nouvelle page de l'histoire, presque une nouvelle religion. Trop grand pour les catégories scientifiques, ce monde retrouvé dans sa

⁵⁹ *Ibid.*, p. 176-177.

⁶⁰ *EI*, p. 19.

⁶¹ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et entretiens*, Actes Sud, 2006, p.76-77.

*fraîcheur par la phénoménologie déborde la scolastique du XIX^e siècle. Sa découverte soudaine donne aux jeunes philosophes l'illusion de revivre les temps de la Renaissance. »*⁶²

Cependant, dans cette période Levinas ne découvre pas seulement Husserl mais aussi Heidegger, qui serait le plus original entre les disciples de Husserl selon lui, et pour le jeune Levinas « *la gloire de l'Allemagne* »⁶³. Il est très influencé par Heidegger, influence qui se laisse remarquer par exemple dans sa critique, modérée bien sûr, de Husserl, menée en des termes « ontologiques », dès la *Théorie de l'intuition*.⁶⁴ Même si Heidegger n'est pas fidèle à la phénoménologie husserlienne, aux yeux de Levinas, sa philosophie en est une continuation qui porte la phénoménologie plus loin. C'est pour cette raison qu'il propose de faire une lecture de Husserl inspirée par Heidegger dans sa thèse de doctorat qu'est la *Théorie de l'intuition*.⁶⁵

Néanmoins cette atmosphère qui déborde d'espoir et d'enthousiasme ne durera pas longtemps. Elle se dissipera au fur et à mesure par la montée du nazisme. Levinas est l'un des premiers philosophes à avoir perçu le danger qui s'approchait et menaçait toute l'humanité. Il rédige *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*⁶⁶ peu après l'arrivée de Hitler au pouvoir, en 1934, et l'année suivante il publie un essai intitulé *De l'évasion*. Dès cet essai, il mentionne sans cesse « *le besoin profond de*

⁶² **Les imprévus de l'histoire**, Le livre de poche, 2008, p.89.

⁶³ **Ibid.**, p. 91.

⁶⁴ Levinas critique respectueusement Husserl même dans l'« Introduction » de la **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**, il lui reproche de tomber de temps en temps dans une compréhension de la philosophie qui n'est qu'une théorie de connaissance (**THI**, p. 17). Et à la fin du chapitre VI, il critique l'intellectualisme de Husserl, selon lequel « *le monde de la science est postérieur au monde concret et vague de la perception, et dépend de lui, il a peut-être eu tort de voir, dans ce monde concret, un monde d'objets perçus avant tout* ». Et il défend plutôt la compréhension du monde heideggerien « *comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de sollicitude* » (**THI**, p. 174). Il serait également possible, avec J. Derrida de suivre cette critique à l'égard de la conception de l'histoire chez Husserl (Cf. Derrida, « Violence et métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » [VM], in **L'Écriture et la différence**, Seuil, 1967, p. 130-137). On étudiera en détail des critiques lévinassiennes à l'égard de la phénoménologie de Husserl dans la deuxième partie de notre thèse.

⁶⁵ **THI**, p. 15.

⁶⁶ **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme** [QRPH], Rivage poche, 2006.

sortir de l'être »⁶⁷ ; désormais Heidegger sera peut-être la plus grande figure philosophique pour Levinas – à la fois un adversaire et un élément fondamental pour sa propre pensée. En effet, comme il l'affirme en 1947 dans *De l'existence à l'existant* : « Si au début, nos réflexions s'inspirent dans une large mesure – pour la notion de l'ontologie et de relation que l'homme entretient avec l'être – de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggerienne ».⁶⁸ Nous constatons ici que ce « besoin de sortir de l'être » formulé en 1935 se montre explicitement en 1947 comme « un besoin de sortir de la philosophie de Heidegger ».⁶⁹

Il faudrait observer le double mouvement de la pensée levinassienne dans la critique de la phénoménologie, qui serait d'après nous un mouvement principal également pour la constitution de sa propre philosophie : si d'une part Levinas formule sa critique de Husserl à travers le langage heideggerien, de l'autre, la critique qu'il adresse à Heidegger aura recours à la terminologie de Husserl et parfois à celle de Kant.⁷⁰ En effet, il serait possible d'imaginer un rapprochement entre la critique de Levinas et la méthode critique kantienne : de manière semblable au caractère *non-exclusif*, accessible à l'hétérogénéité, de la méthode critique de Kant, Levinas adhère à la méthode phénoménologique⁷¹ qui est « incontournable » pour lui, sans pour autant être « incritiquable ». Comment comprendre ce geste kantien chez Levinas ?

En décrivant le climat où Levinas développe sa philosophie à lui, notre but était de mettre en relief la ressemblance formelle entre deux siècles : celui d'*Aufklärung* et

⁶⁷ *De l'évasion* [DE], Le Livre de poche, 2011, p. 97.

⁶⁸ *De l'existence à l'existant* [EE], Vrin, 2004, p. 19. Nous soulignons.

⁶⁹ Notre visée par cette étude ne sera pas de faire une comparaison entre la philosophie de Heidegger et celle de Levinas ni d'exposer les influences éventuelles de Heidegger sur la philosophie de Levinas. Car ce sujet est tellement vaste qu'il déborderait des limites de notre travail. On devra donc se contenter de citer Heidegger aussi souvent que cela est nécessaire.

⁷⁰ On traitera cette méthode levinassienne avec plus des détails plus tard. Cf. « Introduction » à la Deuxième Partie de notre thèse.

⁷¹ « C'est peu à peu que s'est dégagée dans mon esprit la vérité essentielle de Husserl, à laquelle je crois encore aujourd'hui, même si, en suivant sa méthode, je n'obéis pas à tous ses préceptes d'école » (EI., p. 20).

celui de « la crise de l'humanité » si l'on puisse dire. D'une part, il y a la continuité de la question du rôle de la philosophie qui n'est plus « *un champ de bataille* » mais qui se trouve coincée dans la théorie de la connaissance ; d'autre part, on assiste à la naissance de la phénoménologie comme un triomphe de la philosophie, au moins aux yeux des jeunes philosophes allemands, sur les sciences de la nature qui se trouvent en état de crise depuis la première guerre mondiale, peut-être même avant. En un certain sens, on pourrait penser la phénoménologie comme une re-naissance de l'*Aufklärung* qui est essentiellement une question critique sur notre temps, notre actualité.⁷² Comme Levinas dira en 1983 : « *En premier lieu, la possibilité sich zu besinnen, de se saisir ou de se ressaisir, de poser avec netteté la question 'Où en sommes-nous ?' de faire le point. C'est peut-être cela la phénoménologie dans sa signification la plus large et au-delà de la vision des essences, de la Wesensschau qui a fait tant de bruit* ». ⁷³

Or, comme on le sait, l'image de ce XX^e siècle, qui commence par tant d'espoir, sera renversée par la deuxième guerre mondiale, le champ de bataille sera le monde lui-même, et ici il ne s'agit plus d'une simple métaphore comme chez Kant. Levinas dira que « *le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu* »⁷⁴. Selon lui, il n'est plus question de se fier à la raison, comme le fera Husserl, pour sortir de la crise, mais de faire appel à l'humanité de l'homme. C'est dans cette optique que Levinas éprouve, comme nous venons de le dire, « un besoin profond de quitter le climat de la philosophie heideggerienne », qui fait signe vers un besoin de sortir de l'être, sans toutefois donc abandonner complètement la perspective d'une nouvelle ontologie possible. Dès lors nous essaierons de montrer que Levinas adhère à une attitude critique pour critiquer tantôt Heidegger tantôt la méthode phénoménologique et pour tenter d'élaborer une nouvelle ontologie, contre celle de Heidegger, au moins dans la première période de son œuvre. Pour ce faire, nous proposons de penser en deux temps

⁷²« Mais son [Kant] lien à l'*Aufklärung*, c'était la question de tout le monde à cette époque-là. Qu'est-ce que nous sommes en train de dire, qu'est-ce que ce mouvement qui nous a un peu précédés, auquel nous appartenons encore et qui s'appelle l'*Aufklärung* ? La meilleure preuve, c'est que le journal avait à publier une série d'articles, ceci de Mendelssohn, celui de Kant... C'était la question d'actualité. Un peu comme nous, nous nous poserions la question : qu'est-ce que la crise des valeurs actuelles ? ». Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in **Bulletin de la société française de philosophie**, 84^{ème} année, n°2, Avril-Juin 1990, p. 43.

⁷³ EI., p. 20.

⁷⁴ DE, p. 95.

cette période, en suivant la distinction de Christian Ciocan : « *les écrits d'avant-guerre* » et « *les écrits d'après-guerre* ». ⁷⁵

I.B.1. Les écrits d'avant-guerre

De l'évasion commence par une critique de la compréhension traditionnelle du « moi » qui est en paix en soi dans toutes les conditions. Levinas évoque que l'unité du moi qui est la source de cette paix, repose en effet sur la dualité du moi libre et du monde en tant qu'obstacle éventuel devant la liberté humaine. En effet, ni la philosophie traditionnelle-occidentale ni le romantisme ne pourraient sortir de cette compréhension de l'homme libre et suffisant à soi dans son unité, car ni l'un ni l'autre n'ont pas réussi à sortir d'une certaine compréhension de l'être parfait : « *Son idéal de paix et d'équilibre [celui de la philosophie occidentale] présupposait la suffisance de l'être. L'insuffisance de la condition humaine n'a jamais été comprise autrement que comme une limitation de l'être, sans que la signification de 'l'être fini' fût jamais envisagée. La transcendance de ces limites, la communion avec l'être infini demeurait sa seule préoccupation...* ». ⁷⁶

Levinas semble évoquer que la source de cette idée de l'homme auto-suffisant se trouve dans une certaine image de la perfection de l'être. Il s'agit dans cette image d'une préoccupation d'aller au-delà, qui signifie transcender les conditions humaines finies vers l'être infini et accompli. Cependant la sensibilité moderne aurait cessé de se préoccuper de la transcendance, parce qu'elle considère que cette idée de finitude appartient à la *nature* même de l'être comme « une tare » et non pas seulement à l'existence de l'étant. ⁷⁷ Cette finitude par nature, comme une sorte d'imperfection de l'être et de l'existence, ne sera pas affranchie par la transcendance. Pour Levinas, le mal du siècle, l'évasion, est en effet cette situation sans issue, de l'abandon de la

⁷⁵Christian Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », in **Les études philosophiques**, « Philosophie transcendantale, phénoménologie, déconstruction », Avril 2013-2, PUF, p. 201.

⁷⁶DE, p. 93.

⁷⁷Ibid., p. 94.

transcendance. Nous ajoutons que ce mal du siècle est le sentiment d'évasion éprouvé par les humains face à la disparition de la transcendance, comme un besoin impossible à satisfaire.

Regardons de plus près ces phrases de Levinas : « *Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même du sérieux. Ce qui compte donc dans toute cette expérience de l'être, ce n'est pas la découverte d'un nouveau caractère de notre existence, mais de son fait même, de l'inamovibilité même de notre présence.* »⁷⁸

Ici, Levinas signale assez tôt par rapport à ses contemporains que le jeu qu'on joue avec l'être depuis des siècles a changé de caractère ; il n'a plus un aspect de lutte entre le « moi » et le monde ou tous les autres êtres, ni un aspect transcendant du moi vers l'être lui-même. Le jeu est fini parce qu'infini, parce qu'il est impossible d'en sortir ni par la mort ni par la transcendance ; en somme, le jeu est désormais identique au caractère « sans issue » de notre vie. En d'autres mots, quand le jeu était toujours un jeu, il m'était possible de le jouer et de rentrer chez « moi » qui est identique avec soi-même, comme un abri en sécurité où l'on trouve la paix ; il y avait une possibilité de quitter ce jeu, comme le permet par exemple la possibilité de la mort chez Heidegger, même si on se trouve « jetée » au monde, même si on est limité, fini et imparfait devant l'être. Avec Levinas, le jeu est devenu sérieux au moment où on s'est rendu compte que « moi » est rivé au « soi », qu'il est impossible d'abandonner « mon existence ». Le jeu de l'être comme fatalité finit notre enfance ; il faut le prendre au sérieux. « *L'être de moi que la guerre et l'après-guerre nous ont permis de connaître ne nous laisse plus aucun jeu. Le besoin d'en avoir raison ne peut être qu'un besoin d'évasion* ». ⁷⁹

⁷⁸Ibid., p. 95.

⁷⁹Ibid.

Le besoin d'évasion dans cet état d'être rivé ou dans le jeu de l'être n'est pas un simple phénomène psychologique⁸⁰ mais un motif central qui nous mène au cœur de la philosophie et qui nous permet de « *renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être* »⁸¹ chez Levinas. En effet, le sentiment de l'évasion n'est autre que la nausée comme expérience de l'être en tant que tel, de l'être pur. Par ailleurs, nous constatons dans l'usage que fait Levinas de ce motif, la recherche d'une nouvelle voie, qui n'est pas sans rapport avec l'attitude critique kantienne : une rupture de la philosophie traditionnelle, une lutte contre l'idéalisme⁸² (et contre l'Être de Heidegger chez Levinas, même s'il accepte la distinction de *Sein* et *das Seiende*) et le courage d'un geste critique à l'égard des évidences faciles existantes⁸³. Dans ce cadre, nous proposons d'examiner plus profondément l'expérience de l'être pur chez Levinas et d'essayer de penser le rapport entre la manière dont cette expérience est conçue et la méthode critique kantienne. À partir de cette comparaison, nous avons pour but de montrer comment Levinas reconstitue une nouvelle position pour le sujet et la conscience en renversant ou en « dénaturalisant », au sens où on l'a décrit ci-dessus, le sens de l'être. Nous tenterons de jeter une lumière sur les moments de cette reconstitution levinassienne avec une analyse détaillée de *De l'évasion* à l'aide des textes précédents comme *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*.

I.B.2. L'analyse de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*

Dans sa « Postface » aux *QRPH* intitulée « Le mal élémental », Miguel Abensour a déjà parfaitement mis en lumière les idées fondamentales de ce texte de Levinas. Il y réalise ses analyses à la lumière de *De l'évasion*, afin de déceler les concepts qui seront décisifs dans la philosophie de Levinas : « *Enfin, quel*

⁸⁰ Cf. Robert Bernasconi, « No exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence », in **Research in Philosophy**, University of Memphis, 35, 2005, p. 101-117.

⁸¹ *DE*, p. 99.

⁸² Nous verrons plus loin qu'il s'agira d'un certain idéalisme qui définit le moi comme autonome et identique à soi-même, ce à quoi Levinas s'oppose, sans pour autant refuser complètement l'héritage idéaliste.

⁸³ Levinas déclare par exemple à la fin de *DE* : « *Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidents* » (*DE*, p. 127).

enseignement tirer de ce texte quant à Levinas lui-même? Nous avons tenté d'éclairer en retour les réflexions sur l'hitlérisme par *De l'évasion*, mais n'est-il pas également légitime de procéder en sens inverse, d'éclairer *De l'évasion* par les réflexions sur l'hitlérisme, même si aucune référence explicite n'est faite au présent politique dans la méditation de 1935 ? »⁸⁴ En prenant au sérieux cette question, nous essaierons de suivre le chemin « en sens inverse », et bien entendu, de proposer une lecture de *De l'évasion* à la lumière des réflexions sur l'hitlérisme.

QRPH serait un des textes les plus riches et énigmatiques, et aussi politique que philosophique – même phénoménologique de Levinas. En effet, il y articule délicatement la critique de la politique de son époque avec sa propre philosophie, dont les concepts fondamentaux, encore en voie de formation, vont se développer au sein même de ce dialogue avec l'actualité. Il serait donc possible de lire ce petit texte à la fois comme une belle critique politique, caractérisée par un diagnostic qui s'avérera juste, et comme un texte annonciateur de la philosophie levinassienne elle-même. Qui plus est, ce texte signifierait un véritable virage⁸⁵ qui déterminera assez tôt le trajet philosophique de Levinas. Nous constatons dans ce texte que les conceptions levinassiennes de la liberté, du temps, du monde, du corps et même de l'être commencent à apparaître pour la première fois. Il nous semble donc nécessaire de faire une analyse détaillée de ce texte, même si, en le faisant, nous courons le risque d'être quelque peu scolaire de temps en temps.

Nous sommes, en effet, devant deux textes jumeaux⁸⁶ : *QRPH* et *De l'évasion*. Ils se ressemblent non seulement du point de vue de la forme, mais aussi quant à la

⁸⁴ M. Abensour, « Le Mal élémental », p. 98, in *QRPH*, Rivages poche, 2006, pp. 27-105.

⁸⁵ « Quoi qu'il en soit, avec les textes de 1934-1935 qui forment une constellation s'amorce un véritable virage dans le trajet de Levinas: ce moment spécifique d'un parcours où l'auteur se détourne des premiers exposés pionniers et savants de la phénoménologie pour interroger la situation de fait de la phénoménologie contemporaine et ses ambiguïtés et découvrir, dans le mouvement même du virage, les grands pans d'un paysage à la rencontre duquel il s'avance. Décrire ce paysage n'est pas notre propos. Qu'il nous suffise de nous tourner vers un texte tardif de Levinas, Éthique comme philosophie première, presque contemporain du post-scriptum de 1990, pour y reconnaître les pans de ce paysage et pour apprécier comment chacune de ces grandes orientations porte en elle une relation complexe à ce qu'a révélé l'épreuve de l'hitlérisme et que nous avons rencontré dans notre analyse des réflexions de 1934 » (*Ibid.*, p.98-99).

⁸⁶ C. Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », p. 202.

méthode qui détermine cette forme. Si d'une part, les deux textes sont construits sous une forme qui oppose deux pratiques et leurs conceptions respectives, de l'autre nous dirons que les deux sont bel et bien des textes conçus et orientés par la méthode phénoménologique. Même si le premier se présente d'abord comme une critique de la politique actuelle, il constitue plus profondément un très bel exemple de l'application de la méthode phénoménologique.⁸⁷ Nous l'expliquerons plus loin.

Si l'on commence par la ressemblance formelle entre les deux textes, on dira que les deux se fondent sur un principe de confrontation. Le premier repose sur l'opposition entre le libéralisme et la barbarie hitlérienne ; le deuxième explicite l'opposition entre l'idéalisme et la barbarie en tant qu'ontologie. On constate que Levinas se sert de cette forme oppositionnelle à la fois pour bien souligner à quel point ce nouvel esprit barbare qui s'empare rapidement de la culture occidentale est l'adversaire de cette dernière, et pour remettre en question cette culture elle-même. À vrai dire, l'usage que fait Levinas de cette forme d'opposition est double en lui-même. En effet, la forme du texte vise non seulement à mettre en relief la compréhension occidentale de la liberté contre la barbarie, pour prendre l'exemple de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, mais aussi à critiquer cette compréhension même. Nous constatons donc ici un côté positif, où tout se passe comme si Levinas défendait les valeurs occidentales ou le libéralisme, aussi bien qu'un côté négatif où il chercherait le moment où cette culture commence à entrer dans une phase de décadence.⁸⁸

Cette double forme suscite des moments de torsion dans ces deux textes, à partir desquels il nous serait possible de prendre Levinas à la fois pour un défenseur de la culture occidentale ou du libéralisme, comme certains le prétendent,⁸⁹ et pour un critique ardent de cette culture. Il nous semble que ni l'un ni l'autre ne sont tout à fait justes. Afin de rester fidèle à Levinas, nous prenons pour fil conducteur sa déclaration

⁸⁷ M. Abensour, « Le Mal élémental », p.35-36.

⁸⁸ Robert Bernasconi, « No exit : Levinas's Aporetic Account of Transcendence », in **Research in Philosophy**, University of Memphis, 35, 2005, pp.101-117.

⁸⁹ Robert Bernasconi, « Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject » ; in **Levinas Studies, An Annual Review**, t.3, Edité par Jeffrey Bloechl, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2008, pp. 61-79.

à la fin de *De l'évasion* : « *Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidents* ». ⁹⁰

Ainsi, nous pensons que Levinas ne refuse pas radicalement toutes les valeurs de la culture occidentale ni tout l'idéalisme, et qu'en cherchant un autre chemin qui mènera vers le nouveau sens de l'humanité de l'homme, il n'hésite sans doute pas à assumer un certain héritage de la culture et de la philosophie européennes. Or, il ne se sert ni de cet héritage, ni de la phénoménologie tels qu'ils sont, sans critique ; au contraire il semble les retravailler pour construire sa propre philosophie qui ainsi s'élaborerait à partir d'une *dénaturalisation* des systèmes de pensée. C'est là que nous pourrions observer un parallèle entre celle-ci et le geste critique kantien qui vise le champ de bataille de la philosophie à la fois pour s'aider des tensions sur le champ comme d'une force et pour détourner le sens de la bataille. Enfin de compte, ni Kant ni Levinas ne refusent radicalement les problématiques des systèmes qu'ils critiquent ; en ce sens, leurs philosophies sont aussi authentiques qu'hétérogènes, leurs méthodes sont non-exclusives mais leurs découvertes sont radicalement nouvelles. ⁹¹ S'il y a une position inconditionnellement refusée, ce serait chez Kant celle du dogmatisme, et chez Levinas tout le chemin qui mène à la barbarie ou au totalitarisme.

Ce qui nous importe de souligner ici, c'est que la ressemblance de forme que l'on trouve entre les *QRPH* et *De l'évasion*, paraît avoir quelques interactions avec la méthode levinassienne, qui est phénoménologique au fond, mais semble s'appuyer également sur un geste critique.

Après avoir souligné ces points, il conviendra de passer à l'analyse de *QRPH*.

⁹⁰ DE., p.127.

⁹¹ Ni Levinas ni Kant ne refusent radicalement les autres voies ; voir par exemple le renversement du rapport entre le sujet et l'objet ou la révolution copernicienne chez Kant ; l'idée de d'Autrui, le renversement de la position du sujet chez Levinas.

I.B.2.a. L'hitlérisme en tant que philosophie

En quoi consisterait la compréhension de l'hitlérisme comme « philosophie » ? Levinas, en qualifiant l'hitlérisme de philosophie, ne court-il pas le risque de dévaloriser celle-ci ? Autrement dit, que gagne-t-on à qualifier l'idéologie nazie de « philosophie » ? Pour quelle raison insiste-t-il sur le fait que l'hitlérisme ou l'incarnation des *sentiments* élémentaires révèle en son sein une philosophie, voire une métaphysique?⁹²

En effet, Levinas n'a pas spécifiquement pour but de faire une analyse de l'hitlérisme comme une idéologie ou une philosophie, mais de mettre en lumière « l'essence de cet état d'esprit », de « cette conscience collective » qui menace la culture occidentale. Pour ce faire, il conteste le principe d'une analyse fondée sur les « faits », telles les analyses sociologiques, politique, journalistique, etc. Car toutes ces dernières prennent cette menace pour un fait entre autres, comme si elle était accidentelle et momentanée ; qui plus est, elles fondent la contradiction entre l'hitlérisme et le christianisme occidental sur une opposition *logique* entre le particulier et l'universel. Or, « une contradiction logique, dit Levinas, ne saurait juger un événement concret. La signification d'une contradiction logique qui oppose deux courants d'idées n'apparaît pleinement que si l'on remonte à leur source, à l'intuition, à la décision originelle qui les rend possibles ».⁹³ Pour atteindre l'essence de l'hitlérisme, il importe donc de l'aborder dans sa « concrétude ». Et, de même que Husserl suspend tous les psychologismes, pour découvrir la conscience dans sa concrétude, dans sa profondeur, de même Levinas suspend d'abord toutes les définitions sociologiques, politique, économique, etc., qui seraient toujours enfermées dans une sorte d' « attitude naturelle » au sens phénoménologique du terme.

Ainsi Levinas paraît suivre la méthode phénoménologique pour aborder l'essence de l'hitlérisme. Ce dernier apparaît alors comme une philosophie, mais

⁹² « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) » (1938), in **Levinas, Les Cahiers de l'Herne**, p.150-151, dir. par Catherine Chalier et Miguel Abensour, 2006.

⁹³ QRP, p. 8. Nous soulignons.

décrite dans son caractère primitif, élémentaire. Citons Levinas : « *La philosophie d'Hitler est primaire. Mais les puissances primitives qui s'y consomment font éclater la phraséologie misérable sous la poussée d'une force élémentaire. Elles éveillent la nostalgie secrète de l'âme allemande. Plus qu'une contagion ou une folie, l'hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires. Mais dès lors, effroyablement dangereux, il devient philosophiquement intéressant. Car les sentiments élémentaires recèlent une philosophie. Ils expriment l'attitude première d'une âme en face de l'ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l'aventure que l'âme courra dans le monde.* »⁹⁴

Ces deux premières phrases de *QRPH*, mettent en lumière deux points qui attirent notre attention : premièrement, les adjectifs que Levinas utilise pour caractériser cette philosophie d'Hitler : « primaire, primitive, premier, élémentaire » ; deuxièmement, l'identification de ses facteurs principaux : « le sentiment, l'attitude, la force ». En effet, Levinas souligne qu'aller jusqu'à la source de l'hitlérisme revient à saisir les *sentiments* dans lesquels celui-ci se concrétise. Ce n'est donc pas du rapport de l'hitlérisme à la *raison* qu'on tiendrait compte, et c'est pourquoi Levinas est en droit de dire dans « Post-scriptum » (1990) de *QRPH* qu'il ne s'agit ici ni d'une folie ni d'une irrationalité.⁹⁵ Dans les limites de la philosophie fondée sur la raison, l'hitlérisme sera, faute de raison, exclu de la philosophie et il sera impossible de découvrir son essence ou de saisir ce danger en sa profondeur.⁹⁶

Comme le rationalisme et l'idéalisme occidentaux auraient perdu de vue la réalité matérielle,⁹⁷ Levinas semble considérer la méthode phénoménologique comme

⁹⁴*Ibid.*, p. 7. Nous soulignons.

⁹⁵*Ibid.*, « Post-scriptum », p. 25. Dans son article intitulé « L'inspiration religieuse de l'alliance » daté 1935, Levinas souligne déjà que ce racisme inédit constitue « une épreuve qu'il faut surmonter plutôt qu'un problème qu'il s'agirait de résoudre. Il est indigne de réfutation. Produit des loisirs d'un homme d'esprit, il est dans ses prétentions scientifiques, primaire, absurde et ridicule. Mais en tant qu'épreuve morale, il a jusque dans les recoins les plus intimes de l'âme juive un retentissement dont on ne saurait se dissimuler l'ampleur. Il la presse, avec une insistance encore inégale, à soumettre à un nouvel examen son essence juive et son histoire parmi les nations. » (Cf. L'Herne, Levinas, 1991, p.145).

⁹⁶Autrement dit le rationalisme réduit qui s'obstine à dire que « [L]a lumière de la raison suffit pour chasser les ombres de l'irrationnel » (*QRPH*, p. 12) ne sera pas suffisant pour sortir cette vérité du sentiment élémentaire. On verra comment Levinas critique le rationalisme.

⁹⁷*Ibid.*, p. 12.

le seul moyen d'atteindre l'origine de ces sentiments. Cette méthode, il la décrit ainsi en 1931 : « *Leur idée fondamentale [celle des phénoménologues] consiste, [...] à affirmer et à respecter la spécificité du rapport au monde que réalise le sentiment. Seulement, ils soutiennent ferme qu'il y a là rapport, que les sentiments en tant que tels 'veulent en venir à quelque chose', constituent, en tant que tels, notre transcendance par rapport à nous-mêmes, notre inhérence au monde. Ils soutiennent, en conséquence, que le monde lui-même –le monde objectif- n'est pas fait sur le modèle d'un objet théorique, mais se constitue au moyen de structures, beaucoup plus riches, et que seuls ces sentiments intentionnels sont à même saisir* ».⁹⁸

Dès lors, on comprend mieux pour quelle raison Levinas appelle l'hitlérisme un *sentiment* : il renouvelle notre rapport au monde, au sens où il nous fournit une attitude à l'égard du monde. On comprend aussi pour quelles raisons Levinas se considère en droit de traiter l'hitlérisme comme une « philosophie »⁹⁹ : Car, lui, en tant que sentiment, en tant qu'attitude, il détermine *concrètement* notre « mode d'exister » dans le monde. Ainsi il crée la nouvelle conception du monde, de l'homme, de la société, voire de la vérité.¹⁰⁰ Ce qui y est dangereux, comme on le verra plus loin, c'est que cette nouvelle philosophie, dite primitive, se fonde sur le corps biologique.

I.B.2.b. La primauté de l'esprit

C'est donc vers les « sentiments » inhérents à l'hitlérisme qu'il convient désormais de se tourner. Pourquoi Levinas décrit-il ces sentiments comme « élémentaires »¹⁰¹, l'attitude comme « première » ? En effet, pour mettre en lumière

⁹⁸« Fribourg, Husserl et la phénoménologie », p. 86-87, in **Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande**, 1931, 5^e année, no 43, 15 mai, pp. 403-414.

⁹⁹Cependant on sait que quelques années plus tard il le regrettera et qu'il l'appellera « le néo-paganisme ». Nous l'examinerons plus loin.

¹⁰⁰ Joëlle Hansel, « Paganisme et 'philosophie de l'hitlérisme' », p. 26, in Presses Universitaires de France, **Cités**, 2006/1 - n° 25, pp. 25-39.

¹⁰¹Il faut souligner que les sentiments « élémentaires » sont liés au paganisme, et dans **TI**, on comprendra que l'élémentaire n'est que les besoins premiers de l'être humain. Cf. Tomokazu Baba, « *Le monde comme l'ensemble des outils n'est qu'un aspect du milieu où l'être païen peut habiter. Le monde lui est d'abord quelque chose de naturel, ce que Levinas appelle les 'éléments'* » (Tomokazu Baba, « Du mode d'existence païenne selon Levinas », p. 204, in **Philosophical Concepts and**

les caractéristiques de ces sentiments, il faudrait d'abord analyser ces derniers. Comme nous venons d'expliquer, le sentiment signifie le rapport intentionnel de l'homme au monde.¹⁰² Afin de mieux comprendre l'hitlérisme en tant que sentiment « élémentaire » ou encore comme attitude « première », il serait donc nécessaire de faire une analyse de ce rapport, comme Levinas le propose tout au long du texte. L'introduction du texte, dont nous venons de citer les premières phrases, pourrait se lire comme le résultat de cette analyse phénoménologique. Essayons de poursuivre les démarches de cette analyse pour exposer comment Levinas atteint ce résultat.

Levinas commence son analyse par la description du *sentiment* de la liberté dans la civilisation européenne. Selon lui, cette liberté est déterminée par le rapport de l'homme au temps et au monde, plus précisément parler, rapport de domination que l'homme établit envers ces derniers, conçus comme obstacle ou limitation. Or, le rapport au temps en tant que condition humaine est primordial et détermine le rapport au monde. Nous proposons d'expliquer ce rapport.

Levinas expose d'emblée trois sentiments du temps : « sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde » où « l'homme se renouvelle éternellement », celui du libéralisme ; « sentiment cuisant de l'impuissance naturelle de l'homme devant le temps », celui de l'antiquité ; « sentiment » de la révolte contre celui de l'antiquité la condition de l'*irréparable*, celui du judaïsme et du christianisme. Au contraire du sentiment du temps de l'antiquité qui signifie une irréversibilité du temps en tant que tragédie humaine, le sentiment du temps du judéo-christianisme et de son successeur, le libéralisme, ne consistent que dans le fait d'aller au-delà de l'enchaînement du temps. Plus précisément, la temporalité du judéo-christianisme s'éprouve comme un sentiment du « détachement » : « *Le détachement de l'âme n'est*

Religious Metaphors : New Perspectives on Phenomenology and Theology, special issue *Studia Phænomenologica* 2009, Zeta Books, Ed. Christian Ciocan, Bucarest, pp.195-222).

¹⁰² Comme nous l'avons déjà précisé, nous n'avons pas tenté d'effectuer une comparaison entre la philosophie heideggerienne et levinassienne. Or, il nous faut souligner ici qu'analyser le rapport de l'homme au monde n'est autre que d'analyser « l'essence de l'homme » dans le contexte de **QRPH**. Bien entendu, Levinas est fortement inspiré par la « *Daseinsanalyse* » de Heidegger, et surtout le concept heideggerien de *Stimmung*. Ceci ne l'empêchera pas de les transformer et de les utiliser contre Heidegger. Sur ce sujet, cf. M. Abensour, « Le Mal élémental ». Cf. **EDE**, p. 98 et 105.

*pas une abstraction, mais un pouvoir concret et positif de se détacher, de s'abstraire. »*¹⁰³

Levinas considère que l'essence judaïque de la compréhension du temps n'est que cette réversibilité du temps : « *Le judaïsme apporte ce message magnifique. Le remords – expression douloureuse de l'impuissance radicale de réparer l'irréparable – annonce le repentir générateur du pardon qui répare. L'homme trouve dans le présent de quoi modifier, de quoi effacer le passé. Le temps perd son irréversibilité même. Il s'affaisse énérvé aux pieds de l'homme comme une bête blessée. Et il le libère* ». ¹⁰⁴ Nous constatons donc que même si Levinas accepte le temps en tant que condition humaine ou comme « condition de l'irréparable », il considère quand même ici une possibilité de le surmonter. Il s'agit donc d'une lutte contre ce caractère « irréparable » du temps, l'enchaînement de l'homme à son passé, à son histoire, ou plus précisément, à « ce qui a été ». La liberté de l'homme par rapport au temps se dissimule dans le présent qui signifie le pouvoir de re-commencer. Et Levinas trouve ce pouvoir qui renverse l'irréversible, le caractère essentiel du temps dans l'acte de « retour », la *techouva* juive.¹⁰⁵ Il y a trois aspects de cet acte qui signifient les moments de la libération de l'âme humaine : le « remords », le « repentir » et le « pardon ». ¹⁰⁶ On se rend compte ici que par cet élan de « retour » s'effectue une rupture dans le présent, ce qui fait que le passé ne détermine plus l'avenir.

¹⁰³QRPH, p. 11. Nous soulignons.

¹⁰⁴Ibid., p. 9. Nous soulignons.

¹⁰⁵Comme l'a fait remarquer Joëlle Hansël dans « Paganisme et 'philosophie de l'hitlérisme' » : « *Le choix du judaïsme comme première figure de l'idéal de liberté est tout à fait remarquable. À la différence de bien des penseurs occidentaux, y compris son maître Husserl, Levinas voit dans le judaïsme une partie intégrante de la civilisation européenne, l'une des sources majeures de l'esprit humaniste qui anime la modernité. Pour illustrer la forme particulière que le judaïsme a donnée à la libération spirituelle, il décrit les différents aspects de la techouva, acte de 'retour' qui tient une place centrale dans le rituel et la liturgie des fêtes du Nouvel An juif. Fidèle à la ligne suivie dans son article, Levinas s'attache plus à la signification spirituelle de cet acte qu'à ses implications religieuses. Ses trois aspects – le 'remords', le 'repentir', le 'pardon' – sont les moments du processus de libération de l'âme humaine. Le 'retour' désigne le mouvement de réflexion de l'âme sur elle-même et en arrière, sur son passé, pour mieux se délivrer de ce qu'il a d'aliénant* » (Joëlle Hansël, « Paganisme et 'philosophie de l'hitlérisme' » in Presses Universitaires de France, **Cités**, 2006/1 - n° 25, pp. 25-39 p. 31). Cf. aussi Georges Hansël, **De la Bible au Talmud, suivi de L'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas**, Odile Jacob, 2008, p. 229. Cf. Moïse Maïmonide, « Cinquième Section, De la conversion à Dieu » in **La livre de la connaissance**, trad. par Valentin Nikiprowestky et André Zaoui, PUF, 2013, pp. 349-423.

¹⁰⁶QRPH, p. 9.

Or, la même compréhension du temps se trouverait aussi bien dans le Christianisme dans le thème du salut. Selon Levinas la compréhension de la liberté et du temps est commune au judaïsme et au christianisme. Les deux prennent l'homme pour un « détachement de l'âme » ou une « liberté infini à l'égard de tout attachement ».¹⁰⁷ Cette possibilité de re-commencement, de détachement est « surnaturelle », autrement dit « une nature nouménale » mais en même temps concrète¹⁰⁸. S'il pourrait sembler qu'il y a ici une contradiction entre les caractères surnaturel et concret du détachement de l'homme, « *le paradoxe n'est qu'apparent* »¹⁰⁹, dira Levinas. Comment faut-il comprendre cette affirmation ?

Dans la perspective judéo-chrétienne, le pouvoir de l'âme n'est que non-attachement à toute matérialité terrestre : en ce sens il dépasse la condition de la nature, il est « transcendance » par nature. Il s'agit là encore d'un « sentiment », celui du dépassement du monde matériel pour viser l'au-delà.¹¹⁰ Ce sentiment, selon Levinas, est *le sentiment de l'éternelle étrangeté au monde*. Les conditions mondaines ou naturelles ne déterminent pas l'esprit de l'homme, elles n'en sont pas le fondement, elles peuvent lui être « ajoutées » seulement. Néanmoins « *le pouvoir de renouvellement ne se déduit pas de l'affirmation a priori d'une transcendance de l'âme, mais bien au contraire, c'est ce pouvoir de renouvellement vécu qui confère à l'âme sa transcendance. Cette dernière signifie à son tour, en premier lieu, la possibilité concrète de se détacher des vicissitudes de l'histoire* ».¹¹¹

La temporalité judéo-chrétienne ainsi décrite semble fournir également la base du sentiment du temps du libéralisme. Cependant ce dernier n'en est pas moins inspiré de l'idéalisme. « *Le sentiment d'une raison exorcisant la matière physique, psychologique et sociale* »¹¹² signifierait le sentiment de la liberté du libéralisme qui se fonde sur la philosophie idéaliste. Par là, Levinas semble commencer à critiquer le

¹⁰⁷ Ce sera aussi le fondement de la subjectivité humaine chez Levinas, comme on verra plus loin.

¹⁰⁸ QRPH, p. 10-11.

¹⁰⁹ Ibid., p. 11.

¹¹⁰ C. Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », p. 203.

¹¹¹ Georges Hansel, *De la Bible au Talmud*, p. 231.

¹¹² QRPH, p.12.

libéralisme. Ce dernier mettrait la liberté de la raison souveraine à la place de la libération de l'homme par le salut ou la grâce. Ce faisant, il perdrait de vue la concrétude du monde. Et par cette perte commencerait la décadence de la culture occidentale, car le mensonge trouverait ainsi un chemin pour s'y infiltrer. L'exaltation de la raison suscite une ignorance par rapport au corps et au monde,¹¹³ et elle laisse entrer le mal élémental.¹¹⁴

I.B.2.c. Critique de l'idéalisme et du libéralisme

Comme on vient de mentionner, Levinas accuse l'idéalisme et le libéralisme de ruiner la liberté humaine fondée sur le « salut » ou sur la « grâce ». Et cela suscite une perte de la concrétude et de la transcendance. Car le libéralisme, en suivant l'idéalisme, adhère à la souveraineté de la raison autonome, et il considère l'esprit humain comme supérieur au réel. Ainsi s'ouvre un abîme entre le monde et l'homme. Selon Levinas, cette distance qui est creusée entre le monde et l'homme sera le seul garant de la liberté humaine pour le libéralisme. Car le monde étant reconstruit par la raison et l'homme étant le seul souverain de ce monde, il est libre de choisir sa vérité en contemplant ce monde d'idées, ou même de rester dans le scepticisme sans adhérer à une vérité.¹¹⁵ Cette vérité ne sera donc jamais choisie une fois pour toutes ; l'homme occidental, libre et sceptique, doit chercher la vérité sans arrêt.

¹¹³ « Levinas here [QRPH] is not simply drawing a distinction between positive and negative freedom: it is not a matter of a freedom for giving way to freedom from. He believes that, prior to modernity and the least in the West, freedom meant, paradoxically to us, being committed to the point of being captivated, and it was only subsequently confined to the now more familiar idea of a capacity to make arbitrary choices. Freedom, hitherto located in the whole human being, was, in liberalism concentrated in the realm of thought. Furthermore, Levinas judges that a high price was paid for that shift in focus. It was, on his analysis, **THIs** degenerate conception of freedom, which included liberation from one's body, that deprived Europe of the adequate intellectual resources to combat Hitlerism (UH 19 / IH 38-39). By denying the evident significance of the body, liberalism left biological determinism without a credible alternative. In **THIs** way, Levinas already in 1934 sets out to find a way beyond both Hitlerism and liberalism » (Robert Bernasconi, « Extraterritoriality: Outside the Subject, Outside the State », p.63)

¹¹⁴ « Existentialisme et antisémitisme », in **Les Imprévus de l'histoire**, Le livre de poche, 2008, p. 103-106. Levinas quand même donne un privilège à la philosophie de Kant.

¹¹⁵ « *Ce qui caractérise la structure de la pensée et de la vérité dans le monde occidental [...] c'est la distance qui sépare initialement l'homme et le monde d'idées où il choisira sa vérité. Il est libre au point de pouvoir ne pas franchir cette distance, de ne pas effectuer le choix. Le scepticisme est une possibilité fondamentale de l'esprit occidental. Mais une fois la distance franchie et la vérité saisie, l'homme peut se ressaisir et revenir sur son choix. Dans l'affirmation couve déjà la négation future. Cette liberté constitue toute la dignité de la pensée, mais elle en recèle aussi le danger. Dans l'intervalle qui sépare l'homme et l'idée se glisse le mensonge* » (QRPH, p. 20).

Levinas envisage ici un grand danger : c'est que la liberté n'est fondée que sur un abîme arbitrairement ouvert, par conséquent, dans le cas où cet abîme sera éventuellement franchi, il ne nous restera pas la moindre liberté. L'homme se trouvera tombé brusquement dans le monde, il se verra « être rivé » à ce monde. En effet, la distance creusée entre le monde et l'homme paraît laisser ouvert un vide d'où le mensonge, le mal peuvent pénétrer. Plus précisément, si l'on fonde la vérité et la liberté humaine sur une distance artificielle et abstraite, où trouvera-t-on le critère qui distinguera la vérité du mensonge ?

Ainsi on comprend que dans l'idéalisme la liberté repose sur un fondement très fragile converti en idées et pouvant être suspendue à tout moment par la force. C'est pour cette raison que Levinas considère que les droits de l'homme et la démocratie occidentaux sont fragiles et abstraits. Il ne cessera jamais de les critiquer pendant tout son parcours.

En fin de compte, on constate ici que la souveraineté de la raison en tant que fondement de la liberté humaine est inconditionnée. Dès lors, la liberté humaine ne repose plus sur la lutte contre l'irréversibilité du temps, ou plus exactement sur la primauté de l'âme, mais sur la primauté de la liberté. Et voici le moment où s'effectue la perte de la concrétude, car le seul fondement désormais sera la raison. Quant à la perte de la transcendance, on peut se demander ce qui reste du monde quand « *la matière est toute pénétrée de raison* ». Comment la transcendance sera-t-elle possible, au sens levinassien du terme, comme sentiment du détachement ? Si la raison ensorcelle le monde et le transforme en monde d'idées, alors de quel monde, de quelle nature se détachera-t-on ? La raison elle-même n'est-elle pas toujours et déjà détachée, et n'est-elle pas d'emblée la transcendance même ? Aux yeux du libéralisme, l'hitlérisme glisse en tant que perte de la raison, comme si « *[l]a lumière de la raison suffi[sait] pour chasser les ombres de l'irrationnel* ». ¹¹⁶ Cependant, cet aveuglement par la lumière de la raison suscite l'ignorance du danger de l'hitlérisme dans sa concrétude.

¹¹⁶QRPH, p. 12

I.B.2.d. La primauté du corps

*« Une conception véritablement opposée à la notion européenne de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne s'ajoutait pas à lui, mais faisait le fond même de son être. Exigence paradoxale que l'expérience de notre corps semble réaliser ».*¹¹⁷

Ce paragraphe est crucial pour deux raisons : tout d'abord Levinas nous montre le résultat de la compréhension occidentale du temps fondée sur la souveraineté de la raison, c'est-à-dire sur la philosophie idéaliste : la perte de la possibilité de la transcendance. Dans le cadre de cette possibilité, « la situation » de l'homme n'était pas son essence mais plutôt sa nature secondaire qui lui était ajoutée. Et c'est la première fois qu'apparaît l'expérience de l'« être rivé » qui signifie la perte de la liberté humaine fondée sur la primauté de l'âme dans son rapport avec le temps et qui sera l'une des expériences essentielles dans la philosophie de Levinas. Deuxièmement, on constate que cette nouvelle compréhension de la liberté détruit toute une compréhension occidentale de la liberté en prenant pour fondement le corps au lieu de l'esprit-ou de la raison-. Ainsi l'expérience du corps sera déterminante et le corps auquel l'homme est rivé sera le lieu où toute possibilité de détachement est définitivement annulée. En résumé, par ce paragraphe Levinas commence à se focaliser sur la question du corps, laquelle sera un des fils conducteurs de la compréhension levinassienne de la subjectivité humaine. Pourquoi la primauté du corps biologique est-elle tellement dangereuse ? Comment détermine-t-elle la subjectivité de l'homme ?

Levinas souhaite premièrement jeter de la lumière sur l'histoire de la compréhension occidentale du corps, et commence par sa compréhension négative : « avoir un corps » comme obstacle. « Le sentiment de l'éternelle étrangeté du corps par rapport à nous » est le sentiment commun à l'antiquité, au christianisme et au libéralisme. Selon ce sentiment, le corps est un obstacle à surmonter. Or, à côté de ce

¹¹⁷Ibid., p. 15.

sentiment, il y en a un autre qui est « *le sentiment de l'identité entre notre corps et nous-mêmes* ». Car il est évident que notre corps n'est pas n'importe quel objet extérieur pour nous. Il est à la fois l'éternel étranger et ce qui est nous-mêmes. Il y a des moments où nous n'arrivons pas à nous distinguer de « notre corps », comme dans une expérience sportive quelque peu dangereuse, dans un cas de maladie grave, ou encore dans « la souffrance » selon Levinas. Cependant, dans la tradition occidentale, l'expérience de l'identité avec le corps, c'est une expérience inférieure et elle doit être dépassée. Ainsi, elle n'est que comme une étape à franchir.

Levinas admet ce sentiment de l'identité avec le corps, car il est un moment décisif de l'expérience du soi.¹¹⁸ Néanmoins il nous faut souligner ici qu'en l'occurrence Levinas effectue une analyse originale de « la douleur » qui jouera un rôle assez important dans sa compréhension du sujet et qui déterminera, comme on le verra un peu plus loin, le point de divergence entre la compréhension occidentale de l'essence de l'homme et celle de l'hitlérisme : « *Et dans l'impasse de la douleur physique, le malade n'éprouve-t-il pas la simplicité indivisible de son être quand il se retourne sur son lit de souffrance pour trouver la position de paix? Dira-t-on que l'analyse révèle dans la douleur l'opposition de l'esprit à cette douleur, une révolte, un refus d'y demeurer et par conséquent une tentative de la dépasser –mais cette tentative n'est-elle pas caractérisée comme d'ores et déjà désespérée? L'esprit révolté ne reste-il pas enfermé dans la douleur, inéluctablement? Et n'est-ce pas ce désespoir qui constitue le fond même de la douleur?* »¹¹⁹

On comprend par là qu'aux yeux de Levinas « la douleur » est à la fois le sentiment de l'identité avec le corps et celui de *révolte* de l'esprit contre l'enchaînement au corps. Par le sentiment de la « douleur » se déclenche donc en l'esprit une envie de sortir, d'aller au-delà du corps.¹²⁰ Il nous paraît nécessaire d'établir, quitte à anticiper les choses, que Levinas réalise implicitement une

¹¹⁸C. Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », p. 204. Nous soulignons.

¹¹⁹QPRH, p. 17.

¹²⁰ « À l'appui de cette hypothèse, l'analyse de la douleur sert de passerelle entre les deux textes. Dans l'écrit sur l'hitlérisme, Levinas fait intervenir la douleur pour décrire ce nouveau sentiment d'identité entre le moi et le corps » (M. Abensour, « Le Mal élémental », p. 65-66).

substitution de la compréhension occidentale de l'homme qui cherchait la dualité en *dehors* de lui à celle qui est fondée sur cette révolte de l'esprit, et il en tire une dualité qui vient du *dedans* de l'homme. Et il nous semble que ce mouvement de l'intérieur vers l'extérieur ne fournira pas seulement cette nouvelle conception de la dualité mais aussi celle de la liberté humaine chez Levinas.¹²¹ Nous reviendrons sur ces sujets plus tard.

Un peu plus loin dans *QRPH*, c'est le mouvement adversaire qui se fait entendre: « À côté de l'interprétation donnée par la pensée traditionnelle de l'Occident de ces faits qu'elle appelle bruts et grossiers et qu'elle sait réduire, il peut subsister le sentiment de leur originalité irréductible et le désir d'en maintenir la pureté. Il y aurait dans la douleur physique une position absolue ». ¹²² Ce mouvement, comme on le constate, annule toute la dualité et enferme l'esprit dans une douleur physique sans aucun espoir de s'en sortir. Il s'agit ici, bien entendu, de l'essence de l'hitlérisme qui réduit l'essence de l'homme à l'unité avec le corps. Le fond de l'esprit est d'être rivé à la situation où « le goût tragique du définitif » est la seule vérité. La dualité, le fondement de l'esprit libre, est sombrée dans l'enchaînement absolu au *corps biologique*. C'est ce mouvement adversaire qui prépare le « réveil des sentiments élémentaires ».

Ici, il nous faut poser les questions suivantes : Quelle est la différence entre les matérialistes qui « *confondaient le moi et le corps* » et le barbarisme qui « *réveille des sentiments élémentaires* » ? Ou encore pourquoi est-il dangereux de nourrir ces « *sentiments élémentaires* », « *le sentiment de l'identité avec le corps* » ?

Ce qui les rend dangereux, c'est que tout d'abord l'hitlérisme radicalise le statut du corps. Non seulement il considère la corporéité de l'homme comme son essence, mais il envisage encore ce corps comme un être « biologique », dont la force mystique

¹²¹ La révolte levinassienne n'est plus celle de la sensibilité moderne, c'est-à-dire il ne s'agit plus d'une révolte contre le non-moi, mais la révolte du moi contre le soi. Et grâce à cette révolte il sera possible d'une dualité à l'intérieur du sujet.

¹²² *QRPH*, p. 18. Nous soulignons.

dépasse néanmoins la force de la nature.¹²³ Il y va donc ici d'une toute nouvelle compréhension du corps qui est différente même de celle du matérialisme. Car, dans ce dernier, il s'agirait aussi d'une réduction de l'esprit au corps. Cependant, comme le matérialisme prend le corps pour un phénomène naturel, et comme l'homme garde une capacité à s'opposer à la nature chez les matérialistes, il y va donc toujours de la possibilité de libérer l'esprit de l'homme de son corps. Le danger de l'hitlérisme consiste donc dans l'effacement absolu de cette possibilité par le corps « biologique mystifié » qui devient l'origine même du pouvoir spirituel de l'homme : « *Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre* ». ¹²⁴

Nous comprenons que par ce changement de compréhension du corps, la souveraineté de l'esprit sur le temps est absolument renversée. Car le temps, avec son irréversibilité, se dresse contre la liberté humaine,¹²⁵ mais cette fois-ci il est plus tragique que jamais. Il est déterminé en effet par le sang : le passé signifie désormais l'héritage sanguin. Enfin, aucun retour [*techouva*], aucun commencement n'est plus possible ; l'esprit de l'homme se voit défini par l'enchaînement.

Quant à la réponse de la deuxième question que nous avons posée, à savoir pourquoi il est dangereux de nourrir les « *sentiments élémentaires* », elle se cristallise d'elle-même suivant ce constat de renversement de la primauté de l'esprit pour comprendre le corps. Il est évident que ces sentiments centrés sur le corps ne représentent pas en eux-mêmes un danger : le danger réside plutôt dans le fait de l'hitlérisme de les prendre pour fondement de l'esprit et de changer radicalement le sens de l'esprit en renversant le statut qui lui a été accordé dans la tradition

¹²³ **La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande**, Levinas, Rivages Poche, 2014, p. 84.

¹²⁴ **QRPH**, p. 19.

¹²⁵ Comme on vient de l'expliquer, la compréhension traditionnelle de la liberté humaine s'est fondée sur le pouvoir de re-commencer et la lutte contre l'irréversibilité du temps (Cf. « La primauté de l'esprit »).

occidentale.¹²⁶ Selon Levinas, toute cette mystification du corps culmine dans l'invention de la race, par une nouvelle forme de la société qui n'est plus fondée sur « *l'accord des volontés libres* » mais sur une union de sang.

Il faut s'arrêter un instant sur ce drame du corps ou sur l'idée d'« *être un corps* ». Ce problème préoccupe Levinas dans un texte écrit en lituanien, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, dont la rédaction, de 1933, précède de peu les réflexions sur l'hitlérisme. Les analyses sur ces deux compréhensions – française et allemande – différentes de la spiritualité de l'homme serviront de fondement pour les thèses avancées l'année suivante. Dans ce texte, Levinas nous montre que depuis Descartes la compréhension française de l'esprit humain repose sur la dualité radicale entre l'esprit et le corps, tandis qu'en Allemagne il s'agit d'une autre forme de spiritualité qui commence à se montrer à partir des Romantiques – que Levinas sépare ici explicitement de la philosophie de Kant¹²⁷ –, et s'épanouit au XX^e siècle. Selon Levinas, les Allemands substituent à cette dualité cartésienne « l'existence mentale concrète » ou « la vie » : « *C'est le domaine de la vie et tout ce qui l'exprime au plan psychologique qui constituent l'essence de l'esprit. L'homme est le 'je' concret, soucieux de son sort et inquiet de la mort, qui la regarde droit dans les yeux, et s'enfuit en courant. Dans ce malaise et ces expériences de nos sentiments et émotions, réside toute la tragédie de l'existence humaine : amour, haine, passions et déceptions s'unissent pour composer un ensemble dramatique. C'est ce drame qu'exprime l'esprit* ». ¹²⁸

¹²⁶ Et comme C. Ciocan le souligne, le danger « *c'est 'le désir de maintenir la pureté' de ce sentiment élémentaire, originaire et identitaire de la corporéité. Car le désir provoque l'action et le couple pur-impur détermine la séparation : quand l'action de séparation devient une action politique, nous arrivons à l'essence de tout totalitarisme : la persécution de l'ennemi politique, jusqu'à sa mort ; quand la séparation politique prend comme son fondement le corps (et ici : la race –les liaisons du sang et l'appartenance aux mêmes ancêtres et à la même terre), cela donne la marque spécifique de l'hitlérisme* » (Cf. « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », p. 205).

¹²⁷ « *La culture allemande a en partie hérité à la fois de la tradition classique et de la tradition française. Néanmoins, parallèlement au Cartésianisme de Leibniz ou de Kant, que les Kantiens de Marbourg ont poussé à l'extrême, il existe en Allemagne une autre forme de spiritualité, progressivement apparue plus clairement chez les Romantiques, et qui a fleuri dès le début du XX^e siècle et surtout à notre époque* ». (**La compréhension...**, p. 68).

¹²⁸ **Ibid.**, p. 69.

Nous constatons dans ce passage le « *goût tragique* » d'être enfermé dans la sensibilité du corps, et il semble clair ici que Levinas vise la compréhension de l'existence humaine de la philosophie heideggerienne. Dans les pages suivantes, il critique explicitement cette dernière, notamment l'utilisation heideggerienne du mot d'existence qui signifie « *les aspects concrets et dramatiques de l'esprit* » au lieu de conscience. Levinas découvre déjà dans cette compréhension les germes du racisme, et il faut souligner qu'il rédige ce texte juste après le discours de rectorat de Heidegger.¹²⁹ Ce n'est peut-être pas un hasard s'il poursuit sa critique par un commentaire de l'état politique de l'Allemagne : « *Ce n'est pas par hasard que les partis politiques extrémistes, actuellement si forts en Allemagne, sont enchantés de cette notion d'esprit. Ils ne font pas confiance à la raison parce que celle-ci résiste à leur vitalité ; ils n'écoutent pas la raison qui dit 'oui', alors que leur existence crie 'non'. Les allemands estiment que la souffrance est plus vraie que la raison – car cette dernière cherche à calmer la souffrance- et que la vérité ne consiste pas à observer impartialement les idées éternelles mais qu'elle est le terrible cri d'une existence qui lutte pour sa survie. Il est facile d'oublier et de perdre l'équilibre lorsqu'on croit entendre une voix mystique au plus profond de son âme* ». ¹³⁰

Ces phrases de Levinas pourraient servir de résumé à tout ce que nous venons d'exposer. Ce qui nous intéresse, en effet, c'est que les moments de la dérivation du sens de la souffrance – ou de la douleur – semblent voir jour chez Levinas en partant des réflexions sur l'hitlérisme. Dans ce texte de 1933, il s'avère que dans la culture allemande, la souffrance joue le rôle de déclencheur de la lutte pour la survie, et elle

¹²⁹ Levinas publie son texte en juillet-août 1933, et le discours du rectorat de Heidegger s'est fait le 27 mai 1933.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 75-76; nous soulignons. Le paragraphe jumeau de **QRPH** est suivant : « *Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. La vérité n'est plus pour lui la contemplation d'un spectacle étranger – elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même acteur. C'est sous le poids de toute son existence –qui comporte des données sur lesquelles il n'y a plus à revenir- que l'homme dira son oui ou son non.* » (**QRPH**, p. 21-22); Cf. Jacques Maritain, « L'impossible antisémitisme » (1937), p.92, in *L'impossible antisémitisme*, pp.69-103, Desclée de Brouwer, 2003 : « *La haine des Juifs et la haine des chrétiens viennent d'un même fond, d'un même refus du monde qui ne veut pas être blessé, ni des blessures d'Adam, ni des blessures du Messie, ni par l'aiguillon d'Israël par son mouvement dans le temps, ni par la croix de Jésus pour la vie éternelle. On est bien comme on est, on n'a pas besoin de grâce ni de transfiguration, on se béatifiera dans sa nature. Ce n'est pas l'Espérance chrétienne en Dieu auxiliaire, ni l'Espérance juive de Dieu sur terre, c'est l'Espérance de la vie animale et sa force profonde et en quelque sorte sacrée, démoniaque, quand elle s'empare de l'être humain qui se croit trompé par les messagers de l'absolu* ».

signifie une nouvelle vérité qui ne repose plus sur les idées, mais sur la vie biologique. Or, un an plus tard, dans *QRPH*, Levinas découvrira dans cette souffrance, dans ce drame absolu de l'existence humaine, une possibilité de détachement, une « révolte » de l'esprit contre l'enchaînement au corps.¹³¹

On aperçoit déjà l'annonce de cette découverte, figurant entre parenthèses dans le passage que nous venons de citer : « la raison » cherche à calmer la souffrance. Ici, la possibilité de se libérer de la souffrance ne provient que de la raison. Puisque Levinas y analyse la compréhension cartésienne de la spiritualité, il se sert de concepts cartésiens. Il est donc possible de mettre « l'esprit » à la place de la raison. Nous voulons dire par cela que l'idée de révolte de l'esprit contre ce sentiment de l'enchaînement qui travaille implicitement le texte de 1933 s'épanouira en 1934 dans les réflexions sur l'hitlérisme en remplaçant les concepts cartésiens par les concepts traditionnels de la philosophie occidentale.¹³² En fin de compte, peu importe quels soient les concepts, la question de la dualité qui se montre comme liberté ou détachement de l'esprit préoccupe la philosophie de Levinas depuis ses premières écritures. À nos yeux, la force de Levinas réside dans cette découverte de la possibilité d'une dualité dans l'identité, dans l'enchaînement absolu au corps.

Il est donc évident que Levinas, depuis le début de son parcours, cherche un moyen de libérer l'esprit de l'homme de ce drame, mais pas au prix d'une perte l'homme concret. Pour cela, il maintient les affections, les émotions humaines en tant que vérités concrètes, mais en y découvrant la possibilité d'un détachement de l'esprit. Cette possibilité procède non seulement d'un renversement de la compréhension de l'esprit des allemands, mais aussi de la compréhension traditionnelle. Le premier renversement signifie que l'essence de l'esprit ne sera pas un rassemblement des sentiments, au sens courant du terme, des émotions, etc., et non plus fondé sur la vie. Au contraire, il y va ici d'une transcendance en tant que refus de demeurer enfermé

¹³¹M. Abensour, « Le Mal élémental », p. 98-99.

¹³² Nous verrons qu'il ne quittera pas cette idée en les revêtant de ses propres concepts dans *EDE* et dans *TA*.

dans la vie biologique.¹³³ Et le deuxième renversement réside dans l'affirmation que l'esprit humain et sa transcendance ne sont plus abstraits, et cet esprit n'est pas non plus secondaire par rapport au corps humain. En partant du primat des affections, Levinas arrive à la liberté humaine, comme on le verra plus loin dans l'analyse de *De l'évasion*.

I.B.2.e. L'hitlérisme comme Néo-paganisme

Il semble que Levinas regrette d'avoir qualifié l'hitlérisme de « philosophie » : « Article [QRPH] paru dans *Esprit* en 1934. Je ne le fais jamais figurer dans ma bibliographie. Je m'en veux d'avoir parlé – avant Auschwitz certes, mais qu'importe ! – de la philosophie du diable. Il y a des mots qu'on a honte d'avoir associés ». ¹³⁴ Et à la suite de QRPH il renonce définitivement à l'appeler ainsi.

On dirait alors qu'il change de vocabulaire pour mieux dégager les fondements de l'hitlérisme : dans « L'actualité de Maïmonide » (1935) il le décrit pour la première fois comme « paganisme »¹³⁵ et les années suivantes il le nommera « néo-paganisme ». Ce nouveau vocabulaire, voire cette nouvelle conceptualisation, sera décisif pendant tout le parcours philosophique de Levinas.¹³⁶ Or, la portée de ce concept, le (néo-) paganisme, n'est pas limitée à une simple caractérisation de l'hitlérisme. Car Levinas le mobilise en tant que concept-clé pour décrire une certaine

¹³³ « Ces Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme trouveront un nouvel éclairage dans les analyses de TI : la vie est amour de la vie et, dès lors, conatus, effort pour persévérer dans l'être qui, lorsqu'on l'universalise pour en faire un principe de civilisation, conduit inévitablement à l'idée d'expansion. Par là, conclut Levinas dès 1934, se trouve remise en cause 'l'humanité même de l'homme' [QRPH, p. 24], dans la mesure où l'homme est rapporté à l'être, à un être sans visage et, en ce sens, à une chose – les choses se définissant précisément comme 'des êtres sans visages' [DL, p.20]. On comprend, à partir de là, que TI s'ouvre sur l'évocation de la guerre » (Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme*, H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas, PUF, 2008, p. 130-131).

¹³⁴ En 1975 c'est la réponse de Levinas à la question de Roger Burggraeve sur QRPH. Cf. R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, 1997, Leuven, p. 94.

¹³⁵ « La civilisation judéo-chrétienne est mise en cause par une barbarie arrogante installée au cœur de l'Europe. Avec une audace encore inégalée, le paganisme relève la tête, renversant les valeurs, confondant les distinctions élémentaires, effaçant les limites du profane et du sacré, dissolvant les principes même qui, jusqu'à présent, permettaient de rétablir l'ordre » (« L'actualité de Maïmonide », in L'Herne, Levinas, 1991, p. 142. Nous soulignons).

¹³⁶ Sur ce sujet, cf. Sophie Nordmann et Tomoko Baba.

attitude par rapport au monde, au corps et à la nature. En outre, comme nous tenterons de le montrer, ce concept pourrait aussi éclairer la manière dont Levinas comprend « la critique » kantienne.

Soulignons tout de suite que le paganisme ne signifie pas simplement « *un ensemble de cultes ou de cultures déjà enracinés dans la terre européenne avant l'évangélisation* ». ¹³⁷ Sous la plume du jeune Levinas, ce concept gagnera un sens ontologique ; il signifiera un mode d'être : « *une impuissance radicale du sortir du monde* ». ¹³⁸ Et de même, en tant qu'antipode de ce mode d'être enraciné, ¹³⁹ le judaïsme s'avérera un sentiment de l'éternelle étrangeté au monde, « *une inquiétude de ne pas être chez soi* ». ¹⁴⁰ Il convient ici de souligner que les thèmes tels que « l'existence qui lutte pour sa survie » en 1933, ou encore le corps biologique, « *la situation à laquelle il [l'homme] est rivé* » en 1934, seront désormais compris, de 1935 à 1938, sous le concept plus général de (néo-) paganisme.

Regardons de plus près « L'actualité de Maïmonide ». Levinas se pose ici la question centrale de savoir si, dans une Europe où toute la valeur de la civilisation judéo-chrétienne est ébranlée, la philosophie de Maïmonide est toujours susceptible de nous proposer une solution. Autrement dit, si la conscience juive qui est gravement troublée par cette barbarie *inédite* ¹⁴¹ pourrait-elle toujours trouver « *sa raison d'être* » dans cette philosophie comme auparavant ?

¹³⁷T.Baba, « L'actualité de Maïmonide... », p. 381.

¹³⁸Levinas, « L'actualité.. », p. 144. Nous soulignons.

¹³⁹T.Baba, p. 219.

¹⁴⁰ « L'essence... », p. 150.

¹⁴¹Si l'hitlérisme est *inédit*, c'est parce qu'il a mis la conscience juive dans une situation sans précédent : « *Car elle n'est pas, dit Levinas, seulement meurtrier par l'outrage qui lui est infligé. L'affront sous sa forme raciste, ajoute à l'humiliation une poignante saveur de désespoir. Le sort pathétique d'être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement rivé à son judaïsme* » (« L'inspiration religieuse de l'alliance », in **L'Herne, Levinas**, 1991, p. 144).

À l'instar de ses prédécesseurs, Hermann Cohen¹⁴² et Jacob Gordin¹⁴³, Levinas ne prend pas la philosophie de Maïmonide pour une philosophie aristotélicienne. Bien au contraire, la pensée de Maïmonide établit selon lui une divergence radicale entre le judaïsme et l'aristotélisme. Ce qui nous intéresse dans cette interprétation levinassienne, c'est le moment où ces deux concepts ontologiquement opposés prennent forme et deviennent opératoires : le « judaïsme » d'un côté, le « paganisme » de l'autre. On tentera de suivre l'argumentation de Levinas pour mieux tracer leur genèse.

Levinas analyse brièvement le *Guide des Égarés* de Maïmonide dans cet article de 1935. Dans un premier temps, il souligne le caractère aristotélicien de Maïmonide : « Nourri de philosophie aristotélicienne, il [Maïmonide] apporte à l'examen des textes sacrés plus de prudence que d'extase, plus de logique que d'enthousiasme, plus de grammaire que de mystique. [...] Le monde se vide du monde d'Abraham, d'Isaac et de Jacob à mesure qu'on avance dans la lecture du Guide et se peuple de ces 'intelligences séparées' auxquelles préside le 'Premier Moteur' d'Aristote ».¹⁴⁴ Dans un deuxième temps, Levinas nous expose l'impasse de la question de la création et la nature du monde chez Aristote dans le cadre du *Guide* : « Il [le dieu d'Aristote] est 'entièrement accompli'. Il n'y a en lui aucune possibilité qui ne soit réalisée. Rien qui soit en train de se faire. Il est parfait de toute éternité. Comment aurait-il pu créer le monde ? [...] La création est impossible ».¹⁴⁵ C'est ici qu'apparaît le point de divergence entre le judaïsme et l'aristotélisme chez Maïmonide : aux yeux de Levinas, il concerne précisément le problème de la création du monde.

¹⁴²« L'interprétation que donne Levinas de la démarche maïmonidienne est sans conteste proche de celle qu'en donnait Cohen, quelques années auparavant. Cf. Cohen, *Religion de la raison*, chap. VI : 'Les attributs de l'action', trad. franç. : PUF, 1994, p. 137-144, et surtout son article sur 'La définition de l'éthique de Maïmonide', trad. franç., in *L'éthique du judaïsme*, Le Cerf, p. 169-228 » (Cf. S. Nordmann, *Philosophie et judaïsme*, p. 116, n.2).

¹⁴³Jacob Gordin a publié un article également intitulé « Actualité de Maïmonide » juste un an avant la parution des *Cahiers Juifs* (Cf. *Cahier Juifs*, no 10, juin-juillet 1934 ; et repris dans *Écrits, Le Renouveau de la pensée juive en France*, M. Albin, 1995). Comme Gordin était bibliothécaire à l'Alliance israélite universelle, et Levinas y allait pour travailler avant la guerre, il est fort possible que Gordin eût une influence sur ce dernier. Sur ce sujet cf. Tomokazu Baba, « L'actualité de Maïmonide chez Jacob Gordin, Notes de lectures pour l'étude de la genèse de la vision de l'histoire de la philosophie occidentale chez le jeune Levinas », *人文・自然研究*, p.380-404, 2011.

<https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/19020/2/jinbun0000503800.pdf>

¹⁴⁴ L'Herne, p. 143.

¹⁴⁵ Ibid., p. 143.

Cependant, selon lui, la grandeur de Maïmonide vient de sa capacité de s'affranchir de cette divergence fondamentale entre le judaïsme et l'aristotélisme : si l'on suit la philosophie d'Aristote, on tombe dans une impasse au sujet de la création ; elle est impossible. Néanmoins, si l'on en croit la Bible, il s'agit de la création par Dieu. Nous retrouvons alors le vieux problème de toute la scolastique : comment les penser ensemble sans tomber dans une inconséquence ? À suivre l'argumentation de Levinas, cette solution consistera à « *distinguer entre l'univers déjà créé, soumis à la logique irréfutable d'Aristote, et la création même de l'univers qui lui échappe. [...]* Les conditions du monde dans son ensemble ne se confondent pas avec les lois des choses à l'intérieur du monde. L'ouvrier a besoin de matière. Mais Dieu n'est pas ouvrier. Il est créateur. Affranchissons-nous des habitudes intellectuelles prises dans un monde tout fait et nous comprendrons la création ».¹⁴⁶ Nous comprenons donc que la solution de Maïmonide se fonde sur la distinction entre le monde physique et immanent d'Aristote et la création de ce dernier, c'est-à-dire la transcendance. Ainsi le point essentiel de divergence de la philosophie de Maïmonide et celle d'Aristote consistera dans l'affirmation d'un Dieu au-delà du monde, un Dieu compris comme transcendance absolue.

Après avoir exposé de quel point de vue la philosophie de Maïmonide se sépare de celle d'Aristote, Levinas tente de répondre à la question de l'actualité de Maïmonide par sa propre lecture de ce dernier, c'est-à-dire par ses propres concepts : le judaïsme et le paganisme. Plus explicitement dit, la différence entre ces deux philosophies, selon Levinas, correspondrait à la séparation entre les catégories de transcendance et d'immanence, catégories en apparence « religieuses » mais au fond, ontologiques. Ainsi la philosophie d'Aristote correspondrait sans doute au paganisme – à condition d'entendre ce dernier au sens levinassien, comme enfermement au monde. Car la théorie du Premier Moteur d'Aristote, en rendant impossible la création du monde, implique un monde « *se suffisant à lui-même, fermé sur lui-même* » d'un côté, et de l'autre la mise en position d'un Dieu dans ce monde, c'est-à-dire d'un Dieu cosmique non créateur.

¹⁴⁶ Ibid., p.143.

Cependant, dans la réponse de Maïmonide à la question de la création, Levinas découvre la différence essentielle entre les catégories de la transcendance et de l'immanence¹⁴⁷ : « *Mais dans la netteté de cette distinction entre la pensée qui pense le monde et celle qui le dépasse, consiste la victoire définitive du judaïsme sur le paganisme, la grande consolation que Maïmonide nous apporte, la confiance en nous-mêmes et en notre mission qu'il nous rend* ». ¹⁴⁸ Grâce à la philosophie de Maïmonide, on comprendrait donc non seulement la distinction entre le paganisme et le judaïsme en tant que la distinction de l'immanence et la transcendance, mais aussi « la victoire » de cette dernière sur la première.¹⁴⁹ Si l'on admet que ce paganisme dont il s'agit signifierait la barbarie de l'hitlérisme, on comprendrait alors d'où vient l'actualité de Maïmonide. Expliquons-nous.

La philosophie maïmonidienne garderait son actualité, puisque la distinction qu'elle pose entre immanence et transcendance serait toujours valable et qu'elle continuerait à l'être : « *les lois d'une pensée qui a le monde pour objet des principes* » ne précéderait jamais « *une pensée qui a trait aux conditions du monde* ». ¹⁵⁰ En outre, c'est cette philosophie qui aurait donné pour la première fois un vrai sens philosophique au judaïsme en le distinguant du « paganisme ». ¹⁵¹ Or ce sens qui risque d'être oublié à l'époque de la barbarie devrait être rappelé avec obstination comme une réponse à la souffrance des Juifs.

Dans la suite de l'article, Levinas approfondit ses concepts, et il semble qu'il cherche à exhumer le sens oublié du judaïsme. Selon lui, le paganisme, ce n'est « *ni la négation de l'esprit, ni l'ignorance d'un Dieu unique* » : il n'est donc pas pris pour une simple catégorie religieuse. Il est, comme on l'a déjà suggéré, à comprendre comme une catégorie ontologique : « Le paganisme est une impuissance radicale de

¹⁴⁷ S. Nordmann, p. 116.

¹⁴⁸ L'Herne, p. 144.

¹⁴⁹ On suit ici l'argumentation de S. Nordmann, p. 117.

¹⁵⁰ L'Herne, p. 144.

¹⁵¹ « *Le Dieu de l'Antiquité n'est qu'un Dieu cosmique, non concevable comme créateur, puisque les Grecs ne pouvaient surmonter la sphère naturelle et entrer dans l'être non cosmologique, mais historique et anthropologique. [...] Pour cette même raison, elle est demeurée étrangère à l'idée monothéiste de la transcendance de Dieu* » (Jacob Gordin, « Actualité de Maïmonide », in **Écrits, Le Renouveau de la pensée juive en France**, 1994, Albin Michel, p. 130. Nous soulignons).

sortir du monde ». ¹⁵² Quant à son antipode, c'est-à-dire la catégorie ontologique du judaïsme, Levinas affirme que « [l]e sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen ». ¹⁵³ Nous constatons donc que la différence entre ces catégories vient du rapport qu'elles entretiennent avec le monde et de leur mode d'existence dans ce monde, autrement dit qu'il s'agirait là de deux « sentiments » différents l'un de l'autre.

Levinas travaillera de nouveaux sur ces deux concepts, ou ces deux sentiments, dans son article « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) » (1938) et dans « A propos de la mort du pape Pie XII » (1939). Dans le premier article, Levinas souligne encore une fois que ce qui distingue le judaïsme du paganisme n'est pas du tout une certaine morale ni une certaine métaphysique mais « *un sentiment immédiat de la contingence et de l'insécurité du monde, une inquiétude de ne pas être chez soi et la force d'en sortir* ». ¹⁵⁴ À l'instar de Maritain, Levinas définit ces deux sentiments antagonistes – le sentiment de l'attachement au monde sans aucune possibilité d'en sortir versus celui de l'étrangeté au monde comme une obligation d'en sortir – comme « *révolte de la Nature contre la Surnature* ». ¹⁵⁵ Car la force du paganisme ou de l'antisémitisme raciste se nourrirait des profondeurs de la Nature, c'est-à-dire des instincts. En effet, on aperçoit qu'ici Levinas évoque de nouveau que l'hitlérisme est un « *sentiment élémentaire* ». Mais cette fois-ci sa réflexion est sous l'influence du concept de paganisme et de certains concepts maritainiens.

En outre, dans « A propos de la mort du pape Pie XII », le dernier article de la série publiée entre 1935 et 1939 dans *Paix et Droit*, Levinas soulignera encore que le judaïsme est « *l'antipaganisme par excellence* », un refus de « *tout un ensemble d'éléments* », « *tout ce qui se rapporte à l'épanouissement naturel de l'être qui se complaît dans sa nature* ». ¹⁵⁶ Dans cette même série d'articles, l'hitlérisme de son côté

¹⁵² L'Herne, p. 144.

¹⁵³ Ibid., p. 144. Nous soulignons.

¹⁵⁴ Ibid., p. 150.

¹⁵⁵ Ibid., p. 151.

¹⁵⁶ Ibid., p. 152.

sera désormais qualifié de « *néo-paganisme* ». Si le préfixe est justifié, c'est qu'il ne signifie plus un polythéisme, ni un refus de l'esprit, mais qu'il est réapparu sous forme de barbarie. Or, dans *QRPH*, Levinas avait déjà décrit la barbarie comme mode d'être ou comme sentiment d'être rivé au corps biologique mystifié : l'essence de la barbarie hitlérienne est un enfermement sans issue dans l'être. Désormais, cette barbarie sera pensée sous le concept de néo-paganisme.

Il convient de mettre en évidence ici que Levinas semble interroger non seulement la raison d'être juif qui fut oubliée au fil du temps et, avec elle, toute possibilité de sortir du mode d'être que l'antisémitisme raciste impose aux juifs, mais aussi un autre mode d'être qui sera l'antidote de ce dernier, et une possibilité d'en sortir en visant toute l'humanité. D'où le concept de judaïsme comme anti-paganisme par excellence, comme sentiment de l'étrangeté au monde, autrement dit un mode d'être déraciné. Ainsi Levinas semble proposer pour la première fois le concept de judaïsme comme une réponse à la barbarie de l'hitlérisme. Qui plus est, cette réponse serait relativement positive et chargée d'espoir pour « *la victoire définitive du judaïsme sur le paganisme* ». Ainsi « *la pensée qui pense le monde* » serait vaincue par « celle qui le dépasse », autrement dit la transcendance triompherait sur l'immanence.

I.B.3. La « Critique » et la question juive

On assisterait alors à l'élaboration de deux concepts importants dans la philosophie levinassienne. En s'inspirant de la distinction maïmonidienne entre le monde créé et l'au-delà de ce monde en tant que création – autrement dit, entre le Dieu cosmique et le Dieu biblique compris comme transcendance absolue –, Levinas constituerait ses propres concepts ontologiques : le paganisme et le judaïsme. Cependant il nous faut jeter quelque lumière sur un paragraphe de transition de « *L'actualité de Maïmonide* », où l'analyse de la philosophie maïmonidienne s'achève et l'élaboration des concepts levinassiens commence : « *La portée de cette découverte est incalculable. Pour la première fois et avec une lucidité géniale, Maïmonide a séparé les lois d'une pensée qui a le monde pour objet des principes d'une pensée qui*

a trait aux conditions du monde. Pour la première fois il a arrêté l'élan de la raison qui appliquait les notions empruntées au monde à ce qui était au-delà du monde. Pour la première fois il entrevit ce que l'on appellera, six siècles plus tard, la Critique de la raison pure ». ¹⁵⁷

Ce qui nous intéresse dans ce paragraphe est bien entendu la lecture levinassienne de la philosophie critique kantienne. Ce court paragraphe pourrait-il vraiment nous servir de transition pour comprendre la manière dont Levinas interprète la critique kantienne ? Le passage ne nous propose-t-il pas une compréhension de la *Critique de la raison pure* au-delà de celle, plus conventionnelle et classique, qui est basée sur la détermination des limites de la raison ?

C'est vrai qu'il s'agit ici de prime abord d'une interprétation classique de la *Critique de la raison pure*. Levinas ne considère apparemment pas cette critique autrement que comme une limitation de l'élan de la raison qui a constamment tendance à dépasser les limites de l'expérience possible. Tout en admettant le rôle de cette première interprétation classique, il faut peut-être envisager la façon dont Levinas s'en sert pour élaborer ses propres concepts, afin d'atteindre un sens plus profond de cette critique dans sa philosophie. Essayons donc de l'exposer.

Dans le cadre de cet article, il semble que Levinas mette en évidence l'actualité de la philosophie de Maïmonide, comme on l'a déjà indiqué, en fournissant le rapport de cette philosophie à l'actualité de son temps – dominé par la montée de l'hitlérisme – à travers le paganisme d'un côté, et de l'autre en déclarant qu'en effet, dans l'histoire de la philosophie, la position révolutionnaire attribuée à la *Critique de la raison pure* de Kant n'est pas sans précédent. Six siècles auparavant, la philosophie maïmonidienne aurait déjà réalisé cette limitation de la raison, ¹⁵⁸ on ne peut donc pas dire que la philosophie de Maïmonide est moins moderne ou moins actuelle que la *Critique de la raison pure* ; de ce point de vue, plusieurs conséquences pourraient être

¹⁵⁷ L'Herne, p. 144. Nous soulignons.

¹⁵⁸ L'examen de la validité de cette proposition formerait à lui seul un autre sujet de recherche.

envisagées : dans un premier temps Levinas, en attribuant à la philosophie maïmonidienne l'origine de l'idée même de critique, ne serait-il pas en même temps en train d'appuyer sur la critique de la raison pure ses propres concepts ? Car, il se met à les constituer à partir de cette distinction essentielle entre la transcendance et l'immanence qui met en commun la philosophie critique avec la philosophie maïmonidienne. Dans un deuxième temps, il nous semble que Levinas se plonge dans une lecture de Maïmonide avec les lunettes de la critique kantienne, et *vice versa*. En ce sens, on pourrait dire que Levinas semble briser cette conception peut-être un peu trop classique de l'histoire de la philosophie, qui voudrait que la pensée de Maimonide reste dans le sillage de celle d'Aristote, et faire une lecture maïmonidienne de Kant aussi bien qu'une lecture kantienne de Maïmonide. Dans un troisième et dernier temps, le concept levinassien de judaïsme en tant qu'antipode du mode d'être enraciné de la barbarie ne peut pas ne pas être fondé sur la philosophie critique de Kant, dans laquelle l'idée de « transcendance » est en effet bien gardée. Si on tient compte de l'objection de Levinas lancée sur la philosophie moderne en l'accusant d'avoir perdu l'idée de la transcendance dans son article de *QRPH*, on envisagera mieux l'importance de la philosophie critique de Kant aux yeux de Levinas.

Essayons de détailler un peu plus ce dernier point. Si selon Levinas ce qui nous permet de déclarer la « victoire » du judaïsme sur la barbarie n'est que la distinction entre la pensée qui pense au monde et celle qui pense au-delà, alors, comme on l'a déjà souligné, cette distinction permet aussi de déclarer la victoire de la transcendance sur l'immanence. Ne pourrait-on pas alors penser ici à la découverte de l'idée de la « transcendance » par la limitation de la raison telle qu'elle avait été formulée dans la philosophie critique de Kant ? Un tel recours à Kant pourrait nous aider à comprendre le concept levinassien du judaïsme. De ce point de vue, Kant et sa philosophie critique, pourraient contribuer à trouver une possibilité pour « sortir » de ce mode d'être enraciné au monde et de l'immanence, et de s'ouvrir ainsi vers un autre mode d'être comme sentiment de l'étrangeté au monde.

Pour ces raisons, on se permettra d'estimer que pour Levinas la « critique » de la raison pure pourrait constituer un fondement ferme sur lequel on peut appuyer un

autre mode d'être qui n'est pas attaché au monde au sens d'y être rivé, mais qui en est en quelque sorte le détachement. Comme on vient de le dire, cet autre mode d'être, en termes kantien, devrait être considéré non pas par référence au monde phénoménal, mais, par référence à celui des noumènes. En effet, n'est-ce pas d'ailleurs chez le jeune Levinas que la victoire du judaïsme est en même temps la victoire de la raison pratique sur la théorique, autrement dit, ne faut-il pas affirmer « la primauté de la raison pratique » pour reprendre le titre de l'article paru en 1971 ?¹⁵⁹

On dira que, depuis le début de la philosophie levinassienne, la philosophie critique de Kant joue un rôle plus important qu'on ne le pense en général. Nous proposons alors d'exposer comment Levinas continuera à se servir de la critique kantienne pour dépasser le mode d'être enraciné, voire l'être lui-même dans *De l'évasion*.

I.B.4. De l'évasion

L'évasion, le mal du siècle ou faut-il dire la crise de l'homme moderne ? D'où s'évader ? Vers où s'évader ?

« Ce terme que nous empruntons, dit Levinas, au langage de la critique littéraire contemporaine n'est pas seulement un mot à la mode ; c'est un mal du siècle. Ce qui est pris dans l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel, ce n'est plus l'individu qui ne s'appartient pas encore, mais une personne autonome qui, sur le terrain solide qu'elle a conquis, se sent, dans tous les sens du terme, mobilisable. Remise en question, elle acquiert la conscience poignante de la réalité dernière dont le sacrifice lui est demandé. L'existence temporelle prend la saveur indicible de l'absolu. La vérité élémentaire qu'il y a de l'être – de l'être qui vaut et qui pèse – se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent

¹⁵⁹ « Le primat de la raison pure pratique... »

*déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même du sérieux. Ce qui compte donc dans toute cette expérience de l'être, ce n'est pas la découverte d'un nouveau caractère de notre existence, mais de son fait même, de l'inamovibilité même de notre présence ».*¹⁶⁰

Dans ce paragraphe décisif de *De l'évasion*, Levinas formule le « sentiment » caractéristique de l'expérience centrale qui détermine l'homme moderne et de même une compréhension phénoménologique de l'évasion en tant que mode d'être. À la lumière de *QRPH*, on comprend que ce sentiment appartient à qui est autonome, raisonnable et mobile dans la mesure où il est libre par sa raison : l'homme tel qu'il est défini par l'idéalisme. Autrement dit, comme on l'a souligné plus haut, c'est celui qui a perdu la compréhension de la liberté basée sur la grâce en la remplaçant par la liberté de la raison. Et c'est donc cet homme raisonnable qui a mal et qui souffre de ne plus être mobile ; totalement paralysé, c'est-à-dire rivé totalement à son corps immobile, il croit néanmoins pouvoir bouger les choses par la force de l'intelligence, mais finit par se heurter frontalement à la réalité de son inamovibilité. Et là, la raison n'apaise pas cette souffrance, ne dissipe pas le sentiment de *l'il y a de l'être*. Or, cette vérité simple et fondamentale met en crise le sujet pensant.¹⁶¹

On constate ainsi que pendant les années trente, Levinas méditait sur la question de la nouvelle ontologie ou de la nouvelle forme de l'apparition de l'être et par là également sur un nouveau mode d'existence (en effet, cette forme n'est pas nouvelle en soi mais, pour le dire ainsi, l'être se montre pour une fois dans sa réalité étouffante en tant que « *mal absolu* »). Ici, on peut tourner les yeux vers ce texte daté de 1934, « Compte rendu de Louis Lavelle, La présence totale », publié dans *Recherches philosophiques*, où Levinas nous explique clairement, en passant de nouveau par la critique de l'idéalisme, en quoi consiste la nouvelle ontologie : « *La guerre, les sombres pressentiments qui l'ont précédée et la crise qui l'a suivie rendirent à*

¹⁶⁰ DE., p. 94-95.

¹⁶¹ On reviendra sur ce sujet plus tard sous le titre de « La honte ».

l'homme le sentiment d'une expérience que la souveraine et impassible raison n'avait su ni épuiser, ni satisfaire. Une génération douloureusement consciente de l'importance du temporel et de la saveur poignante d'une destinée enfermée dans les limites du temps ne put ignorer davantage le poids ou la gravité de cette existence. Le réel qui se volatilisait sous le souffle subtil de l'intelligence, qui se dissipait en un jeu de relations, se dressa brusquement devant l'homme comme un bloc solide. Le moi se vit acculé à l'obligation de s'expliquer avec l'être, de tirer au clair les liens qui l'y rattachent. Il se vit affreusement insuffisant, et incapable de supporter cette masse du réel dont l'idéalisme, ébloui par l'œuvre scientifique de l'homme, avait chargé ses épaules comme d'un doux fardeau.

*C'est là la signification véritable de la renaissance de l'ontologie à laquelle nous assistons. Elle se tient en dehors des discussions classiques sur l'existence ou la non-existence du monde extérieur. Elle procède, avant tout, de ce sentiment irréductible qu'il y a de l'être ; c'est-à-dire l'existence a une valeur et un volume, que le moi pensant n'est pas son propre appui et que, par conséquent, la notion du sujet ne suffit pas pour rendre compte de l'être ».*¹⁶²

La réalité brûlante de l'être ne permet plus d'abstraction, ce n'est donc plus la pensée qui la détermine, mais c'est l'être qui détermine la pensée. La règle du jeu est changée alors : on commence par l'être au lieu du sujet. Mais ce changement pourquoi devrait-il signifier la fin du jeu ? C'est parce que, comme on le verra plus clairement plus tard, s'il y va de l'expérience douloureuse de *l'il y a de l'être*, il n'y a donc plus de place entre le moi et le non-moi ou le sujet et l'objet, il n'y a plus de distance qui permet de se mouvoir, il n'y a que la pure identité de l'être est : « *il y a de l'être* ». Le jeu qui se jouait entre le moi pensant et le non-moi ou l'existence du monde extérieur est ainsi terminé.

¹⁶² « Compte rendu de Louis Lavelle, La présence totale », p. 393-394, in **Recherches philosophiques**, t. IV, Vrin, 1934, p. 392-395.

De quelle notion de sujet Levinas parle-t-il, qui ne soit plus suffisante devant la nouvelle ontologie ? Est-ce qu'il faudrait prendre cette position de Levinas comme une tendance à ruiner « le sujet » ? Étant donné qu'il nous manque encore des éléments, il nous paraît encore trop tôt pour répondre à cette dernière question, nous y reviendrons donc plus tard.¹⁶³ Quant à la première, la notion du sujet dont il s'agit, il semblerait que c'est celle qui s'appuie sur « *une conscience transcendante, indépendante à l'égard du monde et qui avant d'en faire partie le constitue de toutes pièces* ». ¹⁶⁴ Le sujet en question est donc celui qui construit le monde extérieur en tant qu'objet contemplatif. Grâce à cette dualité artificielle entre le sujet et l'objet, établie par l'intellect seul, le moi est en paix avec soi-même et sa lutte, loin d'être une lutte intestine, est un combat contre le monde en tant qu'obstacle principal pour la liberté humaine.¹⁶⁵ En l'occurrence, Levinas accuse la philosophie occidentale de conserver cette paix intérieure à tout prix, et d'aller jusqu'à l'impérialisme du moi sur le monde.¹⁶⁶

Cependant, dès lors que nous entrons dans la nouvelle ontologie, nous verrons que l'impérialisme du moi laisse sa place à celui de l'être sur l'homme, tel que Levinas le formule à propos de l'exemple de Heidegger : « *Les philosophes allemands contemporains essayent de répondre au problème du rapport entre l'homme et l'être en prenant dans un sens extrêmement fort le caractère fini de l'être humain. L'homme, être fini, est limité absolument, c'est-à-dire isolé, livré à lui-même, mais impuissant de sortir de cet isolement* ». ¹⁶⁷ Comme on le devinera, la réponse de Levinas au même problème sera différente. La différence procède de la possibilité de sortir de cet isolement, même si cette possibilité est elle-même ambiguë, voire une impossibilité possible. On voit alors apparaître l'originalité de la philosophie levinassienne : en

¹⁶³ Cf. La « Troisième partie » de notre thèse.

¹⁶⁴ « Phénoménologie », in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, t. 118, PUF, 1934, p. 414-421.

¹⁶⁵ *DE.*, p. 91.

¹⁶⁶ Et par là, il dresse une critique de la bourgeoisie : « *Cette conception du moi comme suffisant à soi est l'une des marques essentielles de l'esprit bourgeois et de sa philosophie. Suffisance chez le petit bourgeois, elle n'en nourrit pas moins les rêves audacieux du capitalisme inquiet entreprenant. [...] Le bourgeois n'avoue aucun déchirement intérieur et aurait honte de manquer de confiance en soi ; mais il se soucie de la réalité et de l'avenir car ils menacent de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède* » (*DE*, p. 92).

¹⁶⁷ « Compte rendu de Louis Lavelle, La présence totale », p. 393. Nous soulignons.

assumant le fait d'être en tant que réalité, il se dresse contre l'idéalisme, qui postule la primauté de la pensée sur l'être, et il est d'accord avec des philosophes allemands de son époque d'un côté ; mais de l'autre il refuse leur façon d'établir le rapport entre l'homme et l'être qui enserme l'homme dans l'être fini. À ce rapport, Levinas oppose le besoin de sortir en tant que révolte. Accepter donc le fait d'être, cela ne voudrait jamais dire accepter de rester enfermé dedans comme une fatalité humaine et y chercher une harmonie : à l'inverse, cette acceptation doit déclencher une révolte infinie vers l'au-delà de l'être.

Le déclencheur de cette révolte n'est autre que le sentiment de la souffrance. Car dans la souffrance, l'être en tant que tel, c'est-à-dire le fait d'être rivé à soi-même, commence à se révéler. Il ne s'agit plus ici d'une opposition entre le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, ni entre la liberté qui précède l'être et la transcendance vers l'être parfait qui est visé par l'homme en tant qu'être limité. L'être de l'homme *est*, et une fois que l'homme *est*, il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet ni l'intérieur et l'extérieur. Les couples d'opposition comme fini et infini, imparfait et parfait sont effacés. On est dans une pure intériorité de l'être, mais celle-ci n'est plus confortable comme auparavant, au contraire, elle est étouffante. Il n'est plus possible d'être à l'aise chez soi, d'être en paix, parce qu'il n'y a plus de moi au sens classique où on pourrait trouver abri.

Or, Levinas propose d'aller vers l'être en tant que tel, et il déclare ainsi son grand projet. Selon lui, jusqu'à cette révélation de l'être sous forme de souffrance, la philosophie occidentale se préoccupait d'« *une certaine définition de notre être et non pas l'être comme tel* ».¹⁶⁸ Levinas vise au contraire à prendre la responsabilité de cette question de l'être en soi et de l'être de l'homme. Autrement dit, la visée de Levinas est donc non seulement de découvrir l'être en tant que tel, mais aussi de mettre en question l'être-là dans l'être¹⁶⁹. Dans cette voie, il créera ses propres concepts et

¹⁶⁸ DE, p. 96.

¹⁶⁹ J. Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », in DE, p.143, note 6.

formulera son « *thème inimitable* » : la catégorie de sortie d'être ou de ce qu'il appelle un « *besoin d'ex-cendace* ». ¹⁷⁰

Levinas renonce au concept de transcendance qui se nourrit à ses yeux de l'opposition entre l'imperfection de l'existence limitée de l'homme et la perfection de l'être infini. Dans le mouvement de transcendance il y va donc d'un affranchissement des limites vers le parfait, de l'inférieur vers le supérieur, du bas vers le haut dans une visée d'*achèvement*. Or, l'*ex-cendace* est un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, et ce mouvement, dynamique et horizontal, n'est que le besoin de l'évasion de soi-même vers nulle part : « *En réalité le besoin est intimement lié à l'être mais pas en qualité de privation. Il nous permettra au contraire de découvrir non pas la limitation de l'être désireux de dépasser ses limites pour s'enrichir et pour se compléter, mais la pureté du fait d'être qui s'annonce déjà comme évasion* ». ¹⁷¹ Ce qui sépare ces deux mouvements, c'est en effet la compréhension du besoin : dans le premier mouvement il y va du vide à remplir, et le besoin est celui d'accomplir. Dans le deuxième, en revanche, comme on le verra, le besoin se définit par le sentiment de l'évasion grâce à la découverte de l'être pur qui n'est que plénitude. ¹⁷²

Ce sur quoi sont basées ces deux compréhensions, c'est bien entendu celle de l'être. Pour mettre en évidence l'origine des différences entre les deux, on peut imaginer deux schémas : le premier fondé sur l'idée de l'être parfait, infini : ici, le moi ou le sujet est en paix chez soi en tant qu'identique avec soi-même, et le non-moi ou l'objet n'est qu'un objet de contemplation qui trouve son origine dans la conscience transcendantale. Et ce sujet raisonnable a le pouvoir de se transcender vers l'être parfait : comme on l'a déjà évoqué, la pensée précède ici l'être et c'est en vertu de cette antériorité de principe que vient son pouvoir de commencement, en d'autres mots la *liberté* du sujet raisonnable. Ainsi, le jeu a lieu entre le sujet raisonnable et l'être, et le mouvement de transcendance est abstrait et éphémère. Dans le deuxième schéma, au contraire, l'être se révèle au-delà de toutes ces catégories, dans sa concrétude en

¹⁷⁰ DE., p. 98.

¹⁷¹ Ibid., p. 101-102.

¹⁷² Ibid., p.120.

tant que tel, en ravalant toutes les distinctions entre le sujet et l'objet, le moi et le soi au rang de l'identité absolue : l'être *est*. Et l'homme en tant qu'étant est déjà inscrit dans cette réalité de l'être, il n'est plus fini ni imparfait, il *est*, tout simplement. C'est cette plénitude, précisément, qui est à l'origine de la souffrance et du besoin de sortir. Selon ce schéma, l'être précède la pensée et son rapport avec l'homme n'est plus régi par la conscience mais par la sensibilité – qui n'est plus prioritairement une source de la connaissance, se rapportant d'abord au corps mais non pas à la pensée¹⁷³. Par conséquent le mouvement de l'*excendance* est concret. Même si Levinas ne cherche pas à répondre à la question de la liberté dans ce texte, on est cependant en droit de la poser : n'est-ce pas la condition même de la liberté qui se dissimule dans ce mouvement de l'*excendance* ?

Pour mieux comprendre le fonctionnement de ce dispositif de l'*excendance*, et pour quelle raison Levinas a dû abandonner le concept de transcendance – car, comme nous l'avons déjà souligné dans notre analyse de *QRPH*, ce concept avait une certaine importance aux yeux de lui –, il nous faut serrer de près ses concepts principaux : souffrance, malaise, plaisir, honte, qui apparaissent en effet comme autant d'aspects du besoin.

I.B.4.a. Le Besoin

L'être est identique à lui-même, il n'y a rien à ajouter ni à enlever. L'être est donc une « parfaite » plénitude en soi. Et l'homme, cet étant, pourquoi souffre-t-il ? N'était-ce pas lui qui courait après cet accomplissement par le mouvement de transcendance ? N'était-ce pas lui qui a déclaré le monde comme adversaire pour gagner son identité et sa liberté ? Pour quelle raison a-t-il mal dans cette nouvelle ontologie ? Ne serait-ce pas agréable d'être fondu dans l'être comme dans une identité absolue ? D'où vient-il, ce mal, ce sentiment de la souffrance brutale ?

¹⁷³ Robert Calin, « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas », p.298, in *Les études philosophiques*, 2006/3, no 78, p. 297-318, PUF.

Il vient de l' « imperfection » de l'être, dira Levinas. Cependant on vient de dire que dans ce nouveau schéma on est au-delà de toutes les catégories qui ont été attribuées à l'être. En quoi consiste alors cette reprise ? Si Levinas parle toujours d'une imperfection de l'être, c'est qu'il ne prend pas cette imperfection comme qualité de l'être ni comme catégorie sous laquelle il est subsumé, mais la manière dont il se révèle à l'homme, plus explicitement, le mode du rapport de l'être à l'homme. L'être pur s'impose à l'homme, et l'expérience de cet être est précisément l'expérience d'un « être rivé à ». Dans cette imposition violente il n'y a aucun vide, même pas « une fenêtre » qui s'ouvre sur l'extérieur. Voici l'imperfection de l'être.¹⁷⁴

En fin de compte, il ne s'agit jamais de l'identité à soi-même pour le moi, puisque l'être livre le moi à lui-même. L'identité ou l'unité avec soi-même, l'origine de la paix, de la liberté et du pouvoir du sujet raisonnable n'est qu'un faux idéal qui est invalidé par cette réalité de l'être. On comprend bien qu'il est impossible d'être identique à soi-même, mais la dualité est-elle possible dans cette plénitude ? Lorsqu'on est rivé à soi-même, est-il possible d'être ce que nous sommes nous-même, autrement dit, n'y a-t-il pas un abîme entre nous-mêmes et ce à quoi nous sommes rivés ? Est-il possible d'envisager une dualité depuis cet abîme ?

Regardons rapidement l'origine du verbe « river » : « *attacher solidement (une personne) au moyen de chaînes, de fers* ». ¹⁷⁵ River c'est donc un acte violent ayant pour but de priver une personne de sa liberté d'agir. « Être rivé à » quelque chose est un fait douloureux. Ici, la souffrance se double par cette privation qui empêche de briser les chaînes et par cette non-coïncidence entre nous et ce à quoi nous sommes rivés. Cela dit, on verra que la façon dont Levinas interprète le fait d' « être rivé à » est loin d'accentuer cet aspect privatif. En effet, l'originalité de Levinas semble être de découvrir dans l' « être rivé » un caractère *dynamique* et *positif*. Car la souffrance déclenche un besoin d'évasion comme révolte, et Levinas appellera cette souffrance animatrice « le malaise » : « *Le malaise n'est pas un état purement passif et reposant sur lui-même. Le fait d'être mal à son aise est essentiellement dynamique. Il apparaît*

¹⁷⁴ Cf. J. Rolland, Note 8, p.147-148, in *DE*.

¹⁷⁵ <http://www.cnrtl.fr/etymologie/river/verbe>

*comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable. Ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative ».*¹⁷⁶

Il convient de s'arrêter un moment sur le rapport du besoin à la souffrance, au malaise : « *Le besoin, dit Levinas, ne devient impérieux que lorsqu'il devient souffrance. Et le mode spécifique de la souffrance qui caractérise le besoin, c'est le malaise* ». ¹⁷⁷ Bien que Levinas semble se servir ici d'une définition circulaire, c'est en vérité le rapport des termes en question qui le rendrait nécessaire. Notons cependant que le besoin est ici le terme le plus élémentaire, car il est le mode dont l'être entretient son rapport à l'homme. Et la souffrance dont il s'agit ici n'est rien de moins que ce sentiment du besoin, c'est-à-dire ce n'est pas n'importe quelle souffrance : si elle l'était, Levinas tomberait dans un psychologisme.¹⁷⁸ En effet, Levinas n'a pas pour but d'analyser le sentiment de l'homme, mais comme on l'a dit plus haut, le mode d'être de l'être-là et son apparence en tant que « sentiment ». Dès lors, on comprend mieux que la souffrance soit un aspect de l'apparition du besoin et « *ce mode spécifique de la souffrance* » qui en découle s'appelle le malaise.

Quant à savoir pourquoi le besoin se montre sous l'aspect de la souffrance, c'est parce que tout simplement « être » dans sa plénitude est une souffrance lui-même. Et le malaise procède du caractère insatisfaisable du besoin, de l'abîme irréductible entre besoin et satisfaction. « *Ce qui donne au cas de l'homme toute son importance c'est précisément cette inadéquation de la satisfaction au besoin* ». ¹⁷⁹ Comme on le devinera, cette inadéquation vient du mode d'être de l'homme, qui est celui d' « être rivé à ».

¹⁷⁶ DE., p. 104.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ce qui permet la nouvelle définition du besoin chez Levinas n'est rien d'autre que la différence ontologique. Il souligne que si le besoin a été décrit superficiellement par le manque à satisfaire, c'était qu'on n'a pas su distinguer existence et existant (DE., p. 103-104). Donc pour aller à l'origine de ce sentiment, il faudrait considérer l'être pur et son rapport à l'être-là.

¹⁷⁹ Ibid., p. 106.

I.B.4.b. Le Plaisir, « le phénomène primordial de la satisfaction du besoin »

*« Dans le fond même du plaisir commençant s'ouvrent comme des gouffres, toujours plus profonds, dans lesquels notre être, qui ne résiste plus, se précipite éperdument. Il y a quelque chose de vertigineux dans le devenir du plaisir. Facilité ou lâcheté. L'être se sent se vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme dans une ivresse et se disperser ».*¹⁸⁰ Le plaisir ne nous promet-il pas une sortie de nous-même, une évasion ? Comment comprendre ce « se vider » de la substance ?

Selon Levinas le plaisir est un mouvement dynamique et sans but puisque sans terme. Il est primordial, car il est l'expérience même de l'inadéquation de la satisfaction au besoin. Dans l'analyse du plaisir, Levinas découvre sa dimension temporelle et son caractère au-delà des catégories de l'être.

Le plaisir est loin d'être « *une concentration dans l'instant* », car l'instant même se fractionne et « *perd sa solidité et sa consistance* » dans le plaisir. Au fur et à mesure que le plaisir augmente, l'instant se divise encore plus en ses fractions et « *s'enrichit de nouvelles virtualités d'évanouissement* ». ¹⁸¹ Au plaisir Levinas oppose la douleur en tant que concentration : « *L'instant n'est reconquis qu'au moment où le plaisir se brise après la cassure suprême où l'être a cru à l'extase intégrale, mais où il est intégralement déçu et honteux de se retrouver existant* ». ¹⁸² On constate donc ici, une temporalité au-delà de celle de l'être qui se définit comme concentration douloureuse et comme contraction.

Levinas continue son analyse en abordant le phénomène primordial du plaisir dans son état dynamique. Selon lui, le plaisir n'est jamais un état passif ni actif mais dynamique. Dans le plaisir il y a deux mouvements respectifs : d'un côté il y va d'un dénouement du malaise – étant donné que l'instant se fractionne dans le plaisir à

¹⁸⁰ Ibid., p. 108.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

l'opposition de la souffrance —, qui ouvre la voie vers l'évasion, mais de l'autre, comme la satisfaction du plaisir est sans terme, celui-ci est destiné à être cassé par le malaise qui s'appellera désormais la honte.

Cependant, le terme « dynamique » ne relève pas du domaine de la pensée mais de celui de l'affectivité. Car selon Levinas ce fait de satisfaction du besoin est « un événement *affectif* » : « *Ce n'est pas un simple acte qui vient de combler le manque qui s'annonce dans le besoin. L'acte pur et simple suppose en effet l'être constitué, il n'est pas l'affirmation même de l'être. L'affectivité au contraire est étrangère aux notions qui s'appliquent à ce qui est et n'a jamais pu être réduite aux catégories de la pensée et de l'activité* ». ¹⁸³ Un événement affectif et dynamique ne pourrait donc se décrire que dans le rapport à l'être, et ici Levinas évite d'utiliser les termes actif-activité, passif-passivité, etc. qui appartiennent, selon lui, à l'idéalisme privé de la différence ontologique.

Qui plus est, cet événement affectif est au-delà du cadre de l'être aussi, puisqu'il cherche à sortir de l'être. « *Le plaisir est affectivité, précisément parce qu'il n'adopte pas les formes de l'être, mais qu'il essaie de les briser* ». ¹⁸⁴ L'affectivité du plaisir en effet est la sortie même de l'être, elle est ce processus même. Levinas déclare que « *la vraie signification du besoin* » apparaît dans cette affectivité, même s'il n'explique pas clairement pourquoi c'est ainsi, ni quelle est cette vraie signification. Essayons alors d'éclaircir ce point.

Tout d'abord cette affectivité est l'expérience du besoin, car le moment le plus intensif du plaisir, c'est à la fois le moment où il devient promesse d'évasion et le moment de déception puisque le besoin n'est pas satisfaisable. Ainsi, l'affectivité est l'expérience véritable de cette inadéquation de la satisfaction au besoin. Ensuite, comme on l'avait déjà expliqué, le besoin est le besoin d'évasion et le malaise caractérise le besoin. On constate que cette affectivité est bel et bien une promesse

¹⁸³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 100.

d'évasion mais en même temps elle est anéantie par le malaise. Dans le plaisir, « *le malaise entrevoit l'évasion* ». ¹⁸⁵ En ce sens, « *il est processus de sortie de l'être. Sa nature affective n'est pas seulement l'expression ou le signe de cette sortie, elle est cette sortie même* ». ¹⁸⁶ Elle l'est, car elle est ce chemin interminable entre le malaise et l'évasion. Elle est incarnation de l'impossible satisfaction du besoin. Et enfin, le plaisir est une promesse intenable d'évasion, il est donc « *une évasion trompeuse* » : « *Le plaisir est déception et tromperie. Il n'est pas déception par le rôle qu'il joue dans la vie, ni par ses effets destructifs, ni par son indignité morale, mais son devenir interne* ». ¹⁸⁷ Ce qui rend alors le plaisir une évasion trompeuse sera sa chute dans le malaise, dans le besoin ou dans l'« être rivé à ».

Cette promesse d'évasion qui finit à chaque fois sur une décevante retombée dans l'intériorité n'ouvrirait donc pas une fenêtre sur l'extériorité. Il n'en reste pas moins qu'elle est importante dans le fonctionnement de l'*excendance* : tout d'abord elle laisse ouverte cette sortie, même si en dernière instance elle s'avère n'être qu'une impasse, et enfin, grâce à cette évasion trompeuse on éprouve un vrai sentiment qui nous heurte à notre réalité, à notre solitude, à savoir « la honte ».

I.B.4.c. La Honte

Pourquoi cette évasion échouée, ce sentiment de la déception doit-il finir par la honte ? De quoi a-t-on honte ?

C'est l'expérience du plaisir qui révèle la honte : on se prenait pour une existence qui avait la capacité de sortir de lui-même, mais en réalité on ne l'est pas. Et cette réalité qu'on ne veut pas assumer, qui nous donne davantage une envie de fuir, devient honteuse. La honte en tant qu'*expérience intime de l'intériorité* est un phénomène personnel aux yeux de Levinas. ¹⁸⁸ De même qu'il rend visible l'origine du sentiment du besoin en le définissant au-delà de l'opposition de la suffisance et l'insuffisance, la

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 113.

finitude et l'infinitude, de même il nous propose de chercher l'origine de la honte non seulement en dehors de toutes ces oppositions mais aussi au-delà des ordres moraux, des normes de la société, des convictions religieuses.

*« À une première analyse, la honte semble réservée aux phénomènes d'ordre moral : on a honte d'avoir mal agi, de s'être écarté de la norme. C'est la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes comme d'un être diminué avec lequel il nous est cependant pénible de nous identifier. Mais toute l'acuité de la honte, tout ce qu'elle comporte de cuisant, consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action ».*¹⁸⁹

Ce sentiment de la honte joue un rôle essentiel dans la théorie de l'évasion, car il représente le moment où l'homme se découvre lui-même dans sa nudité, et dès lors lui apparaît le sentiment de la responsabilité : si la possibilité de sortir disparaît, il faut alors prendre la responsabilité de l'inassumable.

Qui plus est, le corps se prononce pour la première fois si explicitement dans le contexte de la honte dans *De l'évasion* bien qu'il y tienne une place principale mais sous-jacente. Comme souligne J. Rolland dans son article intitulé « Sortir de l'être par une nouvelle voie », Levinas mentionne « le corps » seulement six fois dans tout *DE*.¹⁹⁰

On propose d'analyser la honte, cette expérience dynamique en trois temps : la non-coïncidence en tant qu'assujettissement du sujet raisonnable, la nudité du corps comme un surgissement de l'être total et la prise de la responsabilité de l'existence

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 111. Nous soulignons.

¹⁹⁰ « Et pourtant, ce mot [le corps] est à peine présent dans le texte, il n'est prononcé qu'en passant – à six reprises, si je ne m'abuse, en deux groupes de trois occurrences qui chaque fois n'en font qu'une, et les deux fois en relation avec la honte » (« Sortir de l'être par une nouvelle voie », in *DE*, p. 48).

comme la naissance d'un nouveau sujet. Ce faisant on essaiera d'exposer l'importance du corps dans ce texte de Levinas.

I.B.4.d. La non-coïncidence

*« La honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfuir ».*¹⁹¹

*« Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir ».*¹⁹²

Un échec ontologique s'avère dans la honte : ce qu'on veut cacher, ce dont on a honte, c'est cette non-coïncidence entre ce qui est nous et ce qu'on croit « être ». Plus explicitement dit, c'est « l'être même de notre être », ¹⁹³ c'est nous-même qu'on a envie de cacher. Il s'agit de « se cacher », mais comme il est impossible de cacher notre existence, cette envie de se cacher devient un besoin de s'enfuir de nous-même qui cependant finira par un échec : une impossibilité de rompre avec nous-mêmes.

Ainsi, le moment de la honte, c'est le moment où on se rend compte qu'il y a une non-coïncidence entre la réalité de notre existence et la représentation de l'être sur lequel on a fondé cette existence. Pourquoi devrait-elle être honteuse cette non-coïncidence ? Pour quelle raison aurait-on envie de cacher notre être ?

La honte sera le moment où l'illusion du sujet autonome qui se nourrit de l'identité à soi-même vient à se dissiper. On devra avoir honte, parce qu'on n'arrive plus à nous identifier avec nous-mêmes, il y va d'une perte de l'autonomie. Ainsi la

¹⁹¹ **Ibid.**, p.112.

¹⁹² **Ibid.**, p. 113.

¹⁹³ **Ibid.**, p. 111. Nous soulignons.

honte sera la honte de la perte d'une autonomie et une abolition du sujet pensant, mais en même temps le moment d'établir une nouvelle subjectivité non-autarcique.

La base de cette nouvelle subjectivité sera ce sentiment de la honte. Car par celui-ci il sera possible d'établir une nouvelle dualité qui viendra de cette non-coïncidence intime, qui n'est pas la dualité extérieure et arbitraire de l'idéalisme. *La nouvelle subjectivité s'établira par le sentiment de l'impossibilité d'être identique à soi-même.*

I.B.4.e. La nudité du corps

La honte est donc l'expérience de sortir de l'illusion de l'autarcie et d'affronter la réalité de l'être : « être rivé à soi-même ». Le sujet pensant basé sur l'autonomie de la raison, la primauté de la pensée, se rend compte qu'il est rivé à son être sans aucune possibilité de désenchaînement. C'est pour cela qu'il a envie de le cacher, de l'oublier.

Il s'agit ainsi d'un assujettissement du sujet dans l'expérience de la honte. Et pour regagner sa subjectivité, il faudra qu'il assume la réalité de son existence : celle d'être rivé à. C'est seulement dans cette condition-là que la révolte sera possible contre l'imposition de l'être et alors la subjectivité du sujet réapparaîtra dans la nudité. Expliquons-le.

*« La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière ».*¹⁹⁴

*« C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre ».*¹⁹⁵

¹⁹⁴ Ibid., p. 113.

¹⁹⁵ Ibid., p. 114.

La nudité serait donc cette réalité de notre être qui apparaît au-delà des représentations. Elle est le surgissement pur du rapport entre le moi et l'être dans lequel aura lieu une double découverte. En réalité on ne pourra pas séparer l'un de l'autre : quand le moi se découvre en tant qu'existence, l'être pur se découvre réciproquement.¹⁹⁶

En effet, ce rapport intime avec l'être ne sera qu'un rapport d'enchaînement du côté du moi. Et si l'on se tient compte de la réalité du corps (un enchaînement absolu du moi) dans *QRPH*, ne pourrait-on pas dire que « la nudité » devra être la nudité du corps ? Car cet enchaînement s'éprouve dans toute sa brutalité dans le rapport du moi au corps : le moi est rivé à son corps.

Cependant Levinas dira que « *[d]ans la nudité honteuse il ne s'agit donc pas seulement de la nudité du corps. Mais ce n'est pas pur hasard que sous la forme poignante de la pudeur la honte se rapporte en premier lieu à notre corps. Car quel est le sens de la nudité honteuse ? C'est celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même* ». ¹⁹⁷

On comprend par-là que la nudité honteuse se détermine par une expérience intime du moi, c'est-à-dire la nudité doit être personnelle pour qu'elle puisse être honteuse ontologiquement. Si on n'avait jamais une expérience plus intime que celle du rapport avec l'être et si celui-ci ne était qu'une avec notre corps, alors la nudité ne devra être que la nudité du corps existant-personnel : « *Et celle [la nudité] de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte* ». ¹⁹⁸

¹⁹⁶ On exposera plus tard comment il sera possible cette double découverte réciproque.

¹⁹⁷ *DE*, p. 112.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 113.

Or, dès que le corps signifie une forme plastique, dès qu'il s'habille des catégories sociales, il devient un corps civique et sa pudeur est aussi cadrée par les mœurs, les ordres sociaux, etc. Ici, il ne s'agira donc jamais d'une nudité honteuse ontologique. « *Quand le corps perd, Levinas dit, ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. Tel le corps nu du boxeur. La nudité de la danseuse de music-hall qui s'exhibe – quels que soient les effets qu'en attend l'impresario- n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui apparaître avec cette extériorité à lui-même qui lui couvre par là même. Tout ce qui est sans vêtement n'est pas nu* ». ¹⁹⁹

On s'aperçoit ici très clairement de ce qui sépare le corps nu de celui sans vêtement : c'est l'intimité. Le corps auquel on est rivé se détermine à partir de l'intériorité, si on le détermine par l'extériorité, il ne s'agira plus d'un corps personnel mais social. Le corps est nu et honteux, quand il se manifeste comme être total. La nudité honteuse donc implique un regard de l'intériorité vers moi-même, mais pas un regard extérieur.

Pour clarifier ce point, on peut souligner l'exemple de mendiant qui fait un contraste avec l'exemple du boxeur ou de la danseuse. ²⁰⁰ Selon Levinas, dans le corps d'un mendiant qui est couvert à peine par un vêtement minable la nudité honteuse apparaît. Car ici il y a une impossibilité de cacher ce qu'il veut cacher autant de tout le monde que de lui-même. C'est son existence misérable qu'il lui est impossible de cacher et de fuir. Ce qui se montre sous ses vêtements usés n'est pas sa chaire mais son *existence*.

Enfin, il nous semble que la distinction entre le corps nu et sans vêtement vient de l'épochè du corps social. Levinas par cet épochè dépouillerait le corps humain de toutes les catégories sociales, culturelles et biologiques pour atteindre le vrai sens du

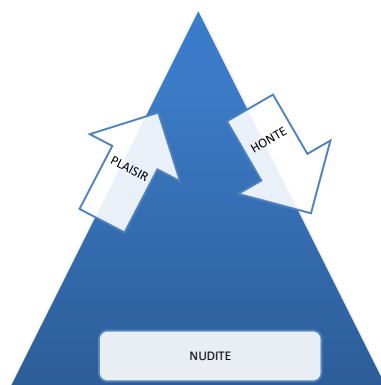
¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 113-114.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.

corps, c'est-à-dire l'être qui s'impose dans le corps nu. Le sentiment de la honte nous serait proposé comme le moment de cet épopée, un moment d'arrêt où on se rend compte du vrai sens de notre corps : le corps est là où on se pose, où on existe. Et la nudité du corps là où le rapport à l'être total s'apparaît intimement, de l'intérieur. Elle est « *ce soi-même à quoi on ne peut pas fuir* ». Dans son intimité le corps est la nudité par excellence.

I.B.4.f. La prise de la responsabilité de notre existence

Dans *DE* la honte est un effet du plaisir qui se cristallise dans la nudité. Tentons de l'expliquer par un schéma. Si l'on imagine un triangle de besoin – triangle, car il y aurait trois niveaux composant une expérience du besoin – le plaisir sera ce côté qu'on tire d'abord du bas vers le haut ; quand elle arrive au sommet le plus haut possible, elle chute brusquement vers le bas ; cette ligne de chute, le côté du triangle dessiné du haut vers le bas, sera la honte et la base sera la nudité.



Le plaisir en tant qu'expérience trompeuse de l'évasion est un désir insatisfaisable d'aller au-delà de l'être. Comme on l'a déjà exposé, il est destiné à finir son extase par une chute honteuse dans l'intériorité. Celle-ci ne sera que la nudité du corps : l'expérience intime de notre existence dans son rapport à l'être. Même si Levinas n'évoque pas le corps dans son exposé du plaisir, on comprend que le plaisir est une tendance à sortir du corps, qui finit par échouer et déboucher sur la honte, une

rechute brusque dans le corps. L'homme dans son chemin de se découvrir devra alors parcourir infiniment ce triangle du besoin.

Tous les composants de ce triangle, le plaisir, la honte et la nudité, partagent le même caractère : tous les trois sont personnels et intimes. Qu'est-ce que cela voudrait dire ? Levinas comprend par l'adjectif « personnel » le rapport intime avec l'être. Tous les trois sont donc personnels en tant qu'un rapport unique à soi-même, à l'être total. Pour atteindre ces expériences intimes il faudrait donc faire l'épochè de toutes les catégories ajoutées à la réalité de l'homme. Grâce à cet épochè, on se retournerait à soi et se découvrirait dans une expérience de l'être pur.

Louis Lavelle explique cette expérience dans *La présence totale* : « *La plupart des hommes sont entraînés et absorbés par les événements. Ils n'ont pas assez de loisir pour approfondir cette liaison immédiate de l'être et du moi qui fonde chacun de nos actes et lui donne sa valeur : ils la soupçonnent plutôt qu'ils ne la sentent ; elle n'est jamais pour eux l'objet d'un regard direct, ni d'une conscience claire ; et si parfois leur pensée vient à l'effleurer, ce n'est qu'un contact passager et dont le souvenir s'efface vite. Mais celui qui par contre a saisi une fois dans un pur recueillement et comme l'acte même de la vie la solidarité de l'être et du moi ne peut plus détacher d'elle sa pensée : le souvenir de ce contact en renouvelle la présence qui ne cesse plus d'ébranler son esprit et de l'éclairer* ». ²⁰¹

Parallèlement à la pensée de Lavelle, Levinas dit : « *La honte se fonde sur la solidarité de notre être, qui nous oblige à revendiquer la responsabilité de nous-même. [...] La honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir* ». ²⁰² Il se pourrait que Levinas envisage la honte comme une expérience ou un souvenir de notre existence dans son rapport à l'être dont Lavelle parle. Si on reformulait la honte en termes lavelliens, on dirait qu'elle est « *la connaissance la plus*

²⁰¹ Louis Lavelle, **La présence totale** [PT], Aubier, 1934, p. 26-27. Nous soulignons.

²⁰² DE, p. 111.

profonde que nous puissions acquérir de l'être », puisqu'elle est le sentiment de « *notre propre consentement à être* ». ²⁰³

Or si d'une part, on peut dire que Levinas appelle cette expérience essentielle de l'être humain, ce consentement à être « la honte », car, bien entendu, celle-ci nous montre qu'on est enchaîné définitivement à l'être, de l'autre, on observerait que pour lui, notre position par rapport à l'être comprend plus qu'un « consentement à être » de Lavelle. Dans le rapport à l'être de Levinas, il y a une non-coïncidence, un assujettissement du sujet qui procède de l'imposition brutale de l'être. Ce qui est pénible et honteux ici, ce n'est pas seulement la perte de l'autonomie mais aussi ce fait de faire partie de la brutalité de l'être. Il s'agit ici en effet d'une crise du sujet pensant, et pour en sortir, pour regagner notre subjectivité, il nous faut assumer la réalité de l'être - de notre être dans sa brutalité.

Prendre « la responsabilité de nous-même » déclenche la révolte contre cette réalité d'être enchaîné à l'être. Ceci est une révolte pour la liberté, pour regagner la subjectivité du sujet. Elle signifie donc un besoin de sortir de la crise du sujet pensant en dérangeant l'être dans sa totalité, autrement dit en le mettant en crise sans arrêt. Cette crise de l'être, bien entendu, est une interrogation sur le droit d'être à commencer par l'existence de moi-même et sur les limites de l'être qui sont forcées par le besoin d'évasion du moi. Cette crise de l'être doit être animée sans cesse, car il nous faut garder la vigilance devant les risques éventuels de retomber dans l'illusion de la subjectivité autonome, dans une paix tranquille avec l'être. Le sentiment de la honte fonctionnerait comme une alarme qui nous rappelle, en faisant mal au cœur, notre nudité.

Ainsi Levinas met en crise à la fois le sujet pensant par la réalité de l'être et l'être par le sujet. On constate ici que Levinas ne se contente pas de redoubler la crise pour découvrir d'un côté la réalité du sujet et de l'autre celle de l'être, mais il a pour but de garder la crise vivante dans une révolte du sujet contre l'être qui n'est pas le sujet

²⁰³ PT, p. 29.

pensant. Ce faisant, Levinas radicaliserait la méthode critique kantienne par un affrontement réciproque entre le sujet et l'être, qui serait comme une interrogation des limites. Il mettrait en relief le sentiment de la honte, le malaise pour garder cette crise vivante – pour éviter de retomber dans l'autarcie du sujet pensant —, autrement dit pour garder le *Kampfplatz* ouvert. Ainsi le nouveau sujet apparaît : le sujet pensant qui est pur esprit laisse sa place au « sujet existant ».²⁰⁴

I.B.4.g. La nausée

*« La faute ne consiste pas à avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être là. Dans la nausée la honte apparaît épurée de tout mélange de représentation collective. Quand elle est éprouvée dans la solitude son caractère compromettant, loin de s'effacer, apparaît dans toute son originalité. Le malade isolé qui 's'est trouvé mal' et à qui il ne reste qu'à vomir est encore 'scandalisé' par lui-même. La présence de d'autrui est même souhaitée, dans une certaine mesure, car elle permet de ravalier le scandale de la nausée au rang d'une 'maladie', d'un fait socialement normal que l'on peut traiter, à l'égard duquel par conséquent on peut prendre une attitude objective. Le phénomène de la honte de soi devant soi, dont nous parlions plus haut, ne fait qu'un avec la nausée ».*²⁰⁵

Levinas nous parle de la nausée comme expérience pure personnelle de la honte. Car dans l'état nauséabond on doit affronter tout seul la réalité de notre existence corporelle. Si la présence d'autrui est souhaitée, c'est parce qu'elle nous fait sortir de la souffrance de cette réalité en la neutralisant par le jugement social. La nausée étant

²⁰⁴ « L'être ne désigne plus une réalité extérieure contre laquelle, aussi hostile soit-elle, le sujet pouvait trouver refuge dans son intériorité. Dans une optique où il n'est plus un pur esprit, mais un 'existant', le sujet ne peut plus se nourrir de l'illusion d'être autonome. Il est confronté, désormais, à la 'brutalité de son existence', de sa présence irrémédiable à soi. L'autarcie, l'identité, la suffisance orgueilleuse à soi-même tournent à l'emprisonnement et à l'enfermement. C'est ce qu'illustrent les situations concrètes décrites par Levinas dans *De l'évasion : le besoin, la honte, la nausée*. Tels sont les états où le moi expérimente le fait 'd'être rivi à soi', et où il fait 'l'expérience même de l'être pur » (Joëlle Hansel, « Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française », in *Levinas de l'Être à l'Autre*, PUF, 2006, p. 45).

²⁰⁵ DE, p. 117.

rendue un fait social, elle n'est plus l'expérience de la honte comme nudité. Elle est devenue un regard extérieur.

Cependant à condition que l'état nauséabond soit une apparition de notre rapport à l'être pur, il devient un regard intérieur : « *Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : c'est l'expérience même de l'être pur, que nous avons annoncée depuis le commencement de ce travail* ». ²⁰⁶

Cet état nauséabond nous couvre, nous serre à l'intérieur. La lutte aura lieu donc contre cet état intérieur, mais pas contre quelque chose d'extérieure qui nous fait mal. Il y a ici la naissance d'un « moi » qui ne se détermine pas par un obstacle extérieur (tout le non-moi), mais par « *une révolte de nous-mêmes à nous-mêmes* », ²⁰⁷ autrement dit par une dualité intérieure comme une révolte infinie. Ce sera la remise en cause sans arrêt de mon être, et une question du *droit d'être*. Plus précisément, cette interrogation sur le droit de mon existence concerne en effet la *justification de l'être* en tant que tel. ²⁰⁸

C'est vrai que Levinas nous décrit une scène tout à fait étouffante et désespérée : un moi qui est rivé à soi, se courbant sous le poids de son existence. « L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose ». ²⁰⁹ Cependant l'idée de l'extériorité germe ici, dans cette condition angoissante du moi : l'évasion. Le moi refusera de demeurer enchaîné. Levinas tente à présent d'exposer l'expérience pure de la nausée comme sentiment corporel : « *Les manifestations honteuses de notre corps compromettent d'une*

²⁰⁶ Ibid., p. 116.

²⁰⁷ Ibid., p. 115.

²⁰⁸ Levinas dira à la fin du texte que « *toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare* » (DE, p. 127). Elle le mérite, parce qu'elle accepte l'être sans le remettre en cause ; elle le mérite, parce qu'elle ne s'interroge pas, elle ne se demande pas ce qu'est la justification de son être.

²⁰⁹ Ibid., p. 116.

manière totalement différente que le mensonge ou la malhonnêteté. La faute ne consiste pas à avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être-là ».²¹⁰

I.B.4.h. La nausée est-elle un fait de la conscience ?

Est-ce que la nausée serait « un fait de la conscience que le moi connaît comme l'un de ses états ? Est-ce l'existence même ou seulement un existant ? Se demander, dit Levinas, cela, ce serait oublier l'implication sui generis qui la constitue et qui permet de voir en elle l'accomplissement de l'être même de l'étant que nous sommes. Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous c'est la nausée elle-même. L'irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d'absolu, mais comme l'acte même de se poser : c'est l'affirmation même de l'être. Elle ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction. Et le fond de cette position consiste dans une impuissance devant sa propre réalité qui constitue cependant cette réalité elle-même. Par là, peut-on dire, la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle. C'est l'impuissance de l'être pur dans toute sa nudité. Par là, enfin, la nausée apparaît aussi comme un fait de conscience hors rang. Si dans tout fait psychologique l'être du fait de conscience se confond avec sa connaissance, si le fait conscient est connu de par son existence même, sa nature ne se confond pas avec sa présence. La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence ».²¹¹

Analysons en trois temps ce paragraphe, étant le nœud de l'essai. En le faisant nous proposons de dégager jusqu'au fond « le sens sui generis de la nausée » : d'abord nous nous focaliserons sur le fait de « l'accomplissement de l'être de l'étant », et puis

²¹⁰ Ibid., p. 117. Nous soulignons.

²¹¹ Ibid., p. 118-119.

nous essaierons de dégager le fait de « *l'affirmation de l'être* » dans « *l'acte même de se poser* », enfin pour terminer notre analyse nous exposerons en quoi consiste la nausée en tant que « *fait de conscience hors rang* ».

I.B.4.i. Le fait de « l'accomplissement de l'être de l'étant »

Le sens *sui generis* de la nausée dépend tout d'abord, en effet, d'une dualité intérieure qui abolit la dualité extérieure basée sur la distinction traditionnelle entre le sujet et l'objet. Cette dernière, comme Levinas critique depuis le début de son essai, suppose l'objet comme un obstacle à franchir par un effort du moi. Selon cette compréhension de la dualité du « réalisme naïf » et même du « réalisme critique », l'être se confond par l'objet qui se dresse devant la conscience.²¹² Cependant le dualisme intime que Levinas nous propose se fonde sur le fait que l'être n'est plus une chose, mais à l'inverse, comme l'exprime Lavelle, c'est par l'être qu'on peut expliquer comment toutes les choses deviennent des choses.²¹³

Qui plus est, dans sa recension de l'œuvre de Lavelle, Levinas affirme que l'être se trouve derrière la conscience et la supporte : « *La vraie signification de la situation exceptionnelle que révéla le cogito cartésien ne consiste pas dans le primat de la conscience par rapport à l'être, ni dans la transformation de la conscience en un foyer de l'être, mais dans une participation à l'être total conçu comme 'acte pur', participation qui n'est pas seulement un mot, car son sens est précisément déterminé par le fait même de la conscience. Il y a chez M. Lavelle un renouvellement de cette ancienne et obscure notion par un recours à une expérience vivante* ». ²¹⁴

Grâce à ce retour à la recension de 1934, Levinas semble dépasser avec Lavelle autant le réalisme que l'idéalisme cartésien d'un côté, et de l'autre ce recours à l'« expérience vivante » semble consister un centre d'attraction majeur pour Levinas. Car

²¹² « Compte rendu de Louis Lavelle, *La présence totale* », p. 394.

²¹³ **PT**, p. 102.

²¹⁴ « Compte rendu... », p. 393. Nous soulignons.

il considère cette expérience comme une base inéluctable pour une philosophie concrète. Même s'il ne nous explique pas en quoi consiste ce recours à l'expérience vivante, on estime que la nausée est l'expérience vivante par excellence où on pourra découvrir le nouveau sens du *cogito* dans le cadre *De l'évasion*.

En outre, c'est toujours cette recension qui nous permet de nous approcher encore plus près de ce caractère *sui generis* de la nausée. Car comprendre cet « *accomplissement de l'être même de l'étant que nous sommes* », qui marque ce caractère *sui generis* dans *De l'évasion*, ne sera possible qu'à l'instar de l'événement de participation à « l'être total » ou à « l'acte pur » chez Lavelle. Expliquons-le.

Dans *La présence totale* de Lavelle, l'être n'est donc plus ni une substance ni une idée mais un acte pur qui soutient le *cogito*. Le moi sans participation à l'être, ne sera plus rien, il s'agit désormais d' « un moi existant » au lieu du simple « moi pensant » : « *Nous ne rencontrons jamais, dit Lavelle, le moi dans une expérience séparée. Ce qui nous est donné primitivement, ce n'est pas un moi pur antérieur à l'être et indépendant de lui, mais l'existence même du moi, ou encore le moi existant, ce qui signifie que l'expérience du moi enveloppe celle de l'être et constitue une sorte de détermination de celle-ci* ». ²¹⁵

Ce nouveau concept de moi, « moi existant », qui va de pair bien entendu avec le nouveau concept du *cogito*, inspire à fond Levinas. Car chez Lavelle le moi découvre la présence de l'être « *dans l'exercice même de l'acte de conscience* », dans sa vie intérieure, dans son expérience vivante. Ce faisant, Lavelle réussit à rompre avec la représentation idéaliste de la subjectivité sans abandonner ses notions principales : « moi », « personne », « conscience », etc. ²¹⁶ Levinas partage le même objectif avec Lavelle : penser la subjectivité autrement que l'idéalisme, en renouvelant la compréhension de l'être. ²¹⁷ Autrement dit, envisager un moi au-delà son auto-

²¹⁵ PT, p. 35. Nous soulignons.

²¹⁶ J. Hansel, « Autrement que Heidegger... », op. cit., p. 47.

²¹⁷ Ibid., p. 47-48.

suffisance ou son autarcie dans laquelle il se trouve enfermé. Poursuivons encore Lavelle dans *La présence totale* : « Si nous rencontrions le moi dans une expérience initiale, simple et capable de se suffire, on comprendrait sans peine que le moi fût ensuite impuissant à sortir de lui-même. Dès lors aucune forme de l'être ne serait connue que dans son rapport avec le moi, et c'est l'être lui-même qui deviendrait nécessairement un état du moi et par conséquent une apparence ».²¹⁸

Ainsi Lavelle, en décrivant le moi à partir de la participation à l'être et ce dernier en tant qu'acte pur, entend faire sortir le moi de son autarcie.²¹⁹ Cet acte de participation à l'être comme expérience essentielle du moi est un acte qui fait du moi ce qu'il est. Le moi ne se constitue plus depuis lui-même comme une fermeture. Il s'ensuit que par cette participation la liberté se décrit comme un acte d'ouverture du moi. Dans sa recension Levinas l'explique bien : « Nous sommes 'de plain pied avec l'être total'. Notre limitation peut être dépassée et l'être total reconquis. Mais cette position qui rend à l'homme son espoir et l'être sa raison d'être n'est panthéiste qu'en apparence. Car l'être total auquel l'individu participe –et ceci est encore inclus dans son expérience première de l'être- n'est pas une substance, mais un acte pur, c'est-à-dire une liberté ; la participation à un acte consiste à être soi-même une personne. 'C'est en découvrant la présence de l'être que nous découvrons notre présence à l'être.' Autrement dit, la notion même du panthéisme s'évanouit lorsqu'on détermine l'être total en tant qu'acte pur ».²²⁰

En résumé, chez Lavelle on ne trouve pas seulement un chemin pour dépasser la compréhension idéaliste du moi autonome, mais aussi une possibilité de remettre l'espoir à l'homme fini qui est posé en dehors de l'être²²¹ chez « les nouveaux

²¹⁸ PT, p. 38. Nous soulignons.

²¹⁹ « Alors, si j'ai l'expérience de moi-même comme acte, mais pas comme acte unique, ni comme un acte auto-suffisant, il faut que ma propre expérience de l'être soit pensée comme expérience de participation, et cependant de telle manière que ce à quoi je participe ne soit pas d'un niveau inférieur à celui de mon acte même » (Rolf Schönberger, « Louis Lavelle : L'expérience de l'être comme acte », p. 276, *Archives de Philosophie* 53, 1990, p.271-280).

²²⁰ Levinas, « Compte rendu ... », p. 394.

²²¹ « L'homme, être fini, est limité absolument, c'est-à-dire isolé, livré à lui-même, mais impuissant de sortir de cet isolement. Dans son présent, il est déjà projeté vers l'avenir, mais cet avenir est déjà le désespoir de la mort. Aussi l'homme n'a-t-il pas de présent vrai, qui lui permettrait de se ressaisir, de demeurer pleinement, de connaître cet instant faustien qui s'arrête et vaut par lui-même. L'être humain

philosophes allemands ». La nouvelle voie de Levinas apparaîtrait ainsi parallèlement à celle de Lavelle.

Nous nous permettons, à ce stade-là, de reprendre la question de l'implication *sui generis* de la nausée ou de « *l'accomplissement de l'être même de l'étant que nous sommes* ». On a l'impression que – sous certaines réserves – cette implication correspondrait à la participation lavelle. Car c'est par cet acte de participation que le moi découvre son existence comme « accomplissement » dans la présence totale et par là il se crée.²²² Chez Levinas c'est la nausée qui se surgit comme acte pur, c'est-à-dire comme « être pur » où le moi se crée. Si on prétend que la nausée est un acte pur, c'est qu'elle se fonde sur elle-même : « [...] *ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous c'est la nausée elle-même. L'irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée* ». ²²³ Puisque la nausée est non seulement l'acte de participation en sens lavelle du terme, mais aussi l'acte d'exister. Elle est l'acte pur d'être-là. Dans l'état nauséabond on est. ²²⁴

Cependant un point de divergence entre deux philosophes se cristallise au fur et à mesure : même si Levinas est d'accord avec Lavelle sur le fait que c'est seulement par une affirmation de l'être qu'il est possible de dépasser « *le tragique désespoir des philosophes allemands* » sans retomber dans un idéalisme, ce qu'il comprend par l'être sera différent de la conception de Lavelle. Cette différence se produit assez clairement dans l'expérience de la nausée : celle-ci est un acte pur à laquelle le moi participe. Là où Lavelle envisage la source de la liberté, Levinas décrit une « irrémissibilité » de

posé en dehors de l'être total est la proie du temps qui le traduit. Sa vertu suprême est le courage de désespoir. », Cf. Levinas, Recension, p. 393 ; Jean-Michel Salanskis souligne dans **Levinas Vivant III** que depuis le début de son parcours philosophique Levinas critique la philosophie moderne –y compris l'ontologie de Heidegger- de mettre le sujet « hors-être » en envisageant seulement l'être « pour le sujet ». Pour comprendre cette critique de Levinas, Salanskis nous conduit vers « Martin Heidegger et l'ontologie » (in **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, J.Vrin, 1988, p. 53-76). Cf. J.M. Salanskis, **Levinas vivant III, Le concret et l'idéal**, Klincksieck, 2015 ; et aussi « The Early Levinas and Heidegger », in P. Atterton (éd), **Levinas Studies**, vol. 5, Pittsburgh, Duquenne University Press, 2010, p. 43-64. Cependant, dans la « Troisième partie » de notre thèse, on verra que le concept de « hors-être » sera retraité par Levinas à partir d'un sujet élu par sa responsabilité éthique (Cf. « III.2.c. La concrétude » dans la « Troisième partie » de notre thèse).

²²² PT, p. 122.

²²³ DE, p. 118.

²²⁴ « Ce serait une erreur grave sur la participation que de penser que l'être dont je participe par un acte puisse être lui-même autre chose qu'un acte » (L. Lavelle, **De l'être** (1928), Aubier, 1947, p. 19).

l'être. La participation à l'être est un malaise, une expérience de l'être rivé à l'acte pur. La participation ne signifie donc pas chez Levinas un acte libre, au contraire un acte honteux d'être rivé. C'est cette réalité de l'être rivé qui détermine l'implication *sui generis* de la nausée : on est dans une dualité intime révoltante contre l'acte pur de l'être.

La nausée, le fait de vomir serait un besoin de faire sortir ce qui se trouve à l'intérieur vers l'extérieur. On a envie de vomir quand on est *plein*. Comme l'être est une plénitude et le besoin est de sortir de cette plénitude, on comprend mieux pourquoi la nausée est l'expérience pure de l'être : la nausée est à la fois l'être rivé, être pur, et la révolte contre cet être. La nausée est en effet notre existence honteuse.

I.B.4.j. La nausée, « l'affirmation même de l'être »

Étant donné que le *cogito* n'est plus élémentaire, et que l'être n'est plus une substance mais un acte pur, le moi existant précède le moi pensant, autrement dit le lieu où se pose l'être doit précéder le *cogito*.²²⁵ La nausée est l'expérience même de se poser, où la souffrance est née dans une impossibilité de sortir de l'être. Serrons cette citation de plus près : « *Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d'absolu, mais comme l'acte même de se poser : c'est l'affirmation même de l'être. Elle ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction. Et le fond de cette position consiste dans une impuissance devant sa propre réalité qui constitue cependant cette réalité elle-même. Par là, peut-on dire, la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle. C'est l'impuissance de l'être pur dans toute sa nudité* ». ²²⁶

²²⁵ « Dans la mesure où le sujet est un existant, et non un pur esprit, le lieu est la condition qui rend possible la sortie hors de l'être et l'avènement de la subjectivité. » Cf. Joëlle Hansel, « Hic et nunc : lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas », p.97, in **Levinas à Jérusalem**, sous la direction de Joëlle Hansel, Klincksieck, 2007, p.93-101.

²²⁶ **Ibid.**, p. 118.

Dans ce deuxième moment de notre analyse, on découvrira l'autre aspect du rapport entre l'être et le moi en faisant toujours référence à *La présence totale* de Lavelle : comme le moi sans participation à l'être n'existera jamais, respectivement on ne pourra pas imaginer l'être dépourvu de tout rapport à un moi. Plus explicitement dit, même si chez Lavelle « *la conscience est intérieure à l'être et non pas inversement* »²²⁷, et l'expérience de participer à l'être est « *élémentaire* », « *primitive* », « *l'origine de toutes nos actions* », ²²⁸ le sens de cette participation à l'être total est déterminé par « *le fait même de la conscience* ». Alors, ici « *il n'est aucunement question, [...], d'une présence anonyme ou du simple fait d'exister – du fait qu'il y a de l'être, d'une existence sans existant, sans sujet* ». ²²⁹ Dans le fait même de la conscience s'annonce la présence de l'être. ²³⁰

Chez Levinas ce rapport de l'être total au moi se donne dans l'expérience de la honte : « *Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre* ». ²³¹ Ce qu'on expérimente dans le fait de la honte, c'est le poids de l'être qui pèse. *Se poser*, cet acte pur, c'est la manière dont l'être se contacte avec le moi. En se posant ainsi il se

²²⁷ PT, p. 40 ; Levinas, « Compte rendu ... », p. 393.

²²⁸ PT, p. 25.

²²⁹ J. Hansel prétend qu'avant *De l'existence à l'existant*, il n'y a pas d'être anonyme comme « il y a » chez Levinas : « *La nausée n'est pas l'épreuve de l'anonymat propre à l'être en général. Elle est la mise en évidence d'une imperfection inscrite dans la structure même de l'être d'un sujet qui s'affirmait comme autarcique et parfait, et qui se trouve écrasé par son propre poids. Surtout, ce mal de cœur qui nous 'soulève de l'intérieur' n'a pas pour effet de nous 'dépersonnaliser'. À la différence de l'insomnie qui ne marque pas seulement 'la disparition de tout objet', mais 'l'extinction du sujet', la nausée accuse encore davantage une identité devenue, par un retour dialectique, enfermement, 'présence irrémédiable du moi à soi-même'* » (J. Hansel, « 'Être est' et 'Il y a' », *Études phénoménologiques*, no 43-44, p. 59-74, 2006). On est tout à fait d'accord avec ses affirmations de J. Hansel et on considère que dans la période d'avant-guerre Levinas tente de penser « l'être autrement » mais « pas encore 'autrement qu'être' » comme dit J. Hansel. Levinas chercherait alors une ouverture, ou une extériorité depuis l'intériorité, depuis le moi existant. En ce sens, il ne développe toujours pas une idée d'autrui ou une extériorité qui ne viendrait pas de l'intériorité du moi. Ce qu'il fait dans cette période-là, c'est plutôt de garder en transformant les notions classiques de la philosophie et celles de ces antécédents comme Lavelle, Husserl ou Heidegger, pour établir sa propre philosophie. Cependant, avec J.M. Salanskis on constate parallèlement dans le sentiment du plaisir une « signification an-ontologique du moi » (Cf. *Levinas Vivant III, Le concret et l'idéal*, p. 40). Car comme on l'a souligné, le sentiment du plaisir est un événement affectif au-delà du cadre de l'être. On pourrait donc le prendre pour une idée qui porte en son sein le germe de l'« il y a », mais pas plus que cela. On ne partage donc pas le même point de vue avec J. Rolland qui considère l'expérience de la nausée comme une expérience de l'« il y a » (Cf., « Sortir de l'être par une nouvelle voie », p.41-49).

²³⁰ « Compte rendu ... », p. 394.

²³¹ *Ibid.*, p. 114. En effet, Levinas transformerait la philosophie de Lavelle (dans *La présence totale*) selon sa compréhension de l'être dont on a déjà souligné le point de divergence avec Lavelle. La citation de Lavelle que fait Levinas est la suivante : « *C'est en découvrant la présence de l'être que nous découvrons notre présence à l'être* » (*Ibid.*, p. 394).

découvre en tant que « *présence inéluctable* ». Il est inéluctable, parce qu'il « *ne se réfère qu'à soi-même* », il est un acte absolu. Il lui est impossible de sortir de soi. Se poser est de se renfermer comme un acte réfléchi. « *L'affirmation de l'être* » veut dire qu'il n'y a nul besoin d'autre chose que soi-même pour s'affirmer.

N'est-ce pas exactement à ce moment-là que la définition levinassienne de l'être apparaît ? Ce « *nul besoin* » ne recèle-t-il pas en son sein le plus grand besoin qu'on puisse éprouver ? Puisque ce « *nul besoin* » consiste en une fermeture « *sans fenêtre sur autre chose* », il s'agirait donc d'« *une plénitude* ». Comme on l'a déjà exposé, c'est cette plénitude qui semble attribuer une impuissance à l'être : l'impuissance de sortir de soi-même, autrement dit l'impossibilité d'avoir des fenêtres sur l'ouverture. Cette impuissance ne serait autre que le besoin le plus élémentaire : l'évasion.

Enfin de compte, l'impuissance de l'être c'est son acte pur de se poser. Si l'être doit toujours avoir un rapport avec un moi, alors on pourrait dire que l'être se pose en pesant sur un moi existant. En ce sens, l'être serait rivé à un moi existant. On comprendra dès lors mieux comment Levinas découvre au fond de l'être pur le fait d'« *être rivé* » ou « *le besoin de l'évasion* ».

I.B.4.k. La nausée en tant que « fait de conscience hors rang »

Poser la question de savoir si la nausée est « *un fait de la conscience que le moi connaît comme l'un de ses états* » ne sera possible pour Levinas qu'à travers ce rapport réciproque entre le moi et l'être total que l'on vient d'exposer. Car la nausée n'est pas seulement l'expérience de la participation du moi à l'être mais aussi le rapport de ce dernier à la conscience. Dès lors Levinas est en droit de substituer la nausée au fait de la conscience où s'annonce l'être chez Lavelle. La ressemblance entre ces deux propos de Levinas soutiendrait bien notre hypothèse : d'abord, dans sa recension, il résume le rôle du fait de la conscience chez Lavelle comme suivant : « *Le fait même de la conscience* annonce la présence de l'être, mais de l'être total et absolu qui se donne comme une source où puise notre pensée subjective. C'est une 'expérience initiale qui

est impliquée dans toutes les autres et qui donne à chacune d'elles sa gravité et sa profondeur' » ;²³² ensuite dans *DE* il met explicitement la nausée à la place du fait de la conscience : « [...] la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle ».²³³

Si le fait de la conscience lavellien ne signifie pas la même chose que chez l'idéaliste ou le réaliste, ce n'est pas seulement parce que Lavelle envisage l'être en tant qu'acte pur. Au fait, il nous emmène plus loin. Car selon lui, la pensée elle-même sera « *un mode de l'être* », « *une détermination de l'existence* » : « [...] *l'être ne peut à aucun degré être considéré comme un mode de la pensée, puisque la pensée elle-même doit être définie d'abord comme un mode de l'être. On imagine trop souvent que la pensée, en se posant elle-même, pose le caractère subjectif de tout ce qui peut être : mais, pour se poser, il faut qu'elle pose d'abord son existence, c'est-à-dire objectivité de sa propre subjectivité* ».²³⁴

Il s'agirait ici d'une conscience existante pour ainsi dire et d'un rapport plus intime qu'on ne le pense entre cette conscience et la présence totale : « *L'être est*, dit Levinas dans sa recension, *mêlé à notre moi d'une façon plus intime. Il est impliqué dans l'exercice même de l'acte de conscience, dans l'union entre l'existence et le savoir de cette existence, ce qui est précisément la marque d'une existence pleinement en possession d'elle-même, c'est-à-dire pleinement actuelle. C'est le fait de la conscience plutôt que celui de la connaissance qui est le véritable et premier contact avec l'être* ».²³⁵ Dans ce cas-là, on ne pourra aucunement dire que la nausée sera le fait de la conscience en tant qu'un des états du moi, mais un fait de conscience existante-hors rang.

En conséquence de ce rapport intime Levinas dira que « *[s]i dans tout fait psychologique l'être du fait de conscience se confond avec sa connaissance, si le fait*

²³² « Compte rendu... », p.393. Nous soulignons.

²³³ *DE*, p. 118. Nous soulignons.

²³⁴ Lavelle, *PT*, p. 42.

²³⁵ « Compte rendu ... », p. 393.

*conscient est connu de par son existence même, sa nature ne se confond pas avec sa présence. La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence ».*²³⁶ C'est que comme l'être est un acte pur et la conscience est un mode d'être, il ne s'agira plus d'une essence présupposée qui les précède. C'est l'acte pur qui déterminera l'essence, ainsi la différence entre l'existence et l'essence sera d'emblée ruinée : l'essence sera l'existence même.²³⁷ On ne pourra pas non plus distinguer la nature de la nausée de sa présence, puisque sa nature sera déjà déterminée par sa présence.

Cependant c'est encore ce rapport bien intime qui ne nous laisse aucune possibilité d'en sortir : on est enveloppé par l'être qu'on enveloppe.²³⁸ Ici, apparaît un autre point de divergence entre Lavelle et Levinas. Car dans ce rapport intime où Lavelle découvre, comme on l'a déjà souligné, une possibilité d'ouverture, Levinas saisit une fermeture. Expliquons-le.

L'expérience fondamentale est ce rapport respectif entre l'être total et la conscience. Et cette dernière se crée comme liberté et comme personne dans et par cette expérience même chez Lavelle. Il est vrai qu'en nous mettant « *de plain pied avec l'être total* » Lavelle a bien réussi à dissiper le désespoir attribué à l'être humain. Cependant, ce ne veut pas dire qu'il a abandonné une certaine compréhension idéaliste de l'homme : la conscience se distingue toujours de l'être total par « *sa limitation* », par sa « *forme imparfaite et inachevée* ». ²³⁹ Cette « *présence surabondante, dit*

²³⁶ DE., p. 119.

²³⁷ Levinas expose très clairement dans « Martin Heidegger et l'ontologie » en quoi consiste cette identité de l'essence et de l'existence : « Mais précisément –et c'est là le trait fondamental de la philosophie heideggerienne- l'essence de l'homme est en même temps son existence. [...] Cette identification de l'essence et de l'existence n'est pas un essai d'appliquer à l'homme l'argument ontologique, comme certains ont pu le croire. Elle ne signifie pas que dans l'essence de l'homme est contenue la nécessité d'exister –ce qui serait faux, car l'homme n'est pas un être nécessaire. Mais inversement, pourrait-on dire, la confusion de l'essence et de l'existence signifie que dans l'existence de l'homme est incluse son essence, que toutes les déterminations essentielles de l'homme ne sont rien d'autre que ses modes d'exister » (EDE, p. 58).

²³⁸ « L'originalité du sujet individuel, c'est en effet de n'envelopper l'être en tant que sujet qu'à condition d'être enveloppé par lui en tant qu'individu. Ainsi la pensée est un moyen pour le moi de reconnaître son insertion dans l'être plutôt que d'engendrer l'être, que cette pensée elle-même suppose » (PT, p. 45).

²³⁹ J. Hansel, « Autrement que Heidegger ... », p. 47-48 ; PT, p. 44.

Lavelle, est pour lui [le moi] le gage d'un développement indéfini ».²⁴⁰ Le moi conscient se trouve alors dans un rapport harmonieux avec l'être total d'où il retire sa liberté et sa dignité d'homme.²⁴¹

En effet, avec cette idée de la participation à l'être, Lavelle renouvellerait à fond la compréhension ontologique du temps. Tel est le grand mérite de sa philosophie aux yeux de Levinas. Car chez Lavelle c'est la présence totale de l'être à la conscience qui construit « le présent » dans cette conscience même. Autrement dit, le présent n'est que cet acte de participation. Et c'est seulement par cet acte qu'on peut dépasser « le drame du temps » : « *L'écoulement du temps, dit Levinas, étalait en quelque façon l'épaisseur opaque de l'être : en face d'un passé persistant, ineffaçable et d'un avenir inconnu mais menaçant, il n'y avait qu'un présent fuyant [...]* ».²⁴²

Le présent de Lavelle ne se trouve pas écrasé entre le passé et l'avenir, il n'est plus fugitif. À l'inverse, il est « *le mode fondamental de l'existence humaine* ». On constate ici qu'une fois posé l'être en tant qu'acte dans un rapport avec la conscience, il se peut que l'épaisseur opaque de l'être se dégage dans le présent et que la vraie liberté humaine devant le drame du temps s'épanouisse. De cette façon, Lavelle parvient à apaiser la brutalité de l'être qui rend l'homme son esclave.

Cette compréhension tragique du temps que Levinas attribue ici aux « *philosophes allemands* » n'est-elle pas la même avec celle des Grecs ? Dans le cadre de *QRPH* on avait exposé que selon la compréhension grecque, l'homme est impuissant devant le temps et que le temps est « *la condition tragique de l'existence humaine* ». Car ici le présent sert comme un simple pont qui amène le passé à l'avenir, pour que « *le fait accompli* » détermine cet avenir de l'homme comme un destin. La

²⁴⁰ **PT**, p. 44.

²⁴¹ « *L'homme est un être limité qui est placé en face d'un tout auquel il s'oppose, mais avec lequel il est uni. C'est là une expérience à la fois initiale et éternelle qui est impliquée par toutes les autres et que toutes les autres développent et spécifient. Or, il y a entre l'homme et le tout des caractères communs. [...] Dans son harmonie avec le tout, il [l'homme] trouvera l'équilibre et la force ; [...]* » (**PT**, p. 212-214).

²⁴² « *Compte rendu ...* », p. 394.

tragédie du temps grec vient donc de « *l'inamovibilité d'un passé ineffaçable* ». Et là, Levinas nous proposait « *le renouvellement du présent* » pour résoudre ce drame de l'humain : « *La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement* ».²⁴³ Il semblerait que Levinas est inspiré par Lavelle au sujet de la réhabilitation du présent.

Mais Levinas accuse la compréhension lavellienne du présent d'être intemporelle. Car selon lui, le temps de Lavelle se dirige vers l'éternité qui est « *difficilement séparable de la froideur impersonnelle d'une vérité mathématique* »²⁴⁴ et ce faisant Lavelle perd de vue la concrétude du temps. Si cette nouvelle compréhension de l'être se fonde sur ce présent intemporel, pourrait-on dire dans ce cas-là que la philosophie de Lavelle vraiment gagné une victoire sur la tragédie du temps ? Ou bien est-ce que cette éternité abstraite est « *l'accentuation ou la radicalisation de la fatalité de l'être livré à lui-même* » ?²⁴⁵

Dans *De l'évasion* Levinas ne nous expose pas explicitement sa compréhension du temps et l'importance du présent,²⁴⁶ mais on pourrait quand même proposer de les comprendre à partir de l'opposition entre le plaisir et la souffrance. Nous avons essayé de montrer que le plaisir a une dimension temporelle : dans le plaisir l'instant se fractionne et « *perd sa solidité et sa consistance* ». Dans l'extase du plaisir s'ouvre la voie de sortir de l'être comme une fausse évasion. Celle-ci est trompeuse parce qu'elle nous promet de sortir de temporalité du temps. Cependant, l'évasion de Levinas n'est jamais une sortie hors du temps.²⁴⁷ Dire qu'on se trouve hors du temps revient simplement à dire qu'on est sorti de l'être et du concret.

En effet, par la chute dans l'existence le présent concret apparaît comme souffrance : une concentration du temps, une contraction. Cette réalité du sentiment

²⁴³ QRPH, p. 9.

²⁴⁴ « Compte rendu ... », p. 395.

²⁴⁵ J. Hansel, « Autrement que Heidegger ... », p. 52.

²⁴⁶ On reviendra sur ce sujet dans la « Troisième partie » de notre thèse.

²⁴⁷ J. Hansel « Autrement que Heidegger ... », op. cit., p. 52.

douloureux d'être rivé déclenche la révolte. Comme sortir de l'être est une impossibilité du possible, cette révolte devrait être infinie : chaque défaite honteuse cause une nouvelle révolte, nourrit le sentiment de l'évasion. C'est pourquoi le présent de Levinas est un renouvellement infini.²⁴⁸ À l'éternité mathématique de Lavelle, Levinas oppose ce présent concret comme évasion.

Néanmoins on ne pourra toujours pas supposer que ce temps concret nous fournisse une ouverture dans l'être et qu'il nous en fasse sortir. Au moins dans le cadre de *De l'évasion* on ne peut imaginer qu'une révolte contre l'être, mais jamais une harmonie comme chez Lavelle. En effet Levinas radicalise ce fait que nous sommes « *de plain-pied avec l'être* » : chez Lavelle même si le moi participe à l'être et l'être s'annonce dans la conscience, le moi se décrit par sa limitation, par son caractère imparfait. Or, chez Levinas on est au-delà de toutes ces caractéristiques attribuées à l'être humain ce qui fait que l'homme est une mauvaise représentation de l'être.

S'il y a une impuissance, une imperfection, tout cela vient de l'être, plus explicitement du rapport de l'être au moi. Car l'être écrase le moi par son caractère pesant. La réalité de l'être ne se réfère qu'à lui-même. C'est dans ce rapport à l'être que nous nous trouvons fermés à nous-même sans aucune issue. On ne participe pas à l'être dans une harmonie, on y est rivé infiniment dans une souffrance. On est de plain-pied avec l'être plus que jamais. Par contre ce qu'on trouve ici est une fermeture : un besoin d'évasion.

Étant donné que chez Levinas l'être humain n'est plus limité devant l'être total, il ne tire plus sa liberté, sa dignité de l'être total comme chez Lavelle. La possibilité de la liberté consistera dans la révolte contre l'être, c'est-à-dire dans l'évasion. Chez Levinas, le moi ne se sentira jamais à l'aise dans son rapport avec l'être, il ne se laissera

²⁴⁸ Cette compréhension concrète du présent nous rappelle la *techouva*, l'acte retour que l'on a déjà exposé.

jamais dans une harmonie. À l'inverse, il y va d'une non-coïncidence entre le moi et l'être qui déclenche sa révolte infinie.²⁴⁹

Le fait de la conscience -hors rang- est cet acte même de révolte contre la brutalité de l'être. Et la subjectivité du sujet sera possible à partir de cette conscience ; grâce à elle le moi se découvre, prend la responsabilité de son être même s'il est honteux : « *Désireux de sortir de la situation intenable où le moi est rivé à l'être, Levinas y recherche les conditions qui rendent possible l'avènement de la subjectivité* ». ²⁵⁰

Dans ces circonstances-là, cette philosophie de la « *présence totale* » permet-elle toujours de dépasser l'idéalisme et l'ontologisme ? Il nous semble que Levinas n'y trouvera pas le vrai chemin qui mène vers au-delà de l'idéalisme et l'ontologisme, comme il semblait l'espérer. L'espoir que Lavelle avait donné à l'homme est donc vite dissipé par l'impuissance de l'être chez Levinas. Néanmoins comme toute pensée vraie cette philosophie de Lavelle « *ouvre un horizon et une perspective qui la dépassent* ». ²⁵¹ La philosophie de l'évasion sera en effet ce nouvel horizon ouvert par une pensée qui a pour but d'établir « *l'être autrement* ». ²⁵²

Conclusion

On revient alors vers les deux questions qu'on avait posées au début de notre exposé de DE : « *De quelle notion de sujet Levinas parle-t-il, qui ne soit plus suffisante devant la nouvelle ontologie? Est-ce qu'il faudrait prendre cette position de Levinas comme une tendance à ruiner 'le sujet'?* ».

²⁴⁹ On constate ici que Levinas dresse une nouvelle subjectivité contre celle des idéalistes : elle se décrit par sa souffrance sans issue d'être rivé à soi-même, par une dualité infranchissable entre le moi et le soi, par une révolte contre la brutalité de l'être. Elle ne repose donc plus comme chez l'idéaliste sur un moi autonome qui est en paix dans sa peau, mais sur un moi existant.

²⁵⁰ J. Hansel, « Hic et Nunc ... », p. 93-94.

²⁵¹ « Compte rendu ... », p. 395.

²⁵² J. Hansel, « Autrement que Heidegger ... », p.38.

Dans le cadre de ses écrits avant-guerre, il semble que ruiner pour toujours le sujet n'est pas du tout le but de Levinas, au contraire il garde toujours certaines notions traditionnelles pour penser la subjectivité humaine : le moi, la conscience, la personne, etc.²⁵³ Cependant il paraît rompre autant avec la compréhension de la subjectivité de Lavelle que celle des idéalistes. Car Levinas met en crise le sujet pensant-autonome par la réalité de l'être qui lui est intimement mêlé. Il n'abolit donc pas ce sujet pensant, mais il trouve sa réalité dans la concrétude de son rapport à l'être et au corps. En le faisant, il le force à se transformer en sujet existant : c'est le moment de rupture avec l'idéalisme. Ce sujet existant ne trouvera jamais la paix en soi-même, car la manière d'entretenir ce rapport à l'être s'émerge comme sentiment de la souffrance d'être rivé, mais pas comme une harmonie.

Le sujet pensant se trouve enchaîné dans l'être et dans son corps ; dès lors sa liberté n'est plus gratuite. Il lui faut accepter sa réalité que l'être se pèse sur lui et lui se pose dans l'être : il est. Suivant cette prise en charge, la révolte commence contre cette fermeture dans l'être. Cette révolte, en effet, est la révolte de la liberté de l'être humain. Ainsi, la liberté sera « difficile » depuis le début de l'itinéraire philosophique de Levinas.

Cette révolte, cette recherche de l'évasion est infinie : chaque fois que le moi croit sortir de l'être et de son corps, il y retombera. Et cette impossibilité du possible donne la souffrance et le désespoir à l'être humaine, elle implique de ne pas se sentir à l'aise chez soi-même, qui serait une sorte de protection contre le retour du sujet pensant. Ainsi cette impossibilité devient elle-même une possibilité de sortir de l'autonomie du sujet chez le jeune Levinas.

²⁵³ À partir de la naissance de la notion de *l'il y a*, on assistera au renversement du sujet pour le reconstruire chez Levinas. On traitera ce sujet plus tard (Cf. la « Chapitre II – Le sujet et la connaissance » dans la « Troisième partie » de notre thèse).

Conclusion de la Première Partie

Pour aborder la compréhension de la subjectivité et de la conscience dans la première période de Levinas, on avait proposé de la considérer à partir de la méthode critique kantienne. Car on prétendait que si Levinas remettait en cause la subjectivité moderne du sujet pour la rétablir, cela serait possible en appliquant cette méthode critique kantienne. Essayant de saisir cette méthode selon une triple perspective, constituée par un moment de dénaturalisation, d'une attitude non-exclusive et d'un système inachevé, nous l'avons conçue comme une mise en crise de la raison pour découvrir ses principes. Parallèlement, dans *De l'évasion* nous avons constaté une mise en crise réciproque du sujet pensant et de l'être pour découvrir leurs limites et mettre à leurs places les nouveaux. Pour mettre en lumière le trajet que Levinas a pris pour développer cette nouvelle compréhension de la subjectivité et de l'être dans *De l'évasion*, nous avons proposé de passer par les écrits précédents, notamment par *QRPH*, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, et « L'actualité de Maïmonide ».

On a vu dans l'analyse de *QRPH* que Levinas critique l'idéalisme et le libéralisme d'avoir perdu de vue la concrétude du monde par une exaltation de la raison et d'avoir fondé leur compréhension de la liberté sur un abîme artificiel entre le moi et le monde. C'était par cet abîme abstrait que « *le mal élémental* » a trouvé une occasion de s'infiltrer dans le monde et avec cette perte de la concrétude, le corps a également perdu sa propre valeur. L'hitlérisme, en rendant au corps une valeur, a découvert le concept de la race. À partir de là, Levinas vient à former son concept du corps : la réalité concrète du corps humain est à la fois un enchaînement qui signifie qu'on est rivé à notre corps et une révolte de l'esprit contre cet état. On a constaté que cette réalité se montre dans le sentiment de la souffrance. On a marqué par là que la force de la philosophie de Levinas venait de cet antagonisme qui apparaît comme une dualité intérieure. Ainsi, Levinas envisagerait une nouvelle dualité concrète qui fermera cet abîme abstrait de l'idéalisme et rendra possible la liberté humaine en tant que révolte dans un monde concret.

Par l'analyse de « L'actualité du Maïmonide » on a découvert que chez Levinas l'hitlérisme s'appelle paganisme. Cependant celui-ci n'en est pas moins un concept ontologique. Il signifie un mode d'être en tant qu'enfermement au monde, en tant que refus de sortir de l'immanence. En outre, dans son article « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) » Levinas prend cette fois-ci le concept du judaïsme pour un concept ontologique en tant qu'antidote du paganisme. Car le judaïsme signifie le sentiment de l'étrangeté au monde qui serait comme une obligation d'en sortir, c'est-à-dire une possibilité de transcendance. On a vu qu'ici Levinas semble nous proposer le judaïsme comme une réponse à la barbarie de l'hitlérisme. C'est également à la lumière de l'analyse de la philosophie de Maïmonide dans « L'actualité du Maïmonide » que nous avons essayé de montrer que le sens de cette transcendance doit être kantien aux yeux de Levinas. Alors cette compréhension du judaïsme pourrait très bien trouver son origine dans la philosophie critique de Kant où l'humain n'est pas fermé dans un monde phénoménal.

Enfin, nous avons essayé d'exposer comment Levinas vient à construire sa philosophie propre dans *De l'évasion*. On a constaté qu'ici Levinas met en ordre à la lumière de nouveaux concepts ses réflexions à propos de la subjectivité, la liberté, le corps, la dualité, la concrétude, etc., réflexions qu'il avait déjà développées dans ses premiers écrits. Les nouveaux concepts qui interviennent semblent être le plaisir, la honte et la nudité, qui s'établissent en tant qu'expérience de l'être, en tant que sentiment du besoin.

En effet, Levinas met en crise le sujet pensant en l'affrontant à sa réalité d'être rivé à l'être. Cette crise commence par le sentiment du plaisir, car c'est le premier moment où le sujet pensant comprend qu'il est rivé à l'être et qu'il est impossible d'en sortir par cette évasion trompeuse. Il retombe ainsi dans l'intériorité de son corps, dans la nudité par un sentiment de la honte. Dans la souffrance d'être enfermé à soi-même, se déclenche un sentiment de la révolte contre la réalité de l'être, ce qu'on a appelé la mise en crise de l'être par le sujet. Car le sujet en prenant la responsabilité de son existence corporelle se transforme en un sujet existant, une personne qui se dresse

devant l'être. Ainsi dans *DE* Levinas établit fermement une dualité intérieure en tant que révolte dont la liberté humaine dépend.

Par ailleurs, on a vu lors de notre analyse de la nausée que le fait de la conscience hors rang n'est que cette révolte contre la brutalité de l'être. Car Levinas, sous l'inspiration de Lavelle, envisage une conscience existante, c'est-à-dire une conscience en tant que mode d'être. La subjectivité du sujet existant serait possible à partir de cette conscience hors rang.

En fin de compte, quand Levinas envisage la subjectivité du sujet et la conscience dans leur rapport à l'être, il tente de penser l'être en tant que tel dans sa nudité, c'est-à-dire penser « *l'être autrement* ».

DEUXIÈME PARTIE

LEVINAS ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL

Introduction

Dans les années où la phénoménologie husserlienne était en cours de constitution, Levinas, à nos yeux, était un des audacieux commentateurs de Husserl. Cette nouvelle philosophie était d'autant plus révolutionnaire qu'il était difficile de la classer pour certains.²⁵⁴ Elle fut ainsi interprétée tantôt comme une sorte de psychologisme, tantôt comme idéalisme ou logicisme.²⁵⁵ Or, Levinas se distingue de tous ces commentateurs qui n'arrivent pas à saisir cette toute nouvelle philosophie sans références aux classifications philosophiques traditionnelles. En effet, sa lecture nous fait découvrir que nous sommes devant une philosophie irréductible. Cependant, l'originalité de cette lecture levinassienne ne devrait pas être cherchée à cet endroit précis, elle se trouverait ailleurs : Levinas captait tout de suite la méthode phénoménologique et il l'appliquait sur la philosophie de Husserl pour faire émerger, si l'on peut dire ainsi, « l'essence de la phénoménologie même ».

²⁵⁴ « *C'est en nous-mêmes que nous trouvons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens. La question n'est pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette phénoménologie pour nous qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger, plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient* » (Maurice Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la perception**, Gallimard, 1945, p. II)

²⁵⁵ « [...] Lévinas ne propose pas de découvrir la phénoménologie dans un courant empiriste en mettant en avant le lien direct que la conscience tisse avec le concret. Il s'agit de suivre l'initiation de Lévinas à la méthode de Husserl en accentuant une lecture différente de celle couramment adoptée en France à la première moitié du siècle dernier, où la phénoménologie est reçue comme une théorie d'un nouveau genre mais qui reste profondément idéaliste » (Smadar Bustan, **De l'intellectualisme à l'éthique, Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl**, Ousia, 2014, Bruxelles, p. 24).

On prétend que pour cet objectif, Levinas n'hésitait pas à forcer les limites de cette philosophie ; en quelque sorte aller au-delà de Husserl lui-même ; transgresser cette philosophie pour (paradoxalement) en atteindre l'essence. Pourrait-on considérer une violence à l'encontre de la phénoménologie husserlienne ? Levinas observe une certaine violence dans la phénoménologie, mais il n'en reste pas moins vrai qu'il fait subir la même violence à la philosophie de Husserl dans le cadre de la *THI* et dans ses œuvres ultérieures.²⁵⁶

De quelle violence s'agit-il dans la phénoménologie ? En quoi consiste-t-elle ? On propose de la comprendre à deux niveaux : la violence de la méthode phénoménologique qui force les choses, en les mettant sous la lumière, et la volonté de les faire apparaître en tant que telles. On pourrait l'appeler « *la violence de la lumière* » en empruntant ce terme à Derrida.²⁵⁷ Celle-ci force en effet les choses à se dévoiler et à se donner à la conscience dans leur état tout nu. Néanmoins la corrélation entre l'apparition et la conscience devrait retenir la violence de la lumière à se propager et s'aggraver. Car chez Husserl, si l'on parle très brièvement, la relation entretenue entre le monde et la conscience est, avant tout, une relation corrélationnelle, dans laquelle recèle une égalité : ce n'est plus la conscience qui joue le rôle du constituant et le monde celui du constitué. Au contraire, il s'agit d'une participation égale aux rôles : les deux sont constituants et constitués réciproquement.²⁵⁸ Il en résulte que la violence de la lumière devrait être limitée à mettre de force les choses sous en lumière mais pas plus que cela.

Cependant, de nouvelles questions surgissent ici : on se demande, par exemple, si cette lumière est transparente, si elle peut avoir une ou plusieurs couleurs, à savoir : si elle impose une certaine forme d'existence aux choses ?

« *L'intentionnalité de la conscience, dit Levinas, n'est pas un 'regard vide', une lumière transparente dirigée sur les objets ; la transcendance de l'objet, par rapport à la conscience, est constituée par un ensemble riche et 'multi-couleur' d'*

²⁵⁶ Derrida, *VM*, p.131.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 125.

²⁵⁸ « La ruine de la représentation », in *EDE*, p.125-137. Nous reviendrons sur sujet plus tard (Cf. « III.2.b. La question du transcendantal » dans la « Troisième partie » de notre thèse).

'intentions' ».²⁵⁹ D'où les problèmes de la constitution, et la critique de l'intellectualisme adressée à Husserl par Levinas – on reviendra plus tard sur ce sujet. Il nous semble que, pour Levinas, même si les intentions sont « multicolores », cela ne les empêche pas d'imposer leur couleur, leur forme à l'objet. En cette circonstance, il nous faudrait parler d'une violence agrandie par l'imposition de la forme : la conscience ne se contenterait pas de forcer les choses à rester toutes nues devant elle, elle irait plus loin en les revêtant une certaine forme. Ceci serait la conséquence de l'abolition de l'égalité en faveur de la conscience, et « la violence de la raison » dont parle Levinas. Alors si la méthode phénoménologique faisait subir cette double violence aux choses, Levinas, en tant que phénoménologue, comment parvient-il à éviter de faire la même violence, par exemple, à l'œuvre même de Husserl ? À notre avis, il n'aurait pas pu. Car il pousserait ce dernier au-delà des limites de ses lettres pour l'atteindre en toute nudité, et il lui ferait subir une lecture heideggérienne pour le revêtir.²⁶⁰ Dans la mesure où cette philosophie husserlienne ne convient pas à ce vêtement, Levinas préfère accuser Husserl soit d'intellectualisme, soit de ne pas dépasser la théorie de la connaissance. Il s'ensuit que Levinas n'a pas un point de vue objectif à l'égard de la philosophie de Husserl dans la *THI*, voire qu'il est parfois injuste.

Or, Levinas n'a pas pour l'objectif de faire un exposé neutre de la philosophie de Husserl dans la *THI*. Comme on vient de le souligner, il cherche à mettre en œuvre la méthode phénoménologique, et pour cela, au lieu de « refaire » les raisonnements de Husserl à partir de ses écrits, il se met devant les mêmes choses que Husserl, en d'autres mots, il revient aux choses mêmes avec Husserl. En toute conformité à cette méthode, il saisit donc « *ces raisonnements à partir de ces choses, et non pas rechercher, pour les rendre intelligibles, un texte ou une prémisse qui n'ont peut-être été ni écrits, ni formulés* ».²⁶¹ La *THI* lui sert donc de dispositif dans lequel la

²⁵⁹ *THI*, p. 181.

²⁶⁰ On se permet de mettre en avant cette thèse en appuyant sur Levinas lui-même, plus précisément dit, sur sa définition de la méthode dans « Introduction » de la *THI* : « *Conformément notre but, nous ne craignons pas de tenir compte aussi de problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur, et, en particulier, M. Martin Heidegger, dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre. En accentuant certaines apories, en soulevant certains problèmes, en précisant certaines vues et en s'opposant à d'autres, la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl* » (p. 14). On témoigne ici, d'ailleurs, de l'apparition de la méthode levinassienne de philosopher. On reviendra sur ce sujet plus tard.

²⁶¹ *THI*, p. 14

phénoménologie husserlienne émerge en tant que telle – avec ses points forts et faibles – d’un côté, et de l’autre sa philosophie propre se formerait. En effet, il nous semble que Levinas fait *une phénoménologie de la phénoménologie* de Husserl.²⁶²

Il nous incombe ici d’expliquer cette dernière proposition qui pourrait apparaître de prime abord comme une surinterprétation. Comme le titre de thèse du jeune philosophe lui-même nous l’indique clairement, la *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* se proposait simplement d’être une exégèse de la philosophie husserlienne (et non pas un texte programmatique). De quel droit peut-on alors y voir les débuts de la philosophie de Levinas lui-même ? Examinons-le de plus près.

Notre proposition se fonde, alors, sur trois raisons: la première est, en effet, ce qu’on vient de désigner comme la façon dont Levinas traite son sujet de recherche comme étude qui dépasse le cadre d’un simple analyse, et que ce qu’il met en œuvre est plutôt une application de la méthode phénoménologique. En suivant cette pratique de la méthode, Levinas adresse à Husserl deux critiques principales qui pourraient être les résultats de dérives dans le déroulement de la philosophie husserlienne : la primauté de la théorie et la compréhension de l’histoire, indifférente à la réalité humaine. On y perçoit en effet les préoccupations essentielles de la philosophie de Levinas : la critique de l’impérialisme du logos ou de la lumière et l’idée de la temporalité de l’homme concret. On y reviendra plus tard.

La deuxième raison est que dans la *THI* Levinas, comme son maître Husserl, aurait l’intuition de sa philosophie avant de la mettre en œuvre.

²⁶² Levinas déclare dans « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » : « Mais ‘pétrir la glaise philosophique’, qu’entend-on par là ? Nous le comprenons maintenant. Chaque mot qu’on emploie, chaque concept qui est d’usage général, chaque vérité qui semble aller de soi, doit passer par le creuset de l’analyse phénoménologique – analyse que le travailleur accomplit avec un âpre labeur, penché sur le tissu de la vie consciente concrète, sur l’enchevêtrement des ‘intentionnalités’ qui la composent » (p. 412). Levinas applique la même méthode à la philosophie de Husserl, c’est dans ce sens-là qu’on qualifie ce qu’il fait Levinas de la « phénoménologie de la phénoménologie de Husserl ». On reprendra ce sujet plus tard.

« Afin d'avoir accès à des domaines de l'être, – tel est au moins l'avis de notre auteur lui-même – il faut avoir une vue anticipée du 'sens' de l'être qu'on aborde ». ²⁶³

« Husserl, comme Bergson, a eu l'intuition de sa philosophie avant de faire une philosophie de l'intuition. Cela ne veut assurément pas dire que, pour chercher la méthode d'une science, il faut déjà posséder cette science elle-même ». ²⁶⁴

Pendant des années trente, Levinas, à notre avis, a préféré suivre son intention à tout prix, quitte à forcer la lettre et la pensée de Husserl. Car, un sentiment d'inconfort par rapport au rôle prépondérant de la conscience théorique dans la phénoménologie husserlienne a poussé Levinas vers une nouvelle philosophie qui ne transforme pas « être » en un objet de contemplation. ²⁶⁵ Et cette recherche du sens véritable de l'être au-delà ou en deçà de la lumière du regard serait le moteur de sa pensée jusqu'à ses écrits d'après-guerre. ²⁶⁶

Quant à la troisième raison qui pourrait étonner, elle concerne le « parricide ». Ici, notre hypothèse repose sur la violence de Levinas à l'encontre de la philosophie de Husserl dont on vient de parler. La cause de cette violence pourrait se trouver dans la nécessité de tuer son père : ²⁶⁷ si Levinas avait envie de suivre son intuition pour réaliser enfin une nouvelle philosophie, ce crime devrait être commis. En osant même aller plus loin on pourrait dire que ce parricide déterminerait quelque part la voie de la phénoménologie française. ²⁶⁸ Car ce sera Levinas qui aura un effort persistant, même

²⁶³ Ibid, p. 14.

²⁶⁴ Ibid, p. 12.

²⁶⁵ « La sortie de Grèce était discrètement préméditée dans la Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. [...] L'impérialisme de la *theopía* inquiétait déjà Levinas. Plus que toute autre philosophie, la phénoménologie ; dans la trace de Platon, devait être frappée de lumière. N'ayant pas su réduire la dernière naïveté, celle du regard, elle pré-déterminait l'être comme objet. L'accusation reste encore timide et elle n'est pas d'une pièce » (Derrida, VM, p. 126).

²⁶⁶ Le sens de l'être qui serait différent de celui de Husserl et même de Heidegger chez Levinas, et l'intuition de sa philosophie qui serait fondée sur cette compréhension de l'être propre à lui-même. Levinas n'accepterait la compréhension ni épistémologique ni ontologique de l'être, car les deux viennent de la tradition grecque, la lumière. On abordera ce sujet plus tard en détail (Cf. « L'hypostase et la connaissance » dans la « Troisième partie » de notre thèse).

²⁶⁷ En s'inspirant de Derrida qu'on se permet de développer cette idée.

²⁶⁸ Jean-François Lavigne, « Levinas avant Levinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl », p. 50, in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, II, PUF, Coll. Epiméthée, janvier 2000, pp.49-72 ; Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, Gallimard, 1964, p. 192 ; Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, 1994, s. 69 ; Jacques Derrida, VM, p. 125 ; Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* ; Paul Ricœur, « L'Originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », p. 361, *À l'école de*

avant Merleau-Ponty, pour mettre « *entre parenthèses de l'objectivité* »²⁶⁹ ; et il inaugurerait une phénoménologie de la vie en France, en s'inspirant d'une certaine façon de Heidegger.

Or, cette admiration initiale de Levinas pour la philosophie de Heidegger, qui lui sert en quelque sorte de base pour ses critiques contre Husserl dans la *THI*, ne tardera pas à céder la place à des reproches assez forts, même injustes parfois dans ses écrits ultérieurs.²⁷⁰ Voilà ce que Derrida nommait « la violence », ayant pour aboutissement le « parricide ». Néanmoins, ce parricide recèle dans son sein une nouvelle méthode critique. On assiste ici à la naissance de la méthode levinassienne de philosopher. Nous proposons d'appeler la façon dont cette méthode procède *une critique réfléchissante* : Levinas formule un reproche à l'encontre de Husserl, et pour remédier à cette faille il fait appel à Heidegger ; cependant, cet appel ne signifie pas que Levinas se fait le défenseur de Heidegger, au contraire il se sert de la thèse de Heidegger pour mieux se retourner contre Heidegger. On peut décrire ainsi l'opération : une critique se lance vers Husserl, et Heidegger se met en scène comme réflecteur ; néanmoins ce réflecteur ne lance pas une véritable réponse à Husserl, au contraire il se retourne contre lui-même comme une critique. Autrement dit, une objection formulée à l'encontre de Husserl se dirige vers et contre Heidegger.

Rudolf Bernet, dans son livre intitulé *Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques*,²⁷¹ nous expose comment Levinas fait fonctionner ce mécanisme. Selon lui, Levinas réalise d'abord l'« *apparence trompeuse d'une oscillation entre Husserl et Heidegger* », puis il donne les arguments heideggériens, et finit par se retourner contre Heidegger avec les arguments propres à Heidegger lui-même. Cette attitude nous montre que Levinas « *ne partage, pour l'essentiel, ni les préoccupations épistémologiques de Husserl, ni les préoccupations ontologiques de Heidegger* ».²⁷² Grâce à cette méthode, Levinas détermine les contours de sa propre

la phénoménologie, Vrin, 2004, p. 361-371; Isabelle Thomas-Fogiel, **Référence et autoréférence, Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine**, Vrin, 2006, p. 86.

²⁶⁹ Yasuhiko Murakami, **Lévinas phénoménologue**, Editions Jérôme Million, 2002, p.16.

²⁷⁰ Derrida, **VM**, p. 131.

²⁷¹ Rudolf Bernet, **Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques**, p.232.

²⁷² **Ibid.**

philosophie, et fait émerger ce dont il avait l'intuition, comme sa conception de l'autre, de l'être, etc., jusqu'à ce qu'il arrive à son éthique.

De même, Derrida découvre l'écho de cette méthode dans l'écriture de Levinas comme une structure de « *ni...non plus* » : « *On pourrait sans doute montrer que l'écriture de Levinas a ceci en propre qu'elle se meut toujours, dans ses moments décisifs, le long de ces lézardes, progressant avec maîtrise par négations et négation contre négation. Sa voie propre n'est pas celle d'un 'ou bien... ou bien', mais d'un 'ni... non plus'. La force poétique de la métaphore est souvent la trace de cette alternative refusée et de cette blessure dans le langage. À travers elle, dans son ouverture, l'expérience elle-même se montre en silence* ».²⁷³

Si l'on revient à la *THI*, force est de dire qu'on n'observe pas encore cette critique réfléchissante dans son état mûr, mais on l'aperçoit plutôt dans son état rudimentaire. Levinas critique Husserl à partir de Heidegger, mais il ne s'agit pas encore d'un mouvement de reflet, c'est-à-dire que Levinas se contente de cette réhabilitation de Husserl par la philosophie de Heidegger qui a été appropriée d'une façon levinassienne.

En conclusion, la *THI* nous propose une lecture aussi minutieuse que critique de la phénoménologie de Husserl. Les objections à l'encontre de la lettre de Husserl s'opèrent d'une part pour sauver l'esprit de la phénoménologie husserlienne, et de l'autre pour jeter les fondements de philosophie propre à Levinas. Entre la lettre et l'esprit de Husserl, ce à quoi on assiste alors serait la naissance de la philosophie levinassienne. Avant de passer à un autre sujet, nous tenons à mettre en lumière ce que Levinas comprend par cet abîme entre la lettre et l'esprit de Husserl.

Tout au long de son itinéraire philosophique, Levinas n'a pas cessé de forcer les limites et la possibilité de la phénoménologie jusqu'à ce qu'il atteigne une phénoménologie non-phénoménale, au-delà du savoir : ce serait son éthique.²⁷⁴ Il

²⁷³ Derrida, *VM*, p. 134-135.

²⁷⁴ « *Même si, chez Husserl, elle vise toujours la donnée adéquate et apodictique, la phénoménologie ne cesse de découvrir des 'horizons cachés qui ne sont plus le contexte de cet objet, mais les donneurs transcendants de son sens'. De ce point de vue, l'acquis est plus important que la reconnaissance du*

légitimerait ce procédé par la structure « fluctueuse » de la pensée husserlienne. Voici quelques exemples de différentes périodes (à propos de la compréhension de la phénoménologie husserlienne) de Levinas :

« Mais, la possibilité même de dépasser cette difficulté ou fluctuation dans la pensée de Husserl, n'est-elle pas donnée avec l'affirmation du caractère intentionnel de la vie pratique et axiologique ? »²⁷⁵

« Le flottement que l'on perçoit dans les L.U. sur le rôle des sensations – éléments inertes et dépourvus de sens dont la fonction dans la vie consciente est fort mal définie (suffit-il de dire que les intentions les animent ou qu'ils sont les 'pierres de construction des actes' ?), tout cela peut nous pousser à prendre à la lettre un langage qu'il convient d'interpréter ». ²⁷⁶

« Le flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse, mais sa force ». ²⁷⁷

« Il faut dès lors penser les formules husserliennes au-delà de leurs formulations ». ²⁷⁸

« L'analyse intentionnelle est la recherche du concret. La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent un sens voilà l'enseignement essentiel de Husserl. Qu'importe si dans la

primat des actes objectivants. La donation de sens peut n'être pas objectivation, mais éthique. Penser plus qu'on ne pense, c'est avoir l'idée de l'Infini dont l'altérité 'ne s'amortir pas dans l'idée' (DL II, p. 377 ; voir aussi DQVI, p. 9-10, 13). C'est ainsi que pourra se formuler l'interprétation philosophique de l'expérience du désir 'qui se distingue de l'indigence du besoin' (ibidem) » (Cf. J. Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », p. 25-26).

²⁷⁵ **THI**, p. 223. Dans la **THI**, Levinas évoque cette fluctuation sous différentes formes au moins une dizaine de fois. Nous soulignons.

²⁷⁶ « L'œuvre... », in **EDE**, p. 31-32. Nous soulignons.

²⁷⁷ « La ruine de la représentation », in **EDE**, p. 133. Nous soulignons.

²⁷⁸ **Dieu qui vient à l'idée**, Vrin, 2004, p. 159. Nous soulignons.

*phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets ! »*²⁷⁹

*« Je commence toujours presque avec Husserl ou dans Husserl, mais ce que je dis n'est plus dans Husserl ».*²⁸⁰

Ce schème qui se répète dans la lecture de la phénoménologie husserlienne se fonde sur l'idée que « *l'enseignement essentiel de Husserl* » se serait opposé à la lettre,²⁸¹ qu'il le déborde. Or, Levinas ne se contente pas d'introduire ses interprétations dans la phénoménologie husserlienne par le biais de cette opposition. Il va jusqu'à prétendre être plus explicite que Husserl dans ses interprétations des problèmes constitutionnels, par exemple :

*« Nous avons interprété les problèmes constitutionnels comme problèmes ontologiques, nous avons vu leur tâche essentielle : mettre en lumière le sens de l'existence. – Cette interprétation, qui semble éclaircir le rôle philosophique par excellence de la phénoménologie de la conscience, constitue peut-être le côté par où nous avons été plus explicites que Husserl lui-même. Mais on ne peut pas douter qu'il ait vu ce point. 'Was besagt dass Gegenständlichkeit sei', est, d'après l'article de 'Logos', le problème essentiel posé par la phénoménologie de la conscience ».*²⁸²

Certes, Levinas croit mieux comprendre l'esprit de la philosophie husserlienne, sinon l'esprit ou l'essence de la phénoménologie, que Husserl lui-même. Sur quelle base Levinas fait-il reposer cette prétention ? C'est encore cet « *enseignement essentiel de Husserl* » qui conférerait ce droit non seulement à Levinas mais à tous ses disciples et ses successeurs.²⁸³

²⁷⁹ **Totalité et infini**, p. 14. Nous soulignons.

²⁸⁰ **Transcendance et intelligibilité**, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 39-40. Nous soulignons.

²⁸¹ Derrida, **VM**, p. 129, deuxième note de bas de page.

²⁸² **THI**, p. 217.

²⁸³ « *Cette liberté prise à l'égard de Husserl, dont le style même ne se prête guère au mimétisme, est le fait de bien d'autres phénoménologues* » (J. Colette, **op. cit.**, p. 26).

Car Husserl n'avait jamais l'objectif d'atteindre une philosophie accomplie : au contraire, il avait le « *rêve d'une philosophie scientifique qui serait l'œuvre de générations de travailleurs, chacun contribuant tant soit peu à l'édifice de la philosophie [...]* ». ²⁸⁴ Puisque la philosophie n'est toujours pas construite comme science rigoureuse par la communauté des philosophes, ce rêve de Husserl n'est toujours pas réalisé. Levinas n'est pas optimiste sur ce sujet : il pense que si ce rêve n'est pas réalisable, c'est qu'il n'est pas convenable à l'esprit de la philosophie et que celle-ci le refuse. ²⁸⁵ Malgré tout « [l]a phénoménologie unit des philosophes, dit Levinas, *sans que cela soit à la façon dont le kantisme unissait les kantiens ou le spinozisme, les spinozistes. Les phénoménologues ne se rattachent pas à des thèses formellement énoncées par Husserl, ne se consacrent pas exclusivement à l'exégèse ou à l'histoire de ses écrits. Une manière de faire les rapproche. Ils s'accordent pour aborder d'une certaine façon les questions, plutôt que pour adhérer à un certain nombre de propositions fixes* ». ²⁸⁶ La phénoménologie est une méthode « ouverte » au sens où elle peut s'appliquer dans des domaines très variés : phénoménologie du corps, de l'odeur, des sciences, de la vie, et même « phénoménologie de la phénoménologie elle-même ». ²⁸⁷ Cette méthode ouverte ne nous impose pas de règles ; il s'agit plutôt des réponses aux problèmes. Selon Levinas, « *les théories de l'intuition, de la réduction, de l'intersubjectivité constituée et constituante [...]* sont en réalité, *les éléments d'un système plutôt qu'une voie menant à sa découverte* ». ²⁸⁸ Nous pourrions donc en nous servant ces éléments construire un autre monde que Husserl imagine ; cela pourrait être un monde au-delà du théorique, par exemple, chez Levinas.

On constate encore une fois que depuis le début, pour Levinas, phénoménologie est une pratique, une expérience dynamique à « *prouver en marchant* » selon une certaine technique. ²⁸⁹ En outre, Levinas trouve cette possibilité de dépasser les limites de la phénoménologie dans l'enseignement essentiel de l'Husserl. Il s'agit ici non seulement de la nature de la phénoménologie husserlienne, mais aussi de sa méthode ou, comme dit Jean-Michel Salanskis, « *le mode d'enchaînement* » de Levinas sur la

²⁸⁴ « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », p. 411.

²⁸⁵ « Réflexion sur la 'technique' phénoménologique », p. 111.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 112.

phénoménologie. Dans ce sens-là, Levinas semble être fidèle à la phénoménologie husserlienne.

Or, ne faut-il pas constater que Levinas adopte une attitude paradoxale en présence de la phénoménologie ? Absolument. Car, en suivant tout ce qui est dit, on pourrait conclure que Levinas découvre la possibilité de forcer les choses ou de faire subir une violence à la philosophie husserlienne sous prétexte d'être fidèle à l'esprit de cette dernière.²⁹⁰

II.A. Premier Chapitre - L'importance de *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* dans l'itinéraire philosophique de Levinas

II.A.1. La structure de la *THI*

Dans la *THI*, Levinas signale tout d'abord que le cœur de la phénoménologie est une recherche du sens de l'être, et qu'il l'appellera « l'ontologie ».²⁹¹ Elle signifie une « *étude du sens de l'être* » comme science sans présupposées sur l'être. Car la méthode phénoménologique ne procède pas à partir des présupposés ou des idées *a priori* : au contraire, pour atteindre le caractère *sui generis* de l'être, il prétend effectuer un « *retour aux choses mêmes* ». Levinas va même plus loin en mettant en avant l'idée que la théorie de l'intuition ne se sépare pas de ce qu'il appellera l'ontologie de Husserl.²⁹²

²⁹⁰ Voir Colette : « *S'il faut s'aventurer 'au-delà de la Phénoménologie' (AE, P. 231), c'est parce que, par sa propre visée de radicalité, celle-ci se trouve elle-même conduite aux limites de la phénoménalité. Lorsqu'elle s'approche de ce qui ne se laisse ni thématiser ni synthétiser ni synchroniser, la description phénoménologique doit céder le pas à l'instance éthique. Le paradoxe auquel se heurte non pas une insuffisance provisoire de la méthode, mais l'essence même de la phénoménologie inséparable de l'ontologie, devra se manifester dans le style abrupt et heurté de l'éthique de la responsabilité infinie* » (*Op. cit.*, p. 27).

²⁹¹ *THI*, p. 12.

²⁹² *Ibid.*, p. 13. On y constate l'influence sur Levinas des cours de Wahl de la philosophie de Husserl. Voir aussi : « *L'œuvre...* » : « *Le sentiment que l'être est quelque chose de consistant, qu'il vaut et pèse en quelque manière, que le monde réel est inéluctable, que les 'relations intelligibles' puisent toute leur signification dans les rapports que, hommes concrets, nous entretenons avec la réalité concrète, tout ce courant d'idées que M. Jean Wahl a pu caractériser comme allant 'vers le concret' véhicule aussi les méditations de Husserl* » (p. 9).

Selon lui, la phénoménologie husserlienne déborde les cadres de la logique purement formelle. Il précise que l'objectif de son travail est de « *montrer comment l'intuition qu'il [Husserl] propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être* ». ²⁹³ D'où la structure de la *THI* : au lieu de mettre au premier plan la théorie de « la fameuse » *Wesensschau* (intuition des essences), Levinas consacre les cinq premiers chapitres de son étude aux thèses phénoménologiques de Husserl fondées sur une certaine compréhension de l'être qui trouve son sens dans la vie concrète. Levinas considère que « *le sens véritable du logicisme et de la Wesensschau* » ²⁹⁴ est compréhensible à partir de l'ontologie husserlienne, et ainsi qu'il propose une lecture plutôt ontologique, mais pas logique de la philosophie de Husserl. ²⁹⁵ S'il avait fait l'inverse, c'est-à-dire une lecture de cette philosophie à partir de l'attitude du premier volume de *Recherches logiques* [*Logische Untersuchungen*], il n'aurait vu qu'un logicisme absolu chez Husserl. ²⁹⁶

La même structure apparaît sous une forme plus claire encore dans son article intitulé « *Phénoménologie* » de 1934. ²⁹⁷ Levinas, dans cet article, distingue trois périodes de la phénoménologie : le réalisme où Husserl s'occupe de la « *réhabilitation des essences* » dans *Recherches logiques* ; l'idéalisme transcendantal des *Ideen* : « *les problèmes de constitution transcendantale* » ; et la troisième période s'ouvre par Heidegger : « *la phénoménologie existentielle* ». ²⁹⁸

Pendant les années trente comme Levinas était plutôt sous l'influence de cette dernière période, c'est-à-dire de la phénoménologie existentielle, et il nous propose dans « *Introduction* » de la *THI* de faire une lecture de Husserl à partir de son disciple

²⁹³ *Ibid.*, p.13.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 142

²⁹⁵ Pas cartésien non plus.

²⁹⁶ « *C'est surtout le I^{er} volume des 'Logische Untersuchungen', et une étude trop rapide de ce livre, c'est, en suite, l'importance excessive attribuée aux Untersuchungen II, III et IV, qui ont pu laisser croire que l'essentiel du husserlianism consistait dans son logicisme et dans son platonisme. La Ve et la Vie Unters., où Husserl se retourne vers la conscience pour déterminer l'essence de la représentation, de la vérité, de l'objet, de l'évidence, -Untersuchungen qui ont paru en même temps que les autres,- permettaient d'éviter ce malentendu, mais elles étaient beaucoup moins lues, et mal comprises, elles semblaient marquer un retour de Husserl au psychologisme, qu'il avait ailleurs si âprement combattu. Cette négligence explique la surprise que devait produire l'idéalisme transcendantal des 'Ideen'* » (*THI*, p. 146).

²⁹⁷ « *Phénoménologie* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1934/07-1934/12, p. 414-421.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 414.

Heidegger. On pourrait ainsi dire que Levinas réalise, au fond, cette lecture sous l'aspect de la phénoménologie existentielle en mettant au centre la deuxième période de la phénoménologie de Husserl mais pas la première.²⁹⁹ Il prend ainsi la phénoménologie de Husserl comme une philosophie qui déborde les limites d'une théorie de la conscience ou de l'intellectualisme dans un sens, mais de l'autre selon lui, elle reste toujours dans le cadre de « *la conscience transcendantale et purement contemplative de Kant* », ³⁰⁰ et de quoi entacherait sa philosophie. Alors que Heidegger met en place une nouvelle compréhension du sujet : celui-ci n'est plus une conscience transcendantale, mais « *une existence concrète vouée à la mort et soucieuse du fait même de son être* ». ³⁰¹

« Mais quelle est la nature de la conscience à laquelle il [Husserl] se voit ramené ? Est-ce la conscience concrète de notre existence de tous les jours, familière à elle-même avant toute réflexion, dispersée dans les occupations quotidiennes, capable de se ressaisir dans l'angoisse de la mort devant les injonctions d'une voix intérieure, est-elle concrète, finie et mortelle ? N'est-elle pas au contraire la conscience transcendantale, indépendante à l'égard du monde et qui avant d'en faire partie le constitue de toutes pièces ? C'est toute l'opposition entre Heidegger et Husserl ». ³⁰²

II.A.1.a. Les reproches adressés à la méthode de la *THI*

La démarche qui consiste à lire et critiquer Husserl à partir de son disciple Heidegger n'a pas tardé à devenir la cible des reproches adressés à l'essai de Levinas. En 1932, juste un an après la publication de la *THI*, un des maîtres de Levinas, Jean Hering, rédige une recension. Il lui fait grief, ici, de cette démarche par le biais d'une analogie : « *expliquer l'arbre par son fruit* », c'est-à-dire « *la phénoménologie Husserl par la métaphysique Heidegger* ». ³⁰³ Sous l'influence de cette métaphysique

²⁹⁹ En 1940, Levinas modifiera son interprétation concernant les **Recherches logiques**.

³⁰⁰ « Phénoménologie », p.414.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 414.

³⁰² *Ibid.*, p. 416.

³⁰³ Jean Hering, « Recension de *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de Levinas », p.479, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 5-6, 1931, p.474-481.

heideggérienne qui se fonde sur le primat de l'ontologie, Levinas attribue tout au long de son œuvre une primauté à l'ontologie « *sur la phénoménologie dans la philosophie de Husserl* ». Cette thèse ne correspond en aucune manière au tissu de la phénoménologie de Husserl selon Hering, car cette dernière repose sur le principe de la primauté de la réduction phénoménologique, suivant laquelle toute l'ontologie sera possible.³⁰⁴ Hering continue sa critique par ces questions : « *Mais n'est-ce pas un peu méconnaître l'originalité d'Aristote (et l'essence de la greffe) que de lui demander le secret de Platon ? Et ne risque-t-on pas, en tout cas, d'introduire dans la pensée de Husserl des préoccupations qui lui sont totalement étrangères ?* ».³⁰⁵ Force est de souligner, en passant, que malgré tout, Hering aperçoit clairement l'originalité de la démarche de la *THI*.³⁰⁶

Or, face à ces critiques de Hering se dresse la réponse d'Isabelle Thomas-Fogiel en faveur de Levinas. Dans *Référence et autoréférence, Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Thomas-Fogiel insiste sur le fait que ces reproches de Hering adressés à Levinas doivent être reconsidérés.³⁰⁷ Selon elle, dans la *THI*, la thèse de Levinas ne bascule pas autant vers l'ontologie heideggérienne que Hering le considère. D'ailleurs, la séparation de Levinas avec la phénoménologie de Heidegger ne se réalise pas dans ses écrits d'après-guerre, comme par certains l'ont soutenu, mais bien plus tôt : dès les premiers écrits de Levinas en effet, on peut observer que l'auteur prend sa distance par rapport à l'ontologie de Heidegger. Il nous semble que cette distance consiste à passer au crible cette ontologie pour faire siens les concepts heideggériens et leur donner une nouvelle dimension, et que ce procédé serait une de démarches principales de la philosophie de Levinas. Sous la plume de Thomas-Fogiel cette méthode se nommerait « *une coloration précise, spécifiquement lévinassienne* ».³⁰⁸

³⁰⁴ *Ibid.*, p.478.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.479.

³⁰⁶ *Ibid.* : « *S'il est permis de risquer une hypothèse historique, nous dirons que dans l'exposé de M. L., – et c'est ce qui fait une bonne part de leur originalité – les choses se passent comme s'il avait tenté d'expliquer l'arbre par son fruit, [...]* » ; et voir aussi, *ibid.*, p. 480 : « *Il faut cependant féliciter M. L. d'avoir tenté sa démarche hardie et originale, ne serait-ce que pour éprouver sa vertu de clarifier certaines pages des 'Idées' qui se sont refusées à livrer leur mystère à la plupart des lecteurs* ».

³⁰⁷ Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence, Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, p. 86.

³⁰⁸ Thomas-Fogiel, *Ibid.*, p. 86 ; et voici la citation complète : « *Or, dès son premier grand texte, Levinas propose un infléchissement significatif de la pensée de Husserl, infléchissement qu'accentueront les textes suivants. Cet infléchissement peut assurément se définir à partir du parti pris*

Pour renforcer son diagnostic contre Hering, Thomas-Fogiel souligne que pour Levinas, Heidegger n'est pas la seule source de ses critiques envers le théoricisme ou l'intellectualisme de Husserl (il y a un Bergson, par exemple, puis ses études du Talmud, etc.), et que la question d'être ou de son histoire ne se trouve pas au centre de ses préoccupations. Ainsi elle décèle, dans cette période avant-guerre de Levinas, trois questions fondamentales qui seront déterminantes, bien entendu, pour ses écrits ultérieurs aussi : celle de l'homme concret, de l'invisible et de la « réduction ».³⁰⁹

Après avoir résumé deux idées opposées sur la *THI*, nous nous permettons d'intervenir dans leur discussion. Commençons par la recension de Hering. Nous constatons deux dimensions chevauchées dans cette critique : une historico-temporelle/chronologique et l'autre conceptuelle. Il semble en effet que Hering envisage dans la démarche de Levinas un anachronisme, ce que nous dit au moins cette analogie d'« expliquer l'arbre par son fruit », suivie de la question de comprendre Aristote à partir de Platon : « *Mais n'est-ce pas un peu méconnaître l'originalité d'Aristote (et l'essence de la greffe) que de lui demander le secret de Platon ?* ». En effet, il s'agit ici d'une contradiction de prime abord : si l'on expliquait un arbre par son fruit, dans ce cas-là, la question devrait être celle de comprendre Platon à partir d'Aristote, alors que ce n'est pas le cas. Quant à nous, ici, il n'y a pas une contradiction, mais un glissement dans le contexte. Expliquons-nous.

Hering, par cette objection, aurait pour but à la fois de mettre en garde contre les risques de cette lecture de Husserl à partir des thèses heideggeriennes et de faire droit à Heidegger : 1) Cette lecture pourrait causer de fausses interprétations de Husserl en introduisant des problématiques étrangères dans la phénoménologie husserlienne comme celle de l'être, et de la même manière lui imposer une primauté de l'ontologie. 2) Ce ne serait pas juste de demander de Heidegger « le secret de Husserl », car cela nous ferait perdre de vue l'originalité de la philosophie de Heidegger, comme si le seul but de cette dernière était de dégager l'essence de la phénoménologie de Husserl.

par Levinas d'une lecture heideggérienne de Husserl. Néanmoins, si, comme l'a immédiatement vu J. Hering –premier recenseur de ce texte–, Levinas a tenté d'expliquer 'l'arbre par son fruit, c'est-à-dire Husserl par Heidegger', force et de constater, cependant, que cet engagement au côté de Heidegger prend d'emblée une coloration précise, spécifiquement levinassienne ».

³⁰⁹ Ibid, p. 87.

Cependant il nous paraît qu'il s'agit ici d'un glissement dans le contexte. Car, Hering ne dégage pas les problèmes comme une conséquence d'avoir voulu expliquer Husserl à partir de son disciple, mais comme une conséquence du fait d'expliquer un philosophe par les concepts ou le langage d'un autre : comprendre Husserl à partir des concepts de Heidegger et vice versa. D'ailleurs, le reste de son compte rendu se focalise plutôt sur les problèmes conceptuels : il fait grief à Levinas de traduire les textes de Husserl sous l'influence de terminologie heideggérienne.³¹⁰ Ainsi il s'avère que le problème central pour Hering n'est pas historico-temporel, mais conceptuel. Pourquoi alors met-il en avant d'abord ce problème comme historico-temporel dans la démarche de Levinas, s'il ne le suit pas ?

On ne sait pas exactement pour quelle raison Hering n'a pas mené son argument jusqu'au bout; peut-être parce que dans les limites d'une recension ce n'était pas évident, ou ce problème qui se montrait sous l'aspect historico-temporel était conceptuel au fond, etc. Mais de toute façon, à notre avis, cet argument n'est pas soutenable. Puisque lire Platon ou Husserl à partir de leurs disciples n'est pas un problème en soi. En outre, même si cette démarche de Levinas était « anachronique », elle conviendrait bien à la compréhension de l'histoire de la philosophie husserlienne. On pourrait la découvrir dans *La philosophie comme science rigoureuse* (1911) :

« Certes nous avons aussi besoin de l'histoire, mais pas à la manière de l'historien, bien entendu, car nous n'avons pas besoin de nous perdre dans les constellations historiques où sont nées les grandes philosophies. Nous avons besoin de ces philosophies pour elles-mêmes, afin de laisser le contenu de leur orientation intellectuelle propre nous stimuler. En fait, lorsque nous savons déchiffrer ces philosophies historiques, et pénétrer l'âme de leurs formules et de leurs théories, c'est un flot de vie philosophique qui nous submerge, avec toute la force et la richesse de ses impulsions vivantes. Mais ce ne sont pas les philosophies qui font de nous des philosophes. Vaines sont les tentatives qui restent dépendantes de la dimension historique, qui se livrent à une activité historico-critique et veulent parvenir à une science philosophique à partir d'un travail éclectique ou au terme d'une renaissance

³¹⁰ Hering, **op. cit.**, p.479.

anachronique. L'impulsion de la recherche ne vient pas des philosophies, mais des choses et des problèmes ». ³¹¹

On peut dire alors que peu importe si les philosophes ne sont pas contemporains en réalité, ce qui compte, c'est que « *des choses et des problèmes* » sont contemporains dans l'éternité de la *philosophia perennis*. ³¹² Qui plus est, dans « Introduction » de la *THI*, Levinas explicitement dit que ni son but ni sa méthode ne sont pas « historiques ». ³¹³ Dans cette œuvre, Levinas, comme on l'a déjà souligné, se met devant les mêmes choses que Husserl au lieu de suivre ses raisonnements pas à pas. Car il ne s'agit pas de toute façon d'une doctrine achevée qui a des règles rigides et des prémisses. Quand Levinas rencontre les problèmes, les failles dans cette philosophie husserlienne, il cherche à trouver des solutions pour les réhabiliter sans se sentir enfermé dans un « husserlianisme », mais au contraire pour vivre cette philosophie. À ce stade-là, pourquoi pas faire appel à un Heidegger qui prend le relais du fondateur de la phénoménologie ? En effet, c'est ce que fait Levinas : pour mieux comprendre le point d'arrivée de Husserl il étudie le point de départ de Heidegger. ³¹⁴

Quant à la raison plutôt matérielle, Levinas nous explique qu'il n'est pas facile de faire une étude historique d'une philosophie qui est en cours d'évolution : il y a des manuscrits qui se publient au fur et à mesure d'un côté, et de l'autre Husserl continue sa production philosophique. Néanmoins, cette évolution sera constante, même après

³¹¹ Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. par M. de Launay, PUF, 1989, p. 84-85. Cf. aussi, **Krissis**, Appendice V, Hua VI, 393 ; trad. cit., p 434 : « [...] nous comprenons que la philosophie en elle-même, qui a pourtant eu un commencement, est précisément philosophie à travers tous les changements historiques par le fait que le projet le plus originel est une intention d'un genre nouveau, qui cherche son remplissement à travers les différentes formes qu'elle a tenté de prendre. Elle est au début très indéterminée, comme c'est d'ailleurs généralement le cas des intentions, puis elle se détermine dans sa tentative de remplissement, mais ce remplissement peut être imparfait ; s'il est imparfait [...], il est repris, mais critiquement, ce qui veut dire que le remplissement est critiqué en tant que remplissement de l'intention et que, dans ce mouvement, l'intention est renouvelée, et que de nouveau on cherche pour elle un remplissement, un remplissement suffisant, etc. ». Plus de détail pour ce sujet voir : Julien Farges, « La philosophie et le sens de son historicité selon Husserl », in **La philosophie et le sens de son histoire**, éd. Patric Cerutti, *Études d'histoire de la philosophie autour de Jean-François Marquet et Jean-Luc Marion*, Zeta Books, p. 226-249, 2013.

³¹² Jean-Michel Salanskis, dans **Le concret et l'idéal, Levinas vivant III**, décrit ce qu'il comprend par cette idée de *philosophia perennis* : « [...] aucune parole de la philosophie n'est réduite à son caractère daté, toute parole de la philosophie peut être réactivée contre de celles qui l'ont précédées. Il est aussi licite d'interroger Platon à partir de Frege que de contester Wittgenstein à partir de Descartes » (p. 48).

³¹³ **THI**, p. 13.

³¹⁴ **Ibid**, p. 15.

Husserl, en conformité avec l'esprit ou l'inspiration première de cette philosophie. Ainsi Levinas affirme que l'esprit de son travail « *consiste à tenir compte de l'inspiration du système de Husserl plutôt que de son histoire* », et que cet esprit lui permet de se servir la philosophie de Heidegger pour mieux saisir les problématiques husserliennes.³¹⁵

En résumé, Levinas découvre un prolongement de la phénoménologie husserlienne chez Heidegger, malgré toutes ses (propres) réserves à l'égard de la philosophie de Heidegger. Prenons comme exemple le concept heideggérien d'existence : comme on verra plus loin, Levinas trouvera dans ce concept une réponse à l'impasse intellectualiste de Husserl.

Il nous semble que Levinas tient compte de l'idée de la phénoménologie dans sa totalité, c'est-à-dire que si l'on trouve la réponse susdite chez Heidegger, c'est que la voie est déjà ouverte par Husserl : sans la poussée ou voire sans cette impasse husserlienne, peut-être que Heidegger n'aurait jamais élaboré son ontologie. Ainsi dira-t-on que selon Levinas « *la vérité supérieure qui vient au jour dans l'écrit heideggérien est en quelque manière déjà dite ou préparée par la phénoménologie husserlienne* ».³¹⁶

Dans ces conditions, reprocher à Levinas de tomber dans un anachronisme ne peut pas être considéré comme une critique conséquente. Si l'on reprenait la critique conceptuelle de Hering, selon laquelle Levinas engendre les concepts et les primautés heideggériens dans la philosophie de Husserl, on ne pourrait pas nier, comme ne le fait pas Levinas non plus,³¹⁷ que la question de l'Être se trouverait assez central dans la *THI*. Cependant notre approche de cette critique n'irait pas dans la même direction que celle de Thomas-Fogiel. Car on ne trouve pas assez convaincantes les thèses sur lesquelles Thomas-Fogiel fonde sa réponse à Hering. Tout d'abord, indiquer d'autres

³¹⁵ *Ibid.*, p.15. Nous soulignons.

³¹⁶ Salanskis, « L'existence de Heidegger à Levinas », p. 49, in **Levinas vivant III, Le concret et l'idéal**, p.49-57.

³¹⁷ « On a d'abord envie de dire que le concept d'existence est, typiquement, ce que Levinas a repris de Heidegger. [...] l'existence est le concept de Heidegger, pas celui de Husserl, Levinas le sait fort bien, et le dit sans ambages ; il dit même que c'est par le 'passage à l'existence' que Heidegger se sépare et se distingue de l'entreprise husserlienne » (Salanskis, *Ibid.*, p. 49).

sources d'inspiration que celle l'ontologie de Heidegger ne suffit pas pour affirmer que la lecture que fait Levinas de Husserl n'est pas heideggérienne. Et ensuite, il nous semble que la critique de Thomas-Fogiel néglige la question de l'être parmi les questions centrales de la *THI* (selon elle il y en a trois, comme on l'a vu). Sous-estimer la grandeur de la question de l'être pour Levinas ou nier son admiration pour Heidegger ne correspond pas bien à la logique de Levinas dans la *THI* et ne constitue pas une réponse satisfaisante à Hering.

À notre avis, ni Hering ni Thomas-Fogiel ne parviennent à saisir l'essentiel de la philosophie de Levinas. L'un exagère l'influence de Heidegger, l'autre le sous-estime. Notre point commun, quand même, ne pas perdre de vue l'originalité de Levinas, son style philosophique propre à lui. Si l'on commençait par là, on croit qu'on n'aurait pas d'errance dans nos commentaires sur Levinas. Lire Levinas à partir de Heidegger, voire chercher chez lui la trace de Heidegger, ce serait une grande injustice à l'égard de Levinas.

Ainsi, on propose d'accepter la gravité de la question de l'être chez Levinas, mais en soulignant bien que chez lui le sens de l'être pourrait avoir un nouveau sens comparé à Heidegger -comme Thomas-Fogiel le souligne aussi-. Prenons comme exemple « Martin Heidegger et l'ontologie » qu'il a publié en 1932 :

*« Dès lors nous comprenons combien la destruction du temps par les idéalistes permet de souligner le caractère sui generis du sujet, le fait paradoxal qu'il est quelque chose qui n'est pas. Le sujet n'est pas distingué de la chose par telle ou telle autre propriété –par son essence- par le fait d'être spirituel, actif, non étendu et de s'opposer au matériel, inerte et étendu (Berkeley) – la différence concerne l'existence, la manière même d'être là, si toutefois on peut encore parler ici d'existence ».*³¹⁸

On constate dans cet article que Levinas travaille très tôt le concept heideggérien d'existence. Si l'on fait une analyse rapide de ce paragraphe (comme ce n'est pas ici le lieu d'ouvrir une discussion sur la compréhension levinassienne de l'existence, on

³¹⁸ « Martin Heidegger et l'ontologie », p. 399, in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, 1932/01-1932/06, p. 396-431.

le gardera pour plus tard),³¹⁹ la première chose qu'on distingue est que Levinas parle de la différence ontologique : le mode d'être de l'humain ou celui du sujet est différent que la chose. Cette différence ontologique, aux yeux de Levinas, serait la seule sortie de l'idéalisme épistémologique.

Il y a plus dans ce court paragraphe. On se permet de le reprendre en version modifiée par Levinas en 1940 où il y ajoute quelques lignes, pour que se révèle plus clairement la reprise du terme heideggérien d'existence : « *la différence concerne l'existence, la manière même d'être là, si toutefois on peut encore parler ici d'existence. Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être. Et c'est pour cela qu'il ne peut pas y avoir d'ontologie du sujet idéaliste* ». ³²⁰ Expliquons cette reprise de Heidegger.³²¹

Dans cette formule : « *si toutefois on peut encore parler ici d'existence* », ³²² sans aucun doute, Levinas comprend par « existence » une généralité verbale de l'être. Car on ne pourrait plus parler de l'être sous forme de verbe, s'il a été assumé par un sujet. Plus explicitement dit « être » est devenu désormais « un étant » ou dans la terminologie levinassienne « un existant ». On pourrait suivre même ce glissement terminologique dans la suite de cette phrase : « *Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être* ». Il est clair que Levinas utilise ici le mot d'« existence » dans un sens plus large, et d'une manière non heideggérienne. Néanmoins, Levinas dans cette reprise ne fait pas disparaître le sens plus limité du concept heideggérien d'existence : *être-là, Dasein*. Celui-ci ne se trouve ni derrière ni en dehors de l'être, puisqu'il l'est tout simplement. Il s'agit donc ici d'une superposition de deux sens de l'existence : limité et large. ³²³

³¹⁹ CF. La « Troisième partie » de notre thèse.

³²⁰ Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », in *EDE*, p. 53.

³²¹ Nous nous permettons ici de nous inspirer de Salanskis avec qui on est tout à fait d'accord au sujet de la question de la proximité et de la distance de Levinas avec Heidegger. Cf. « L'existence de Heidegger à Levinas », p. 49-57.

³²² Nous soulignons.

³²³ Salanskis, *Ibid.*, p. 50-51. « Car telle est bien première 'rupture' intervenant dans cette reprise de Heidegger par Levinas, dans le moment où Levinas est à coup sûr le plus proche de son prédécesseur : il substitue le mot existence au mot être. Cela pourrait n'avoir que peu de portée, n'être qu'un glissement terminologique conventionnel. Mais il me semble qu'il y a plus derrière cela. En faisant glisser existence de la sorte, Levinas entend en même temps ne pas perdre le sens 'limité' d'existence chez Heidegger, suivant lequel existence nomme le sens de l'être se disant du Dasein. »

Finalement, à notre sens, ce qui est plus important et juste à propos de la présence de Heidegger dans la philosophie de Levinas, c'est de souligner sans cesse l'originalité de l'appropriation des idées heideggériennes par Levinas en tant que phénoménologue. Levinas fait apparaître « les choses et les problèmes » dans sa façon de faire de la phénoménologie.

II.B. Deuxième Chapitre - La critique levinassienne de l'intellectualisme de Husserl

Dans ce qui suit, on essaiera d'exposer les raisons pour lesquelles Levinas critique la phénoménologie de Husserl d'être intellectualiste. Dans cet objectif notre proposition sera d'analyser la *THI* avec les articles périphériques comme « Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl » de 1929, « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » de 1931, « Phénoménologie » de 1934 et enfin « L'œuvre d'Edmond Husserl » de 1940. On croit ainsi faire émerger cette critique en question sous ses différents aspects. On se tient à cette question sans engager l'évaluation de la pertinence ou de l'injustice de la lecture critique de Husserl par Levinas. On s'intéresse donc à l'itinéraire philosophique de Levinas, mais pas spécifiquement à la philosophie husserlienne elle-même.

II.B.1. Enchaînement ou séparation ?

Comme une des sources essentielles de la pensée levinassienne est incontestablement la phénoménologie, et en particulier la phénoménologie de Husserl, il nous paraît indispensable d'analyser la façon dont Levinas s'approprie cette dernière. Comme on vient de le voir dans le chapitre précédent, dès le début de son itinéraire philosophique, Levinas a une intuition philosophique forte qui détermine sa réception d'autres pensées philosophiques. Il ne manquera donc pas de prendre position dans sa lecture de la phénoménologie qui lui ouvrira sans doute de nouvelles perspectives. En suivant cette hypothèse, on essaiera ici de décrire plutôt la forme sous laquelle Levinas se met en contact avec la phénoménologie. Et par la question « s'agit-il d'un enchaînement ou d'une séparation du côté de Levinas concernant la

phénoménologie de Husserl ? », on a pour but de montrer les conséquences de cette manière d'entretenir la relation avec Husserl dans la philosophie de Levinas.

Compte tenu de nos analyses de la méthode susdite de Levinas qui nous ont conduits à affirmer que même dans la façon dont Levinas force la phénoménologie husserlienne, il s'agit de la mise en place d'une phénoménologie essentiellement fidèle à l'esprit de Husserl, nous avons déjà en partie répondu à notre question : on constate un enchaînement plutôt qu'une séparation dans le rapport de Levinas à cette philosophie.

On prétend que ce qui nous paraît de prime abord une séparation est au fond un « enchaînement du commentaire critique ». ³²⁴ Avant d'étudier en quoi consiste le terme « enchaînement du commentaire critique » emprunté à Salanskis, nous proposons de commencer notre exposé par l'analyse d'une des thèses affirmant la séparation de Levinas de la phénoménologie husserlienne. ³²⁵ Ainsi on croit trouver l'occasion de mieux montrer ce que signifie le moment d'enchaînement, fût-ce sous l'apparence de la séparation.

Prenons comme exemple cette citation de Levinas qui a été traitée par Derrida comme un moment de séparation :

« Dans sa philosophie [la philosophie de Husserl] (et c'est peut-être par là que nous aurons à nous en séparer), la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire. La théorie, la représentation joue un rôle prépondérant dans la vie ; elle sert de base à toute la vie consciente ; elle est la forme de l'intentionnalité qui assure le fondement de toutes les autres. Le rôle que la représentation joue dans la conscience aura donc une

³²⁴Salanskis, « L'enchaînement levinassien », in **Etudes phénoménologique**, « Levinas et phénoménologie », Volume 22, Issue 43/44, 2006, p. 93-127.

³²⁵ Comme notre thèse est encadrée par les premiers écrits de Levinas, on ne discutera pas ici s'il y a un tournant de la phénoménologie dans **Totalité et infini**. Pour ce sujet cf. D. Janicaud, **Le tournant théologique de la phénoménologie française**, Combas, L'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991 ; voir aussi Yasuhiko Murakami, **Lévinas, Phénoménologue**, p. 10-13.

*répercussion sur le sens même de l'intuition. Là se trouve la raison du caractère intellectualiste propre à l'intuitivisme husserlien ».*³²⁶

Derrida, dans la « Métaphysique et violence », insiste sur le fait que Levinas cherche sans cesse à introduire ses interprétations au gré de la conscience non-théorique entre l'esprit et la lettre de Husserl. Selon Derrida, au moment où Levinas se heurte à la discorde entre « *le primat de l'acte objectivant et l'originalité irréductible de la conscience non-théorique* », ³²⁷ il y a une rupture.

Cependant, dans la façon dont Derrida, en s'appuyant directement sur les paroles de Levinas, formule le moment de séparation de ce dernier d'avec la phénoménologie husserlienne, on constate que la manière dont Levinas s'en sépare n'est pas inconditionnelle : « *Et si 'la conception de la conscience dans la 5e Untersuchung nous semble non seulement affirmer un primat de la conscience théorique mais ne voir qu'en elle l'accès à ce qui fait l'être de l'objet', si 'le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d'existence de l'objet qui se donne au regard théorique', si 'le monde réel, c'est le monde de la connaissance', si 'dans sa philosophie (celle de Husserl)..., la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire', alors 'nous aurons à nous en séparer' ».*³²⁸

Prenant ici une position opposée à celle de Derrida, nous affirmons que l'enjeu de ce paragraphe de la *THI* n'est pas tant la volonté de se séparer de Husserl, mais plutôt l'ambition de trouver un autre chemin qui mène vers une phénoménologie de la concrétude dans laquelle la vie vécue est primordiale, et non pas la vie théorique. Vu que Derrida lui-même met en avant la thèse de la violence commise par Levinas contre la phénoménologie de Husserl, comment est-il possible que le même Derrida soit convaincu d'emblée que Levinas ne cherchait à infléchir de force cette phénoménologie « vers le concret » ?

³²⁶ *THI*, p. 86.

³²⁷ Derrida, *VM*, p. 129.

³²⁸ *Ibid.*, p. 129.

Ajoutons à notre tour une phrase conditionnelle – en italiques – aux paroles modifiées de Levinas par Derrida : « Et si ‘la conception de la conscience dans la 5e *Untersuchung* nous semble non seulement affirmer un primat de la conscience théorique mais ne voir qu’en elle l’accès à ce qui fait l’être de l’objet’, si ‘le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d’existence de l’objet qui se donne au regard théorique’, si ‘le monde réel, c’est le monde de la connaissance’, si ‘dans sa philosophie (celle de Husserl)..., la connaissance, la représentation, n’est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire’, *et si nous ne pouvons pas trouver un autre chemin qui empêche Husserl de tomber dans cet intellectualisme*, alors ‘nous aurons à nous en séparer’ ».

Pourrait-on envisager que cette primauté de la théorie sur la vie chez Husserl force Levinas de s’en séparer vraiment ? Si c’est le cas, comment comprendre cette séparation : comme une rupture qui fait tourner le dos à la phénoménologie husserlienne, ou bien comme une découverte de l’insuffisance de cette phénoménologie qui pousse la philosophie de Levinas à la recherche de thèses capables d’y remédier ? Dans cette dernière hypothèse, il s’agirait pour Levinas de se frayer un autre chemin au sein même de la phénoménologie : la « séparation » serait alors plutôt à comprendre comme une déviation.

Les écrits ultérieurs de Levinas soutiendront cette hypothèse – nous pensons en particulier à la « Ruine de la représentation » et aux « Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique », mais on pourrait y ajouter également « L’œuvre de M. E. Husserl » de 1940 où Levinas révisé sa critique de l’« intellectualisme » de Husserl.³²⁹ En fin de compte, à chaque fois que Levinas observe dans la méthode phénoménologique husserlienne un basculement du côté de la théorie, Levinas tente de le renverser au profit de la pratique. Reformulons par l’analogie du chemin : même si Levinas apprécie le but de la phénoménologie de Husserl – « *chercher dans la vie concrète la place de l’être* », comme le veut la *THI* – il n’est pas content du chemin qui mène vers ce but : la théorie comme voie principale. Il lui faudrait au contraire faire dévier le chemin de la phénoménologie pour y arriver autrement. Si l’on reprend

³²⁹ On discutera plus tard si Levinas retire vraiment sa critique.

la formule levinassienne de la séparation entre la lettre et l'esprit de Husserl, ce que quitte Levinas est toujours la lettre de Husserl, mais il reste dans son esprit.

Or, ce positionnement phénoménologique est un « enchaînement du commentaire critique sur la phénoménologie » de Levinas, mais jamais une séparation ni une rupture à notre sens. Comme dit Bustan, *« la phénoménologie de Husserl ne s'arrête pas là où commence l'éthique de Levinas mais [...] il découle de leur confrontation un prolongement éthique inattendu du chemin phénoménologique classique »*.³³⁰

II.B.1.a. « L'enchaînement du commentaire critique » de Levinas sur la phénoménologie husserlienne

Regardons de plus près ce concept de *« l'enchaînement du commentaire critique »*. En effet, Salanskis met en avance une thèse selon laquelle cet enchaînement de Levinas à l'égard de la phénoménologie se montre sous trois formes : 1. L'enchaînement du commentaire critique, 2. L'enchaînement de la prolongation positive,³³¹ 3. L'enchaînement de la contribution. On se focalisera, bien entendu, plutôt sur la première forme de cet enchaînement, ainsi que l'explique Salanskis : *« ce à quoi nous pensons, c'est à un enchaînement qui procède à partir de la lecture critique du message phénoménologique reçu. La lecture levinassienne analyse ce message, l'accompagne et le valide jusqu'à un certain point, mais à un certain endroit, dégage la faille et le manque dans ce qu'elle commente. Et Levinas est en mesure de montrer*

³³⁰ Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique...*, op. cit., p. 11.

³³¹ On a consacré dans le chapitre précédent une bonne partie à l'exposé du mouvement de Levinas fondé sur le fait qu'il entrevoit dans la « fluctuation » de la pensée de Husserl la portée de la phénoménologie qui est plus vaste que Husserl ne le pense et qu'à partir de là Levinas est en droit de faire dire à Husserl ce qu'il n'a pas dit en toutes lettres. On se rend compte que Salanskis se sert du terme « l'enchaînement de la prolongation positive » pour définir ce mouvement levinassien. Selon lui, *« Levinas repère dans le message phénoménologique un élément qui dit plus qu'il ne dit, qui contient déjà, bien que d'une manière à lui-même celée, secrète, ce que la métaphysique éthique de Levinas, sa philosophie personnelle, 'va' dire. Elle peut donc le dire en tant que présagé par le message phénoménologique. On peut rapprocher cette forme d'enchaînement de la typologie au sens de l'herméneutique protestante : la lecture récurrente de l'ancien testament comme déjà porter en filigrane de la 'bonne nouvelle'. L'enchaînement, en tout cas, se fait d'un positif inaperçu de l'ancien au positif du nouveau »* (Cf. « L'enchaînement levinassien », p.94-95). N'oubliant pas que Salanskis limite l'utilisation de ce terme plutôt à la période ultérieure de Levinas, plus précisément dit à « sa métaphysique éthique », notre objectif est à présent simplement de signaler que l'origine de cette forme d'enchaînement levinassien sur la phénoménologie pourrait remonter jusqu'à la **THI**.

*comment la philosophie qu'il propose donne ce que la phénoménologie reçue ne donne pas, remédie à son insuffisance. L'enchaînement se fait donc du négatif de l'ancien au positif du nouveau ».*³³²

Jusqu'à quel point peut-on dire que Levinas « accompagne et valide » ce message phénoménologique reçu ? Quels peuvent être « la faille » et « le manque » de la phénoménologie husserlienne aux yeux de Levinas ? Et quelle est la proposition de Levinas pour combler les insuffisances de la phénoménologie ?

Cette analyse des critiques levinassiennes à l'encontre de la phénoménologie de Husserl, se réunissant autour de la remise en question de son intellectualisme, nous servira donc de dispositif dans lequel se cristalliseront non seulement les fondements des certains concepts importants pour la philosophie de Levinas, mais aussi les contributions levinassiennes à la phénoménologie.

II.B.2. La critique méthodologique de Levinas

Comme on a déjà vu que la méthode critique kantienne est un des éléments constitutifs de la philosophie levinasienne, on proposera à présent d'approfondir encore un peu notre thèse en essayant de montrer les racines phénoménologiques de cette attitude critique de Levinas.

Prenant en considération tout ce qu'on a évoqué sur l'attitude critique de Levinas, il y a lieu de rappeler que sa critique ne s'effectue jamais de l'extérieur : Levinas reste toujours à l'intérieur du domaine à critiquer.³³³ D'un autre côté, il

³³² Salanskis, « L'Enchaînement levinassien », p. 94. On rencontre presque le même commentaire sur le mouvement de Levinas dans sa lecture de la phénoménologie de Husserl chez Colette, dans son article « Lévinas et la phénoménologie de Husserl » : « Pour le dire d'emblée : alors même qu'il est admis que l'on ne peut plus philosopher autrement que Husserl (et Bergson, voir HAH, p. 33), on ne le suit pas pour autant dans toutes ses conclusions. Alors que Husserl cherche et croit trouver à l'origine du sens la subjectivité transcendante et son pouvoir de projeter le rayon intentionnel, Lévinas cherchera à dire positivement les raisons de l'incapacité, de l'inadéquation de la conscience à l'égard de l'Autre qui n'est pas son autre » (p. 22).

³³³ Dans son article « Lévinas et la phénoménologie husserlienne », Colette explique cette attitude de Levinas d'une manière légèrement différente de la nôtre : « Ainsi, tout en soulignant l'originalité de la phénoménologie husserlienne par rapport au criticisme kantien et aux doctrines épistémologiques du

n'effectue jamais « une philosophie de la négativité », même s'il s'agit d'une séparation ou d'une rupture – comme, par exemple, il tente de rompre avec l'ontologie éléatique³³⁴ –, car Levinas « insiste sur le fait que toute négation exige une affirmation préalable et que celui qui nie présuppose, du moins implicitement, une position ».³³⁵ Dans cette attitude levinassienne on découvre l'influence de son maître Husserl. Arrêtons-nous un moment sur ce sujet.

Dans l'« Introduction » au deuxième tome des *Recherches Logiques*, Husserl détermine la phénoménologie comme une discipline « neutre » : « *La phénoménologie pure représente un domaine de recherches neutres [neutraler], dans lequel les différentes sciences ont leurs racines [Wurzel]* ».³³⁶ Que faut-il comprendre ici par « neutralité » ? On propose de comprendre le terme en deux sens : le premier est que la phénoménologie est neutre au sens où elle se trouve à distance égale de toutes les sciences. En effet, elle se considère comme une discipline préparatoire³³⁷ : c'est elle qui prend en charge de faire des descriptions des objets sur lesquelles les autres sciences travaillent. Par exemple, si la phénoménologie est une discipline préparatoire pour la psychologie, c'est qu'elle fait des descriptions des vécus psychiques qui font l'objet de la psychologie.

Le deuxième sens de la neutralité, c'est « *la neutralité métaphysique* » qui est liée au « *principe de l'absence de présupposition* » [*Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*]. Selon Husserl, il y a un rapport immédiat entre la phénoménologie et ce principe qui signifie : une « *exclusion rigoureuse de tous les*

dix-neuvième siècle finissant, Levinas sera-t-il constamment conduit à en préciser les limites. Et cela parce qu'en parlant de Husserl, on ne peut pas ne pas parler de 'toute la vénérable tradition qu'il achève ou dont il explicite les données' (DQVI, p. 233). Il faut être à la fois dans cette vénérable tradition pour saisir la radicalité de la pensée de l'être qui part de l'ego. Il faut dans le même temps être dehors pour en éprouver les limites. Comme en témoignent les écrits postérieurs à 1960, cela se fera à la fois par l'appel à la métaphysique cartésienne de l'Infini – dont la 'réalité objective' de l'Idée est excédée par la 'réalité formelle ou actuelle' – et par l'inspiration biblique qui anime la pensée juive de l'éthique ». (p. 23, nous soulignons.)

³³⁴ Cf. Notre thèse, la « Conclusion » de ce chapitre.

³³⁵ Stephan Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », p. 113, in **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 75, n°25, 1977. pp. 101-125.

³³⁶ Husserl, **Recherches logiques [RL]**, Tome 2, « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », Recherches I, « Introduction », § 1, p.3. , trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1994.

³³⁷ **RL**, Bd. II, R I, « Introduction », § 1, p.3.

énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche phénoménologique ». ³³⁸ Ainsi on voit que si la phénoménologie est neutre, c'est parce qu'elle n'accepte ni les prétentions sur l'existence real ni les thèses des sciences de la nature ni celles de la métaphysique. ³³⁹ Elle refuse toute sorte de présupposition sans fondement, la description étant le seul principe : décrire des donations [Gegebenheit] telles qu'elles apparaissent. Autrement dit, la neutralité métaphysique ou le principe de l'absence de présupposition, nous amène à la phénoménologie en tant que « description pure ». ³⁴⁰

Renaud Barbaras résume bien le fonctionnement de la phénoménologie : « *Il ne s'agit pas d'adopter une position de surplomb qui permettrait d'ordonner, d'organiser le réel, selon la tradition métaphysique, mais au contraire de s'immerger dans le vivre lui-même par lequel quelque chose nous est donné. Pour tel objet, telle région de l'être, il ne s'agit pas de le penser à partir de sa place, dans un ordre absolu, et de sa fonction, sa nécessité au sein de cet ordre – mais plutôt d'en saisir le sens, c'est-à-dire la manière dont nous le vivons* ». ³⁴¹

La phénoménologie s'intéresse donc à la question de l'être d'une autre manière que la métaphysique. Car elle ne commence pas par une présupposition qui considère l'« être » comme étant à l'extérieur du sujet comme substance. Vu que la négation de cette thèse implique une certaine adhésion à la métaphysique réaliste, prendre une position neutre comme point zéro sera le seul chemin à suivre pour Husserl.

D'où la nouveauté de la phénoménologie : elle abolit non seulement les questions métaphysiques traditionnelles, mais aussi tous les présupposés. « *Ainsi elle balaie son propre champ de travail pour avoir une ouverture dans le champ de bataille de la métaphysique et pour faire son mouvement de commencement : la description* ». ³⁴² Grâce à la description, Husserl découvre que l'être et l'apparition se

³³⁸ Ibid, p.20.

³³⁹ Ibid., p. 23.

³⁴⁰ Jocelyn Benoist, **Phénoménologie, sémantique, ontologie**, « Le Statut métaphysique des Recherches Logiques (I) », PUF, 1997, p. 209.

³⁴¹ Renaud Barbaras, **Introduction à la philosophie de Husserl**, Vrin, 2015, p. 9.

³⁴² Eylem Hacımuratoğlu, sa thèse est en cours de rédaction (**La Question de l'Idéalité dans les Recherches Logiques de Husserl: Une lecture proto-transcendantale**, sous la direction de la direction de M. Türker Armaner et de M. Renaud Barbaras)

manifeste simultanément, et la condition de possibilité de parler d'un objet et d'un sujet est liée à cette donation réciproque – l'intentionnalité. Dans la mesure où l'on parle d'un mode de donation, on parle nécessairement d'un mode de l'existence. Comme le dit explicitement Levinas : « *l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet* ». ³⁴³ Ainsi se trouve abolie la distinction entre noumène et phénomène sur laquelle repose l'idéalisme transcendantal.

En résumé, il en ressort que ce refus d'adhérer, en restant dans un état de neutralité, à la recherche des réponses aux questions de la métaphysique traditionnelle ouvrira le chemin propre à la phénoménologie en tant que possibilité de poser de vraies questions philosophiques.

On reconnaît d'emblée ce principe d'absence de présupposition dans l'attitude adoptée par Levinas envers la phénoménologie de Husserl. Et si l'on revient au concept de *la phénoménologie de la phénoménologie de Husserl*, c'est en ce sens que nous proposons de le comprendre : Levinas prend la responsabilité d'aller aux choses mêmes avec Husserl, prenant bien sûr en compte ses éléments principaux, mais sans craindre de remettre en question ses notions principales comme l'intentionnalité, l'intuition, la réduction, etc. Dans son acheminement avec Husserl, le principe de principe que Levinas respecte, à notre avis, celui de l'absence des présuppositions qui l'empêche de tomber dans les mêmes apories avec son maître, et lui permet de découvrir son chemin propre à lui. ³⁴⁴

Comme on pouvait s'y attendre, la machine à critiquer de Levinas se met en œuvre simultanément en plusieurs sens et à plusieurs niveaux, pour nous multiplier et faire varier les perspectives sur une seule et unique chose : en s'enchaînant à l'attitude neutre de Husserl, Levinas se tourne contre Husserl, par exemple. Et c'est sur ce point que se cristallisera le fondement de l'objection de l'intellectualisme à l'encontre de Husserl : c'est sa présupposition sur le mode d'être de la conscience, compris comme

³⁴³ EDE, p. 116.

³⁴⁴ Comment est-il possible qu'il n'y ait pas une contradiction entre la violence et la neutralité à l'encontre de Husserl que Levinas apporte comme attitude ? Levinas prend une position neutre au sens phénoménologique du terme, mais cela ne l'empêche pas de faire infléchir les pensées de Husserl. Il découvre les failles et les apories dans la philosophie de Husserl grâce à cette attitude neutre, mais pour les réhabiliter il force cette philosophie même à prendre un autre sens.

étant simplement intentionnel, et qui va de pair avec celle de la *Gegebenheit* : « *C'est assurément là une des plus grandes lacunes de sa doctrine : tandis que les différentes régions de l'être seront étudiées dans leur existence, on se contentera, pour la conscience, à laquelle renvoient toutes les régions, d'affirmer son existence comme absolue* ». ³⁴⁵ Et une autre citation encore de Levinas des années soixante-dix : « *Est-il si naïf le phénoménologue ? En descendant au plus profond de la perception, on s'apercevrait tout simplement que tout est déjà ipso facto logique. Pourquoi considérer comme nécessaire que le spirituel soit toujours conscience de quelque chose ? N'y a-t-il pas d'autres implications antérieures à l'être posé ?* ». ³⁴⁶ On peut résumer cette deuxième objection levinassienne tout court comme visant la prédominance de la présence ou de la donation. On analysera plus tard ce sujet.

À cause de ses présuppositions, à notre avis, Levinas accuse Husserl de ne pas être fidèle à son esprit, et par conséquent, Levinas prend la responsabilité d'abolir toute présupposition et de remanier la phénoménologie par « l'intention » de trouver au bout de ce chemin une philosophie de la concrétude.

Husserl fait une théorie de la connaissance pour réhabiliter la métaphysique, pour reconstruire cette dernière sans tomber dans les mêmes impasses. Levinas n'a aucunement refusé l'importance de la théorie ni de la théorie de la connaissance, mais ce qu'il critique, c'est qu'en effet, attribuer une primauté à la théorie de sorte que la philosophie s'éloigne de la concrétude humaine. Est-ce qu'il est possible de construire une théorie de la connaissance qui ne nous jette pas dans un monde abstrait, une théorie de la connaissance reposant sur l'éthique par exemple ?

³⁴⁵ **THI**, p. 55.

³⁴⁶ « *Il s'agit des problématiques très diverses bien qu'elles concernent toutes la même précedence théorétique qui n'a cessé d'étonner Lévinas, au dire de la lettre que nous [Smadar Bustan elle-même] a adressée le professeur Jacques Colette le 9 juillet 2003 : 'Je lis dans mes notes [il s'agit des Séminaires de Lévinas à la Sorbonne (1973-1978) consacrées à la lecture des œuvres de Husserl] : "Est-il si naïf le phénoménologue ? En descendant au plus profond de la perception, on s'apercevrait tout simplement que tout est déjà ipso facto logique. Pourquoi considérer comme nécessaire que le spirituel soit toujours conscience de quelque chose ? N'y a-t-il pas d'autres implications antérieures à l'être posé ?" Voilà quelques rares questions qu'il [Lévinas] formulait allusivement, dans les Séminaires de cette époque qui ne visaient qu'à expliquer les textes de Husserl* » (Bustan, **De l'intellectualisme ...**, op. cit., p. 144).

Au terme de notre exposé sur ce sujet, on se croit en droit de dire que chez Levinas, un enchaînement se produit de la lecture critique de la phénoménologie husserlienne qui rend positif le négatif (du point de vue de Levinas). On a affaire à une orientation qui se dirige fondamentalement vers le même but, mais son acheminement est différent. Pour mieux comprendre les différents aspects de cet enchaînement du commentaire critique, nous proposons de serrer de plus près des critiques levinassiennes de la compréhension husserlienne de l'intentionnalité.

II.B.2.a. La théorie de l'intentionnalité

Dans la période d'avant-guerre, Levinas fait tourner la phénoménologie autour de l'idée de l'intentionnalité³⁴⁷ comprise comme acte essentiel de la phénoménologie husserlienne. Cette théorie est révolutionnaire dans la mesure où cet acte de la conscience nous rapproche sans aucune médiation du réel en tant que tel ; mais elle reste occidentale et traditionnelle dans la mesure où l'intentionnalité nous éloigne du réel ou de la concrétude humaine en posant la primauté de « *la vie spirituelle réflexive* » sur « *la vie vécue* ». ³⁴⁸

Comment faut-il comprendre cette lecture levinassienne de l'intentionnalité qui est à double tranchant ? Tout d'abord elle nous présente des commentaires paradoxaux, adversaires dans le même texte, voire dans le même paragraphe, ce qui n'est pas étonnant s'agissant de la philosophie de Levinas. Comme on vient de le voir, c'est sa manière de philosopher, sa méthode pour éclairer les choses. En respectant son style, on propose de ne pas chercher à rendre cohérentes les idées contradictoires chez Levinas, car il nous paraît que cette méthode levinassienne ne s'appuie pas sur l'idée de synthèse, comprise comme dépassement des contradictions. Au contraire, il tient à garder ensemble les deux versants de la même chose, et cela signifie son indifférence

³⁴⁷ Nous préférons écrire « intentionnalité », mais nous respectons dans les citations la graphie « intentionalité » utilisée par Levinas.

³⁴⁸ Bustan, **op. cit.**, p. 39 ; pour mieux saisir les deux versants de la compréhension levinassienne de l'intentionnalité voir aussi l'article de Claire Pagès, « 'Distance et proximité': les deux lectures levinassiennes de l'intentionnalité », in **Bulletin d'analyse phénoménologique** VI 8, 2010 (Actes 3), p. 264-283.

à l'égard de la cohérence systématique de la pensée.³⁴⁹ À ce sujet, Claire Pagès nous rappelle que « *Levinas évoque parfois l'intentionnalité par la formule 'distance et proximité'. En réalité, sa lecture est double, s'intéressant parfois à l'intentionnalité pour la distance et l'ouverture qu'elle installe à la base de la conscience mais en faisant aussi le procès de la proximité et parenté excessives sur fond desquelles se déploie le rapport. En effet, la proximité, ce peut être l'ouverture à l'autre mais aussi l'envahissement de celui-ci. Il est remarquable que ces deux lectures ne soient pas successives chez Levinas. Celui-ci ne change pas son évaluation, ne révise pas son jugement, mais tient de pair, ensemble, les deux lectures — admirative et critique — de l'intentionnalité, qui le conduisent à formuler des propositions parfois antithétiques à son sujet* ». ³⁵⁰ Ajoutons une dernière remarque pour clore cette discussion. En effet, on découvre dans la pensée paradoxale de Levinas la volonté de conserver le différend comme une attitude critique constamment dynamique. D'où la compréhension de la philosophie de Levinas à notre sens : un champ de bataille ouvert.³⁵¹

II.B.2.b. Les différents aspects de l'intentionnalité chez Levinas

Ici, nous envisageons de montrer que les critiques formulées par Levinas envers Husserl d'être intellectualiste et an-historiciste ont pour point focal la remise en question de la présupposition de Husserl concernant l'intentionnalité comme seul mode d'être de la conscience.³⁵² De quel droit Husserl suppose-t-il que le mode d'être

³⁴⁹ Stephan Strasser voit dans cette indifférence un trait inhérent à attitude phénoménologique : « *Chaque essai forme, pour ainsi dire, un monde à part ; les liens qui devraient les raccorder font défaut ; les concepts fondamentaux ne sont pas suffisamment éclairés. On pourrait cependant se demander si cette insouciance à l'égard du système n'est pas elle aussi un trait caractéristique de la pensée phénoménologique. Il suffit de rappeler dans ce contexte la critique respectueuse d'Eugène Fink concernant 'les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl'* (Chaiers de Rayaumont, Éditions de Minuit, 1959, pp. 214-241). Peut-être Levinas est-il phénoménologue de ce côté aussi » (Cf. Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », p.124).

³⁵⁰ Claire Pagès, « 'Distance et proximité' : les deux lectures levinassiennes de l'intentionnalité », p. 265.

³⁵¹ Cf. La « Premier Chapitre - La critique comme méthode implicite dans les premiers écrits de Levinas » dans la « Première partie » de notre thèse.

³⁵² Flora Bastiani souligne, dans sa thèse intitulée *L'épreuve de l'autre homme chez Levinas*, que les critiques levinassiennes adressées à Husserl peuvent puiser dans *Sein und zeit* de Heidegger : « *Levinas reçoit l'enseignement de Husserl, puis celui de Heidegger, et il établit un lien entre ces deux pensées philosophiques : l'intentionnalité husserlienne conduirait à l'être-au-monde conçu par Heidegger — elle en serait la condition. Rencontré pendant ce même séjour à Fribourg, Heidegger s'appuie sur la méthode phénoménologique tout en dressant une critique de l' 'intellectualisme' de Husserl, dans les paragraphes 12 et 13 de son Sein und zeit (1927). Tout en reconnaissant sa dette envers Husserl, Heidegger lui reproche son attachement à une relation au monde sur le mode de la connaissance qui*

principal de la conscience est l'intentionnalité ? Comment peut-on être sûr qu'elle soit l'acte essentiel de la conscience ? Pour trouver les réponses satisfaisantes à ces questions, nous nous proposons de traiter la compréhension levinassienne de l'intentionnalité sans y chercher à atteindre une cohérence dans les différents aspects de cette même compréhension, comme on vient de le souligner. Notre but sera plutôt de mettre en relief le sens de l'intentionnalité qui se multiplie selon l'intuition de Levinas dans le contexte. Pour ne pas perdre de vue cette multiplicité du sens de l'intentionnalité, et afin de ne pas stigmatiser la philosophie de Levinas, nous essayerons d'aborder le sujet avec les mêmes lunettes kaléidoscopiques que Levinas.

En marchant dans les pas de Levinas, nous commençons notre description de la compréhension multicolore de l'intentionnalité par distinguer son sens phénoménologique du sens dans le langage courant.

Dans le Chapitre III, « L'intentionnalité de la conscience » de la *THI*, Levinas souligne bien que « *[l]e terme de d'intention doit être pris, ici, dans un sens plus large que celui dont on le dote au cours d'expressions comme 'bonne intention', ou 'avoir l'intention de faire ceci ou cela' ».*³⁵³ Il nous semble qu'en faisant cette remarque Levinas nous prépare pour une rencontre avec un nouveau concept qui transformera non seulement la notion de la conscience, mais aussi toute la théorie de la connaissance. Il s'agit donc ici d'une nouvelle conceptualisation philosophique, et Levinas nous guide pour sortir des cadres du sens habituel de certains termes comme « intention ». Il continue : « *Il [le terme d'intention] exprime ce fait, ne présentant à première vue rien d'original, que chaque acte de la conscience est conscience de quelque chose : toute perception est perception de l'objet perçu, tout désir est désir de l'objet désiré, tout jugement est jugement d'un 'état de choses' (Sachverhalt) sur lequel on se prononce etc. [...] L'intentionnalité chez Husserl ne saurait se prendre pour une propriété de la conscience, c'est-à-dire pour une caractéristique indifférente au mode d'exister de la conscience, pour une simple modalité des contenus de la*

serait première. Levinas admire cet ouvrage » (**L'épreuve de l'autre homme chez Levinas** thèse soutenue en 2009 sous-direction de Pierre Montebello à l'Université de Toulouse-Le Mirail, p. 10-11).

³⁵³ *THI*, p. 69. Dans **De l'existence à l'existence**, Levinas interprétera l'intentionnalité en tant que désir (Cf. La troisième et dernière partie de notre thèse).

*conscience. C'est justement ce mode d'existence lui-même que la notion d'intentionnalité prétend caractériser ».*³⁵⁴

On peut en conclure que chez Husserl, le terme d'intention ne signifie pas un acte volontaire, mais plutôt un acte naturel. Plus précisément, l'intentionnalité de la conscience n'est pas un caractère ajouté, extérieur à la conscience ; au contraire, cet acte de se tourner vers quelque chose d'autre que soi-même est le mécanisme naturel de la conscience.³⁵⁵ Il ne s'agit donc aucunement d'un acte dépendant de la volonté, la conscience ne pourrait être autrement qu'intentionnelle.³⁵⁶

La transformation du terme d'intention dans la phénoménologie de Husserl sera décisive pour sa compréhension de la conscience. En effet, Husserl emprunte ce terme à son maître Franz Brentano, et lui à son tour le reprend à la logique médiévale, plus précisément au thomisme. On a ici affaire à une notion scolastique d'*intentio* : « *La philosophie du Moyen Âge appelait intentio (intention) l'application de l'esprit à un objet ; dans cette application, l'esprit tend vers l'objet, il se dirige vers lui. S'agissant d'un objet de connaissance, l'intentio était dite formelle. S'agissant d'un objet voulu, l'intentio était dite volitive ».*³⁵⁷ Husserl apprend donc ces distinctions de Brentano,³⁵⁸ et il fait évoluer ce terme dans les *Recherches logiques*, surtout dans la *Cinquième Recherche*, « Des vécus intentionnels et de leurs contenus »,³⁵⁹ et enfin il arrive au terme spécifiquement phénoménologique de l'intentionnalité³⁶⁰ : une corrélation entre l'apparaissant et ses modes d'apparaître.³⁶¹

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Bustan, **op. cit.**, p. 22.

³⁵⁶ Levinas, dans **EDE**, fait une interprétation opposée en trouvant un mouvement autonome dans l'intentionnalité et par là il cherche à suivre l'évaluation de la notion de liberté chez Husserl. On reviendra plus tard sur ce sujet dans la « Troisième partie » de notre thèse.

³⁵⁷ Cf. Henry Duméry, « Intentionnalité, philosophie », **Encyclopædia Universalis** [en ligne]. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/intentionnalite-philosophie/>

³⁵⁸ Le point de divergence essentiel entre Husserl et Brentano, c'est que Husserl ne fait pas de l'intentionnalité une propriété qu'ont les phénomènes psychiques de contenir en eux-mêmes une objectivité immanente comme le fait Brentano. (Eylem Hacimuratoğlu, sa thèse en cours de rédaction), Voir aussi Levinas **THI**, p. 72-73 et **EDE**, p. 30-31.

³⁵⁹ Cf. **RL II**, t.2, p.144 [346] et suivant.

³⁶⁰ Bustan, **op. cit.**, p. 23.

³⁶¹ Eylem Hacimuratoğlu, sa thèse en cours de rédaction.

L'un des objectifs de Husserl en reprenant cette notion d'*intentio* est de triompher du règne du psychologisme qui considère la conscience comme le réceptacle des impressions du monde et l'acte psychique comme un écran sur lequel se reflètent les choses. Cette attitude psychologiste attribue en effet à la conscience un rôle passif par son rapport au monde. Husserl renverse ce point de vue psychologiste par une réhabilitation du rapport de la conscience au monde : le mécanisme de la conscience est intentionnel, c'est-à-dire que la conscience vise toujours un objet. De cette manière, Husserl replace la conscience au centre de l'activité.

Par cette découverte Husserl offre aussi une réponse à l'énigme de la connaissance dans la métaphysique classique. Ce qui est énigmatique pour la pensée métaphysique, bien entendu, c'est que la possibilité d'atteindre la connaissance d'une chose qui est transcendante à la conscience. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl évoque cette énigme ainsi : « *Sous toutes ses formes, la connaissance est un vécu psychique : une connaissance du sujet connaissant. Opposés à elle, il y a les objets connus. Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence [Gegebenheit] des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme [Rätsel] ».*³⁶² Selon Husserl, ce qui cause cette énigme, c'est de prendre pour point de départ une fausse question ; la théorie de la connaissance ne peut pas commencer par la question venant de l'attitude naturelle : « Comment le sujet atteint-il l'objet qui lui est transcendant ? » ; mais, en tant que philosophie première, la théorie de la connaissance cherche à mettre en évidence *les conditions de possibilité* de la connaissance en général.

Or, Husserl déclare que chaque chose a une manière d'apparaître à la conscience, et c'est dans cette modalité qu'une chose devient ce qu'elle est ; autrement dit, ce qui fait de cette chose ce qui est, c'est sa modalité d'apparaître. Le rapport entre la chose et son apparition à la conscience ne pourrait donc s'entretenir après coup. Par conséquent, si l'on est en droit de faire une distinction entre le sujet et l'objet, cela

³⁶² Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. II, trad. Paul Ricœur, Gallimard, coll. « Tel », [1913] 1950, p. 41.

devra être secondaire, puisque c'est l'intentionnalité elle-même qui est la condition de possibilité de faire cette distinction. Ainsi on comprend que l'intentionnalité est une corrélation *a priori*, et si elle est ainsi, c'est qu'elle ne se donne pas dans l'expérience, mais elle est constitutive.

Après avoir donné un aperçu sur la théorie husserlienne de l'intentionnalité, revenons donc à la réception levinassienne de cet acte fondamental de la phénoménologie. Conscient de la complexité et la vitesse de développement de notre travail sur ce sujet, nous proposons donc de suivre de plus près le fil de l'argumentation dans la lecture levinassienne de l'intentionnalité.

II.B.2.c. L'intentionnalité : une théorie révolutionnaire

Il nous semble que le problème fondamental pour Levinas dans la *THI* est d'ouvrir un chemin qui permet de placer « ce qui est préalablement vécu avant d'être pensée (pré-réflexif) » dans la phénoménologie.³⁶³ Selon lui, l'idée du respect de la pratique dans la phénoménologie husserlienne vient de la théorie de l'intentionnalité qui consiste dans un élargissement du sens de l'objet et un renversement du sens du sujet. Nous proposons d'aborder cette perspective positive de la réception levinassienne de la théorie de l'intentionnalité de Husserl dans la mesure où elle nous fait avancer dans ce chemin en question. Commençons alors par saisir en quoi consiste cet élargissement du sens de l'objet chez Husserl aux yeux de Levinas.

Grâce à cette réhabilitation phénoménologique du lien de la conscience au monde, l'expérience gagne une certaine priorité sur la théorie et Levinas accueille avec enthousiasme cette nouvelle position privilégiée de l'expérience dans la philosophie :

³⁶³ Bustan, **op. cit.**, p. 14. Force est de remarquer que cet objectif de Levinas de replacer le pré-réflexif dans la phénoménologie n'envisage pas de transgresser la loi logique pure qui est la condition *sine quoi non* de vie réflexive. Car, « [...] le théoricisme en soi n'est pas un blâme aux yeux de Levinas. Face à un lecteur qui s'étonne de la condamnation levinassienne de l'intellectualisme (car pourquoi au fait désavouer une attitude qui est inhérente à notre manière d'être ?), il faut éviter de lui assigner une fausse méfiance philosophique et admettre que Levinas reconnaît volontiers les mérites de la théorie et du savoir. [...] c'est dans la sociabilité collective où sont impliquées des nombreuses personnes (à l'encontre de la sociabilité intime du face-à-face dans l'éthique), que l'attitude théorique lui paraît indispensable, étant le fondement même de la justice » (Bustan, **op. cit.**, p. 142-143). Voir aussi Salanskis, « Le théorique au secours de Levinas », Mai 2002, **Emmanuel Levinas à Jérusalem**, Conférence à Jérusalem : http://jmsalanskis.free.fr/article.php3?id_article=27.

« *L'intérêt de la conception husserlienne [de l'intentionnalité] consiste, dit Levinas, à avoir mis au cœur même de l'être de la conscience, le contact avec le monde* ». ³⁶⁴

Chez Husserl, l'objet n'est plus un simple *Ding* qui signifie un objet spatio-temporel du monde, mais l'objet lui-même [*die Sache selbst*] qui se donne à nous. ³⁶⁵ Cette modification dans le sens de l'objet vient, en effet, de la substitution de la question « *Pourquoi quelque chose ?* » à celle de « *Comment une chose se manifeste-t-elle à la conscience ?* ». ³⁶⁶ Husserl se focalise sur les modalités différentes de l'apparition des choses à la conscience, c'est-à-dire les différentes modalités du vécu. L'objet ne sera donc pas un certain type d'étant, mais le mode d'apparition d'une chose ou cette chose même dans ses différentes modalités d'apparition. ³⁶⁷

Pour ces raisons, le centre de la discussion philosophique n'est plus l'existence ou la non-existence de la chose, ou son existence illusoire, mais son *mode d'existence*. L'objet matériel est transcendant dans le sens où il ne fait pas partie constitutive du courant de la conscience. ³⁶⁸

Husserl dépasse donc la conception trop rigide de l'objet, et par là de l'objectivité : « *Objet doit être, dit Levinas dans la THI, entendu dans le sens le plus large, le plus formel du terme, et ne doit exprimer que sa fonction d'être sujet d'une assertion vraie. Husserl choisit, pour le désigner comme tel, le terme plus vague d'objectité (Gegenständlichkeit), et il entend, par là, non seulement l'objet au sens étroit du terme, mais aussi des 'états de choses' (Sachverhalt), des indices ou des marques (Merkmal), des formes dépendantes réelle ou catégoriales, etc.* » [L.U. II p. 38]. *L'objectivité, ainsi définie par sa fonction la plus générale, admet donc*

³⁶⁴ THI, p. 73.

³⁶⁵ Bustan, *op. cit.*, p. 17.

³⁶⁶ THI, p. 187.

³⁶⁷ Pour la phénoménologie comme l'existence real ne signifie pas une existence qui est indépendante de la conscience, et l'objet idéal ne signifie non plus une existence qui est immanente à la conscience. Dans la phénoménologie husserlienne les objets idéaux sont aussi donnés et qu'ils ont une existence propre à eux-mêmes. Ainsi Husserl élargit le sens de la donation et il élabore le concept de l'intuition de l'essence. L'intuition sensible où se donnent les objets réels et l'intuition de l'essence où se donnent les objets idéaux (Cf. THI, Chapitre VI, « L'intuition des essences », p. 143-175).

³⁶⁸ Ibid., p. 46-47.

*parfaitement l'idée de différents plans d'être, de différents sens du terme même 'exister' ».*³⁶⁹

Ainsi devient absurde « le problème de concordance de la réalité sensible et de la pensée logique », car, à travers la lecture levinassienne de cet élargissement de sens de l'objet, on comprend que chez Husserl « *la réalité sensible n'a pas à correspondre à la pensée logique, mais elle lui sert de base* ». ³⁷⁰ Voilà le point essentiel pour Levinas : le concret devient le fondement de la pensée théorique. Il ne manquera pas de souligner cette idée en 1940, dans « Le concret », huitième partie de « L'œuvre d'Edmond Husserl » : « *Il y a là, enfin, dit Levinas, un point caractéristique de la place que dans sa théorie de la connaissance et de l'être, Husserl laisse au concret. L'intellectuel ne saurait jamais être pris pour un absolu. Il est incompréhensible sans la base concrète avec laquelle, certes, il ne se confond pas, mais sur laquelle il repose. Aussi l'objet de la science, absolument dématérialisé, pensé à l'aide de fonctions mathématiques, n'est-il pas un objet qui remplace purement et simplement le monde sensible. Le poser comme absolu, c'est méconnaître le sens vrai de l'objet de la physique* ». ³⁷¹

II.B.2.d. Le renversement du sens du sujet

Selon Levinas, Husserl, en considérant l'intentionnalité comme le mode d'existence ou l'essence même de la conscience, renverse également radicalement la conception de la subjectivité. Dans l'ontologie substantialiste, il s'agit d'un sujet et d'un objet qui cherchent sans cesse à s'atteindre en tant que deux existences l'une extérieure à l'autre, alors que Husserl nous montre que le sujet n'est pas une substance qui existe d'abord et pour ensuite avoir un rapport à l'objet comme une substance opposée. Comme nous l'avons déjà signalé, Husserl met en place un nouveau jeu entre le sujet et l'objet : leur rapport n'est pas du tout secondaire par rapport à leur existence, mais au contraire il y a une corrélation *a priori* constitutive qui précède toute substance et grâce à elle on est en droit de parler de deux pôles : conscience et monde. C'est ainsi

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 124-125.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 124.

³⁷¹ *EDE*, p. 29.

que Husserl met l'intentionnalité comme *substantialité* de la conscience : « L'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet. *Sa substantialité même consiste à se transcender* ». ³⁷²

Levinas souligne un autre point qui est fondamental pour comprendre ce mouvement de Husserl, à savoir son opposition à « *l'idée du 'moi' comme substance de la conscience* ». C'est cette opposition, selon Levinas, qui lui mène à la recherche d'un autre chemin qui va à la découverte de l'intentionnalité comme substantialité de la conscience. Ainsi Husserl abolit l'idée du « moi » comme une entité immobile, inerte et fermée sur soi-même, et à la place il met l'intentionnalité comme un acte de transcendance. On ne pourrait plus parler d'un moi inerte, mais d'une substantialité dynamique de la conscience et c'est cette substantialité, ce dynamisme qui fait la subjectivité du sujet.

Le plus grand intérêt de cette découverte de Husserl, aux yeux de Levinas, réside dans le fait que l'acte intentionnel ne s'en tient pas à un acte épistémique, autrement dit à la vie purement théorique, en effet, son champ d'activité est plus vaste qu'on ne le pense : l'acte intentionnel s'étend jusqu'à la vie affective « comme la vie pratique, et esthétique », c'est-à-dire que chez Husserl on peut même envisager dans la vie non-théorique une caractéristique comme un rapport à l'objet. ³⁷³ Levinas met en avant cette thèse en s'appuyant sur ce paragraphe des *Idées* : « *Toute valorisation est valorisation d'un Wertverhalt (état de valeurs), tout désir, désir d'un Wunschverhalt etc. Agir va sur l'agi, aimer sur l'aimé, se réjouir sur le réjouissant etc. [Ideen, p. 168]* ». ³⁷⁴

Nous proposons ici de faire une lecture parallèle avec « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », un article contemporain de la *THI*, où Levinas poursuit la même thèse à propos de la portée de l'intentionnalité. On se permet ici de faire une longue citation :

³⁷² **THI**, p. 70-71.

³⁷³ **Ibid.**, p. 73.

³⁷⁴ **Ibid.**, p. 73.

« Déterminer la nature véritable de l'Humain, l'essence propre de la conscience – voilà ce qui s'est imposé comme première tâche aux phénoménologues. On connaît leur réponse. Tout ce qui est conscience n'est pas replié sur soi-même, comme une chose, mais tend vers le Monde. Le concret suprême dans l'homme, c'est sa transcendance par rapport à lui-même. Ou, comme disent les phénoménologues, c'est l'intentionnalité. Thèse d'apparence paradoxale. Que la connaissance théorique tende vers un objet et surtout que cette tension se confond avec l'existence même de la connaissance, on l'accordera à la rigueur. Mais les sentiments – l'amour, la peur, l'angoisse – dans leur chaleur intime, ne se dirigent sur rien. Etats subjectifs, tonalités affectives, selon l'expression des psychologues, ils semblent tout le contraire de l'intentionnalité. – Le sentiment n'est pas connaissance, voilà ce que cette objection veut dire. Mais les phénoménologues, non plus, n'admettent pas cette absurdité. Leur idée fondamentale consiste, bien au contraire, à affirmer et à respecter la spécificité du rapport au monde que réalise le sentiment. Seulement, ils soutiennent ferme qu'il y a là rapport, que les sentiments en tant que tels 'veulent en venir à quelque chose', constituent, en tant que tels, notre transcendance par rapport à nous-mêmes, notre inhérence au monde. Ils soutiennent, en conséquence, que le monde lui-même – le monde objectif – n'est pas fait sur le modèle d'un objet théorique, mais se constitue au moyen de structures, beaucoup plus riches, et que seuls ces sentiments intentionnels sont à même de saisir ».³⁷⁵

On assiste ici à la compréhension levinassienne de l'intentionnalité sous forme plutôt positive de la « distance » et de l'ouverture dans le sens où laisser une place libre aux choses pour qu'elles puissent apparaître en tant que telles sans aucune intervention. Tout au long de cet article, Levinas attire notre attention sur le fait que seule l'analyse soigneuse des intentionnalités nous fait comprendre les choses et le monde en tant que tels dans leur concrétude. En outre, s'il y a une possibilité de se transcender vers le monde pour l'être humain, cette possibilité implique un rapport intentionnel aux choses ; et encore grâce à cette découverte de l'intentionnalité, le monde nous émerge à la fois en dehors de la Nature et de l'aspect théorique, mais dans sa réalité originaire. Comme on a vu dans « L'analyse de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* » de la première partie de notre travail, pour Levinas, la

³⁷⁵FHP, p. 407-408.

concrétude de l'humain est sa transcendance mais pas l'inverse : « *Le monde déborde la Nature* » !³⁷⁶ C'est seulement la structure intentionnelle de la conscience qui nous permet de comprendre le rapport transcendantal entre l'homme et le monde : « *Le concret à partir duquel le monde doit être compris est donc l'intentionnalité* ».³⁷⁷

On aperçoit que Levinas parle de l'intentionnalité sur un ton élogieux, loin d'être critique, et que, d'une manière surprenante, on ne rencontre même pas un seul mot paradoxal dans cet article. Où se cache la tension dans la formulation levinassienne de l'intentionnalité à travers « proximité et distance » ? Nulle part. Il paraît qu'une lecture de l'intentionnalité qui se fait à travers la compréhension des sentiments comme intentionnels ne donne pas lieu à une lecture paradoxale. Mais pourquoi Levinas insiste-t-il sur ce sujet ?

Revenons donc sur la *THI*. Si Levinas insiste sur le fait que les actes complexes sont aussi constitutifs, c'est parce qu'il tient à prouver que dans la phénoménologie de Husserl la vie concrète est prise dans toutes ses formes et « *non pas dans la forme de vie purement théorique ; et corrélativement, le monde réel n'est pas simplement un monde des choses corrélatives de l'acte perceptif (acte de pure théorie), mais le monde réel est un monde d'objet usuels et de valeur* ».³⁷⁸ Levinas souligne ainsi que toutes ces caractéristiques inhérentes aux choses ne doivent pas être prises comme des caractéristiques subjectives appartiennent à l'être humain, au contraire elles font partie de la sphère objective et en conclusion elles ne sont pas exclues de la constitution du monde.³⁷⁹ « [...] *l'existence du monde n'est pas une forme vide qu'on pourrait appliquer à tous les domaines de l'être. Parce que volonté, désir, etc. sont des intentions qui constituent, autant que la représentation, l'existence du monde et non pas des éléments de la conscience dénués de tout rapport à l'objet, l'existence elle-même du monde a une structure riche, différente selon les différents domaines* ».³⁸⁰

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 408.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 408.

³⁷⁸ *THI*, p. 74.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 76. Nous soulignons.

Or, juste quelques pages après dans la *THI*, Levinas avoue que dire que « [l]es catégories pratiques ou esthétiques sont constitutives de l'être [...] dans la même mesure que les catégories purement théoriques » est, en réalité, de forcer la pensée de Husserl. Car chez lui, c'est la théorie qui est le fondement de toute la vie consciente.³⁸¹ C'est à partir de cette idée qu'il faut comprendre l'accusation adressée à Husserl d'être intellectualiste.

C'est ici que la perspective positive dans la réception de l'intentionnalité husserlienne se trouve renversée et devenue négative. On y constate que l'intellectualisme de Husserl est fondé sur le fait que « les objets des actes complexes » comme ceux de la volonté, du désir, etc. ont un mode d'existence différent que les objets des simples représentations, et que, sans une lecture forcée de l'intentionnalité, ces actes complexes ne sauraient faire partie de la constitution, au contraire ils auraient toujours besoin du mode d'existence de l'objet théorique ou la représentation pour avoir un objet. Exclure les actes non-théoriques de la constitution paraît à Levinas comme une sorte d'intellectualisme.³⁸² Ainsi les apories de l'intellectualisme de Husserl qui émergent sous deux aspects chez Levinas : celui de prédominance de la présence ou de la donation, et celui de l'accès absolu par le mental.³⁸³

³⁸¹ *Ibid.*, p. 86.

³⁸² Ici, nous voulons souligner que si Levinas accuse Husserl d'être intellectualiste, ce n'est pas parce que Levinas a une intention anti-intellectualiste. Nous en voulons pour preuve ce que Levinas écrit dans une note de bas de page de la « Conclusion » de la *THI* : « Les deux articles que M. Schestov a consacrés dans la 'Revue Philosophique' à Husserl [...] s'attaquent à l'intellectualisme husserlien. Ils nous semblent viser un point, par où l'intellectualisme de Husserl résiste le mieux : ses arguments contre le psychologisme naturaliste et sceptique. Ce que nous relevons comme intellectualiste chez Husserl est d'un tout autre ordre : au point de vue auquel nous nous sommes placés, nous, le scepticisme lui-même, ne serait pas nécessairement anti-intellectualiste » (p. 220) Comme nous le montre Nicolas Monseu dans **Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de Husserl en France**, la différence entre ces deux compréhensions de « l'intellectualisme husserlien » réside en ceci que Chestov entend par l'intellectualisme de Husserl son logicisme, alors qu'aux yeux de Levinas c'est ce logicisme husserlien qui « résiste le mieux » au « psychologisme naturaliste et sceptique ». Ensuite, Levinas précise que ce qu'il entend par l'intellectualisme husserlien est d'« un tout autre ordre » que celui de Chestov, car il fonde sa critique sur le primat de la théorie dans la vie [Cf. Nicolas Monseu, dans **Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de Husserl en France**, Bibliothèque philosophique de Louvain, Peeters France, 2005, p.208. Ces deux articles en questions de Léon Chestov : « Memento Mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) », in **Revue philosophique de la France et de l'Étranger**, tr. fr. par B. de Schlœzer, no 101, janvier-juin 1926, p. 5-62 ; « Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique) », in **Revue philosophique de la France et de l'Étranger**, tr. fr. par B. de Schlœzer, no 103, janvier-juin 1927, p. 36-740].

³⁸³ Bustan, *op. cit.*, p. 12.

II.B.2.e. L'intentionnalité : une théorie de la représentation

Une des questions constantes pour Levinas sera donc la manière dont on se met en relation avec le monde : Cette relation est-elle une manière théorisante-intentionnelle ou athéorisante –pratique, fonctionnelle ?³⁸⁴ Les deux lectures, à notre avis, sont possibles en même temps selon la direction de la lecture. En effet, si Levinas prenait pour fondamentales les *Recherches logiques*, notre contact originaire au monde serait théorisant ; s'il faisait une lecture un peu forcée des *Idées* comme point de départ, il lui serait au contraire possible de prouver que la manière dont on est en relation originaire avec le monde est athéorisante. Car, selon Levinas, les *Recherches logiques* ont une attitude réaliste au sens où l'objet existe indépendamment de la conscience, et ainsi « *l'analyse immanente de la conscience, ne rencontre que des données hylétiques (sensations –Empfindungen - dans la terminologie des 'Log. Unt.')*, et les actes, les intentions, tandis que les corrélatifs de ces actes n'appartiennent pas à la conscience, mais au monde des objets ».³⁸⁵ Dans ce point de vue, il s'agit inévitablement de la primauté de la conscience théorique et ainsi le seul moyen de « *l'accès à ce qui fait l'être de l'objet* » est l'acte théorique de la conscience ou la représentation, si l'on veut. Les actes non-objectivants alors n'ont aucune fonction dans la constitution du monde. Or, dans des *Idées*, Husserl envisage cette distinction entre la conscience et le monde à partir de l'intentionnalité, par conséquent la notion de conscience est modifiée « *pour traduire mieux la structure transcendantale de la conscience* ».³⁸⁶ Et la notion d'objet ou d'être, elle a aussi changé de sens, car l'être est compris comme vécu et « *sa réalité en soi est toujours ce qu'elle est pour la vie, dans toute la richesse de ses modifications. Cette idée oblige à mettre, parmi les caractéristiques de l'être, aussi les structures corrélatives des actes non-objectivants, à parler d'autres modes d'existence que celui de l'objet théorique ; cette idée permet de dépasser l'attitude des 'Log. Unt.'* ».³⁸⁷ Cependant, aux yeux de Levinas, Husserl n'abandonne jamais tout à fait la thèse que la théorie joue un rôle prépondérant dans la constitution du monde et que la représentation est le fondement de tous les actes.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ THL, p. 87.

³⁸⁶ Ibid., p. 87-88.

³⁸⁷ Ibid., p. 98-99.

Pour quelle raison Levinas insiste-t-il sur le fait que chez Husserl notre seul contact avec le réel doit avoir « une structure de la représentation » ?³⁸⁸ Revenons à la première description de la représentation dans la *THI*.

Levinas cite Husserl : « Nous pouvons embrasser, sous le titre de représentation, tout acte où quelque chose devient notre objet (*im welchem uns etwas gegenständlich wird*), dans un certain sens plus étroit, comme dans les perceptions ou dans les intuitions, parallèles aux perceptions, qui saisissent l'objet d'un seul coup (*in einem Griff*) et qui le visent dans un seul rayon de pensée ; ou encore comme dans l'acte à une seule articulation qui exprime le sujet des assertions catégoriques ; dans les actes de présupposition directe (*Akte des schlichten Voraussetzens*) qui fonctionnent comme premiers termes (*Vorderglieder*) des actes de l'assertion hypothétique etc. [*Log. Unt. II, p. 459*] ». ³⁸⁹ On comprend ainsi, explique Levinas, que chez Husserl, l'acte objectivant fonctionne comme acte fondamental ayant le pouvoir de saisir l'objet dans « un seul rayon de pensée » et cet acte est la forme élémentaire pour tous les actes et l'état commun à différents actes de pensée. ³⁹⁰

Voici une autre citation de Husserl faite par Levinas : « Un Erlebnis intentionnel n'acquiert son rapport à l'objet que par le fait d'un acte de représentation (*Vorstellen*) fonctionnant en lui, et qui lui rend présent (*vorstellung macht*) l'objet [*Log. Unt. II, p. 428*] ». ³⁹¹ Cela signifie que, par exemple, l'objet de la volonté, de l'amour, etc. doit être représenté avant d'être voulu, aimé. Car chez Husserl, d'après Levinas, les actes complexes ne sont pas objectivants, c'est-à-dire qu'ils n'arrivent pas à mettre en présence de l'objet à la conscience. Cela étant, tous les actes non-objectivants ont besoin des actes objectivants - ou doxiques comme Husserl les nomme dans *Idées I* – , pour qu'ils puissent avoir accès à l'objet, et comme tout acte de thèse est un acte de représentation, la représentation doit précéder « le moment vécu affectif ». ³⁹² Plus précisément, quand on désire quelque chose, ce quelque chose doit être posé par un acte objectivant comme objet de désir ; par conséquent, chaque acte affectif doit être

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 94-95.

³⁹⁰ Bustan, *op. cit.*, p. 64.

³⁹¹ Levinas, *THI*, p. 91.

³⁹² Bustan, *op. cit.*, p. 65.

précédé par un acte de poser et ainsi l'objet de désir avant d'être désiré doit être perçu ou autrement dit représenté : cet objet est représenté avant d'être désiré.

Il convient de souligner qu'il ne s'agit pas ici d'une antériorité chronologique, mais conditionnelle. L'acte objectivant ou la représentation est la condition de « l'expérience affective », au sens où que l'acte théorique précède « *l'événement d'affectivité lui-même* ». ³⁹³ Et même si les actes non-objectivants ne sont pas réductibles aux actes objectivants, ils se trouvent donc conditionnés par la représentation.

On se rend compte ainsi que dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité, Levinas découvre un privilège conféré à la représentation, ce qui fait que le statut du sentiment est négligé. ³⁹⁴ De ce point de vue, la critique levinassienne à l'encontre de Husserl paraît justifiée. En effet, en donnant à la théorie une primauté sur ce que nous ressentions, Husserl assimile le monde à celui « de la connaissance » qui se manifeste de la même manière qu'un objet étant mis en présence à la conscience théorique. ³⁹⁵ Malgré tout, Levinas ne peut pas ne pas penser que même dans les *Recherches logiques*, Husserl garde l'idée que les actes affectifs et volitifs sont les actes intentionnels. ³⁹⁶ Il est vraisemblable qu'il veut pouvoir rester fidèle à l'esprit de la phénoménologie husserlienne par l'idée de « *l'intentionnalité dans sa forme d'amour* » qui ne saurait être une représentation. ³⁹⁷ Et cette exigence d'y rester fidèle conduira Levinas à trouver des solutions pour défaire la représentation de la théorisation du monde. D'où une autre compréhension possible de la représentation chez Husserl.

II.B.2.f. Quelle représentation ?

En 1940, Levinas évoque que « *[l]'acte de poser l'objet – l'acte objectivant – est une synthèse d'identification. Par cette synthèse toute vie spirituelle participe de*

³⁹³ *Ibid.*, p. 65.

³⁹⁴ *Ibid.* p. 65.

³⁹⁵ *THI*, p. 98.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 92.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 75.

*la représentation ; ou encore, par elle Husserl détermine en dernière analyse la notion même de la représentation. La représentation n'est donc pas un concept opposé à l'action ou au sentiment. Elle se situe avant. L'intentionnalité n'est donc pas l'apanage de la pensée représentative. [...] Toutefois chez Husserl la représentation au sens que nous venons de définir se trouve nécessairement à la base de l'intention, même non-théorique ».*³⁹⁸

Dans ce passage, il saute aux yeux d'emblée que même si la représentation est un acte prépondérant, on ne peut pas considérer que l'intentionnalité est un apanage de la pensée représentative. Comment faut-il comprendre cette phrase qui est incompatible avec l'ensemble de ce paragraphe ?³⁹⁹

Il semble qu'ici, il y ait un enchevêtrement de deux sens de la notion de représentation, mobilisés en même temps par Levinas : le sens phénoménologique et non-phénoménologique. Par sa théorie de l'intentionnalité, Husserl renverse la compréhension classique de la représentation qui repose sur deux pôles nettement séparés : la conscience et le monde. Dans ce jeu représentatif, le rôle de la conscience n'est qu'un écran sur lequel tout se reflète et devient ainsi l'image ou la copie du monde réel. D'où le problème de la vérité qui signifie une adéquation entre cette image mentale et la réalité. Alors que la compréhension phénoménologique de la représentation détruit le sens de la conscience comme une boîte à copie du monde perçu et celui de l'objet comme le contenu d'une image mentale figée.

Husserl ne commence pas sa philosophie par une distinction ontologique entre le sujet et l'objet : c'est au contraire dans l'acte intentionnel même que se constituent l'objet et le sujet, comme on l'a souligné à plusieurs reprises. L'enjeu fondamental est de cerner *le mode d'apparition* du monde à la conscience, et non pas sa représentation, et si l'on perçoit quelque chose, c'est parce qu'il y a des choses perceptibles. Il y va

³⁹⁸ EDE, p. 22-23. Nous soulignons.

³⁹⁹ On doit à S. Bustan cette problématique liée à la dualité du sens de la représentation dans cet article de Levinas. Cependant, comme on l'a déjà déclaré, notre but n'est pas résoudre les compréhensions antithétiques chez Levinas. Même si l'on traite la même problématique qu'elle, on ne suivra pas Bustan dans toutes ses conclusions. Pour avoir plus de détails sur ce sujet, voir Bustan, « De l'intellectualisme... », p. 67-75.

autrement dit d'un rapport corrélatif. Dans « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl »⁴⁰⁰ Levinas expose bien ce rapport corrélationnel entre la conscience et l'objet : « *L'originalité de 'Husserl consistait à voir que le phénomène premier qui se donne à la réflexion directe sur la conscience n'est pas un 'je pense' (ego cogito), mais un 'je pense un objet' (ego cogito cogitatum) – l'objet de chaque cogitation – sans être emboîté en elle – se présente cependant comme sa caractéristique nécessaire et est en tant que tel nécessairement donné – et donné dans son mode de se présenter à la conscience – dans la réflexion sur la conscience* ». ⁴⁰¹ Ainsi, en substituant au mode d'apparition du monde à la conscience le rapport *représentatif* de la conscience au monde, Husserl détruit l'idée de la représentation comme reproduction mentale et rétablit la représentation comme une expérience originelle du contact du sujet au monde dans la vie. Si on revient à présent à la phrase discordante de Levinas qui affirme que l'intentionnalité ne prône pas la représentation, on comprend qu'il utilise le sens classique ou pré-phénoménologique du terme. En ce sens, l'intentionnalité husserlienne n'est pas une exaltation de la représentation, mais bien plutôt sa destruction.

Croyant avoir surmonté cette difficulté inhérente au chevauchement de deux sens différents de la représentation, nous nous permettons d'aborder une autre aporie qui dérange les modes de pensée habituels qui cherchent la cohérence dans chaque expérience philosophique.

Dans son article « L'œuvre d'Edmond Husserl », Levinas remet en question la critique formulée dans la *THI* envers la philosophie de Husserl d'être intellectualiste. En effet, s'il lui paraît dix ans plus tard « *injuste de la qualifier d'intellectualisme* »⁴⁰², c'est que « *[l]a primauté accordée à la notion du sens par rapport à la notion d'objet pour caractériser la pensée nous l'interdit. L'intention d'un désir, d'un sentiment – en tant que désir ou sentiment – recèlent un sens original qui n'est pas objectif au sens étroit du terme. C'est Husserl qui a introduit dans la philosophie cette idée que la pensée peut avoir un sens, viser quelque chose même lorsque ce quelque chose est*

⁴⁰⁰ Levinas, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929, 54^{ème} année, nos 3-4, mars-avril, p. 230-265.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 254-255.

⁴⁰² *EDE*, p. 23.

*absolument indéterminé, une quasi-absence d'objet ; et on connaît le rôle que cette idée a joué dans la phénoménologie de Scheler et de Heidegger ».*⁴⁰³

Il nous semble que pour élucider l'origine de ce besoin que ressent Levinas de remise en question de sa propre critique, le concept clé sera encore une fois l'intentionnalité. On constate que Levinas dans cet article franchit un pas de plus par rapport à sa lecture de 1930. Comme on vient de dire que Levinas dans la *THI* nous montre qu'il s'agit d'une compréhension différente de l'intentionnalité dans les *Recherches logiques* et dans les *Idées*, et la différence essentielle est posée sur le fait que dans *Recherches logiques*, Husserl prend une attitude plutôt « réaliste » alors que dans des *Idées* Husserl se propose une compréhension de l'intentionnalité comme corrélation entre sujet et objet. Dans cet article de 1940, Levinas renie que l'affirmation de la primauté de la notion de l'objet chez Husserl signifie un réalisme même dans *Recherches logiques*. Car dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité il n'est pas question de rapports entre les objets réels, mais au contraire le rapport aux choses mêmes désigne l'acte de prêter un sens : « *Ce n'est pas de la réalité de l'objet que Husserl part pour élaborer l'idée de la transcendance, mais de la notion du sens. [...] Chez Husserl le fait du sens est caractérisé par le phénomène d'identification, processus où l'objet se constitue. L'identification d'une unité à travers la multiplicité représente l'événement fondamental de toute pensée. Penser, c'est pour Husserl identifier* ».⁴⁰⁴ Levinas prend alors pour centrale la notion d'intentionnalité des *Idées*, et, en même temps, il bascule vers la notion de la signification dans les *Recherches logiques*.

Levinas nous donne, déjà dans le Chapitre V de la *THI* intitulé « Intuition », une autre définition husserlienne de la représentation. Celle-ci n'est pas capable de poser lui-même son objet comme existant, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un acte objectivant, mais elle se contente de le viser : c'est la pensée purement significative.⁴⁰⁵ Dans l'acte significatif, la pensée peut viser un objet mais elle n'arrive pas à entretenir une relation immédiate à lui. Ici, on rencontre donc un objet pensé mais pas donné, c'est-à-dire une intention significative et vide. Cependant cela ne veut pas dire que la réalisation [*Erfüllung*, remplissement] ne saurait être possible pour les intentions purement

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 23-24. Nous soulignons.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁰⁵ *THI*, p. 101.

significatives. Une intention purement significative peut bien se réaliser dans l'intuition, à condition qu'elle ait un rapport à l'objet intuitif ; mais parfois il se peut qu'elle ne se réalise pas. Quand on pense une licorne, par exemple, on ne peut que la viser, mais pas la réaliser dans l'intuition.⁴⁰⁶ Cette pensée peut être non-réalisée, mais elle ne manque pas de sens. Dans l'acte significatif, en résumé, s'englobe « *la totalité des actes qui visent leurs objets sans les atteindre* ». ⁴⁰⁷ Cela permettra à Husserl d'élargir la description de la conscience qui n'était ni une substance ni une existence parmi d'autres existences dans le monde, mais ce qui apparaissait dans un mode d'être intentionnel, et on y ajoute qu'elle est la condition de possibilité du sens.⁴⁰⁸

Qui plus est, il y a un autre acte chez Husserl, c'est l'acte intuitif qui est capable d'atteindre d'un seul coup son objet, ce qui fait de lui un acte pleinement réalisé. Dans cet acte, l'objet est non seulement visé mais directement vu en original, autrement dit « en chair et en os ». Levinas souligne bien que la différence entre ces deux actes – celui significatif et celui intuitif – ne tient pas à la différence de degré de clarté ou d'obscurité d'une image, mais à la réalisation : dans l'acte significatif il y va d'un objet seulement visé, alors que dans l'acte intuitif l'acte de viser est rempli par l'intuition.⁴⁰⁹ Sans cette plénitude [*Fülle*], tout acte de la pensée demeure significatif.

Levinas met en relief un autre caractère de l'intention vide chez Husserl, à savoir que toute intention vide ne doit pas être réalisée. Autrement dit, une intention vide n'est pas nécessairement « une attente de l'apparition de l'objet ». C'est vrai que toute attente est une intention, mais « *toute intention significative n'est pas attente* ». ⁴¹⁰ Levinas nous donne l'exemple d'un dessin de tapis qui ne s'offre pas en totalité au regard, une partie de son dessin se cache, par exemple, sous les meubles, et on n'arrive alors à percevoir directement qu'une partie de ce dessin. Cependant, « *les intentions vides, dirigées à partir de la partie perçue du dessin vers ce qui en est caché, ne signifient nullement une attente* ». ⁴¹¹

⁴⁰⁶ « Sur les Ideen... », p. 260.

⁴⁰⁷ **THI**, p. 102.

⁴⁰⁸ Eylem Hacımuratoglu, sa thèse est en cours de rédaction.

⁴⁰⁹ **THI**, p. 103.

⁴¹⁰ **Ibid.**, p. 104.

⁴¹¹ **Ibid.**, p. 104.

Comment peut-on distinguer alors l'objet d'une pure pensée de l'objet existant « en chair et en os » ? Chez Husserl, explique Levinas, la différence ne vient pas de l'objet lui-même, mais elle se fonde sur le mode d'être donné, d'être vécu de l'objet. Néanmoins, il n'y a aucune différence de degré entre l'acte significatif et l'acte intuitif comme mode de vie. La conscience se transcende également dans les deux actes ; mais elle n'atteint la connaissance que dans l'acte intuitif, alors qu'elle n'y parvient pas toute seule dans le mode significatif, comme elle doit attendre la confirmation de l'acte intuitif.⁴¹²

Ici émerge la deuxième description de la représentation selon laquelle la représentation est un acte significatif qui, dépourvu de la matière fournie par l'intuition, est loin de mettre en présence un objet « en origine » à la conscience et par conséquent elle n'atteint pas non plus une connaissance. Comme le dit Levinas dans *EDE*, on cite encore une fois, « *[p]enser, c'est pour Husserl identifier* », l'acte intentionnel consiste à identifier l'objet dans une série des possibilités infinies. On peut, par exemple, désirer quelque chose sans la moindre idée de ce qu'est cette chose ; on peut avoir un désir sans objet. Il s'agit là seulement d'un acte de viser sans aucun objet précis. Puis il se peut qu'une image apparaisse dans la mesure où on décide plus au moins qu'on a envie d'alcool. À ce stade-là, on observe le passage de « l'objet évasif » à « *un objet désiré bien défini* »⁴¹³ : c'est un objet alcoolisé. Plus on continue à fouiller notre désir, plus la forme de cet objet devient précise et enfin cet objet prend sa forme finale : une pinte de bière blonde. Mais, il y a des cas où l'acte de viser demeure sans objet précis et ainsi notre désir vise quelque chose sans trouver son image – il reste sans être réalisé ou peut-être dans le flou.⁴¹⁴

Tout cela étant dit, dans cette compréhension husserlienne de la représentation, on peut trouver de la condition de possibilité de désirer quelque chose avant de disposer de son objet comme désiré. Cela signifie que la donation de l'objet « en chair et en os » peut venir plus tard ou peut-être jamais : « *toute intention significative n'est pas attendue* ». Il s'ensuit qu'il est possible que « *l'intention d'un désir, d'un sentiment recèlent un sens original* », même si elle n'atteint pas son objet précis ; comme on l'a

⁴¹² *Ibid.*, p. 106.

⁴¹³ Bustan, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

vu, ceci n'était pas possible dans le cadre de la première définition de la représentation comme un acte objectivant.

Voilà, à nos yeux, la raison pour laquelle Lévinas remet en question son objection à Husserl, et la raison pour laquelle, en un certain sens, Husserl ne mérite pas d'être accusé d'intellectualiste : il y a bien un acte de représentation qui n'est pas objectivant mais identifiant, lequel nous permet de penser, de désirer sans aucun objet précis, parfois de façon précise, parfois de manière floue, etc. Ainsi on peut désirer quelque chose avant d'avoir son objet perçu ou représenté. Il est remarquable que Levinas, en faisant à la fois une interprétation de l'intentionnalité à partir de l'acte signifiant, et une mise en scène d'une autre définition husserlienne de la représentation qui n'est plus qu'un acte objectivant, atteint la possibilité de bouleverser la prédominance de la présence ou de la donation.⁴¹⁵

II.B.3. Une lecture ontologique de la phénoménologie de Husserl

Fidèle à sa manière de philosopher, Levinas, dans son va-et-vient, ne peut pas s'empêcher de remettre en question aussi sa propre prise de distance avec la critique envers Husserl au sujet de l'intellectualisme de ce dernier, comme une sorte de double autocritique.⁴¹⁶ Voici la question qui suit cette prise de distance et qui vient pour ainsi dire boucler la boucle⁴¹⁷ : « *Mais que signifie la présence de l'acte d'identification à*

⁴¹⁵ Zeynep Direk, dans son article intitulé « Hegel et Levinas : Distance et Proximité », souligne aussi que pour Levinas, dans sa période d'avant-guerre, la phénoménologie signifie avant tout l'intentionnalité, et qu'il nous donne plusieurs définitions différentes de cette notion sans chercher la cohérence entre elles. Cependant, précise Direk, Levinas changera de nouveau son point de vue à l'égard de la notion de l'intentionnalité en 1961, et ce nouveau commentaire de l'intentionnalité reposé sur la distinction entre « l'intentionnalité objectivant » et « l'intentionnalité de la transcendance » marquera *Totalité et infini*. Car, Levinas déterminera « l'intentionnalité objectivant comme Sinngebung : la donation du sens à quelque chose est la condition de son apparition comme quelque chose. Alors chaque phénomène est discours ou un fragment du discours, l'apparaître c'est d'être signifié. Autrement dit, le ceci particulier apparaît en fonction de la représentation, du jugement qui identifie quelque chose comme quelque chose. La fonction de la pensée est de préférer l'identité » (Zeynep Direk, « Hegel et Levinas : Distance et Proximité », p. 354-355, in *Hegel-Jahrbuch*, Volume 2015, Issue 1, p. 352-356).

⁴¹⁶ On constate ici que cette double autocritique de Levinas se fait écho de « la critique de la critique » comme méthode husserlienne pour atteindre la certitude (EDE, p. 37).

⁴¹⁷ Prenant le risque de donner l'impression d'être obsédés par le style de philosophe de Levinas, nous nous permettons d'en parler encore une fois. En effet, on a déjà constaté que dans le style levinassien de philosopher il y a toujours des paradoxes, des contradictions, et on les a considérés comme le résultat de l'exigence levinassienne de ne pas sortir du différend et de garder toujours ouvert le champ de bataille de la critique. On peut ajouter à présent une autre caractéristique : c'est que ces paradoxes qui jaillissent

la base des intentions qui n'ont rien d'intellectuel ? ».⁴¹⁸ Ce qui est remise en cause par Levinas dans cette question est, à notre avis, la deuxième définition de la représentation. Est-elle suffisante pour nous fournir une sortie de l'empire de la primauté de l'acte objectivant ? En effet, les mérites de la donation du sens qui puisent dans l'applicabilité de la notion de sens non seulement aux actes objectivants mais aussi aux sentiments, aux affections ne sont apparemment pas suffisants pour Levinas d'abandonner définitivement son objection d'être intellectualiste à Husserl. On revient donc à la problématique principale que Levinas observe chez Husserl : la conscience théorique comme conscience primaire. Cette fois-ci Levinas nous dépeint le paysage phénoménologique husserlien en mettant en relief la notion d'évidence.

En effet, selon Levinas, c'est la notion d'évidence qui empêche cette sortie en question. Comme on vient de le voir, dans la mesure où la représentation n'est pas une attente de la plénitude, ou, autrement dit, dans la mesure où le processus de l'identification d'un objet est infini, on peut parler d'un lien avec le monde autre qu'intellectuel. Levinas nous enseigne que si l'on se rend compte du rapport étroit de l'évidence avec l'identification chez Husserl, toute intention devient « *une évidence qui se cherche, une lumière qui tend à se faire* ». ⁴¹⁹ Désormais on ne prend pas

dans le texte de Levinas mettent en lumière ses pensées philosophiques. On pourrait le comprendre comme une technique de la dramatisation du roman, selon laquelle l'écrivain est en droit d'intervenir dans la vie propre des protagonistes et parfois il y introduit sa propre pensée comme s'il était la leur, de sorte qu'on n'arrive plus à distinguer la pensée de l'écrivain de celle de ses personnages.

De la même manière Levinas, en interrompant l'exposition en cours de la pensée de Husserl, nous rend accessible son arrière-pensée qui continue à chercher sans cesse des possibilités de différentes lectures de Husserl qui lui permettraient de mettre en évidence que ce n'est pas seulement l'acte objectivant qui a le privilège de donner l'objet et que notre contact avec le réel peut avoir une autre structure que la représentation. Levinas se demande alors si on peut changer le point de départ, c'est-à-dire que si, au lieu de commencer la lecture de l'intentionnalité par l'objet transcendant, on commençait cette lecture par le sens, il ne nous serait pas possible d'atteindre une autre perspective dans la philosophie de Husserl qui s'ouvrirait sur un contact non-théorique, non-intellectuel au monde.

Là où on voit une double autocritique ou une sorte d'intervention de la propre pensée philosophique de Levinas dans son récit, J. Colette souligne « une atténuation du jugement de 1930 » (Cf. J. Colette, **op. cit.**, « Levinas et la phénoménologie husserlienne »). Même si on partage la même conviction avec Colette concernant le glissement de l'instance sur l'acte significatif dans la lecture levinassienne de l'intentionnalité en 1940, on s'en sépare au sujet de l'« atténuation du jugement de 1930 ». C'est parce que, dans la totalité de cet article de 1940, même après « cette atténuation », aux yeux de Colette, Levinas ne cesse pas de nous montrer combien cette philosophie de Husserl est fondée sur l'intellect ou sur la lumière de l'intellect. Ainsi, on est en droit d'insister sur notre thèse que la pensée philosophique authentique de Levinas lui-même apparaît en filigrane dans l'exposition de la philosophie de Husserl – ce qui explique que parfois il nous est impossible de démêler les deux pensées. On croit néanmoins que cette voix « en filigrane » de Levinas nous donne de bons indices pour comprendre sa philosophie à lui.

⁴¹⁸ EDE, p. 24.

⁴¹⁹ Ibid., p. 25.

l'identification comme un processus infini, mais comme celui qui se dirige vers une plénitude, une évidence : « *la présence de l'objet en personne devant la conscience* ». ⁴²⁰ On se retrouve alors de nouveau face au même problème : c'est la représentation qui est à la base de tout acte d'intention.

Ce rapport étroit entre la théorie de l'intentionnalité et celle de l'évidence chez Husserl signifie, aux yeux de Levinas, d'« *identifier esprit et intellection* » ⁴²¹ et aboutit à un certain idéalisme :

« La pensée ne saurait donc entrer en relation avec ce qui n'a pas de sens, avec l'irrationnel. L'idéalisme de Husserl est l'affirmation que tout objet, pôle d'une synthèse d'identifications, est perméable à l'esprit ; ou inversement, que l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre. L'être ne saurait jamais heurter l'esprit parce qu'il a toujours un sens pour lui. Le heurt lui-même est une façon de comprendre. 'Avoir un sens' ne se réduit pas au demeurant à une je ne sais quelle transparence mathématique ou à la finalité. Cette notion est empruntée au phénomène de l'évidence. Le contact même avec les choses est leur intellection, sans cela l'objet ne saurait 'affecter' la pensée, ne saurait lui devenir intérieur et la notion même de l'intériorité restera inexpliquée ». ⁴²²

Dans ce paragraphe on rencontre les deux critiques levinassiennes entremêlées envers la phénoménologie de Husserl : celui de la prédominance de la présence dont on a déjà parlé, et celui de l'accès absolu par le mental. Apparemment, les deux se sollicitent, autrement dit l'une est lue comme l'envers de l'autre, tel un mot anacyclique : « *tout objet est perméable à l'esprit ou inversement l'esprit ne peut rien rencontrer sans rien comprendre* ». Divisons cette phrase en deux moments.

a. Si « [t]out objet est perméable à l'esprit », c'est que l'intentionnalité est corrélationnelle : s'il y a une lumière, corrélativement il y a aussi quelque chose à illuminer, c'est-à-dire qu'il y a une chose qui recèle en elle-même la possibilité d'être

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴²² *Ibid.*, p. 32.

sous la lumière.⁴²³ Cette possibilité est inscrite au mode d'être de l'objet, et c'est pour cette raison que la signification de l'objet ou du *Gegenstand*, comme précise Strasser, est « *ce qui se jette sur le chemin de mes intentions exploratrices, expérimentales ou connaissantes ; voilà la signification primitive, dérivée du latin 'ob-icit'. Ce qui se trouve sur mon chemin est naturellement perçu, aperçu, compris, interprété, c'est-à-dire pourvu d'un sens déterminé. Grâce à cette compréhension et à cette interprétation, chaque étant est nécessairement intégré dans un certain contexte. Finalement tout ce qui existe fait partie d'une totalité universelle embrassant tous les étants : c'est la totalité du monde* ». ⁴²⁴

b. Si « l'esprit ne peut rien rencontrer sans rien comprendre », c'est que l'acte objectivant précède tout autre acte ; même lorsqu'on ne prend en considération que la deuxième définition de la représentation, l'acte significatif vise un objet soit tout flou soit quasi-absent, mais de toute manière il vise quelque chose, il est toujours actif.

En résumé, l'esprit ne pourrait rien rencontrer sans un acte de donation de sens, dans la mesure où les sentiments ou les affections n'ont aucun rôle à jouer dans l'esprit sans passer par le crible de l'intellect d'un côté,⁴²⁵ et de l'autre cette primauté de la théorie donne le droit à l'esprit de s'infiltrer dans les objets possibles, de les comprendre jusque dans leurs plus intimes secrets, dissipant ainsi leurs énigmes. Voilà pourquoi l'on vient de dire qu'il s'agit de critiques entremêlées celui de prédominance de la présence, et celui de l'accès absolu par le mental.

Quant à Levinas, ce qui cause cette identification de l'esprit à l'intellection dans la philosophie de Husserl, c'est sa théorie de l'évidence. Car « [...] *l'évidence est une situation sans exemple : tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans*

⁴²³ « *Ce n'est pas la pierre dans l'âme, mais sa forme, soit. C'est la rupture consommée avec toute mythologie de la connaissance suggénia du connaissant et du contenu. Il n'y a rien de pierreux dans l'âme, et la forme elle-même n'est point pierreuse. La forme de la pierre est dans l'âme. Mais de quelle façon dans l'âme ? Comme l'instrument est dans la main* » (Patrice Loraux, « La pierre dans l'âme », in **L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives**, p. 186, éd. Dominique Janicaud, Vrin, 1995, p. 181-199).

⁴²⁴ Strasser, **op. cit.**, p. 113-114.

⁴²⁵ « *Voir l'objet constitue déjà une manière de le comprendre. Non pas en raison de jugement inhérent à toute vision. La vision — ou plutôt évidence — n'est pas un sentiment qui accompagne la compréhension rationnelle. L'évidence elle-même est la pénétration du vrai. La notion de la raison se définit par elle* » (EDE, p. 21).

l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit ».⁴²⁶ Dans l'évidence au sens phénoménologique, l'esprit humain est l'origine du tout, et demeure donc enfermé en lui-même – d'où l'idéalisme husserlien. Quelle position Levinas prendra-t-il envers cet idéalisme ?

II.B.3.a. L'idéalisme de Husserl

Dans la « Phénoménologie », qui se compose de cinq courts recueils, Levinas choisit comme étude de clôture la « Préface » à l'édition anglaise des *Idées* dans laquelle Husserl répond aux objections et aux malentendus concernant sa phénoménologie :

« [...] Husserl insiste longuement sur son idéalisme qui lui aliéna en 1913 une partie de ses élèves de la première heure. Il est convaincu que seul le solipsisme impliqué dans l'idéalisme fut la cause du malentendu. L'admission de l'intersubjectivité transcendantale saurait le dissiper. Il ne soupçonne même pas les difficultés soulevées par l'idéalisme transcendantal se trouvent ailleurs. Plus intéressante est la remarque de Husserl sur la portée de son idéalisme qui éclaire la signification de l'existence du monde bien plus qu'il ne la nie ni la diminue ».⁴²⁷

On ne pense pas que pour Levinas l'idéalisme de Husserl soit une attitude à ne jamais adopter ou à refuser à tout prix ; le problème est plutôt de savoir sur quelle thèse on fonde cette attitude :

« Nous ne croyons pas que la conscience ait besoin des choses pour exister, comme les choses ont besoin de la conscience. Nous sommes en cela d'accord avec Husserl. Mais, si nous suivons Husserl, quant à ce dernier point, c'est précisément parce que la conscience n'est pas conçue, chez lui, sur un plan, où parler de sa dépendance ou de son indépendance à l'égard du monde, aurait un sens. Or, précisément, l'intentionnalité a pour fonction de caractériser la conscience en tant que

⁴²⁶ Ibid., p. 24.

⁴²⁷ « Phénoménologie », p. 420. Nous soulignons.

*ce phénomène premier et original, dont l'objet et le sujet de la philosophie traditionnelle ne sont que des abstractions. Autrement dit, il nous semble qu'il ne faut pas suivre l'idéalisme husserlien, ce n'est pas parce qu'il est idéalisme, mais dans la mesure où il préjuge contre le mode d'exister de la conscience comme intentionalité ».*⁴²⁸

Ainsi, on peut mieux comprendre pourquoi Levinas ne voit pas un problème dans le fait que Husserl est idéaliste. Ce qui est problématique, pour lui, c'est que l'intentionnalité en tant que mode d'être de la conscience domine tout autre acte de la conscience, et que cette modalité ne convient pas à certaines dimensions de la vie de la conscience, comme, par exemple, le rapport à l'étranger, à l'irrationnel, etc.⁴²⁹ Plus explicitement dit, aux yeux de Levinas, l'idéalisme de Husserl repose sur l'idée qu'on ne pourrait considérer une existence qui soit absolument séparée de la conscience.⁴³⁰ Chaque objet doit donc être considéré dans sa corrélation avec la conscience ; par conséquent, dans l'intentionnalité, tout objet possible est compréhensible, puisque l'intentionnalité efface ce qui excède le théorique en ces objets.⁴³¹

Il nous semble que, comme nous l'avons déjà évoqué, dans son acheminement phénoménologique, à chaque fois que Husserl se dirige vers le théorique comme conséquence de l'éloignement du réel par un aveuglement dans l'exercice de la pensée, Levinas le renverse au profit de la pratique.⁴³² À ce sujet, l'une des affirmations essentielles de Levinas, se présentant comme une question, est à notre sens la suivante : « *[l]a vie spirituelle est le fait de prêter un sens. Mais ne suis-je pas autre chose que cet acte ?* ».⁴³³

Manifestement, l'essence des difficultés qui est posée par la phénoménologie husserlienne, pour Levinas, se trouve donc dans le fait de perdre de vue la concrétude de l'homme, de la vie et de sa temporalité : « *La philosophie paraît, dans cette conception [la conception intellectualiste de la philosophie de Husserl], aussi*

⁴²⁸ **THI**, p. 80.

⁴²⁹ Pagès, « 'Distance et proximité' », **op. cit.**, p. 273.

⁴³⁰ **THI**, p. 80.

⁴³¹ Cf. Salanskis, « Enchaînement... », p. 98.

⁴³² Bustan, **op. cit.**, p. 17.

⁴³³ **EDE**, p. 35.

*indépendante de la situation historique de l'homme, que la théorie cherchant à tout considérer sub specie æternitatis ».*⁴³⁴

Le point central des critiques est, disons-le encore une fois, l'intellectualisme mais pas spécifiquement l'idéalisme phénoménologique de Husserl. Levinas, dans la *THI* et dans « L'œuvre... », nous montre à plusieurs reprises les moments où l'idéalisme transcendantal de Husserl se sépare de l'idéalisme épistémologique ou occidental.⁴³⁵

En fin de compte, on ne rencontre pas d'objection majeure au sujet de l'idéalisme formulée à l'encontre de Husserl, mais il est remarquable qu'on découvre dans « L'œuvre.. » les prémices de l'objection à une phénoménologie fondée sur l'ontologie. En quoi consiste cette ontologie ? Pourquoi faut-il la comprendre comme une critique ?

II.B.3.b. L'ontologie de Husserl, cible des critiques de Levinas

Dans la *THI*, la lecture de Husserl proposée par Levinas est ontologique. Il décrit la théorie de l'intuition de Husserl comme une méthode philosophique et une ontologie au sens où cette méthode husserlienne repose sur sa conception de l'être.⁴³⁶ Les analyses intentionnelles de Husserl visent selon Levinas à faire émerger l'être en tant qu'apparaître sans jamais s'adresser aux prémisses ou aux présupposés.⁴³⁷

En 1940, Levinas nous donne des indices concernant sa prise de position tardive à l'encontre de l'ontologie. Comme on vient de le souligner, le rapport étroit entre l'acte significatif et l'évidence force toute sorte de rapport à l'être à passer par le biais de la compréhension. À travers cet aperçu de l'intentionnalité Levinas aboutit à cette proposition : tout rapport à l'être est une intention en tant que compréhension. Il est possible donc dans la théorie de l'intentionnalité en tant qu'ontologie de découvrir un

⁴³⁴ *THI*, p. 220.

⁴³⁵ *EDE*, p. 28, 47-48, 50-51, etc. ; Voir aussi Eugen Fink, **Sixième méditation cartésienne: l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode**, trad. par Nathalie Depraz, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1994, Première Partie, § 12. « La phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal », p.211-220.

⁴³⁶ *THI*, p. 13.

⁴³⁷ Salanskis, « Enchaînement ... », *op. cit.*, p. 97.

acte d'intellection infiltré « *dans les visées les plus concrètes, dans les moments les plus contingents de l'existence en sa facticité* ». ⁴³⁸ À cette notion de compréhension Levinas oppose celle de Heidegger comme une solution pour épurer la phénoménologie de l'intellectualisme :

« Mais, ici encore, dit Levinas, on pourrait reprocher à Husserl son intellectualisme. S'il est arrivé à l'idée, si profonde, que, dans l'ordre ontologique, le monde de la science est postérieur au monde concret et vague de la perception, et dépend de lui, il a peut-être eu tort de voir, dans ce monde concret, un monde d'objets perçus avant tout. Notre première attitude, en face du réel, est-elle celle d'une contemplation théorique ? Le monde ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de sollicitude, pour parler le langage de Martin Heidegger ? ». ⁴³⁹

On constate ici encore une fois que Levinas ne se contente pas tout à fait des acquis de la phénoménologie husserlienne. Même si Levinas reconnaît les mérites de cette dernière comme la dépendance de la science envers l'expérience, et ainsi la remise en position de la science comme secondaire par rapport à la concrétude, ⁴⁴⁰ Husserl, en nous proposant un rapport au monde par le biais de la représentation et de la théorie, efface la possibilité d'un rapport direct au monde et par conséquent, même cette primauté du réel sur la science demeure dans une position isolée par rapport au monde, une « possibilité de solipsisme ». ⁴⁴¹ Quant à Levinas, notre premier contact avec le monde n'est pas celui de la contemplation, mais un rapport pratique, même « utilitaire » dans un certain sens, car on est dans le monde et les éléments de ce monde nous servent d'objets de manipulation. Les objets, donc, nous « sollicitent » pour que nous les utilisions.

Dans « Martin Heidegger et l'ontologie » de 1940, Levinas expose ainsi le mode d'être de l'outil chez Heidegger : « *L'être de l'ustensile ne s'identifie pas avec celui d'un simple objet matériel se révélant à la perception ou à la science. La*

⁴³⁸ Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », **op. cit.**, p. 24.

⁴³⁹ **THI**, p. 174.

⁴⁴⁰ Bustan, **op. cit.**, p. 58-59.

⁴⁴¹ **EDE**, p. 50.

*contemplation ne saurait saisir l'ustensile en tant que tel. [...] C'est par l'usage, par le maniement accède d'une manière originale aux objets, il y accède d'une manière originelle : il n'est pas consécutif à une représentation. C'est par cela surtout que Heidegger s'oppose à l'opinion courante – opinion que Husserl partage encore – : avant de manier, il faut se représenter ce qu'on manie ».*⁴⁴² La philosophie de Heidegger sépare de « la notion du sens celle de l'objectivité », et elle va au-delà de la compréhension du monde comme donnée. « *Chaque situation de l'existence humaine constitue une façon de comprendre* » chez Heidegger, il ne s'agit donc pas ici « *d'appréhension objective* »⁴⁴³, contrairement à ce que dirait Husserl.

Or, plus tard, Levinas substitue cette thèse fondée sur l'opposition de la phénoménologie de Husserl à celle de Heidegger à une autre thèse qui réunira les deux sous la même critique de réduire l'être de l'homme à une ontologie à la base de l'intellection⁴⁴⁴ : « *Cette possibilité de concevoir la contingence et la facticité, non pas comme des faits offerts à l'intellection, mais comme l'acte de l'intellection – cette possibilité de montrer dans la brutalité du fait et des contenus donnés la transitivity du comprendre et une 'intention signifiante' – possibilité découverte par Husserl, mais rattachée par Heidegger à l'intellection de l'être en général – constitue la grande nouveauté de l'ontologie contemporaine. Dès lors, la compréhension de l'être ne suppose pas seulement une attitude théorique, mais tout le comportement humain. Tout l'homme est ontologie* ».⁴⁴⁵

Conclusion

Dans la *THI*, Levinas insiste sur l'idée que les affections peuvent fonctionner comme des actes objectivants, et il s'efforce de prouver que, malgré tout, les sentiments sont intentionnels, ils ont donc le droit de mettre en présence un objet à la conscience. Dans le cadre de cette œuvre, Levinas n'a pas eu la possibilité de faire sortir les actes complexes de l'empire de la théorie, d'ailleurs, son but étant limité par

⁴⁴² « Martin Heidegger et l'ontologie », in **EDE**, p. 63.

⁴⁴³ **EDE**, p. 51.

⁴⁴⁴ Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », **op. cit.**, p. 24.

⁴⁴⁵ « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), p. 13, in **Entre Nous**, Éd. Grasset, Le livre de poche, 1991, p. 12-23. Nous soulignons.

la valorisation de ces actes, autrement dit par l'ambition de leur attribuer un statut égal aux actes objectivants. Alors que dans le texte de 1940, en basculant plus vers l'acte significatif dans la théorie de l'intentionnalité et davantage vers la deuxième définition de la représentation, Levinas se rapproche un peu plus de son objectif d'ébranler la primauté de la théorie. Ainsi il tient à montrer que les actes complexes peuvent avoir un sens sans besoin d'atteindre un objet ou une image précise et qu'ils peuvent donc être indépendants de l'acte objectivant. D'où la possibilité d'une autre manière d'entretenir un contact avec le réel et le monde que la forme théorique : la conscience ne se tourne pas vers le monde par la vision théorique, mais par les sentiments intentionnels. On ne contemple plus le monde, mais on le vit.⁴⁴⁶

Après avoir poursuivi pas à pas la démarche de l'exposition levinassienne de la compréhension de la phénoménologie de Husserl en nous focalisant surtout sur la notion d'intentionnalité, on se demande par quelle motivation Levinas effectue tout ce parcours dans la phénoménologie. Comme on l'a déjà précisé, ce que Levinas chèche à obtenir dans la phénoménologie, c'est la possibilité de faire une philosophie de la vie qui ne perdra pas de vue la concrétude humaine dans le monde. Apparaissent ici d'autres questions : Qu'est-ce que la concrétude ou le concret selon Levinas ? Est-ce tout ce qui se trouve dans le monde ? La réponse à cette question est complexe.

Si l'on comprend ce qui se trouve devant nous comme une représentation, ou une donation de l'acte objectivant, il s'agit ici d'une prédominance de la présence, et d'une relation avec le monde par le biais de la compréhension : une relation avec les choses dans la mesure où elles sont raisonnables. Mais ce n'est pas la concrétude que cherche Levinas.

Toutefois, si l'on comprend ce qui se trouve dans le monde à partir des actes complexes et non-objectivants, on peut avoir un rapport aux choses elles-mêmes, et non pas seulement à leurs représentations. Plus précisément, avant d'atteindre la représentation d'un objet désiré, par exemple, on peut avoir son sens. C'est ce qui fait subir une torsion à la compréhension de l'intentionnalité classique husserlienne, car

⁴⁴⁶ On verra comment Levinas développe cette notion de monde qui n'est pas un objet de la contemplation, mais qui est vécu par le moi dans la dernière partie de notre thèse. Cf. « Le monde de la jouissance » dans la « Troisième partie » de notre thèse.

ici Levinas envisage une conscience de quelque chose d'« invisible » qui dépasse la conscience. Or, ceci est précisément ce que Levinas entend par concrétude humaine : un être humain ne consiste ni dans un acte objectivant ni significatif. La réalité humaine est au-delà de tous ces actes, elle se trouve dans un monde qui dépasse la Nature, et son esprit ne saurait être identique à l'intellect. Qui plus est, la relation de l'esprit humain avec le monde ne peut pas être limitée par ce qui est raisonnable, par ce qui existe : l'esprit humain est capable de se mettre en relation avec ce qui est irrationnel, avec ce qui en dehors de l'être.

Comment pourrait-on caractériser les sentiments sans objet ? Comment pourrait-on saisir une chose invisible, un néant qui « n'est pas dans le monde comme une entité »⁴⁴⁷ par exemple ? Voici la réponse de Levinas dans « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » : « *L'angoisse elle-même, qu'une analyse paresseuse déclarerait sans objet, simple effet des états organique, des palpitations ou de la fatigue – l'angoisse apparut aux phénoménologues comme une intention privilégiée, comme une attitude souverainement métaphysique. C'est elle qui nous révèle dans le monde la marque du néant cachée aux yeux de la contemplation qui prétend découvrir de l'absolu. Car précisément la contemplation est aveugle pour le néant. Le néant n'est pas dans le monde comme une entité. Il ne saurait être pensé (les anciens ont eu raison de le dire). Il ne peut être qu'angoissant* ».⁴⁴⁸

C'est ici qu'on croit voir l'intuition fondamentale de la philosophie de Levinas : renverser la grande tradition philosophique qui remonte jusqu'à Parménide, tradition qui empêche de se mettre en relation avec ce qui n'existe pas, avec « ce qui » et « celui qui » est absolument étranger à l'esprit humain. Et en poussant les limites de la recherche du sens de l'être en tant que tel vers non-existence de l'être, Levinas atteint l'intention sans objet, l'idée de l'invisible comme un prolongement positif de son insatisfaction dans la phénoménologie – comme un enchaînement du commentaire critique à Husserl, autrement dit. Car, plus tard, dans son éthique, ces concepts lui

⁴⁴⁷ FHP., p. 408.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 408 ; voir aussi EDE, p. 40. Ici, il est impossible, bien sûr, de ne pas voir l'influence de Heidegger. Mais on ne tient pas à se pencher sur ce sujet dans le cadre notre travail.

serviront de base à sa conception du prochain, à savoir « *celui que j'accueille comme n'ayant nullement le statut d'un à connaître, à identifier, à prédiquer* ». ⁴⁴⁹

Suivant cette intuition, n'est-ce pas Levinas doit renverser à son tour la compréhension de la conscience qui a été ébranlée déjà par Husserl ? Sinon comment serait-il possible d'envisager une intentionnalité sans objet dans son rapport au non-existant ? Cette révolution ne déclenche-t-elle pas d'autres révolutions dans les sens de la subjectivité humaine, du monde et des choses, de la connaissance, etc. ?

En dernière analyse, si l'on essaie de reformuler tous ces problèmes dans une seule question, en tenant compte du cadre de notre étude, ce serait la suivante : comment est-il possible pour Levinas de faire une philosophie affirmant « la primauté de la raison pratique sur la théorique » sans pour autant perdre de vue tous les acquis de la phénoménologie husserlienne ? Voici la question qui nous mènera à la philosophie authentique de Levinas d'après-guerre.

⁴⁴⁹ Salanskis, « L'enchaînement... », **op. cit.**, p. 99-100.

TROISIÈME PARTIE

DU RÔLE DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS LA SUBJECTIVITÉ DU SUJET

Introduction

A. La question de la subjectivité

Dans cette troisième et dernière partie de notre thèse, nous tenons à revenir à notre question centrale : quel est « le rôle de la conscience de soi dans la subjectivité humaine chez Kant et Levinas » ? Pour y répondre, il ne nous paraît pas sans intérêt de rappeler le contexte historique de l'apparition du concept de subjectivité comme un concept crucial chez les deux philosophes. Car, même s'il y a deux siècles d'écart entre eux, on constate que Kant et Levinas jouent le même rôle sur la scène de l'histoire de la pensée : celui de défenseur de la subjectivité. On ne perd pas de vue, bien évidemment, que Kant est connu comme inventeur de la subjectivité dans l'histoire de la philosophie : « La grande découverte de Kant, c'est la subjectivité » écrivait Fichte dans sa lettre adressée à Reinhold.⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ Fichte à Reinhold, le 28 avril 1795, Briefwechsel, Hans Schultz éd., Leipzig, 1925, Bd. I, p. 458. (Cf. J. Benoist, « La subjectivité », p. 534, in **Notions de philosophie**, t.II, Denis Kambouchner (dir.), 2006, p. 501-563.)

Selon Vetö Miklos, « le subjectivisme idéaliste est une réaction » contre « le scepticisme nominaliste de Hume ». Car ce dernier « croit démolir et la substance et le sujet, et Kant se donne la tâche de les restaurer. Mais le prix de cette restauration, c'est un immense déplacement. Dans la philosophie classique que Hume croit avoir pulvérisée, substance et sujet étaient des notions 'objectives' : il s'agissait d'une Weltphilosophie où même le sujet était 'substantiel'. Or, la révolution kantienne finit avec cet univers : désormais la substance elle-même va être une figure de l'Ichphilosophie ». ⁴⁵¹ En effet, il s'agit de deux mouvements simultanés qui construisent le concept kantien de subjectivité : s'il y a un mouvement de « restauration » du sujet et de la substance comme « réaction » de la part de Kant contre le scepticisme de Hume, il y en a un autre qui est « dévastateur » en ce qu'il vide la subjectivité cartésienne de ses propriétés ⁴⁵², au sens où le sujet n'est plus une substance ni un résultat de la méditation. Kant fait fonctionner alors deux mouvements opposés, la « restauration » et la « dévastation » pour reconstruire une nouvelle subjectivité.

Dans la *Critique de la raison pure*, le sujet dont parle Kant est celui de la connaissance, et la fameuse révolution copernicienne n'a, peut-être, autre sens que « la primauté épistémologique du sujet ». ⁴⁵³ Cependant ce sujet de la connaissance est incapable d'avoir la moindre connaissance de lui-même : « la conscience, dit Kant, est en effet la seule instance qui, de toutes nos représentations, fasse des pensées, et où par conséquent, en tant qu'elle constitue le sujet transcendantal, doivent se rencontrer toutes nos perceptions – et, hors cette signification logique du Moi, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui, comme substrat, se trouve au fondement de ce Moi, aussi bien que de toutes les pensées ». ⁴⁵⁴ Ainsi, cette invention de la

⁴⁵¹ Miklos Vetö, « L'idéalisme allemand figure accomplie de la modernité », p. 73, in **Revue des Sciences Religieuses**, tome 64, fascicule I, 1990, pp. 73-84. * Schelling, **Grundlegung der positiven Philosophie** I. ed. H. Fuhrmans, Turin, 1972, p. 171.

⁴⁵² « Avec le criticisme kantien, la subjectivité cartésienne s'exténue et se vide de ses propriétés : le paradoxe étant que la pensée qui est le lieu de la popularisation du terme soit aussi celui de cette dévastation » (Benoist, « La subjectivité », p. 520). Benoist fait référence à Pierre Lachièze-Rey dans une note de bas de page : « En ce sens, contrairement à un cliché trop courant et à la filiation cartésienne attendue, la philosophie kantienne n'est pas une philosophie du sujet. Chez Kant en effet, la philosophie du sujet 'est simplement un moyen pour la philosophie de l'objet' (Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Alcan, 1931, p. 58) ».

⁴⁵³ Vetö, « L'idéalisme... », **op. cit.**, p. 73.

⁴⁵⁴ Kant, **CRP**, trad. par Alain Renaut, p. 365 ; A 350, AK, IV, 221.

subjectivité sera loin de mettre fin à la querelle sur le statut du sujet : au contraire, par son caractère transcendantal, elle rendra cette querelle plus complexe. Autrement dit, Kant offrira une nouvelle problématique à la philosophie occidentale à partir de la notion de sujet transcendantal = X.⁴⁵⁵ Car, comme on l'a constaté, ce sujet transcendantal n'est pas une substance comme chez Descartes, il est donc dépourvu d'épaisseur ontologique.⁴⁵⁶

Kant considère, d'ailleurs, toute discussion sur le sujet pensant comme un effort des paralogismes de la raison pour combler le vide qui provient de notre ignorance dans ce domaine.⁴⁵⁷ Pour Kant, le « je » ou le « moi » n'est pas et ne peut pas être autre chose qu'une unité logique. Car il s'agit ici d'une idée de la raison pure, une pensée vide, dépourvue de tout contenu, qui ne peut jamais contenir la synthèse de la diversité. Aucune des idées transcendantales de la raison pure, y compris ces idées du 'sujet pensant' ou 'moi', n'a une unité synthétique ; au contraire celles-ci concernent la totalité des conditions de la synthèse et elles en sont la condition inconditionnée.⁴⁵⁸ Pour cette raison, attribuer une autre unité que l'unité logique à ces idées, ou prétendre qu'elles sont simples ou composées, ou bien supposer qu'on peut atteindre la représentation synthétique d'un objet grâce à elles, serait un usage dialectique de la raison pure.

En fin de compte, l'inventeur de la subjectivité, comme on vient de le souligner, est en même temps le destructeur du sujet en le rendant abstrait, sans épaisseur ontologique. Cependant, c'est encore Vetö qui précise que Kant « *a voulu enlever au sujet toute assise ontologique pour mieux fonder son être-autre par rapport aux choses et, par conséquent, la possibilité de son rôle fondateur, sa primauté par rapport aux choses* ». ⁴⁵⁹ Ainsi on comprend mieux comment Kant, en renversant le concept

⁴⁵⁵ Il nous faut souligner en passant qu'ici il y a une aporie : chez Kant, on a soit un sujet qui est un objet du sens interne, on ne pourrait plus le qualifier du sujet mais de l'objet, soit on a un sujet transcendantal = X comme un concept vide, c'est-à-dire un sujet épuré du sujet (Cf. J. Benoist, **Kant et les limites de la synthèse**, PUF, 1996, p. 11).

⁴⁵⁶ Vetö, « L'idéalisme... », **op. cit.**, p. 74.

⁴⁵⁷ **CRP**, p. 391, A 395.

⁴⁵⁸ **Ibid.**, p.393, A 397.

⁴⁵⁹ Vetö, « L'idéalisme ... », **op. cit.**, p. 74.

classique du sujet et en le transformant en une idée de la raison, un concept vide, garde une certaine différence ontologique : le mode d'être de la conscience et celui des choses ne sont pas même, et si le sujet a une primauté épistémologique, c'est que son mode d'être est transcendantal, c'est-à-dire qu'il est la condition inconditionnée de toute synthèse. Le « je pense », le sujet transcendantal en accompagnant toutes les représentations, devient en un sens « omniprésent », et par là même si ce sujet perd sa substantialité, sa fonction et sa portée se trouvent élargies. Suivant Kant, Fichte, Schelling et Hegel continueront à travailler le statut du sujet et le sens de la subjectivité, et la modernité est ainsi marquée par « *la primauté du sujet et la victoire de la subjectivité* ». ⁴⁶⁰

Quant à Levinas, il est né dans une époque où la fiabilité de la conscience avait déjà été remise en cause par les grands penseurs comme Marx, Nietzsche, Freud, et la critique de la conception de la subjectivité sera l'un des plus grands axes déterminants de la philosophie du XXe siècle. Ricœur résume bien l'esprit de l'époque en disant que : « *Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience* ». ⁴⁶¹

Cette discussion qui tourne autour du rôle de la conscience dans la philosophie a été déterminée par Husserl et Heidegger. Sans aucun doute, ces deux phénoménologues inspirent visiblement à la philosophie de Levinas, comme on l'a vu dans la partie précédente de notre thèse. Avant de passer donc à la position de Levinas dans cette querelle de la subjectivité, nous proposons de jeter un coup d'œil sur la prise de position de Husserl et Heidegger sur « la crise du sujet ». Nous espérons ainsi évaluer d'une manière plus juste la contribution de Levinas à la compréhension de la subjectivité de son époque.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 73.

⁴⁶¹ « *La philosophie formée à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent ; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même ; en elle, sens et conscience du sens coïncident ; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience* » (P. Ricœur, **De l'interprétation. Essai sur Freud**, Seuil, 1965, p. 41).

Husserl élabore sa philosophie dans une époque marquée par « la crise du sujet »⁴⁶² (fin XIXe – début XXe siècle).⁴⁶³ Or la phénoménologie husserlienne reste fidèle à la subjectivité⁴⁶⁴ malgré cette crise : « *La phénoménologie entière, dit Husserl, n'est rien de plus que la prise de conscience par soi-même de la subjectivité transcendante* ». ⁴⁶⁵ Cependant, cette fidélité ne l'empêche pas de suivre la critique que Kant adresse à Descartes, à savoir de prendre le *cogito* pour une substance : « *Malheureusement, c'est ce qui arrive à Descartes, par suite d'une confusion, qui semble peu importante, mais n'en est que plus funeste, qui fait de l'ego une substantia cogitas séparée, un mens sive animus humain, point de départ de raisonnements de causalité. C'est cette confusion qui a fait de Descartes le père de ce contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal, ce que, cependant, nous ne pouvons voir encore* ». ⁴⁶⁶ Selon Husserl, l'erreur principale qui conduit Descartes à ce contresens philosophique est de prendre l'ego *cogito* comme prémisses apodictiquement certaines. Husserl y aperçoit un danger philosophique, c'est la réification de l'ego : l'ego n'est pas un axiome mathématique à partir duquel on pourrait reconstituer le monde, car, lui, il n'est pas dans le monde. L'ego n'est pas une chose. ⁴⁶⁷ Ainsi Husserl, pour surmonter ce réalisme transcendantal, laisse de côté de

⁴⁶² Husserl appelle cette crise du sujet « la crise de l'humanité », et si Husserl considère cette crise comme celle de l'humanité, c'est parce qu'il éprouve une angoisse ou une grande déception devant la montée du totalitarisme et de l'inhumanité en Europe. Il se met à la recherche des causes du surgissement d'une telle barbarie dans une époque de science et de haute culture, et des moyens d'en sortir (Pour ce sujet, cf. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, trad. Gérard Granel, Gallimard, 2004).

⁴⁶³ J.F. Lyotard, **La phénoménologie**, PUF, 2011, p. 7.

⁴⁶⁴ « *Quiconque veut vraiment devenir philosophe devra 'une fois en sa vie' se replier sur lui-même', affirme Husserl dans les Méditations Cartésiennes. La phénoménologie requiert en effet un effort de réflexion sur soi-même. C'est ce qui fait d'elle une philosophie dont le point de départ est la subjectivité. On ne saurait pour autant la confondre avec un quelconque subjectivisme qui ramène tout ce qui est à l'être du sujet ou de la pensée. Inversement et parallèlement, l'objectivisme ne valorise que la réalité de l'objet en faisant fi des données subjectives qui me permettent d'y accéder. Ces deux attitudes sont caractérisées par la négation de leur opposé : préjugant ainsi d'une opposition entre sujet et objet, elles sont à ce titre naïvement dualistes* » (Nathalie Depraz, Introduction à **La crise de l'humanité européen et la philosophie**, p. 5).

⁴⁶⁵ E. Husserl, **Logique formelle et logique transcendantale**, trad. Suzanne Bachelard, PUF, 1957, p. 363.

⁴⁶⁶ Husserl, **Méditations cartésiennes**, Vrin, 1966, p. 21.

⁴⁶⁷ Dès qu'on fait du sujet une âme, on en fait « quelque chose », et le sujet se prend pour un objet. Emmanuel Housset explique bien dans son livre *Personne et sujet selon Husserl* en quoi consiste la nouveauté de la compréhension de l'ego qui n'est plus une substance mais, d'emblée, un pôle : « *La phénoménologie husserlienne se définit elle-même comme un idéalisme transcendantal en un sens radicalement nouveau : il s'agit d'un idéalisme qui n'est rien d'autre que l'auto-explication (Selbstauslegung) de mon ego en tant que sujet d'une connaissance possible.* » [Husserl, *Méditation cartésienne*, p. 72] *Et cette auto-explication 'montre de façon systématique comment l'ego se constitue comme étant en soi et pour soi, d'une essence absolument propre'.* [Ibidem.] [...] Dévoiler la vie

tous les préjugés, et les idées dogmatiques en critiquant même la conscience elle-même jusqu'au bout et il désubstantialise le sujet par son fameux époque,⁴⁶⁸ c'est-à-dire que le sujet n'est plus une partie du monde et « Ego cogito, *cela ne veut plus dire : Je, en tant que cet homme, suis* ». ⁴⁶⁹

Cependant, Husserl, tout comme Descartes, se met à la recherche d'une évidence apodictique, et pour cela il n'hésite pas à se servir de la méthode cartésienne ; par contre, à la fin de ses recherches il n'arrive pas à un *cogito sum* comme Descartes, mais à une subjectivité transcendante. En évitant le piège de la substantialité où Descartes est tombé jadis, Husserl met avant sa thèse principale, au moins aux yeux de Levinas, à savoir que le mode d'être de la conscience est l'intentionnalité.

Par une attitude tout à fait opposée à son maître, Heidegger enflamme les querelles sur la subjectivité et fait augmenter la crise du sujet au lieu de l'apaiser.⁴⁷⁰ Un des reproches essentiels que fait Heidegger à la phénoménologie de Husserl, c'est de continuer à faire une philosophie cartésienne dans la mesure où elle est une philosophie « eidétique », c'est-à-dire une recherche de l'évidence apodictique dans l'être absolu de la conscience. Tous les deux, Descartes et Husserl, se sont intéressés à la certitude, mais pas au sens de l'être propre de la conscience. Autrement dit, en

*intentionnelle originellement constituante est rendu possible par la réduction phénoménologique qui requiert expressément la mise entre parenthèses du moi empirique. La rigueur phénoménologique commande de s'arracher à son moi de fait pour être reconduit à une conscience sans âme. En montrant qu'une conscience sans âme et sans monde ne ruine pas l'intentionnalité qui seule peut résister à la destruction du monde, l'analyse phénoménologique s'autorise à dévoiler les structures a priori du 'je suis' qui font l'objet d'une évidence apodictique. Pour cet idéalisme transcendantal en un sens nouveau, le moi n'est plus compris comme substance mais comme pôle et il devient possible de décrire la présence vivante du moi à lui-même » (Emmanuel Housset, **Personne et sujet selon Husserl**, PUF, 1997, p.2).*

⁴⁶⁸ « *Par l'ἐποχή phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique – domaine de mon expérience psychologique interne – à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'expérience interne transcendantale et phénoménologique* » (Husserl, **MC.**, p. 22).

⁴⁶⁹ Husserl, **MC.**, p. 21.

⁴⁷⁰ Même dire que c'est Heidegger qui est la plus grande figure de cette crise, ce ne serait pas faux : « *Il ne fait aucun doute que la critique heideggerienne de la conception classique de la subjectivité a laissé des traces profondes dans la philosophie du XXe siècle. Tout lecteur de Sartre, Lacan, Levinas, Foucault ou encore de Derrida peut en témoigner* » (Rudolf Bernet, **Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques**, PUF, 2004, p. 180). Et Levinas dit dans **HAH** : « *La fin de la subjectivité aurait commencé avec le XXe siècle. Les sciences humaines et Heidegger aboutissent, soit au triomphe de l'intelligibilité mathématique, refoulant dans l'idéologie le sujet, la personne, son unicité et son élection ; soit à l'enracinement de l'homme dans l'être dont il serait le messager et le poète* » (**HAH**, p. 100-101).

suivant Descartes, Husserl confère la primauté à la conscience, ou au *cogito* du *cogito sum*, mais pas au *sum*. Alors que pour Heidegger l'origine du monde n'est pas le *cogito* mais le *sum*, et la tâche de la phénoménologie n'est pas de faire de la philosophie une science rigoureuse, mais de décrire l'être.⁴⁷¹ On assiste donc à une tension intense entre deux phénoménologues, maître et disciple, qui se condense autour de la philosophie cartésienne et qui se prolonge jusqu'à la définition de la tâche et de la portée de la phénoménologie. Heidegger, pour dépasser la philosophie égologique, réanimera la question de l'être qui avait sombré dans l'histoire de la philosophie et il substituera le *Dasein* au *cogito*.

En effet, Heidegger, pour éviter de dire « l'homme », « le sujet » ou « la conscience », se sert du mot de *Dasein*, « l'être-le-là ». Selon la première description évoquée par Heidegger dans *Être et temps*, *Dasein* signifie un étant qui a une capacité de questionner le sens de l'être en son être ; ainsi il peut se comprendre.⁴⁷² Marlène Zarader explique bien dans son livre *Lire Être et temps de Heidegger* que cette capacité de se comprendre « ne signifie pas qu'il [Dasein] saisisse en sa vérité, mais simplement qu'il a cette capacité de se rapporter à lui-même en tant qu'être. C'est en ce sens qu'il y a une dimension ontologique de ce rapport à soi : le *Dasein* ne se rapporte pas à lui-même au sens de la réflexion philosophique, ni au sens de l'introspection psychologique – plutôt au sens où il est seul à pouvoir dire (et comprendre ce que veut dire) : 'Je suis' ».⁴⁷³ Ainsi on comprend comment Heidegger essaie d'évacuer le concept de « métaphysique du sujet » par son propre ontologique qui considère le *Dasein* comme un étant qui est capable de questionner le sens d'être de l'étant en général.⁴⁷⁴ Il lui donne ainsi un caractère ontologique et impersonnel,

⁴⁷¹ Introduction à la phénoménologie, les cours de Guy-Félix Duportail ont été donnés en 2010 à la Sorbonne.

⁴⁷² Heidegger, *ET*, p. 28.

⁴⁷³ Marlène Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, Vrin, 2012, p. 50.

⁴⁷⁴ Expliquons brièvement comment comprendre cette relation entre *Dasein* et l'être à partir de la capacité de questionner. En effet, chez Heidegger, c'est l'être « qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à quoi l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris. L'être de l'étant n'est pas lui-même un étant » (*ET*, p. 27).⁴⁷⁴ L'être n'est ni un caractère d'un étant possible, ni quelque chose à découvrir comme étant et il est donc impossible de poser la question de l'être comme on pose celle de l'étant. Heidegger nomme étant « tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière –et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes » (*Ibid.*, p.28). Or, l'être est tout ce qui « se trouve dans le 'que' et le 'quid', dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le 'il y a' » (*Ibid.*, p. 28). Il en résulte que la condition de poser

alors que le *cogito* était subjectif. En dernier ressort, Heidegger, par sa phénoménologie ontologique, ébranle profondément la fiabilité de la subjectivité.

Contrairement à l'esprit de son époque sous influence de cette destruction heideggérienne de la subjectivité, Levinas ne cherche pas à donner un coup de grâce à la notion de sujet, mais il tient au contraire à la revaloriser. Comment comprendre cette réhabilitation de la subjectivité ? Loin de chercher à revenir, comme si depuis rien ne s'était passé, au moment où le règne du sujet déterminait la philosophie, Levinas ne prône aucunement un « retour au sujet », mais plutôt une réinvention de la notion même du sujet⁴⁷⁵. Selon Jocelyn Benoist, c'est exactement ici le mérite de la pensée de Levinas dans le contexte contemporain, et il nous explique pourquoi le projet levinassien est si important dans l'évolution de l'idée de la subjectivité : « A mes yeux, Lévinas, dans sa fidélité au projet phénoménologique (décrire, rien que décrire, ce qui

la question de l'être est fondée par la différence ontologique ; avant d'établir la différence entre l'étant et l'être de l'étant, la forme de la question de l'être ne peut pas se structurer. Mais d'où vient cette question ? Qui la pose ? Si l'on questionne le « qui », s'éloignerait-on de notre question principale ? Essayons d'approcher ces questions en partant d'une citation de Heidegger : « Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionné, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. *Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant – celui qui questionne – en son être. En tant que mode d'être d'un étant, le questionner de cette question est lui-même essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui – par l'être. Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN. La position expresse et transparente de la question du sens de l'être exige une explication préalable adéquate d'un étant (de Dasein) au point de vue de son être* » (*Ibid.*, p. 28). Il est assez clair que le point de départ pour poser la question de « qui » n'est ni un sujet grammatical, métaphysique, ni le sujet logique. Plus précisément, le sujet n'est pas le fondement de la question. Mais alors comment le sens de l'être peut-il devenir transparent ? Où se manifeste-il avec ses caractères constitutifs ? Le point de départ sera encore la différence ontologique : ce n'est pas le sujet qui pose la question du sens de l'être, mais c'est le *Dasein*. Si l'être est toujours en train d'être, comme dit Salanskis « participe présent »*, et comme fait, la seule possibilité de le comprendre, c'est de commencer par le mode d'être du « comprendre » qui se manifeste proprement comme *Dasein*. Alors, il faut commencer par ce qui est capable de « comprendre », ce qui est « ce mode d'être ». Rappelons-le : « *Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant – celui qui questionne – en son être* ». Si on veut rendre transparent « un étant » en son être, en ses modes d'être, il faut donc commencer par un étant mais pas n'importe lequel : celui qui peut se comprendre comme un être de l'étant, celui qui peut se comprendre dans ce mode d'être-le-là ou *Dasein*. C'est donc seulement dans cette condition-là qu'on peut élaborer la question de l'être. En résumé, pour Heidegger, comme il le rappellera aussi plus tard dans la « Lettre sur l'humanisme », le *Dasein* n'est pas le but mais plutôt ce moyen ou ce milieu où l'être se manifeste en différents modes à travers la compréhension. Et dans ce sens-là qu'il est impersonnel ou anonyme [*Cf. Salanskis, **Heidegger**, Les Belles Lettres, 2003, p. 82-83].

⁴⁷⁵ « S'il est un mérite de la pensée de Lévinas, dans le contexte contemporain, c'est, me semble-t-il, d'avoir redonné ses droits à la notion du sujet. Cela non pas au sens d'un retour, conformément au trop fameux 'retour au sujet', kantien ou autre, dont les années 70 purent être le théâtre (même si Lévinas, éventuellement à son corps défendant, y put être acteur, ou emblème), mais bien plutôt d'une invention, d'une découverte » (Benoist, « Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes », p. 105).

chez lui devient mettre en scène), comme dans la déconstruction qu'il a pu opérer par rapport à lui (le mettre à l'épreuve de l'éthique) est en effet celui qui le premier a frayé la voie de ce qu'on pourrait appeler la subjectivité postmétaphysique, c'est-à-dire la subjectivité concrète, libre de tout rôle dans une économie ontologique prédéterminée [...] ».⁴⁷⁶ Ainsi on se rend compte que le sujet levinassien par son caractère « concret » est bien différent par rapport au sujet transcendantal = X de Kant, sujet transcendantal de Husserl et enfin *Dasein* de Heidegger.⁴⁷⁷

Mais comment faut-il comprendre cette concrétude de la subjectivité levinassienne qui se sépare de ces prédécesseurs ? Comment Levinas construit-il cette subjectivité concrète ? Le fait de concrétiser la subjectivité pourrait-il ouvrir une nouvelle voie pour reconstruire un sujet connaissant ? Car de toute façon Kant et Levinas croient en un sujet moral (même si de façon différente), mais qu'en est-il du sujet épistémologique ? La compréhension levinassienne de la subjectivité pourrait-elle donner une épaisseur ontologique non-substantielle au sujet transcendantal = X de Kant ? Abolir le rôle constitutif et privilégié de la conscience serait-il une solution pour atteindre ce but ?

Avant de passer à la recherche des réponses à toutes ces questions, il nous paraît important d'éclairer d'où vient d'emblée à l'esprit la question de la subjectivité chez Levinas, alors qu'il est baptisé le penseur de l'Altérité. Qui plus est, nous avons l'intention de faire cette recherche dans le domaine de la théorie plutôt que l'éthique alors que Levinas prendra l'éthique comme philosophie première. Si l'on choisit ces questions comme cruciales pour notre thèse, ce n'est pas parce qu'on a une volonté de relever une provocation, mais qu'on considère tout d'abord que la question de la théorie est considérablement négligée dans les études sur Levinas. Et la deuxième raison de ce choix est plutôt méthodologique. En effet, la pensée levinassienne s'écoule selon l'ordre de la « postériorité de l'antérieur »⁴⁷⁸ : pour reconnaître la

⁴⁷⁶ Benoist, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁷⁷ On verra plus tard qu'il y a, malgré tout, une certaine ressemblance entre le sujet transcendantal de Kant et celui de Levinas (Cf. « III.2.b. La question du transcendantal »).

⁴⁷⁸ « La postériorité de l'antérieur –inversion logiquement absurde- ne se produit dirait-on, que par la mémoire ou par la pensée. Mais l' 'invraisemblable' phénomène de la mémoire ou de la pensée, doit précisément s'interpréter comme révolution dans l'être. Ainsi déjà la pensée théorique –mais en vertu

primauté d'Autrui sur moi, il faut d'abord décrire la subjectivité et, suivant le même principe, élaborer une théorie de la connaissance qui est capable de respecter les autres, l'étrangeté des choses et du monde – sans cela, il n'est pas possible de penser une éthique radicale. Comme on a déterminé la théorie comme notre domaine de recherche pour la philosophie de Levinas, on fera le même pour la philosophie de Kant, c'est-à-dire qu'on prendra comme œuvre principale pour notre étude la *Critique de la raison pure*.

B. *Critique de la raison pure*, entre « admiration et critique » de Levinas

On a essayé ainsi d'expliquer brièvement les raisons pour lesquelles on se focalise sur la théorie chez Levinas, on tente à présent d'exposer pourquoi on a choisi la *Critique de la raison pure* de Kant. Car, il est plus courant de réaliser des lectures de la philosophie de Levinas à partir de la morale kantienne, entre autres de la *Critique de la raison pratique*, de la *Métaphysique des mœurs*, etc.

Or, dans ses entretiens avec Philippe Nemo (1981)⁴⁷⁹, Levinas parle de la *Critique de la raison pure*, à ses yeux l'un des cinq plus grands livres de la philosophie, avec *Sein und Zeit* de Heidegger, le *Phèdre* de Platon, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson et la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Bien sûr, cela ne suffit pas pour prouver que Levinas s'inspire davantage de la *Critique de la raison pure* que de la *Critique de la raison pratique*. En outre, nous n'avons pas pour but de montrer quel ouvrage de Kant a le plus inspiré Levinas. Comme on vient de le dire, notre objectif, en effet, est d'attirer l'attention sur le fait que chez Levinas, *la théorie est tout aussi importante que la pratique, au sens où faire une théorie qui n'assimile pas l'autre au même est aussi fondamental que la question d'autrui*. L'entreprise levinassienne pour construire une nouvelle théorie de la connaissance qui

d'une structure plus profonde encore qui la soutient, le psychisme- articule la séparation. Non pas reflétée dans la pensée mais produite par elle » (TI, p. 47).

⁴⁷⁹ EI, p. 27-28.

ne reposerait plus sur l'emprise de la conscience est très importante et un des sujets fondamentaux pour mieux comprendre le projet levinassien.

De ce point de vue, on se demande si la théorie critique de la connaissance de Kant sert à Levinas d'exemple quand il s'agit d'entretenir un autre rapport au monde, aux choses, à l'autre, peut-être même à l'irrationnel. Si tel est le cas, comment Levinas s'approprie-t-il cette théorie kantienne ?

En effet, Levinas ne nous offre pas une lecture minutieuse ni innovatrice de Kant, comme il le fait pour Husserl et Heidegger. À notre connaissance, seuls trois cours de Levinas sur Kant, datés de 1975-1976, rassemblés dans le *Dieu, la Mort et le Temps*, et un article intitulé « Primat de la raison pure pratique » (1971)⁴⁸⁰ ont été consacrés spécifiquement à la philosophie de Kant. Cependant, dans la totalité des écrits de Levinas, il est possible de trouver de nombreuses références explicites à Kant sur un ton tantôt négatif, tantôt positif. Quant à la lecture levinassienne de la *Critique de la raison pure*, de prime abord, elle n'a rien d'original, il s'agit plutôt d'une lecture classique qui repose sur l'idée de la limitation de la raison dans le domaine de la théorie. C'est le moment où Levinas interprète Kant au-delà de Kant, en mettant à sa disposition les concepts kantien, que sa lecture devient intéressante et philosophiquement féconde. Disons-le plus explicitement : Levinas utilise un vocabulaire kantien pour présenter sa propre position philosophique, réalisant ainsi

⁴⁸⁰ « Le primat de la raison pure pratique / *Das Primat der reinen praktischen Vernunft* » est un texte bilingue que Lévinas a écrit en 1971. Curieusement, tandis que les inédits de Lévinas sont tour à tour publiés, cet article n'était reproduit dans aucun recueil, et resté très peu accessible en France jusqu'aujourd'hui. Alors que cet article négligé de Levinas porte une grande importance, ce n'est pas seulement parce qu'il est le seul article consacré spécifiquement à Kant de Levinas, mais aussi « *il est probablement le seul document dans lequel Levinas se consacre d'une façon détaillée et cohérente à la philosophie d'Emmanuel Kant* ». * Grâce au courage d'Inga Römer « Le primat de la raison pure pratique » a été publié récemment pour la première fois en France (Cf. La revue **Philosophie**, Éditions de Minuit, 2019/3, n° 142, p. 6-11). Römer décrit l'histoire de la réception et de la publication de cet article comme « une petite odyssée » et elle salue Levinas par ces mots : « *Levinas aurait peut-être aimé que l'odyssée ne se termine pas pour ses réflexions jadis confiées à des collègues en Belgique. Pourtant, ce 'retour chez soi' dans une revue française pourrait préparer la voie à l'ouverture du public francophone à un autre penseur encore de l'au-delà de l'être : Emmanuel Kant* » (Cf. Présentation de « Le primat de la raison pure pratique », p. 5, in **Philosophie**, Éditions de Minuit, 2019/3, No : 142, p. 3-5 ; * **Ibid.**, p. 4).

des interprétations ou des commentaires qui font allusion à la *Critique de la raison pure*, tout en n'étant pas fidèle à son essence.⁴⁸¹

Dans cet objectif, nous proposons de suivre Levinas à travers son premier ouvrage d'après-guerre *De l'existence à l'existant*. C'est dans cet ouvrage que, pour la première fois, Levinas développe plus systématiquement sa propre philosophie, et qu'il nous donne une idée de ce à quoi ressemblerait sa théorie de la connaissance à côté de ses critiques permanentes à l'encontre de la théorie.⁴⁸² Or, ce premier ouvrage de Levinas, à notre sens, n'est pas assez traité⁴⁸³ par rapport aux chefs-d'œuvre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Alors qu'il mérite plus d'attention au moins pour mieux saisir ces derniers et suivre l'évolution de la pensée levinassienne dans sa totalité. Par contre, cela ne veut pas dire que nous défendons une lecture linéaire selon la date de créations des textes ou des ouvrages : nous espérons que notre manière d'étudier les problématiques et la philosophie de Levinas aurait déjà montré que nous ne sommes pas pour ce type de lecture progressiste, et il est toujours possible de comprendre une œuvre précédente sous la lumière de la dernière. De toute façon, *De l'existence à l'existant* mérite bien d'être analysé soigneusement, il possède une valeur propre.

⁴⁸¹ « Une topologie du Kant de Lévinas, si elle doit [...] avant tout porter sur les références explicites de Lévinas à Kant, ne peut cependant pas se dispenser d'une analyse des occurrences où Lévinas utilise consciemment une notion, ou un terme immédiatement lié, pour le lecteur, à Kant » (Olivier Dekens, « Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique », p. 125, in: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, t. 100, N°1-2, 2002, p. 108-128).

⁴⁸² On a vu que depuis le début de son parcours Levinas reste perplexe devant la domination de la θεωρία* sur la philosophie occidentale, sinon sur la phénoménologie. Et comme on le sait, pour Levinas, cette domination ne signifie que celle de la vision et de la contemplation ce qui fait que l'être est prédéterminé comme « objet » sous la lumière de l'intelligence. [*θεωρία : « THEORIA (vision, contemplation) : Dérivé de theōros le terme désigne l'envoi d'ambassadeurs à une fête religieuse. Chez Démocrite, le terme désigne vision d'un objet physique, par exemple les images (D.K. 68 B 195). C'est avec Platon que theōria signifie la contemplation des éide (Phéd. 65 e 2), celle de l'être et du monde intelligible (Rép. VI 511 c 6), ou encore celle du Beau (Banq. 211 d 2-3). La contemplation est considérée par Platon comme l'activité propre du philosophe (Théét. 173 c-176 a). Aristote considère la contemplation comme étant l'activité la plus noble de l'homme parce que divine (EN X 7-9). En effet, la theoria est l'activité fondamentale du premier moteur (Mét. A 7, 1072 b 13-30). Plotin a considérablement élargi le sens du terme. Pour lui toutes les réalités vraies viennent de la contemplation (Enn. III 7, 1-3) et c'est par celle-ci que se réalise l'unité de l'intelligence et de l'intelligible (Enn. III 7-8). (Y. Lafrance.) » (**Les Notions Philosophiques**, t. II, volume dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 1998, p. 2590)]

⁴⁸³ **Dramatique des phénomènes** de Didier Franck et **Levinas et l'exception du soi** de Robert Calin sont deux sources importantes pour comprendre **De l'existence à l'existant**. Cf. Didier Franck, « Le corps de la différence » (p. 75-105) et « Dramatique des phénomènes » (p.125-163) in **Dramatique des phénomènes**, PUF, 2001 ; Robert Calin, **Levinas et l'exception du soi**, PUF, Kindle Edition.

Après tout, nous considérons que *De l'existence à l'existant* nous sert de bonne piste pour déployer « les dialogues » entre Kant et Levinas au sujet de la théorie de la connaissance. On dit « dialogues », car on croit qu'autant que la philosophie de Kant se fait un sujet de critique et de l'inspiration de Levinas, la philosophie de ce dernier donne de nouvelles idées à Kant, malgré et grâce aux deux siècles qui les séparent. De l'autre côté, comme la théorie ou la question de la vérité n'est pas une priorité chez Levinas, pour déployer la compréhension levinassienne de la théorie, nous nous permettrons de creuser ses lettres, même parfois prenant le risque d'aller au plus loin, comme le fait Levinas avec Husserl.

Pour finir, on tient à dire que par cette présente partie un de nos buts est de construire un pont entre les deux parties précédentes qui ressemblent un peu à deux îles sans connexion : la première partie est consacrée à justifier la thèse que la méthode de Levinas est bien critique ; et la deuxième partie se compose des études sur la façon dont Levinas s'approprie la phénoménologie de Husserl. Or on n'a pas l'intention de rédiger un chapitre consacré spécifiquement à montrer comment Levinas fusionne la méthode critique et phénoménologique dans sa philosophie, ni à quelle sorte de problème, d'aporie, d'impasse cette fusion pourrait conduire. On espère au contraire construire cette troisième et dernière partie de telle sorte que les réponses se révèlent elles-mêmes en filigrane dans les pages.

III.A. Premier chapitre - La critique levinassienne de la notion de conscience

Quand Levinas compare toute la philosophie occidentale en général au voyage d'Ulysse, il pense bien sûr au voyage du sujet qui part de lui-même pour y revenir. Même la philosophie la plus radicale et résolue dans son ambition de suspendre toute connaissance, y compris la plus fiable, qu'on a atteinte jusqu'alors, n'a pas pu s'empêcher de se mettre sous l'abri de la conscience pour y trouver l'évidence. Après Descartes, Kant et Husserl ont, eux aussi, d'une façon ou d'une autre, privilégié la conscience, ils interrogent la fiabilité ou la certitude de la conscience pour y revenir ;

autrement dit, s'ils examinent chacun à son tour la conscience, c'est pour la reconstruire encore plus rigoureusement. Or Levinas pose cette question d'une manière beaucoup plus radicale que ses prédécesseurs, car chez lui, on ne trouve pas l'ambition sous-jacente de retourner au point de départ, mais au contraire de réaliser un voyage en terrain inconnu en remettant en question la place de la conscience dans la philosophie du même. Il cherche à construire ainsi une philosophie qui ne met pas la conscience ni hors circuit ni au centre de tout comme point d'ancrage. Ainsi Levinas a pour but d'éclater la trajectoire circulaire de l'Ulysse (du même au même) pour établir une possibilité de voyager à l'étranger sans envisager de rentrer chez soi : ce sera le voyage d'Abraham vers une terre inconnue.⁴⁸⁴ D'où vient, à notre sens, la nouvelle compréhension de la conscience chez Levinas, laquelle s'ouvre pour de vrai à l'extérieur sans l'intention de s'y retrouver.

I.

Remontons de ces critiques générales de la notion privilégiée de conscience à la critique levinassienne qui vise spécifiquement l'aperception transcendantale de Kant.⁴⁸⁵ Selon Levinas, l'unité de l'aperception transcendantale sert de fondement à toute philosophie de la représentation par laquelle « *le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui* ». ⁴⁸⁶ Dans ce monde représentatif, il est impossible que l'Autre existe comme il est. Sur l'Autre il y va toujours d'une primauté du Même en tant que condition inconditionnée de toute synthèse.⁴⁸⁷ Par conséquent, d'après Levinas, cette unité de l'aperception transcendantale ne signifie qu'une « *définition unilatérale de l'Autre par le Même* ». ⁴⁸⁸ D'où la critique de Levinas adressée à Kant : la philosophie kantienne est une ontologie. À ce stade de l'analyse, il importe de faire une remarque :

⁴⁸⁴ « *Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ* » (« La trace de l'autre », in **EDE**, p. 191).

⁴⁸⁵ Comme on a déjà analysé les reproches de Levinas à la phénoménologie de Husserl surtout à la conscience intentionnelle, il nous semble cohérent d'étudier à son tour ses critiques à l'encontre de la compréhension de la conscience kantienne.

⁴⁸⁶ Dekens, « Le Kant de Levinas », **op. cit.**, p. 112.

⁴⁸⁷ Car, en tant que la condition inconditionnée de toute synthèse elle fonction comme une uniformisant de toute donnée ; de toute façon, sans passer par la formation de la synthèse aucune donnée ne devient une connaissance ni une représentation.

⁴⁸⁸ Dekens, « Le Kant de Levinas... », **op. cit.**, p. 112.

par cette critique, Levinas n'a pas pour but de qualifier toute la philosophie critique de Kant d'ontologie. En effet, il vise plutôt l'« Analytique transcendantale » de *Critique de la raison pure*. Car, dans *Dieu, la mort et le temps*, Levinas considère la philosophie pratique de Kant comme une sortie de l'ontologie : « Comme le kantisme trouve un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, en dehors de la question 'qu'en est-il de ?' qui est la question ontologique même, ici, on cherche un sens en dehors du problème de l'immortalité et de la mort. Le fait que l'immortalité et la théologie n'appartiennent pas à ce qui détermine l'impératif catégorique signifie la nouveauté de la révolution copernicienne. Le sens ne se détermine pas à travers l'être ou le non-être. C'est l'être au contraire qui se détermine à partir du sens ». ⁴⁸⁹

Après cette parenthèse, revenons à notre sujet principal : dans le même ouvrage, *Dieu, la mort et le temps*, Levinas dit que « [L]es catégories grammaticales sont pensées par la pensée grecque comme les catégories de l'être et comme son intelligibilité même ; et Kant trouve dans les modalités du jugement énoncé la table des catégories. La logique est déjà en quelque façon ontologie ; du moins, c'est dans la logique que se trouvent les formes fondamentales de l'être ». ⁴⁹⁰ Il est clair que Levinas fait grief à Kant d'identifier de la logique aux « formes fondamentales de l'être » par sa déduction des concepts purs de l'entendement en partant des fonctions logiques du jugement. ⁴⁹¹ Ainsi Kant conceptualise l'être de telle manière qu'il nous empêche de penser une autre forme de l'être que conceptuel d'un côté, et de l'autre il annule une possibilité d'apparaître, dans l'être même, un autre mode d'être. Cette

⁴⁸⁹ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 215-216. Nous soulignons. Nous ne perdons pas de vue que Levinas accuse de l'autre côté la philosophie pratique de Kant d'être tâchée par l'ontologie à partir des postulats de la raison pure pratique : « Certes, à travers ces rebondissements de l'ontologie, Kant a l'audace d'une distinction plus radicale entre pensée et savoir. Il découvre dans l'usage pratique de la raison pure une intrigue, irréductible à une référence à l'être. [...] Cependant, après un instant de séparation, la relation avec l'ontologie se rétablit dans les 'postulats de la raison pure', comme si elle était attendue au milieu de toutes ces audaces : les idées rejoignent, à leur façon, l'être dans l'existence de Dieu garantissant, soit, selon la lettre du criticisme, l'accord de la vertu et du bonheur, soit, selon la lecture de Hermann Cohen, l'accord de la liberté avec la nature et l'efficacité d'une pratique décidée sans connaissance. » [Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 190-191. Nous soulignons]. Oliver Dekens prend ce balancement de Levinas « entre admiration et critique » dans ses interprétations de la philosophie de Kant pour « la spécificité de la lecture levinassienne de Kant », alors que, comme on a déjà précisé dans la partie précédente de notre thèse, ce balancement ou cette oscillation ne signifie que la façon proprement levinassienne de lire les autres philosophes comme Husserl et Heidegger, mais pas spécifiquement Kant (Dekens, « Le Kant de Levinas », *op. cit.*, p. 122).

⁴⁹⁰ DMT, p. 145. Nous soulignons.

⁴⁹¹ Dekens, « Le Kant de Levinas », *op. cit.*, p. 112.

compréhension conceptuelle de l'être ne permettrait donc pas que se manifeste l'Autre dans son étrangeté. « *La thématization et la conceptualisation, dit Levinas dans Totalité et infini, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. 'Je pense' revient à 'je peux' – à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance* ». ⁴⁹² L'aperception transcendantale de Kant est le règne de son monde conceptuel, et cette puissance de la représentation de « je pense » écrase ou étouffe, bien entendu, par le biais de la synthèse de tout donné, toute possibilité d'être étranger. C'est pour toutes ces raisons que Levinas prend l'« Analytique transcendantale » pour une ontologie.

En fin de compte, on constate que Levinas critique sans cesse toute la philosophie de la conscience, c'est-à-dire toute la philosophie qui met au centre le *cogito* en lui attribuant une certitude inébranlable ou un caractère absolu ou le pose comme origine de toute unité. Il s'ensuit que si l'on élabore une philosophie qui repose sur la primauté de la conscience, et de même si l'on confère un rôle central et constituant à la conscience de soi, par exemple, sous forme de l'aperception transcendantale chez Kant et du sujet transcendantal chez Husserl, il nous sera impossible d'éviter cette subjectivité « égoïste » qui se méfie de toute donnée étrangère à son « moi ». Ce sujet égoïste qui est en même temps un sujet épistémologique, au moins chez Kant, creuse toujours des abîmes entre son moi et les choses par les biais des concepts : connaître quelque chose, cela revient à le réduire au même sans lui permettre de nous accéder. C'est toujours la conscience qui décide et dit le dernier mot sur la réalité de la chose et du monde, mais pas l'inverse. Elle reste chez elle (conscience de soi comme un abri éternel) sans courir le moindre risque d'être dérangée par une autre ou un autrui – il s'agit donc d'un monde en sécurité des concepts ou de la théorie.

II.

⁴⁹² **TI**, p. 37.

Il nous semble que Levinas aperçoit depuis le début de son itinéraire philosophie qu'à partir de la primauté de la conscience il n'est pas possible de frayer une nouvelle voie qui débouchera sur une philosophie de l'autre. Et ainsi il se tourne vers « *une analyse phénoménologique de l'existence* », ⁴⁹³ et il paraît qu'à travers ce déplacement des rôles principaux ⁴⁹⁴ Levinas réinventera le sujet, comme dit J. Benoist. Cela ne veut absolument pas dire que Levinas cherche à abstraire la conscience de sa philosophie, au contraire, en tant que phénoménologue, il tente de révéler le mode d'être propre à la conscience dans l'ordre de l'existence. Ainsi il hérite dans un certain sens la recherche sur le mode d'être de la conscience de Husserl, car comme on l'a vu, Levinas critique Husserl de ne pas aller jusqu'au bout de son interrogation sur la conscience ⁴⁹⁵ et de reconnaître immédiatement l'intentionnalité comme essence de cette dernière. Levinas remettra alors radicalement en cause le rôle de la conscience sans négliger évidemment l'importance de la découverte de l'intentionnalité de la conscience.

Ainsi se montre en toute urgence la nécessité de l'élaboration d'une nouvelle compréhension de la subjectivité pour pouvoir penser l'autre insoumis aux catégories et à la catégorisation chez Levinas. A. Schnell soutient que Levinas, afin d'élaborer sa propre notion de subjectivité, radicalise le mouvement transcendantal de Kant : « *L'expression 'altérité radicale' n'a en effet de sens que si l'Autre transcende tout rapport d'identification. Si Levinas est ainsi d'abord un penseur de l'altérité et de la différence,* il conduit par là le transcendantalisme kantien jusqu'au bout : la pensée de l'altérité nécessitante comme sa condition la pensée radicale de la subjectivité. L'« en face de » désigne ainsi cette unique « relation » qui met en « face à face » deux termes irréversibles, non intégrables dans un rapport sur lequel, prétendument, on pourrait*

⁴⁹³ Rudolf Bernet, **Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques**, op. cit, p. 240. En effet, Bernet ne dit pas exactement la même chose que nous, il parle plutôt de la temporalité mais pas de subjectivité. Nous nous sommes quand même permis d'interpréter légèrement ces lettres : « *Si la conscience ne permet pas de penser une temporalité qui fasse suffisamment droit à l'altérité d'Autrui, il est tentant de se tourner vers une analyse phénoménologique de l'existence. C'est précisément ce que fait Levinas dans deux textes anciens dont l'un porte le titre significatif Le temps et l'autre, alors que le second s'intitule De l'existence à l'existant* ».

⁴⁹⁴ On avait déjà souligné dans la « Première partie » de notre thèse en faisant des références à la lecture levinassienne de Laval que Levinas considère une primauté de l'existence sur la conscience.

⁴⁹⁵ Levinas critique Husserl par la même critique que ce dernier a projetée à Descartes. Levinas convenablement sa méthode radicalise la critique husserlienne contre Husserl même.

prendre un point de vue de surplomb ». ⁴⁹⁶ On mettra en avant une thèse parallèle à celle de Schnell en disant que la restauration de la théorie de la connaissance sera nécessaire comme celle de la pensée radicale de la subjectivité pour élaborer une éthique basée sur la primauté de l'autre. Car, comme on a précisé maintes fois, sans repenser la place et le caractère de l'autre dans la connaissance, il ne sera pas possible non plus d'y penser une altérité radicale, ou Autrui. Autrement dit, sans redonner ses droits aux choses, au monde dans une théorie de la connaissance, il ne serait pas non plus possible de supposer une rencontre avec Autrui.

III.

Suivant notre exposition de l'origine des critiques levinassiennes de la primauté de la conscience, il est inévitable que ces types de questions ne viennent à l'esprit : que se passerait-il si l'on abolissait le règne de la conscience ? Sur quoi fonderait-on alors la subjectivité ? Comment garderait-on la dignité humaine qui se décrit par la liberté et l'autonomie de la raison ? Qu'en est-il du rapport entre le sujet et l'objet, le moi et le monde ?

Notre intention, dans ce présent chapitre, est de commencer par la dernière de ces questions pour dégager le sens du monde dans son rapport à la conscience chez Levinas. Cette étude est d'une grande importance pour comprendre comment Levinas élabore une nouvelle compréhension de la subjectivité, ou comment il réinvente le sujet par une nouvelle constellation des concepts de la phénoménologie et de la philosophie critique comme conscience, monde, connaissance, intention, désir, etc. De cette manière on pourrait aborder la contribution de Levinas à la théorie de la connaissance : bien qu'à première vue, cette dernière ne joue pas le rôle principal dans la philosophie levinassienne, il n'est pas sûr que Levinas n'ait aucune intention d'en

⁴⁹⁶ Alexander Schnell, **En face de l'extériorité, Levinas et la question de la subjectivité**, Vrin, 2010, p. 42. *Schnell fait référence à **La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas** : « *Levinas ne se préoccupe de l'uniformité que parce qu'il s'intéresse à la différence* », p. 19, S. Petrosino, J. Rolland (dir.), La Découverte, 1984. On serra de plus près de cette remarque intéressante de Schnell qu'on comprend en tant qu'une interprétation de la méthode levinassienne reposée sur le fait de « précédent antérieur » à partir de la notion kantienne du transcendant.

réélaborer implicitement les fondements, pour en faire une partie importante de sa philosophie.

III.A.1. Le monde : être dans le monde ou avoir un monde

Chez Levinas, le rapport que le moi entretient avec le monde n'est pas une simple relation épistémologique sujet-objet, il n'est pas défini par l'intentionnalité comme chez Husserl mais ne commence pas non plus par la *Geworfenheit* comme chez Heidegger. Levinas commence ses études sur le monde en précisant qu'« *[a]ssumer l'instant par l'effort n'équivaut pas à fonder la relation entre le moi et le monde. La différence la plus frappante tient au fait même que dans le monde nous avons affaire à des objets. Alors qu'en assumant l'instant nous nous engageons dans l'irréparable de l'exister, dans un pur événement qui ne se réfère à aucun substantif, à aucune chose, dans le monde, aux péripéties de l'action d'être, de l'être verbe, se substituent des substantifs porteurs d'adjectif, des êtres doués de valeurs, offerts à nous intentions* ». ⁴⁹⁷

On y constate que Levinas distingue tout d'abord le niveau ontologique du rapport du moi au monde de celui à l'être. Selon cette distinction, notre rapport au monde est un mouvement de la séparation de l'être, alors que notre rapport à l'être est un mouvement d'engagement, un pur événement en tant que retour à l'anonyme. Il émerge ici une ligne de démarcation entre Levinas et Heidegger au sujet de la différence ontologique : En effet, « *[p]ar opposition à Heidegger, l'homme est au centre de la philosophie non pas en tant qu'il comprend l'être, mais en tant qu'étant par excellence – c.à.d. en tant que sujet qui assume et commence l'être* ». ⁴⁹⁸ C'est pour cette raison que le moi-étant ne constitue pas un anonymat ou quelque chose d'impersonnel, mais un étant responsable de soi-même ou de son être.

⁴⁹⁷ EE, p. 55.

⁴⁹⁸ Œuvres complètes, Eros, littérature et philosophie, t. 3, Grasset, 2013, p. 162.

Qui plus est, Levinas ne se contente pas simplement de mettre en place cette distinction ontologique, il continue de la subtiliser : « *Autre chose est de se demander quelle est la place du monde dans l'aventure ontologique, autre chose de chercher cette aventure à l'intérieur du monde lui-même* ». ⁴⁹⁹ Il est convenable de dire qu'ici Levinas attire notre attention sur la diversité des méthodes à appliquer selon le niveau ontologique de l'objet des recherches. Plus précisément, on ne peut pas appliquer les mêmes principes, la même méthode aux différents niveaux ontologiques. Si l'on tente de chercher le vrai sens de l'être, ce sera un vain effort de le faire dans le monde, non pas parce que notre relation avec ce dernier est inférieure que celle avec l'être, mais parce que les manières dont l'étant se rapporte au monde et à l'être sont différentes.

En effet, « l'être dans le monde » et « exister » ne sont pas la même chose, les deux ne sont pas synonymes. On peut en effet imaginer la disparition du monde sans sortir de l'existence : la disparition du monde et des objets n'affecte pas l'exister en tant que tel, et en ce sens la relation avec l'être précède celle avec le monde. ⁵⁰⁰ Même s'il s'agit ici d'une attitude phénoménologique qui nous fait penser à l'époque de Husserl, Levinas, par un geste opposé à son maître, considère qu'après avoir suspendu le monde il ne nous reste pas une conscience absolue, mais l'être anonyme ou l'« il y a ». ⁵⁰¹ En fin de compte, la question est bien de savoir quelle place attribuer au monde dans l'aventure ontologique, plutôt que de « chercher cette aventure à l'intérieur du monde ».

Selon Levinas, contrairement à la philosophie contemporaine qui souffre à ses yeux de la « *confusion regrettable que d'avoir placé les événements [...] à l'intérieur du monde, [...]* » un des grands mérites de la phénoménologie est de distinguer ces deux niveaux ontologiques. La réduction phénoménologique de Husserl, à part ses critiques qu'on a vues dans la partie précédente, est aux yeux de Levinas une vraie

⁴⁹⁹ EE, p. 64; cf. EE : « *Qu'est le monde dans l'aventure ontologique où, dans l'existence, s'hypostasie l'existant ?* » (p. 52).

⁵⁰⁰ Didier Franck, « Le corps de la différence », **op. cit.**, p. 86.

⁵⁰¹ Il nous semble que Levinas ouvre ainsi une nouvelle voie phénoménologique qui ne mène pas à l'absoluité de la conscience mais à l'anonymat de l'existence. On verra plus tard comment cette abolition de la primauté de la conscience permettra à Levinas d'élaborer une nouvelle conception de la subjectivité.

recherche sur le sens du monde. Et Heidegger fait un pas de plus que Husserl en séparant « *la notion du monde de la notion d'une somme d'objets* ». Ceci constitue, à en croire Levinas, « *l'une des plus profondes découvertes de la philosophie heideggerienne* ».⁵⁰² Cependant, il ne tardera pas à critiquer Heidegger : « *Mais pour décrire l'être-dans-le-monde, le philosophe allemand a précisément fait appel à une finalité ontologique à laquelle il subordonne les objets dans le monde. En apercevant dans les objets le 'matériel' – dans le sens où l'on parle de 'matériel de guerre' – il les englobés dans le souci d'exister qui, pour lui, équivaut à la position même du problème ontologique. Il a méconnu par là le caractère essentiellement laïc de l'être dans le monde et la sincérité de l'intention* ».⁵⁰³

Comment faut-il comprendre « le caractère laïc de l'être dans le monde » et « la sincérité de l'intention » que Levinas accuse Heidegger d'avoir méconnus ? Il s'impose de dégager ces deux termes qui sont, à notre sens, essentiels pour pénétrer dans la compréhension levinassienne du monde.

III.A.1.a. Le caractère laïc de l'être dans le monde comme séparation

Abordons ce sujet en suivant Levinas dans sa critique de Heidegger. En effet, le point essentiel de cette critique se cristallise dans la mise en place, par Heidegger, du « souci d'exister » au cœur de notre rapport au monde. Cette attitude heideggerienne fait du monde une ressource naturelle qui assouvit nos besoins biologiques pour survivre ; et dans cette relation avec le monde fondé sur la pénurie, le monde n'est plus une fin en soi mais un moyen de subsistance pour nous. On ne vit plus du monde, mais on survit dans le monde : ici le monde est ce dont on a besoin pour survivre et dans lequel on comprend l'être. Ainsi nous perdons de vue le vrai sens du monde, comme cela nous arrive pendant les « époques de misère et de privations » : « *derrière les objets du désir se profile l'ombre d'une finalité ultérieure qui obscurcit le monde. Quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir, quand la nourriture*

⁵⁰² EE, p. 64.

⁵⁰³ Ibid., p. 64-65. Nous soulignons.

devient du carburant, comme dans certains travaux durs – le monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde, devant être rénové. Le temps sort de ses gonds ». ⁵⁰⁴ Nous comprenons par ces lignes que quand le monde perd son sens et sombre dans l'absurdité, nous aussi nous nous perdons dans ce non-sens du monde que Levinas nommera « l'anonymat de l'exister » : l'impossibilité d'entretenir un rapport au monde.

Revenons-en à l'ouverture de la première partie de *EE* intitulée « La relation avec l'existence et l'instant », et rappelons comment Levinas y commence son récit, afin de mieux saisir ce que signifie cette « fin du monde », et comment « le temps sort de ses gonds » comme le disait Hamlet. « *Des expressions comme 'monde cassé' ou 'monde bouleversé', pour courantes et banales qu'elles soient devenues, n'en expriment pas moins un sentiment authentique* ». ⁵⁰⁵ Et Levinas poursuit ainsi : « Car là où le jeu perpétuel de nos relations avec le monde est interrompu, on ne trouve pas, comme on aurait tort de le penser, la mort, ni le 'moi pur', mais le fait anonyme de l'être. La relation avec un monde n'est pas synonyme de l'existence. Celle-ci est antérieure au monde. Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être ». ⁵⁰⁶

Selon Levinas, « la fin de monde » n'est donc pas une expression banale, mais un événement de l'existence, c'est-à-dire une expérience limite, même impossible, qui s'exprime dans le moment où « les objets dans le monde » se subordonnent à « une finalité ontologique ». Comme dit Levinas, si l'ombre d'une finalité ultérieure se profile derrière les objets du désir, le monde s'obscurcit. « L'anonymat de l'exister » est donc une expérience de « la fin du monde », et elle précède notre rapport au monde. On comprend mieux maintenant le point de départ de la critique de Levinas à l'encontre de Heidegger. Ce dernier confond en effet les deux niveaux ontologiques : la relation avec l'existence et celle avec le monde. Heidegger cherche alors paradoxalement, selon Levinas, le sens du monde dans notre relation avec l'existence

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 26. Nous soulignons.

qui se manifeste par « la fin du monde ». Or, comme on ne peut pas chercher l'aventure ontologique à l'intérieur du monde, de même on ne peut pas chercher le sens du monde moyennant une référence à l'être comprise comme finalité ultérieure. Levinas désigne cette finalité ultérieure ou ontologique de Heidegger de façon un peu caricaturale : *« Dans le circuit qui, d'après Heidegger, amène à la tâche d'exister chaque moment de notre existence et où, en appuyant sur le bouton de notre porte, nous ouvrons la totalité de l'existence, car nous avons déjà parcouru au-delà de l'acte les intermédiaires qui séparent cet acte de notre souci même d'être - la conscience décrit un cercle où il peut y avoir satisfaction et confession »*.⁵⁰⁷

En résumé, la compréhension heideggerienne du monde qui renvoie à l'être efface la distance entre moi et le monde d'un côté, *« car nous avons déjà parcouru au-delà de l'acte les intermédiaires qui séparent cet acte de notre souci même d'être »* ; et de l'autre, cette compréhension, en posant l'être comme finalité ultérieure dans ma relation aux choses, prend les choses pour des *matières*, puisque ici, ma première intention dans le monde est d'exister, et par là je m'approche des choses en vue de mes besoins biologiques, et c'est cela qui rend ma relation avec elles une relation utilitaire et non « sincère »^{508, 509}. Car quand je me dirige vers une chose, je vise au fond ma persévérance dans le monde : c'est pour cette raison que Levinas parle de la « matière de la guerre ». Si chaque existant mettait au premier plan sa persévérance dans le monde, la guerre serait inévitable. Et les choses qui nous entourent nous servent non seulement de « ressources naturelles » pouvant apaiser nos besoins ; elles sont aussi des « matières de guerre » pour sauver notre place dans l'être. Il s'agit donc ici d'une

⁵⁰⁷ Ibid., p. 68.

⁵⁰⁸ On étudiera plus tard de la notion de sincérité chez Levinas.

⁵⁰⁹ « Quelle est la structure de la maniabilité ? Elle est essentiellement constituée par le 'renvoi' (Verweisung). L'ustensile est 'en vue de' quelque chose. C'est pourquoi n'est pas un être séparé, mais toujours en cohésion avec d'autres ustensiles. Il appartient même à son mode d'être de céder le pas à la totalité de l'œuvre par rapport à laquelle il est. L'ustensile est parfaitement dans son rôle – et la maniabilité caractérise son être en soi – uniquement quand cette maniabilité n'est pas explicite, mais se retire dans un arrière-fond et que l'ustensile est compris à partir de l'œuvre. – Cette œuvre à son tour est un ustensile : le soulier est pour être porté, la montre est pour indiquer l'heure. Mais, d'autre part, la fabrication de l'œuvre est une utilisation de quelque chose en vue de quelque chose. Le maniable renvoie donc aux matériaux. Nous découvrons ainsi à partir de l'ustensile, la nature, les forêts, les eaux, les montagnes, les métaux, le vent etc. La Nature découverte de la sorte est toute relative au maniement : 'matières premières'. Nous n'avons pas de forêt, mais du bois, les eaux sont de la houille blanche ou des moyens de transport, la montagne est la carrière, le vent est vent en poupe. Enfin l'œuvre est faite non seulement en vue de quelque chose, mais aussi pour quelqu'un » (« M. Heidegger et l'ontologie », in EDE, p. 63-64).

lutte pour la vie : « *Lutte de l'être déjà existant pour la prolongation de cette existence* ». ⁵¹⁰

À partir de cette lecture levinassienne de Heidegger, on dirait, en la caricaturant à notre tour, qu'« en appuyant sur le bouton de notre porte, nous ouvrons la totalité de l'existence » et nous entrons en guerre et allons vers la fin du monde. Il nous paraît qu'en forçant ainsi la philosophie de Heidegger, Levinas a pour but de mettre en relief les dangers de cette compréhension heideggerienne du monde reposant sur « la finalité ontologique », et de montrer que cette lutte pour l'existence « *ne permet pas de saisir la relation de l'existant avec son existence à la profondeur* » qui l'intéresse. ⁵¹¹

Ainsi Levinas nous propose d'élaborer une relation spécifique entre le moi et le monde qui procure au « moi » une possibilité de s'arracher à l'exister, une possibilité de prendre une distance à l'anonymat. Et il considère, pour sortir de cette confusion ontologique dans laquelle Heidegger est tombé, que notre relation avec le monde commence par une séparation d'avec l'être. Il faut donc chercher le vrai sens du monde à travers cette séparation, et « *le caractère laïc de l'être dans le monde* » dont parle Levinas ne signifiera pas autre chose que cette séparation même.

III.A.1.b. La sincérité de l'intention comme jouissance

Levinas cherche le sens du monde à partir d'une relation sincère qui repose sur le désir qu'on ressent pour le monde. Et, pour y arriver, Levinas redéfinira l'intentionnalité comme *désir*. Si ce désir est une intention, elle n'est plus une visée phénoménologique : « *La notion d'intention, dit Levinas, traduit de la façon plus exacte cette relation [entre le moi et le monde]. Mais il faut la prendre, non point au sens neutralisé et désincarné, dans lequel elle figure dans la philosophie médiévale et chez Husserl, mais dans son sens courant avec l'aiguillon du désir qui l'anime. Désir et non point souci, si ce n'est le souci de l'immédiat* ». ⁵¹² À partir de cette définition,

⁵¹⁰ EE, p. 29-30.

⁵¹¹ Ibid., p. 29.

⁵¹² EE, p. 56.

Levinas reconstruit le sens de notre rapport au monde : si l'on se tourne vers le monde, c'est pour « vivre du » monde en tant que jouissance, mais pas pour « la visée de... » comme chez Husserl, ni pour des raisons « utilitaires » comme chez Heidegger. Et comme le dit explicitement A. Schnell, « *cette notion de jouissance implique deux choses : l'indépendance et le lien avec l'alimentation* ».⁵¹³ Force est de comprendre l'« indépendance » non pas comme une « autosuffisance », mais précisément comme « le caractère laïc d'être dans le monde », c'est-à-dire comme « séparation » d'avec l'être.

Dans *EE*, on se trouve donc devant un Levinas qui trace à chaque occasion la ligne de démarcation entre sa philosophie et celle de Husserl et de Heidegger, mettant ainsi en relief, à notre sens, l'authenticité de sa conception du monde en tant que monde de la jouissance. Pour dégager le sens de ce monde de la jouissance chez Levinas, nous proposons de partir du point zéro, à savoir que l'on imagine que nous devrions exposer la compréhension levinassienne du monde aux personnes qui seraient ignorantes de la philosophie, elles ne sauraient rien de la phénoménologie, de la philosophie critique, dialectique, rien du tout. Comment pourrions-nous leur présenter le monde de Levinas, que veut dire un monde de la jouissance, par exemple ?

Commençons alors par décrire cette compréhension levinassienne du monde. Le monde de la jouissance signifie tout simplement que nous vivons dans le monde ; et « vivre du » monde est le bonheur de ne pas avoir d'arrière-pensées⁵¹⁴ : « *Nous respirons pour respirer, dit Levinas, mangeons et buvons pour manger et pour boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas pour vivre. Tout cela est vivre. Vivre est une sincérité* ».⁵¹⁵

⁵¹³ Schnell, *En face...*, op. cit., p. 53.

⁵¹⁴ *EE* : « Le désir est sans arrière-pensées semblables aux pensées. C'est une volonté. Tout le reste est biologie. Le désirable est terme, le désirable est fin » (p. 56).

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

Nous comprenons par là que chez Levinas nous vivons sans avoir d'autres intentions que de vivre, et que la sincérité est cette coïncidence parfaite entre l'intention et la fin, c'est-à-dire que quand nous croquons une pomme, nous ne calculons pas de sa calorie, ou de sa valeur nutritionnelle : nous prenons plaisir à mettre les dents dans sa peau toute rouge, et d'avaler son essence sucrée, comme si nous embrassions un bien aimé sans avoir aucune intention à part de le prendre dans nos bras. Selon Levinas, même cette ressemblance de manger et d'aimer se montre quand, par exemple, on a envie de faire des petites morsures à celle ou celui qu'on aime : « *Il y a aussi le ridicule tragique du simulacre du 'manger' dans le baiser et la morsure. Comme si on se trompait sur la nature du désir confondu d'abord avec la faim qui recherche quelque chose et que l'on découvrirait alors comme une faim de rien* ». ⁵¹⁶ Et cette ressemblance n'est pas un pur hasard, car notre première relation avec le monde se réalise par le biais des nourritures. Cela nous fait penser à un nouveau-né qui commence la vie par téter, cependant il n'arrive pas encore à se séparer du corps de la personne qui lui donne la vie, et de la totalité du monde. ⁵¹⁷

C'est agréable de lire ces pages de Levinas sur la jouissance et le bonheur que nous ressentons tout simplement en vivant la vie. Levinas touche ce qui est à la fois le plus intime et le plus ordinaire pour tout le monde, le plus singulier et le plus commun, pour tous qui partagent le bonheur de vivre. En effet, au bout d'un moment, nous estimons qu'un de nos auditeurs imaginaires réagirait en contestant que « si nous mangeons, c'est que nous avons faim, et si nous ne mangeons pas, nous mourons » ; et peut-être un autre auditeur dirait que « la compréhension lévinassienne du monde est hédoniste : la vie humaine ne se réduit pas à la jouissance, il y a bien une dignité humaine ». On peut multiplier des exemples de contestations ou de remarques bien sûr, mais il nous semble que ces deux reproches feraient partie des premiers. Ces questions qui nous viennent d'emblée à l'esprit ne sont ni complexes ni

⁵¹⁶ **Ibid.**, p. 66.

⁵¹⁷ Dans « Le Moi et la Totalité », Levinas appellera cette situation « l'innocence ». Être innocent, selon lui, est de confondre sa particularité avec la totalité. « *Un être particulier ne peut se prendre une totalité que s'il manque de pensée. [...] Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et du maintenant, où cependant il est placé ou créé* » (« Le Moi et la Totalité », in **Entre nous**, Le livre de poche, Grasset, 1991, p. 23).

métaphysiques ; elles sont au contraire très simples, mais sans manquer de profondeur philosophique.

Comment traduirait-on en langue philosophique ces deux questions qu'on estimait avoir reçues des auditeurs imaginaires ? La première question nous rappelle les besoins humains, à savoir que l'humain ne peut pas être détaché de son corps : il est une existence corporelle, il a donc des besoins vitaux comme manger, boire, respirer, excréter, etc. Nous pouvons dire en suivant Kant que l'humain est une existence soumise à la loi de la nature dans le monde phénoménal. Husserl dépasse bien sûr cette distinction entre le monde phénoménal et nouménal, comme on l'a souligné à plusieurs reprises. Mais précisément, contrairement à Levinas, il décrit l'humain étant dans son quotidien par « l'attitude naturelle » et Heidegger par « l'inauthenticité ».

Quant à la question de savoir si la compréhension lévinassienne du monde est hédoniste, il est clair que cette question a pour but de nous rappeler l'esprit humain qui est au-delà des soucis mondains et se définit par la liberté et le moral. Traduisons en langage philosophique (en basculant encore vers le langage kantien) : l'humain par son esprit fait partie du monde nouménal, et il est donc indépendant des lois de la nature. Nous pouvons alors chercher la réponse à cette question concernant de la dignité humaine à partir de la raison pratique de Kant, la réduction phénoménologique de Husserl que Levinas caractérise par un mouvement de liberté⁵¹⁸, par l'ek-sistence du *Dasein* chez Heidegger. Le point de convergence de ces trois grands philosophes est, d'une manière ou d'une autre, de qualifier la vie quotidienne ou le monde empirique, tantôt comme un défaut ou un aveuglement dont il faudrait suspendre, tantôt comme une dépendance dont la liberté humaine est entachée.

Par cet exercice de traduction, notre but est de montrer que les questions philosophiques doivent leur naissance à la vie quotidienne, mais au cours du temps ces

⁵¹⁸ « Les Nourritures », in **Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique**, **Œuvre** t.2, éd. R. Calin et C. Chaliier, Grasset, 2011, p. 171.

questions se sédimentent et construisent ainsi une tradition philosophique. Celle-ci détermine d'emblée inévitablement les infiltrations de toute sorte de question dans le domaine philosophique, autrement dit la forme des questions est déterminée même avant qu'elles ne se posent par la tradition philosophique. D'où la traduction du langage de la vie de la façon schématique ou catégorique par les philosophes en deux grandes catégories : l'instinct (la vie) et la raison.

Par cette expérience imaginaire on a pour but de faire émerger trois aspects du fonctionnement subtil de la philosophie de Levinas : le premier est que Levinas ne néglige jamais la valeur de la vie quotidienne. Il considère que la vie humaine comporte des questions philosophiques. Le deuxième aspect réside dans le fait qu'il nous montre que la tradition philosophique a toujours une tendance à s'ossifier, malgré la critique kantienne et la phénoménologie de Husserl qui ne cherchent jamais à construire un système rigide. Car il y a une grande tradition qui transforme tout qui s'y infiltre en une de ses branches ou une catégorie philosophique comme pratique, théorique, etc. Qui plus est, cette tradition détermine la manière dont nous pensons évaluons le monde et les affaires qui nous entourent. Le troisième et dernier aspect, concerne la stratégie qui consiste à remettre ces deux mondes (de la vie et de la raison) opposés en « face à face ». En d'autres mots, Levinas cherche la possibilité de mettre en dialogue ces deux différents registres.

III.A.1.c. La traduction levinassienne du langage de la vie en langage philosophique

Nous avons tâché de traduire ces deux questions formulées en langage quotidien -sur l'humain dépendant du monde et sa liberté- en langage philosophique, sans pour autant y parvenir pleinement. Car il nous semble que dans cette traduction schématique nous avons perdu « le sens » : cette traduction schématique ne nous donne pas le vrai sens du monde. « *Vision et jouissance sensible sont indifférentes à l'égard de la vérité, dit Levinas, en raison même de l'achèvement de leur horizon. Elles demeurent l'étroitesse même de la vie, domaine de l'intuition, de l'immédiat, de l'Anschauung,*

*du moi irréfléchi, négligé par l'analyse philosophique, entre l'instinct et la raison ».*⁵¹⁹

La force de Levinas se trouve cachée dans sa traduction du « sens » qui fait apparaître ce qui est oublié ou perdu « entre l'instinct et la raison », autrement dit entre le monde phénoménal/théorique et nouménal/pratique. Mais qu'est-ce qui se passe dans cet entre-deux ?

Comme Levinas n'a pas l'intention de perdre ni le vrai sens du monde dans l'exigence intellectuelle ni la dignité philosophique au quotidien,⁵²⁰ il cherche à dépasser les catégories de la tradition philosophique. En effet, entre ces deux niveaux, il y a un problème de commencement – la philosophie pratique chez Kant par exemple, la réduction chez Husserl –, d'unification des deux mondes – théorique et pratique comme chez Kant –, et le plus important est qu'on perd le vrai sens du monde qui glisse à jamais entre les deux : l'instinct et la raison.

À présent, nous proposons d'analyser ce monde de la jouissance qui se trouve entre les deux comme une faille négligée jusqu'alors. Il importe ici de souligner la ressemblance entre les deux gestes de Levinas qui nous conduit à voir en lui un spécialiste dans l'art de faire émerger l'essence des choses à travers les failles : comme nous l'avons déjà exposée, la façon dont Levinas lit Husserl était fondée sur une recherche de l'essence de la phénoménologie de ce dernier qui se trouvait entre la lettre et l'esprit de son œuvre ; par le même geste, suivant les failles dans l'histoire de la philosophie, Levinas s'efforce d'atteindre le vrai sens du monde dans l'ontologie, autrement dit il découvre « la place du monde dans l'aventure ontologique ». C'est

⁵¹⁹ « Les Nourritures », p. 164.

⁵²⁰ « *L'appeler quotidien et le condamner comme non-authentique, c'est méconnaître la sincérité de la faim et de la soif ; c'est, sous le prétexte de sauver la dignité de l'homme compromise par les choses, fermer les yeux sur les mensonges d'un idéalisme capitaliste et les évasions dans l'éloquence et l'opium qu'il propose. La grande force de la philosophie marxiste qui part de l'homme économique réside dans son pouvoir d'éviter radicalement l'hypocrisie du sermon* » (EE, p.69). Voir aussi TA : « *Et dans la mesure où les soucis matériels découlent de l'hypostase elle-même, expriment l'événement même de notre liberté d'existant, la vie quotidienne, loin de constituer une chute, loin d'apparaître comme une trahison à l'égard de notre destin métaphysique, émane de notre solitude, forme l'accomplissement même de la solitude et la tentative infiniment grave de répondre à son malheur profond. La vie quotidienne est une préoccupation du salut. [...] On a beau qualifier de chute, de vie quotidienne, d'animalité, de dégradation et de matérialisme sordide, l'ensemble des préoccupations qui remplissent nos longues journées et qui nous arrachent à notre solitude pour nous jeter en relations avec nos semblables, ces préoccupations n'ont en tout cas rien de frivole* » (TA, p. 39-41).

peut-être pour cela que quand il s'agit de la philosophie de Levinas, on se trouve souvent devant l'ambiguïté, face au paradoxe : Levinas construit sa philosophie en suivant les failles, les ruptures négligées ou peut-être ignorées, et d'ailleurs, même si parfois ils ont été remarqués par certains philosophes, leurs premiers gestes étaient de les remplir par une manœuvre habile.

Levinas élabore ainsi sa propre philosophie à partir des failles, des vides dans les systèmes bien construits par les philosophes. Cependant, son but n'est pas combler pour toujours ces vides, au contraire il nous montre qu'à partir de ces déchirures on pourrait faire de la philosophie. Car en elles résident les vraies questions philosophiques – on pourrait les imaginer comme des veines de la philosophie, des veines du marbre. L'essence se dissimule donc dans les veines, et il faut commencer à philosopher à partir du moment de la rupture qui nous donne l'occasion de faire de vrais commencements. La philosophie ne se compose pas de systèmes sans défauts comme un bloc sans veines, comme un teint unifié et sans tache, tout au contraire la philosophie commence par les lézardes qui se déplacent. Ce sont des ouvertures par lesquelles la philosophie respire. La philosophie de Levinas ne se contente donc pas de suivre les failles, mais elle les réoriente par de nouveaux passages.

III.A.1.d. Le monde de la jouissance comme entre les deux

La tendance générale à l'égard de la notion levinassienne de jouissance de la mettre directement du côté de la lumière et du savoir, on ne peut pas nier que c'est Levinas qui nous permet de réaliser ce classement un peu abrupt. On peut le rencontrer facilement dans *Le Temps et l'autre* ; même si la théorie de la jouissance est bien subtilisée et mûrie par Levinas dans *Totalité et infini*, on constate des glissements et des confusions entre la notion de jouissance et celle de connaissance. Par ce présent sous-chapitre un de nos buts sera de cristalliser le dispositif du monde de la jouissance dans la philosophie de Levinas. Comme dans *EE*, Levinas n'a pas encore développé cette notion, il n'emploie la notion de jouissance qu'à trois occasions, on fera donc référence au *TA*, *TI* et « Le Nourritures » daté de 1950.

Commençons alors par dégager la signification de cette position de l'« entre-deux » du monde de la jouissance. L'importance de ce positionnement de la jouissance se trouve, au fond, dans la recherche de l'origine du sens, dans la *Sinngebung*. On peut le comprendre comme un remède au problème de la *Sinngebung* qui reste aux yeux de Levinas toujours trop théorique chez Husserl. En effet, comme on l'a exposé, Levinas, depuis le début de son parcours philosophique, est à la recherche d'une nouvelle voie pour se sortir de cette conception. On propose donc de considérer cet effort de Levinas comme une étude de l'origine du sens ; nous aurons donc à nous interroger sur « le sens du sens », et afin de mieux le dégager il nous faut aller en deçà de la *Sinngebung*, vers une région où le sens n'est toujours pas né. Ce ne sera pas étonnant si l'on aperçoit dans cette attitude levinassienne une étude transcendantale visant à atteindre la condition de possibilité du sens. Cependant l'affaire de Levinas ne peut pas limiter par une recherche du fondement en tant qu'*arkhè* comme c'est le cas dans la philosophie critique de Kant. Même si la démarche levinassienne s'approche de cette dernière surtout à l'égard de l'élan vers l'au-delà de ce qui est pour en saisir la constitution, il s'en éloigne par l'idée d'aller même au-delà de la condition pour atteindre une situation où il n'y a même pas de condition – c'est le moment de l'*il y a* : l'existence sans existant ou l'anonymat de l'être.

Ainsi Levinas dépasse la philosophie critique en conduisant la méthode critique à se dépasser elle-même, comme un surplomb par rapport à elle-même.⁵²¹ On ne pense pas que Kant accepte ce surcroît de la méthode critique pour aller au-delà de la condition, autrement dit cette démarche transcendantale qui conduit en dernière instance vers la métaphysique. Kant penserait que Levinas tombe, en franchissant les limites de la raison spéculative, dans un *Schein* transcendantal. Néanmoins, Levinas ne profite pas seulement de la philosophie transcendantale de Kant mais aussi de la phénoménologie de Husserl : pour arriver au moment de l'*il y a*, un état sans condition, Levinas se sert de la réduction phénoménologique, tout en déformant celle-ci. C'est un sujet que nous aurons à développer par la suite.

⁵²¹ Si l'on ose mettre en avant cette hypothèse, c'est que dans la **TI** Levinas définit la critique comme une recherche qui va sans cesse au-delà (**TI**, p. 33).

Il nous semble que Levinas s'efforce de trouver la réponse à la question de la *Sinngebung* à partir du monde de la jouissance qui précède théorie et pratique comme un abîme entre les deux : « *Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce dont je vis. Nous nous y rapportons d'un rapport qui n'est ni théorique, ni pratique. Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique : égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, bonheur. La jouissance n'est pas un état psychologique entre autres, tonalité affective de la psychologie empiriste, mais le frisson même du moi. Nous nous y maintenons toujours au deuxième degré qui, cependant, n'est pas encore celui de la réflexion. Le bonheur où nous nous mouvons déjà par le simple fait de vivre, est, en effet, toujours au-delà de l'être où sont taillées les choses. Il est aboutissement, mais où le souvenir de l'aspiration confère à l'aboutissement le caractère d'accomplissement, qui vaut mieux que l'ataraxie. L'exister pur est ataraxie, le bonheur est accomplissement. La jouissance est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement. Elle est acte qui se souvient de sa 'puissance' ».*⁵²²

Analysons cette citation de la *TI* en deux temps : dans un premier temps on essaiera de préciser le sens de la primauté de la jouissance à la théorie et la pratique et dans le deuxième de comprendre ce que veut dire le « frisson du moi ».

III.A.1.e. Le sens de la primauté de la jouissance

La manière dont on vit du monde et en jouit dépasse les lois de la logique et de la nature. Car, selon Levinas, ni les choses dont on vit et les nourritures dont on jouit ne sont des causes et ni la vie n'en est l'effet non plus.⁵²³ S'il en est ainsi, c'est parce que, comme on vient de le décrire, il n'y a pas d'arrière-pensée dans notre désir pour les choses qui nous entourent dans le monde. On vit de cette vie comme une sincérité.

⁵²² *TI*, p. 116.

⁵²³ Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice, Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007, p. 76.

La jouissance déborde donc tout type de rapport logique. Et comme on ne s'approche pas des nourritures ou des ressources du monde pour survivre, pour persévérer dans l'être à tout prix, alors le monde de la jouissance dépasse la loi de la nature aussi.

Il est inimaginable qu'un être humain qui souffre de la faim et de la soif se sente indépendant à l'égard des nourritures, du monde : cet être humain ne peut pas jouir de la vie, car vivre signifie pour lui plutôt une source d'inquiétudes et de soucis pour son être. Dans ce cas, l'humain se trouve dans un monde païen au sens où il n'est pas encore capable de sortir de l'empire de l'être – le sens du monde se résume à la lutte pour la survie. Autrement dit, plus notre souci d'être augmenté, plus on s'attache au monde anonyme et païen. Au contraire, dans le monde de la jouissance on vit de la vie, c'est-à-dire on vit de l'indépendance à l'égard de l'être et du monde, même si paradoxalement on dépend des aliments au niveau biologique. En somme, on peut dire que la jouissance consiste à savoir vivre mais pas dans l'ordre de connaissance théorique. Elle est plutôt un savoir-faire, une compétence, une virtuosité : *« La vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus cher que mon être »*.⁵²⁴

Si Levinas a réussi à mettre au premier plan le « vivre de... » comme sincérité, c'est parce que le rapport du moi au monde vient du besoin de se tenir, de se poser. *« Nul doute que le désir ne se suffit pas à lui-même, qu'il côtoie le besoin et le dégoût de la satiété, mais dans l'aventure ontologique le monde est un épisode qui, loin de mériter le nom de chute, a son équilibre, son harmonie et sa fonction ontologique positive : la possibilité de s'arracher à l'être anonyme »*.⁵²⁵ Le moi se dirige vers le monde par son besoin de s'évader de l'anonymat de l'être, et le monde, étant la première chose à laquelle le moi s'attache, construit le moi. *« Ce bout du monde, univers de mon comportement quotidien, cette ville ou ce quartier ou cette rue où j'évolue, cet horizon où je vis, je me contente de la face qu'ils m'offrent, je ne les fonde pas dans un système plus vaste. Ce sont eux qui me fondent. Je les accueille sans les*

⁵²⁴ TI, p. 115.

⁵²⁵ EE, p. 69.

*penser. Je jouis de ce monde de choses comme d'éléments purs, comme de qualités sans support, sans substance ».*⁵²⁶

Comment faut-il comprendre cette situation dont parle Levinas, dans laquelle ce n'est pas moi qui fonde le monde, mais où au contraire c'est le monde qui me fonde, ce monde qu'en plus « j'accueille sans le penser » ? Comme Levinas admet depuis le début de son parcours philosophique que l'existence, le corps précèdent la conscience, le mode d'être de la conscience n'est plus une intentionnalité, mais un besoin de se poser. La conscience voit le jour dans la tête, dans le corps. Ce n'est pas parce que le corps est un réceptacle que la conscience s'y tient, mais parce que la conscience s'incorpore en tête. De ce point de vue, le corps n'est pas un obstacle pour elle, mais une source de bonheur au sens où l'étant est indépendant de l'anonymat : le bonheur de pouvoir de se séparer de l'être en s'attachant au monde. On reviendra plus tard sur ce sujet crucial dans la philosophie de Levinas.

Ainsi il est possible d'envisager un rapport de la conscience au monde sans passer par l'intelligence ou par l'intentionnalité qui prête un sens, le sens du monde se définit par les nourritures. C'est le point zéro, le commencement de l'expérience.⁵²⁷ Avant l'acte de connaissance, le moi doit se tenir, il a besoin d'un *ici* : « *ce qui signifie qu'avant toute réflexion ou projection, je me saisis par le fait de me tenir* ». ⁵²⁸ L'acte de localisation, le fait d'être un corps qui se pose dans le monde, cela a une primauté sur l'acte de *Sinngebung*, et le monde, avant d'être un monde des significations, est un monde des nourritures.⁵²⁹ Levinas le dit explicitement vers la fin de son intervention intitulée « Les Nourritures » de 1950 : « *Je [le] répète : il n'est pas dans mon intention de contester que le monde dans lequel nous vivons – soit plein de significations. Nous voulions seulement insister sur le fait que l'ensemble de ces significations – prend la*

⁵²⁶ **TI**, p. 145-146. Nous soulignons.

⁵²⁷ Corine Pelluchon, « Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice », in **Levinas : au-delà du visible, Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen**, no : 49, sous dir. Emmanuel Housset et Rodolphe Calin, Presses universitaires de Caen, 2012, Caen, p. 283-303 ; p.288.

⁵²⁸ **Ibid.**, p. 288.

⁵²⁹ **Ibid.**, p. 288.

*signification élémentaires de nourritures. [...] [Il [le sujet] ne se comprend pas à partir de ces significations mais] à partir de la terre sur laquelle il se trouve ».*⁵³⁰

III.A.1.f. « Le frisson du moi »

Dans « Les Nourritures », Levinas pose la question suivante : « *Mais ce monde de la jouissance substitué au monde des ustensiles – est-il humain ou encore animal ?* », et il donne aussitôt la réponse « *[l]a jouissance est une relation avec les nourritures, non pas en vue de récupération de l'énergie, en vue de la conservation de soi – mais pour la jouissance elle-même. Là apparaît sa différence par rapport à la vie instinctive, se prolongeant jusqu'aux fins dernières de l'existence. L'être instinctif participe certes à une espèce de rythme impersonnel de l'être, alors que le propre de la jouissance humaine consiste précisément à rompre le rythme ».*⁵³¹

Levinas continue, bien évidemment, à critiquer la compréhension heideggerienne du monde et des choses définie à partir de leurs utilités qui renvoient à l'être, et il affirme que cette définition, loin d'éloigner l'humain de l'ordre de la nature synonyme à celui de l'instinct, introduit au contraire l'homme au monde de l'animal. On peut en déduire que Levinas voit un lien de continuité entre l'être et le monde de l'animal ou de la nature au sens où tous les vivants cherchent leur intérêt à tout prix. Car « la vie instinctive » se prolonge jusqu'à l'existence, à savoir que cette vie, en se bouclant jusqu'à l'existence, accomplit le cercle de l'être et ainsi la boucle est bouclée par une totalité. La vie instinctive s'adapte au rythme de l'être, et puis elle s'y fonde pour devenir le même rythme que l'être. Emerge exactement ici l'importance du fonctionnement du monde de la jouissance en tant que rupture dans le rythme totalisant de l'être. Ce qui distingue alors la vie instinctive de l'animal de celle de l'humain est son pouvoir de rompre avec l'anonymat.⁵³² Toutefois, ce moi qui a une capacité de se séparer de l'être, il n'arrive pas à penser, poser des questions, il a des frissons mais pas encore de connaissance. Car ce moi égoïste se trouve dans un état

⁵³⁰ « Les Nourritures », p. 168-169.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 165.

⁵³² Pelluchon, « Le monde... », *op. cit.*, p. 301.

d'indifférence à l'égard de l'origine de sa vie, du monde ; il n'est pas encore conscient de lui-même.

Il faut souligner que Levinas ne méprise pas la vie de l'instinct ni l'animalité, il rappelle simplement que cette manière de vivre de la vie et du monde nous conduit à l'anonymat de l'être, et qu'elle n'est qu'une façon de vivre entre autres – elle n'est donc pas un destin pour l'humain. Car ce dernier a une capacité de rompre avec cette vie et la remplacer par une autre : celle de la jouissance par exemple. De l'autre côté, comme le système levinassien est toujours dynamique, il n'est jamais d'une sortie définitive de la vie instinctive : celle-ci revient quand la guerre éclate ou la famine se montre dans le monde. C'est, on l'a vu, ce que Levinas décrit comme la « fin du monde ». Après avoir montré que le monde de la jouissance n'est pas un prolongement de la nourriture jusqu'à l'existence comme dans la biologie⁵³³, et qu'il précède le monde des significations, on peut dire qu'il est « *au-delà de l'instinct, en deçà de la raison* ». ⁵³⁴

Alors l'humain constitue une rupture dans l'être, dans le rythme pour avoir sa parole à lui : « *Malgré-[A l'encontre] des coutumes du langage littéraire, poursuit Levinas, qui exalte le rythme, malgré [à l'encontre] du panthéisme inavoué de cette exaltation, où l'homme se conçoit comme un primitif ou comme un enfant qu'il faut bercer, il faut rappeler que l'humain consiste précisément à s'arracher au rythme qui emporte { . }-à Arrêtons la musique ! Il faut se référer ~~qu'~~ à soi pour pouvoir parler : au lieu de renoncer à sa parole dans le chant, il faut se poser pour être homme* ». ⁵³⁵

Que faut-il entendre ici par « rythme » ? Il n'est pas évident de définir ce terme, en apparence simple. Afin d'éclairer la conception levinassienne du rythme, il nous

⁵³³ « Les Nourritures ... », p. 162.

⁵³⁴ « *Sensibilité, étroitesse même de la vie, naïveté du moi irréfléchi, au-delà de l'instinct, en deçà de la raison* » (TI, p. 146).

⁵³⁵ « Les Nourritures... » p. 165.

paraît utile de rappeler d'abord le parcours étymologique de ce mot à partir de l'étude détaillée qu'en propose Pierre Sauvanet dans *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote* :

« Du rythme grec, on connaît surtout la définition qu'en donne Platon : 'l'ordre du mouvement (kinèseos taxis)' (Lois, 665a), c'est-à-dire en l'occurrence l'ordre que manifeste le corps en mouvement dans la danse. [...] En effet, outre son usage courant pour interpréter la philosophie d'Héraclite (~ 576-480), il apparaît d'abord comme un concept original servant à désigner chez Démocrite (~ 460-370) la forme singulière prise par les atomes en mouvement. On le retrouve également chez certains sophistes, notamment Antiphon (~ 470-411), sous la forme négative et adjectivée de l' 'arytmique' ou du 'sans-rythme' (arrhuthmiston), qui sert à caractériser la nature matérielle. Ce n'est donc qu'avec Platon (~428-348), plus encore avec Aristote (~ 384-322) et son élève Aristoxène de Tarente (~ 340), que le rythme prendra définitivement son sens musical et poétique. Le recours systématique aux textes montre ainsi que le terme de rythme n'a pas d'abord caractérisé la musique ou la danse, mais de façon plus générale, la forme ou la figure dans leur relation au temps, à travers ces deux majeurs de signification que sont l'ordre et le mouvement (taxis et kinèsis chez Platon, qui combat ainsi le mouvement d'Héraclite par l'ordre propre du rythme). Si l'on voulait commencer par simplifier délibérément la notion de rythme avant de la complexifier dans les développements qui vont suivre, on pourrait dire en effet que le rythme grec a ceci de particulier qu'il se situe au carrefour de l'espace et du temps, de l'ordre et du mouvement –et pourquoi pas, en termes mythologiques, d'Hestia et d'Hermès. Le rythme grec est en quelque sorte une 'forme spatiale temporalisée', c'est-à-dire la forme que prend quelque chose dans le temps, la forme telle qu'elle est transformée par le temps ». ⁵³⁶

Sans nul doute, dans son intervention Levinas comprend la notion de rythme dans son acception d'abord musicale, qui est plutôt proche du sens moderne du mot : « Ordre et proposition des durées, longues ou brèves, dont l'organisation est rendue

⁵³⁶ Pierre Sauvanet, *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*, PUF, 1999, p. 5-6. Nous soulignons.

sensible par la périodicité des accents faibles ou forts ». ⁵³⁷ On peut observer qu'on met actuellement en rapport le rythme avec le temps plutôt qu'avec l'espace. Quand Levinas parle du rythme, il envisage en effet le temps, sinon la temporalité de l'être. Il est possible de comprendre la signification du rythme dans le contexte levinassien de deux manières qui ne seront pas nécessairement contradictoires l'une avec l'autre. Selon la première interprétation que l'on réalise, on peut prendre le temps du monde de l'instinct ou du panthéisme pour a-temporelle suivant notre hypothèse qui repose sur la prolongation de la vie instinctive jusqu'à l'être et d'où la totalité de l'être. Plus exactement, dans l'anonymat de l'être il n'y a ni temps ni espace, il n'y a qu'une sorte de grouillement, on peut le comprendre comme un trou noir qui avale tout dans sa totalité. Il s'ensuit que dans le rythme de l'être il n'y a même pas de rythme – peut-être n'y a-t-il qu'un tintement, comme quand on parle de tintement d'oreilles. Cela nous fait penser à la définition négative du rythme d'Antiphon en tant qu'« arytmique » ou « sans-rythme » (*arrhuthmiston*), pour « caractériser la nature matérielle » qui n'est pas d'ailleurs loin de la compréhension levinassienne de la matière dans son anonymat.

Quant à la deuxième interprétation que l'on peut faire, elle se fonde sur le problème du temps qui intéresse Levinas depuis le début de son itinéraire. Dans « La philosophie de l'hitlérisme », on l'a vu, Levinas critique la compréhension antique du temps à partir de son caractère irréversible. ⁵³⁸ Celle-ci met l'humain dans une position passive et sans pouvoir devant sa destinée. C'est donc le temps qui dirige l'humain mais pas l'inverse ; l'humain y perd ainsi son individualité. On peut reconnaître la même structure dans la question du rythme, si l'homme participe à la chanson de la nature, c'est lui qui doit s'adapter au rythme déjà donné par la nature ou par la divinité. L'humain doit arrêter cette chanson pour pouvoir s'arracher à l'anonymat et à l'empire du temps de l'être qui est atemporelle. Si l'être est atemporel, c'est que nul ne l'assume. Selon Levinas pour que le temps se temporalise, il faut qu'une parole sorte de la bouche pour dire la vérité. Seul l'humain, en s'arrachant de la vie instinctive

⁵³⁷ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <https://www.cnrtl.fr/definition/rythme>

⁵³⁸ Cf. « L'analyse de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* » dans la « Première partie » de notre thèse.

sinon de l'être, a le pouvoir de temporaliser le temps. Cela veut dire que seul humain peut avoir le pouvoir d'opérer une rupture dans la totalité de l'être par sa parole.

Il nous importe ici de faire une parenthèse pour signaler que c'est Kant qui fait sortir le temps de ses gonds pour la première fois dans l'histoire de la philosophie selon G. Deleuze. Ce dernier emprunte la même phrase que Levinas à *Hamlet* de Shakespeare « le temps sort de ses gonds », mais pour un objectif tout à fait différent que Levinas. Celui-ci fait une interprétation négative en y apercevant le signe de « fin du monde », lorsque Deleuze y découvre un Kant qui se déguise en Hamlet pour s'exprimer sa conception du temps.

Voici Deleuze nous montre comment cette phrase de Hamlet éclaire le concept kantien de temps : « *'Le temps sort de ses gonds', le temps n'est plus enroulé de telle manière qu'il soit subordonné à la mesure de quelque chose d'autre que lui – qui serait par exemple le mouvement astronomique. [...] Il sort de ses gonds, c'est-à-dire de sa subordination à la nature; c'est la nature qui va lui être subordonnée. Je peux dire, en allant vite, que toute la philosophie antique a maintenu une subordination du temps à la nature, même sous des formes très complexes; que la philosophie classique, si compliquée qu'aient été ses conceptions du temps, n'a jamais remis en question ce principe très général. C'est la fameuse définition: 'le temps, c'est le nombre du mouvement.' Avec Kant c'est une nouveauté indescriptible. C'est la première fois que le temps se libère, se détend, cesse d'être un temps cosmologique ou psychologique, peu importe que ce soit le monde ou l'âme, pour devenir un temps formel, une forme pure déployée, et ça va être pour la pensée moderne un phénomène d'une importance extrême* ». ⁵³⁹

Suivant la lecture deleuzienne de Kant on constate aisément combien Levinas est fidèle à Kant dans sa compréhension du temps : le temps levinassien s'ouvre par une rupture dans le rythme de la nature et par la critique de la compréhension antique

⁵³⁹ Gilles Deleuze, **Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes : synthèse et temps**, cours du 14/03/1978, <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

et tragique du temps comme maître de l'humain. On y découvre une des caractéristiques du mouvement critique de Kant qu'on a déjà évoquée : la dénaturalisation. Il s'agit ici d'une dénaturalisation du temps pour découvrir sa propre « nature » à elle, c'est-à-dire sa pure forme comme sa loi de fonctionnement. Le point de divergence est que Levinas, bien entendu, ne traite pas le temps comme pure forme, mais cherche au contraire à concrétiser le temps. Par cette concrétisation Levinas a pour but de découvrir la condition de possibilité du temps lui-même. Comment le temps est-il possible en tant que tel ? La réponse de Levinas, on vient de le voir, est donnée à partir de l'humain, mais il s'agit d'un humain, d'un sujet concret – un humain corporel qui a une bouche pour manger d'abord et puis pour s'exprimer. Cependant on le sait qu'ici, il n'y va que du temps *présent* dans notre rapport au monde, l'avenir s'ouvre par la rencontre avec l'autre et le temps temporalise dans le sens strict du terme.

La deuxième remarque qu'on fera dans notre lecture des cours de Deleuze sur Kant sera au sujet du rapport du temps au Dieu ou à l'éternité : « *Le temps n'est plus subordonné, poursuit Deleuze, à quelque chose qui se passe en lui, c'est au contraire tout le reste qui se subordonne au temps. Dieu lui-même n'est plus que le temps vide. L'homme n'est plus que césure dans le temps* ». ⁵⁴⁰ C'est encore Kant qui sépare l'idée de Dieu et la notion du temps par le biais de la forme pure du temps. Puisque chez Kant le temps est « *la forme de l'auto-affection, la forme sous laquelle je m'affecte moi-même* », ⁵⁴¹ il s'agit d'un rapport au sujet mais pas au Dieu. Cette notion kantienne du temps nous ouvre un autre point de vue sur « le caractère laïc d'être dans le monde » chez Levinas. On a sommairement dit que « le caractère laïc d'être dans le monde », n'est que « la séparation » de l'être ; on peut à présent ajouter une dimension temporelle en soulignant que l'homme n'est pas seulement séparé de l'être mais aussi de Dieu et de la nature dans le temps, et en ce sens il est non seulement un étant laïc mais également athée. L'homme est un existant qui s'arrache à l'espace non spatial de l'être par la jouissance du monde, et au temps atemporel de l'être par sa bouche à

⁵⁴⁰ Deleuze, **Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes**, cours du 21/03/1978, <https://www.webdeleuze.com/textes/59>. Nous soulignons

⁵⁴¹ Deleuze, **Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes : synthèse et temps**, cours du 14/03/1978, <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

parler. « L'homme n'est plus que césure dans » l'être général. Il est important de souligner que chez Levinas il n'y a pas d'« auto-affection » comme chez Kant et que leur ressemblance est limitée par cette idée proprement levinassienne de saisir le temps à travers la séparation de l'humain de la nature et du Dieu pour aboutir à un monde laïc.⁵⁴²

On revient ainsi à notre point de départ en passant par la philosophie de Kant : dans la totalité du rythme on ne peut intervenir que par l'*ici* où se pose notre corps, car pour avoir une rupture dans la temporalité a-temporelle de l'être il faut avoir sa parole et pour prononcer sa parole on a besoin d'une bouche : la bouche précède donc la parole. On peut exprimer notre parole à nous seulement à partir de cet *ici* où se trouve, se pose notre bouche, notre corps. D'où la possibilité de sortir de l'atemporalité de l'être vers le temps individuel, hypostasié dans le monde.

Si Levinas prend la jouissance pour une rupture dans le rythme de l'anonymat de l'être⁵⁴³, il va de soi qu'il la met en une certaine relation avec le temps.⁵⁴⁴ Si l'on peut mettre en avance cette thèse, c'est que chez Levinas l'évènement de « se poser » précède la pensée. « *[Il [le sujet] ne se comprend pas à partir de ces significations mais] à partir de la terre sur laquelle il se trouve* ». ⁵⁴⁵ L'hypostase, le moment où une tête sort de l'anonymat de l'être, est un mouvement où l'on se pose sur « la terre », un moment qui précède la conscience et la *Sinngebung*. L'intériorité du sujet commence à se former par ce mouvement de l'hypostase et la relation de cette intériorité avec l'extériorité se constitue à partir des nourritures.

⁵⁴² On est conscient que la plus grande différence entre ces deux philosophes au sujet de la notion de temps est que Kant la considère comme intuition pure où je m'affecte, alors que chez Levinas par le mouvement de retour sur soi-même, c'est l'étant qui construit le temps en tant que présent. On abordera ce sujet de façon plus détaillée plus tard.

⁵⁴³ « Les Nourritures... », p. 165.

⁵⁴⁴ En effet, le problème du temps est traité par Levinas en deux temps : l'évènement de la paresse et la lassitude comme présent et la rencontre avec Autre qui ouvre le temps pour de vrai. On exposera ce sujet plus tard.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 169.

Schématisons ce mouvement entre le moi et le monde, entre l'intériorité et l'extériorité : l'appétit envers les nourritures est une intention vers l'extérieur et la jouissance est un mode d'être en tant que relation avec le monde. Les nourritures constituent donc l'espace et la jouissance détermine notre manière d'entretenir un rapport au monde. Néanmoins, le dispositif de jouissance est complexe : elle travaille à la fois dans le mouvement du moi qui va vers l'extérieur et dans celui qui revient à l'intérieur ou en soi, en ce sens son fonctionnement est essentiel.

III.A.2. La jouissance comme mouvement du moi vers l'extérieur

Levinas, dans *Le Temps et l'autre*, met en évidence le premier mouvement de la jouissance vers l'extérieur tout en soulignant la distanciation qu'elle comporte : « *Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. Existence extatique –être hors de soi- mais limitée par l'objet. Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister* ». ⁵⁴⁶

La jouissance est tout d'abord un intervalle entre le moi et le monde, elle fonctionne donc comme représentation au sens où Husserl fonde toute sa théorie de la connaissance sur un système représentatif – on l'a étudié à travers de la lecture levinassienne de la phénoménologie de Husserl. Selon cette lecture, en effet, Husserl élaborait, grâce à la représentation ou au *Sinngebung*, une théorie qui gardait le moi toujours à distance de l'objet et conservait ainsi son « quant à soi » dans le monde. Le concept-représentation qui sert d'intervalle à la philosophie husserlienne se voit

⁵⁴⁶ TA, p. 46. Nous soulignons.

remplacé par la jouissance chez Levinas.⁵⁴⁷ Comme on le verra plus tard, c'est dans l'événement de la jouissance que se concrétise la connaissance. À ce stade de l'analyse, cependant, nous devons pousser un peu plus loin l'examen du fonctionnement concret de la jouissance.

Pourquoi Levinas affirme-t-il que les objets-nourritures sont nécessaires au sujet pour exister ? Car « [...] *la libération à l'égard de l'exister anonyme dans l'existant devient un enchaînement à soi, l'enchaînement même de l'identification. Concrètement, la relation de l'identification est l'encombrement du moi par le soi, le souci que le moi prend de soi, ou la matérialité. Abstraction faite de toute relation avec un avenir ou avec un passé, le sujet s'impose à soi, et cela, dans la liberté même de son présent. Sa solitude n'est pas initialement le fait qu'il est sans secours, mais qu'il est jeté en pâture à lui-même, qu'il s'embourbe en lui-même. C'est cela, la matérialité. Aussi dans l'instant même de la transcendance du besoin, plaçant le sujet en face des nourritures, en face du monde comme nourriture, lui offre-t-elle une libération à l'égard de lui-même. Le monde offre au sujet la participation à l'exister sous forme de jouissance, lui permet par conséquent d'exister à distance de soi. Il est absorbé dans l'objet qu'il absorbe, et garde cependant une distance à l'égard de cet objet. Toute jouissance est aussi sensation, c'est-à-dire connaissance, et lumière. Non point disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation ».*⁵⁴⁸

Le monde est donné et le moi s'y trouve posé ; l'existence d'un moi présuppose un monde, une terre : cela est évident. Par l'hypostase, le moi se sépare de l'être, il s'attache pourtant à soi-même. Car le moi se matérialise en un corps, et il lui est impossible d'en sortir. Le moi se trouve alors devant une autre difficulté d'enchaînement après celle du contrat irrésiliable avec l'être.⁵⁴⁹ Le sujet corporel doit

⁵⁴⁷ « La sensibilité se décrit donc, non pas comme un moment de la représentation, mais comme le fait de la jouissance. Son intention, s'il est permis de recourir à ce terme, ne va pas dans le sens de la représentation. Il ne suffit pas de dire que la sensation manque de clarté et de distinction, comme si elle se situait sur le plan de la représentation. La sensibilité n'est pas une connaissance théorique inférieure, liée fût-ce intimement, à des états affectifs: dans sa gnose même la sensibilité est jouissance, elle se satisfait du donné, elle se contente » (TI, p. 144).

⁵⁴⁸ TA, p. 51-52. Nous soulignons.

⁵⁴⁹ Didier Franck critique cette notion de contrat avec être. Selon lui, il est impossible de faire un contrat avec l'être en tant que pur verbe. Un contrat présuppose au moins deux substantifs : « Bref, est-il

s'occuper sans cesse de lui-même et c'est ce fait qui construit en même temps son identité et son emprisonnement à soi-même.⁵⁵⁰ À ce niveau, le monde apparaît comme une possibilité de liberté pour le sujet : le moi se dirige vers autre chose que soi, vers le monde, guidé par un immense appétit. Cependant la manière dont le moi s'attache au monde est déterminante : cet attachement doit être de telle nature qu'émerge pour le moi une possibilité de se conduire vers autre chose que soi sans pour autant le renfermer dans l'anonymat de l'être. Plus précisément, le monde pourrait servir au sujet de moyen pour s'éloigner de soi-même, pour s'occuper d'autre chose que de soi, seulement à condition qu'il ne soit pas traité comme carburant, comme tout ce qui fait référence à l'être en général en tant que fin ultime. C'est pour cette raison que le monde doit offrir « *au sujet la participation à l'exister sous forme de jouissance* », et il « *lui permet par conséquent d'exister à distance de soi* ».

La jouissance en tant que mode d'être du sujet dans le monde brise le mouvement réflexif du moi qui se retourne toujours sur soi, et en ce sens elle ouvre le moi à l'expérience d'un côté, et de l'autre, en transformant la matière, l'élément en nourritures, elle accomplit la rupture de l'étant avec l'être dans et par le monde.⁵⁵¹ Ainsi nous espérons rendre un peu plus clair la raison pour laquelle on est en droit de parler d'un rapport de jouissance et de temps hypostasié dans le monde.⁵⁵² Il en résulte qu'on ne peut pas penser la constitution du temps chez Levinas en tant qu'auto-affection comme chez Kant – au contraire, sans connexion au monde, le moi ne peut pas se construire en tant que sujet-étant, car l'hypostase ne suffit pas toute seule pour effectuer la rupture avec l'être : elle doit s'accomplir par la jouissance. Cela signifie en même temps que le moi jouissant a le pouvoir de former un monde à soi.⁵⁵³

*légitime de parler de contrat, qui plus est irrésiliable, là où tout contrat en tant qu'obligation librement et réciproquement consentie par deux ou plusieurs volontés est par principe impossible, là où toute référence juridique est exclue puisqu'il s'agit uniquement de la position de l'existant dans l'existence et de la différence ontologique ? » (D. Franck, « Le corps... », **op. cit.**, p. 80).*

⁵⁵⁰ **TA**, p. 36.

⁵⁵¹ **Ibid.**, p. 46.

⁵⁵² « *Le temps donné, hypostasié lui-même, expérimenté, le temps à parcourir à travers lequel le sujet charrie son identité, est un temps incapable de dénouer le lien de l'hypostase* » (**Ibid.**, p. 38).

⁵⁵³ **Ibid.**, p. 40.

III.A.2.a. La jouissance comme mouvement du moi vers l'intérieur

Levinas se pose cette question dans les *Carnets de captivité* : « En termes moi=soi, que signifie cette relation avec l'aliment ? », et voici sa réponse : « le moi-soi – jouissance. Le retour du moi sur soi dans la jouissance n'est pas la réflexion ni l'ennui, mais une réconciliation du moi avec le soi – découverte du soi par le moi- le moi se suffisant. Dans la satisfaction du besoin, il y a donc une plénitude de l'être, non pas due aux choses, mais se révélant à l'occasion des choses –Insister sur le sens de l'intervalle du besoin – [...] –c'est le désencombrement ». ⁵⁵⁴ Par la satisfaction du besoin le moi se sent accompli : non pas au sens où il comble une lacune ou qu'il remédie à une carence, mais parce qu'il éprouve la liberté d'être un avec soi-même. Il s'agit donc de l'élaboration d'une immanence à partir de la transcendance de l'aliment : le moi est rivé en effet à un soi-corps, il ne s'occupe que de lui-même ; par la jouissance il se libère de soi-même pour se diriger vers autre chose que soi. C'est exactement ici qu'un sentiment de liberté émerge, comme si le moi sortait de soi et que par la satisfaction de son besoin il revient à soi en état de bonheur. Le moi se découvre alors soi-même à travers les nourritures et par là il accomplit l'intériorité et l'immanence de chez soi. Levinas concrétise donc « le retour du moi sur soi dans la jouissance » qui n'est plus un mouvement réflexif de la raison. Si l'étant sort de l'être par l'hypostase, il élabore son identité par la jouissance dans le monde. ⁵⁵⁵

Toutefois, par le mouvement de jouissance vers l'intériorité qui signifie une satisfaction du besoin, Levinas nous montre un autre aspect de la jouissance, sous forme de lumière. En effet, selon cette thèse levinassienne de la jouissance, « *l'oubli de soi, la luminosité de la jouissance ne rompt pas l'attachement irrémédiable du moi au soi si l'on sépare cette lumière de l'événement ontologique de la matérialité du sujet où il a sa place et si, sous le nom de raison, on érige cette lumière en absolu. L'intervalle de l'espace donné par la lumière est instantanément absorbé par la*

⁵⁵⁴ *Carnets de Captivité et autres inédits*, in *Œuvres complètes*, t.I, Grasset, 2009, p. 121.

⁵⁵⁵ « Avoir froid, faim, soif, être nu, chercher abri – toutes ces dépendances à l'égard du monde, devenues besoins, arrachent l'être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde, véritable sujet capable d'assurer la satisfaction de ses besoins, reconnus comme matériels, c'est-à-dire comme susceptibles de satisfaction. Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre » (TI, p. 119 et 120). Nous soulignons.

*lumière. La lumière est-ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. Il n'a pas étrangeté foncière. Sa transcendance est enrobée dans l'immanence. C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et dans la jouissance. L'extériorité de la lumière ne suffit pas à la libération du moi captif de soi ».*⁵⁵⁶ Comment Levinas alterne-t-il la notion de jouissance avec celle de lumière et vice versa ? Comme on l'a déjà fait remarquer, la jouissance est au fond l'accomplissement de la connaissance ou la concrétisation de cette dernière. Selon Levinas, la lumière est un moyen de réduire l'autre au même, qui rappelle cette discussion de la critique levinassienne de l'intentionnalité de Husserl. La lumière est donc une manière d'envahir les choses et le monde, tout comme la jouissance est l'accomplissement de la maîtrise de l'étant sur l'être qui commence par l'hypostase. En effet, la jouissance en transformant les matières, les éléments en nourritures, sépare les choses mondaines du registre de l'anonymat de l'être et sert finalement le pouvoir du moi : le moi qui maîtrise désormais l'être. Ainsi le moi prend une distance à la fois à lui-même et au monde, et puis il renforce son identité. Mais si l'on change le point de vue, c'est-à-dire si l'on observe ce mouvement à l'envers, on observe que c'est déjà nous qui formons le monde et lui donnons une extériorité.

III.A.2.b. La liberté dans le monde de la jouissance

Revenons sur la question de la liberté. Levinas nous a montré que la liberté dans le monde peut être une liberté par rapport à soi-même au sens où le moi s'occupe d'autre chose que du soi ou de son corps. Il oublie sa matérialité, sa corporalité dans la jouissance de vivre du monde. Cependant cette liberté est éphémère, car, comme on vient de le voir, la jouissance comporte deux mouvements simultanés : vers l'extérieur et puis vers l'intérieur, comme retour sur soi-même. Quand le moi aperçoit que son intériorité se projette vers le dehors jusqu'à ce que le monde devienne un champ du même, il se trouve encore une fois seul, rivé à lui-même. Le sentiment de liberté qui

⁵⁵⁶ TA, p. 47. Nous soulignons.

s'engendre dans le rapport du moi à l'extérieur, se dissipe alors par son rapport réflexif à lui-même : le moi n'est pas, mais il *s'est* !⁵⁵⁷

Ce retour à soi-même est nécessaire afin que le moi existant s'occupe de lui-même. Le sujet est responsable de son corps, il doit satisfaire ses besoins, et le grand paradoxe du sujet s'avère ici : « *un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même* ». ⁵⁵⁸ On y aperçoit que la liberté du moi est limitée de deux façons par sa matérialité : la première limitation s'effectue par une réduction du monde à un *ici*, c'est-à-dire à la position du moi. La projection du moi vers le dehors où il se retrouve signifie au niveau matériel un rétrécissement de l'espace du sujet, son « *ici* ». La deuxième limitation concerne la responsabilité du sujet à l'égard de son corps. Alors le corps devient une limite pour l'humain, chez Levinas comme chez un grand nombre de philosophes. Or, le point où Levinas se distingue des autres s'avère d'une grande importance : si le corps constitue une limite à la liberté humaine, ce n'est pas parce qu'il est un obstacle pour le sujet, mais parce qu'il sollicite une responsabilité. ⁵⁵⁹

Dans ce récit lévinassien de la liberté, un paradoxe saute aux yeux : comment pourrait-on dire que le sujet est libre, si c'est lui qui forme le monde ? Comment est-il possible que le moi s'attache à ce qui est autre que soi-même, si le monde n'est qu'une seule et même réalité ? En effet, ce voyage du moi afin de trouver son identité qui commence par un départ de soi et finit par un retour à soi nous fait penser sans doute au voyage d'Ulysse. Le moi par l'hypostase se sépare de l'être, c'est le premier moment de la liberté en tant que liberté du commencement ; ce qui suit ce moment de la liberté est l'enchaînement à soi-même : le moi doit s'occuper de soi-même ; le troisième moment est l'attachement au monde, compris par Levinas comme joie de la retrouvaille avec la liberté ; le quatrième et dernier moment est le retour à soi-même : le moi satisfait et rempli du sentiment de liberté finit par se heurter à la responsabilité d'un côté, et de l'autre se retrouve seul dans un monde déjà construit par lui-même.

⁵⁵⁷ EE, p. 38.

⁵⁵⁸ TA, p. 36. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

⁵⁵⁹ On étudiera de la relation entre la liberté et la responsabilité plus tard.

Pour sortir de ce paradoxe, le concept-clé, à notre sens, est la transcendance. Au premier moment le moi est rivé à soi : il y va ici d'une relation d'immédiateté. Mais dès que le moi sort de soi vers le monde, un espace s'ouvre entre le moi et le soi : il y a une extériorité qui dépasse le moi. Ainsi, quand le moi se retourne sur soi, ce re-tour signifie un éloignement de soi-même pour se re-trouver : dans la relation du moi avec le monde apparaît alors un nouveau rapport à soi, un rapport médiatisé. Néanmoins, le moi ne tarde pas à absorber la transcendance du monde afin de le rendre sien. Il y a donc une transcendance du monde et des nourritures par rapport au sujet, et c'est elle qui rend possible une sortie – fût-elle temporaire — du soi vers l'extérieur : ainsi la possibilité de la liberté. Donc, ni le moi rivé à soi demeure le même après ce voyage, ni le monde. En résumé, le moi sort de soi pour un espoir de liberté, et il croit l'atteindre ; alors que le caractère du moi qui absorbe tout qui est différent ne permet pas de vivre dans un monde des multiplicités. La liberté dans le monde n'est qu'un moment éphémère de la vie humaine : dès qu'elle apparaît, elle s'évanouit ou bien dans un enchaînement à soi ou bien dans une responsabilité par rapport à soi. Ce qui produit ce paradoxe est le dynamisme de ce voyage circulaire, aucun moment n'est permanent : chaque moment se remplace d'une manière répétitive. Être insoumis à l'existence ne signifie pas que le moi s'empêchera de retomber dans l'anonymat de l'être et de même être y retomber n'abolira pas la liberté de recommencer. Il n'y a aucune stabilité dans le monde pour le sujet, sa vie consiste à re-naître.

Conclusion

Quelles sont les conséquences de la théorie levinassienne de la jouissance dans le monde ? On peut les réunir en trois points :

Si nous rappelons l'enjeu de ce chapitre intitulé « Le sujet et le monde » de notre thèse, les conséquences seront encore mieux éclairées. Souvenons-nous alors de notre point de départ. Nous avons dit qu'en effet, Levinas critique toute la compréhension de la subjectivité qui repose sur la nécessité logique ou sur l'exigence de l'évidence. Selon lui, cette compréhension manque de la concrétude au sens où elle n'a pas de

rapport à l'existence : il s'agit là d'un sujet abstrait. À partir de cette thèse, on se demandait comment on pourrait envisager un sujet concret dans le domaine de la théorie. Ainsi, nous sommes partis du rapport que le sujet entretient avec le monde pour découvrir une théorie de la connaissance chez Levinas, mais nous sommes arrivés à la notion de jouissance. Tout au long de cette étude, nous nous sommes plutôt occupés de notre vie ordinaire. Ceci est la caractéristique la plus étonnante, peut-être même bouleversante de la philosophie de Levinas, puisque nous sommes habitués à traiter le fonctionnement de la conscience dans son rapport à l'objet et de poser des questions sur les conditions de possibilité de la connaissance – si nous sommes affectés par les choses, ou bien c'est nous qui déterminons les choses ou bien la conscience et l'objet se construisent simultanément dans un rapport corrélatif. Nous avons l'habitude de procéder par une étude assez technique par les notions déterminantes pour l'épistémologie comme raison, conscience, entendement, évidence, *a priori*, intentionnalité, intuition, intellect, représentation, etc., tandis que, suivant Levinas, nous avons pris la vie comme seul indice pour comprendre notre relation avec le monde et les choses.

Si Levinas peut aller si loin, c'est qu'il remplace « en vue de... » par « vivre de... ». Dès lors que Levinas se permet de conférer une primauté à la vie sur la théorie, il substitue la jouissance à la représentation. En effet, comme nous l'avons vu, il ne s'agit pas ici d'une simple priorité de la jouissance à l'égard de la théorie, mais plus que cela : la jouissance est la condition de la possibilité de toute connaissance. La jouissance est tout d'abord la sensation, l'intuition. Cependant, elle est une intuition aveugle, c'est-à-dire qu'elle ne se conforme pas à un concept.⁵⁶⁰ En effet, dans les sentiments de jouissance et bonheur, nous nous trouvons au-delà de la théorie et de la

⁵⁶⁰ En effet, cette proximité de Levinas à Kant au sujet de la sensibilité n'est pas si étonnante, car il apprécie la philosophie de Kant qui sépare la sensibilité de l'entendement : « *La force de la philosophie kantienne du sensible consiste également à séparer sensibilité et entendement, à affirmer, ne fût-ce que négativement, l'indépendance de la 'matière' de la connaissance par rapport à la puissance synthétique de la représentation. En postulant les choses en soi pour éviter l'absurdité d'apparitions sans qu'il y ait rien qui apparaisse, Kant, certes, dépasse la phénoménologie du sensible, mais du moins reconnaît-il, par là, que sensible est, par lui-même, une apparition sans qu'il y ait rien qui apparaisse* ». ⁵⁶⁰ Il nous semble que Levinas, en s'inspirant de Kant, garde une certaine indépendance de la sensibilité par rapport à la raison et que par sa théorie de la jouissance Levinas découvre une possibilité d'entretenir un rapport à la matière en dehors de l'ordre de la représentation. C'est ici le grand acquis de Levinas et la première conséquence de la théorie de la jouissance : en dépassant le système représentatif, il remonte jusqu'à la condition de la possibilité de la théorie elle-même.

pratique. Une dernière remarque sur ce sujet : si le monde de la jouissance est la condition de la connaissance, il va de soi qu'il l'est aussi de la *Sinngebung*.⁵⁶¹ D'où la possibilité de poser la question concernant « le sens du sens » et de remonter au-delà de l'origine du sens dans la philosophie levinassienne.⁵⁶²

Nous prétendons que ce dynamisme de l'étant dans son rapport à l'être et au monde vient de la jouissance. Le caractère équivoque de la jouissance mène l'étant vers soit le monde païen de l'être soit le monde de la connaissance. C'est pour cette raison que Levinas peut qualifier la jouissance à la fois de sentiment élémentaire et de connaissance, et déjà nous avons défini le monde de la jouissance comme un monde entre les deux. Pourquoi cette position glissante de la jouissance est-elle si importante pour la philosophie de Levinas ? Tout d'abord, s'il n'y avait pas ce monde des nourritures dans lequel le sujet jouit de la vie sans aucune arrière-pensée, le moi devrait se trouver dans un monde sombre et impersonnel : il lui serait impossible d'avoir son identité propre, comme il n'y aurait rien à quoi s'attacher. Il n'y aurait ni sujet ni monde. Deuxièmement, sans ce monde de la jouissance, le sujet ne pourrait pas assumer sa matérialité, et ne prendrait pas la responsabilité de son corps.

En fin de compte, sans élaborer un concept de sujet identique et libre mais en même temps responsable de sa matérialité, Levinas ne pourrait pas faire une philosophie de l'autre. Seul un sujet responsable réalise une rencontre avec le radicalement autre. Nous prenons d'abord la responsabilité de nous-mêmes, et cela veut dire que nous devons nous occuper de notre corps. Qui plus est, Levinas, en prenant les matières mondaines pour les nourritures, présuppose une certaine responsabilité à l'égard du monde de la part du sujet. Les nourritures ne sont ni des carburants ni des objets, ni simplement des choses : elles font signe vers une éthique dans le monde. Ce n'est pas par hasard que Levinas dit que « *[l]e manger, par contre,*

⁵⁶¹ Wolff, *De l'éthique...*, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁶² On veut dire par là que dans les recherches de l'origine du sens il y a toujours des présupposés, par exemple l'intentionnalité de Husserl. Rappelons que Levinas a critiqué Husserl de ne pas analyser assez la conscience, et de l'avoir acceptée en précipitant le mode d'être de la conscience en tant qu'intentionnalité. Alors que Levinas, allant au-delà de la théorie et effaçant tout présupposé surtout lié à la conscience, a pour but d'atteindre une atmosphère dans laquelle le sens voit le jour. Pour plus de détail à ce propos, voir : Bustan, *De l'intellectualisme...*, *op. cit.*, p. 156.

*est paisible et simple ; il réalise pleinement la sincérité de son intention : 'l'homme qui mange est le plus juste des hommes' ».*⁵⁶³

Pour que Levinas puisse justifier la possibilité d'une rencontre avec le radicalement autre, il doit montrer avant tout la possibilité d'une autre relation avec le monde et les choses, en dehors de celle de la connaissance ou de l'exploitation. Sans cette relation qui se compose de sincérités et de responsabilités, mettre en avant l'idée d'un être responsable vis-à-vis de l'autre, en respectant ses différences par rapport au moi, serait absurde. On ne pourrait pas avoir une relation éthique avec l'autre sans changer d'abord notre rapport au monde. Levinas en a conscience bien sûr, et tout son effort de bien fonder sa théorie de la jouissance vient de cette exigence. On se permet de souligner un dernier point pour un peu accélérer les choses : en effet, selon la théorie levinassienne de la « postériorité de l'antérieur », l'enseignement de l'autre précède la jouissance, autrement dit l'homme vivant est précédé par l'homme pensant. Si cet homme vivant peut obtenir un certain enseignement de l'autre, il est tout à fait normal que cet homme vivant assume une responsabilité par rapport à soi-même et au monde, même s'il n'est pas encore conscient de cet état. En d'autres mots, cette responsabilité de la matérialité vient d'Autrui d'une manière implicite, elle apparaît comme sa trace. En résumé, la jouissance permet à Levinas de justifier le passage du sujet égoïste qui est enfermé en soi-même au sujet responsable de l'Autre. C'est la deuxième conséquence de la théorie de la jouissance : la réciprocité entre la responsabilité par rapport à soi et au monde, et par rapport à Autrui à condition que cette dernière soit une responsabilité infinie.

Dans ce troisième et dernier point, nous tenons à souligner une conséquence politique de la compréhension levinassienne du monde compris comme « monde de nourritures ». Nous avons souligné à plusieurs reprises que Levinas ne prend les nourritures ni pour des objets de la connaissance ni pour des matières premières à exploiter, et aucune science n'a la capacité de décrire « *notre rapport premier aux choses qui est sensible* ».⁵⁶⁴ Corine Pelluchon attire à juste titre notre attention sur le

⁵⁶³ EE, p. 67. Nous soulignons.

⁵⁶⁴ Pelluchon, « Le monde... », **op. cit.**, p. 289.

fait que chez Levinas, « *[L]a nature est plutôt la source des ressources. De même, les nourritures sont l'autre de la vie et je dépends d'elles [...]* ». ⁵⁶⁵ Cette description des nourritures en tant que « l'autre de la vie », comme le formule Pelluchon, soutient notre thèse qui repose sur le fait que le monde de la jouissance signifie à la fois le milieu de la liberté et de la responsabilité : le sujet répond autant de sa matérialité que des nourritures en tant que « l'autre de la vie ». S'il doit s'occuper du monde des nourritures, ce n'est pas seulement qu'il en dépend, mais aussi que leur rapport se fonde sur la sincérité. « *Autrement dit, Levinas insiste sur le fait que, pour décrire l'attitude naturelle et la vie, il ne faut pas le faire en utilisant des catégories relevant du pouvoir, qu'il s'agisse du travail ou de la représentation* ». ⁵⁶⁶

Cette idée levinassienne qui envisage un nouveau rapport avec le monde, reposant sur la sensibilité, peut nous conduire aisément à la politique, sinon à une éco-politique. Car nous pouvons en déduire non seulement une responsabilité par rapport à la ressource naturelle. ⁵⁶⁷

Le monde n'est pas quelque chose à exploiter mais une source de bonheur. Seule cette jouissance dans le monde renforce notre ipséité, et nous sommes alors en droit de dire que chez Levinas, l'identité du sujet ne se fonde pas sur le savoir mais au contraire c'est le savoir qui se fonde sur l'identité. ⁵⁶⁸ Autrement dit, il ne s'agit pas ici d'une subjectivité fondée sur la connaissance ou la théorie ; il s'agit d'une possibilité de la connaissance à partir de cette subjectivité même. Cela renverse toute compréhension abstraite, gnoséologique de la subjectivité, et reconstruit cette dernière à travers la vie concrète.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 289. Nous soulignons.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁶⁷ Pour plus de détail sur ce sujet voir Pelluchon, « Le monde... », *op. cit.*

⁵⁶⁸ « Le savoir supposerait déjà le moi. Tout savoir de l'*ici* est déjà savoir pour moi qui suis ici. Le savoir se fonde sur l'ipséité, il ne la constitue pas » (« Le moi et la totalité », p. 36).

III.B. Deuxième Chapitre - Le sujet et la connaissance

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé d'exposer la structure et le fonctionnement de la jouissance comme un « entre-deux ». Nous avons précisé que le monde de la jouissance est un monde qui marque une rupture de l'anonymat de l'être et ainsi qu'il signifie une sortie du monde païen sans abolir définitivement la possibilité d'y retomber. D'un autre côté, nous avons pu établir que la jouissance en tant que telle ne nous procure pas une connaissance représentative ou scientifique, qu'elle est au contraire un sentiment, une intuition aveugle. Le moi n'est pas encore conscient de sa subjectivité, mais il vit sa subjectivité, tout simplement. Ce moi égoïste ne ressent qu'un frisson sur sa peau, qui est loin d'être une pensée/connaissance consciente. Alors comment ce frisson du moi égoïste devient-il une connaissance dans ce monde de la jouissance ? En quoi consiste, pour ce sujet innocent, la condition de la possibilité d'avoir conscience de soi-même ?

Nous avons étudié jusqu'ici le côté sensible du monde de la jouissance. Nous tenterons, à présent, d'analyser le sujet vivant dans sa relation avec le monde à travers la connaissance et le pouvoir. Comme nous l'avons pressenti, ce passage du monde de la jouissance à celui de la connaissance nécessite une transition : nous avons besoin d'un moyen qui liera les deux mondes, un transformateur qui fera de la jouissance une connaissance. Pour Levinas, ce moyen transformateur sera le *travail*. Mais que faut-il entendre par « travail » ? Le concept de travail sera opératoire à deux niveaux : dans un premier temps dans la considération du travail *manuel* et dans un deuxième temps pour articuler l'idée de travail *conceptuel*. Ces deux dimensions du travail correspondent, bien entendu, aux deux caractéristiques de la jouissance dans le monde : nourriture et connaissance. En effet, il n'est pas si évident de les distinguer nettement, car les deux s'accomplissent l'un et l'autre comme deux faces d'une même pièce. Cependant, nous cherchons depuis le début de cette troisième partie de notre thèse à les distinguer par le biais d'analyses de détail. Nous croyons ainsi montrer l'importance de révéler la valeur individuelle de ces deux faces de la jouissance en tant qu'indices à suivre pour mieux comprendre le sujet vivant et le processus de

constitution de sa subjectivité. Néanmoins, comme on vient de l'évoquer, il n'y a pas toujours une distinction nette et définitive chez Levinas.

Revenons à l'analyse de la thèse levinassienne du travail. Dans « Les Nourritures » Levinas nous explique ainsi la nécessité du travail : « *Mais les nourritures se posent de la sorte en soi –constituent un monde. Elles ne s'offrent pas toutes prêtes à la consommation –il faut les prendre, c'est-à-dire les travailler. Dans ce sens, {dans} la jouissance même, le monde me dépasse. Non pas comme un infini, mais comme non-consommable et sollicitant le travail* ». ⁵⁶⁹ Levinas attire notre attention sur le fait que jouir du monde n'est pas gratuit, les nourritures nous dépassent par leur caractère « en soi ». Elles ne sont pas des objets à saisir par les concepts ou des objets à connaître, elles sont concrètement « en soi » ; il n'y a pas une abstraction ici. La transcendance des nourritures a beau constituer une limite pour le moi, par le travail on peut surmonter cette limite et transformer cette transcendance en immanence. C'est pour cette raison que la transcendance des nourritures n'est pas infinie mais consommable. Quant à notre moyen de les consommer, ce sera de les travailler par les outils. « *Mais avec les outils que demande le travail ne sommes-nous pas sortis de la solitude innocente de la jouissance ?* » ⁵⁷⁰

Levinas admet que le travail et les outils nous sortent de l'innocence de la jouissance, puisque les outils sont les moyens de possession et d'où la puissance du moi sur le monde. « *La notion du travail, dit Levinas, nous amène à la notion du pouvoir. Le pouvoir est travail. Il ne concerne pas mon existence –mais les objets à saisir* ». ⁵⁷¹ Il considère que « *[p]osséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir* ». ⁵⁷² Cette transition entre la jouissance comme innocence et le travail comme puissance n'est-elle pas un peu rapide ? Comment Levinas justifie-t-il le lien entre le travail, la connaissance et la puissance ? Qu'est-ce qui a changé dans la vie humaine pour qu'il passe d'un mode d'être à l'autre ?

⁵⁶⁹ « Les Nourritures », p. 166-167.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁷² *TA*, p. 83.

Pour pouvoir répondre à toutes ces questions, il importe de mettre en évidence d'abord la relation du sujet avec l'être. Toutefois, Levinas distingue la relation du sujet avec le monde et celle avec l'être, et il nous semble ici que dans un moment donné, le rapport du moi au monde imite celui avec l'être en tant que rapport de force et de possession. Autrement dit, le rapport du moi au monde, en perdant l'innocence première, devient une lutte de pouvoir avec l'être pour où le moi cherche à obtenir sa liberté et sa subjectivité dans le monde. Nous proposons en fin de compte d'analyser le rapport du moi à l'être et puis de revenir à la recherche de la condition de la possibilité de la connaissance pour le sujet vivant.

III.B.1 L'événement de l'il y a

Rappelons une des citations centrales du chapitre précédent : « *Autre chose est de se demander quelle est la place du monde dans l'aventure ontologique, autre chose de chercher cette aventure à l'intérieur du monde lui-même* »⁵⁷³ Après avoir étudié minutieusement la place et le sens du monde dans cette « aventure ontologique », nous avons essayé de révéler le rapport du moi au monde, et par là le rôle vital de ce rapport dans la subjectivité du sujet. En fin de compte, nous avons souligné l'importance du monde composé des nourritures pour l'humain-étant. Maintenant, il est temps de détruire ce monde innocent afin de mieux pouvoir traiter cette aventure ontologique en elle-même. Car selon Levinas, seulement « *[d]ans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être* ». ⁵⁷⁴ Mais pourquoi doit-on détruire le monde pour mettre en lumière cette relation avec l'être ? Dans la relation entre le monde et le sujet, il s'agit, au fond, de substantifs : le *monde* en tant que donné et le *moi* qui s'identifie à partir de son rapport au monde. Levinas appelle ce mouvement de l'identification du moi « substantivité »⁵⁷⁵. Comme on l'a vu, le moi

⁵⁷³ EE, p. 64; « *Qu'est le monde dans l'aventure ontologique où, dans l'existence, s'hypostasie l'existant ?* » (Ibid., p. 52).

⁵⁷⁴ Ibid., p. 26.

⁵⁷⁵ « *La vraie substantialité du sujet consiste en sa substantivité : dans le fait qu'il n'y a pas seulement anonymement de l'être en général, mais qu'il y a des êtres susceptibles de noms. L'instant rompt l'anonymat de l'être en général. Il est événement par lequel, dans le jeu de l'être qui se joue sans joueurs, surgissent des joueurs, dans l'existence –des existants ayant l'être à titre d'attribut ; d'attribut exceptionnel, certes, mais d'attribut* » (EE, p. 169).

en s'attachant aux nourritures ne fait plus partie de l'être-verbe et atteint ainsi son nom : sujet-humain. Or dans la relation du moi avec l'être, il s'agit d'un seul substantif : c'est « l'étant ».

Levinas explique que s'il utilise ce mot de *relation*, c'est seulement par analogie : « Car l'être auquel la disparition du monde nous rend vigilants n'est pas une personne, ni une chose, ni la totalité des personnes et des choses. C'est, le fait qu'on est, le fait qu'il y a. Celui qui est ou ce qui est n'entre pas en communication avec son existence en vertu d'une décision prise antérieurement au drame, avant le lever du rideau. Il assume précisément cette existence en existant déjà. Mais il n'en reste pas moins vrai que, dans le fait d'exister, en dehors de toute pensée, de toute affectivité, de toute activité dirigée sur les choses et les personnes, qui constituent la conduite de la vie, s'accomplit un événement non pareil et préalable de participation à l'existence, un événement de naissance ». ⁵⁷⁶ Le fait de l'il y a n'est qu'un verbe auquel on participe, et ainsi on est. C'est donc une « relation » de l'étant – un substantif – au pur verbe « être ». Néanmoins, il nous semble qu'ici il y va d'une *assomption* de la part de l'étant, plutôt que d'une relation. Puisque dès que l'étant participe à l'être, autrement dit quand dans l'il y a – l'être général dans sa pure verbalité – il assume « ce fait d'être », il émerge en tant qu'un substantif. Selon Levinas cette assomption, cette prise en charge de l'être est « un événement de la naissance » et elle précède « l'être dans le monde ». ⁵⁷⁷ C'est pour cette raison qu'il nous faut suspendre notre relation avec le monde, afin de remonter à cet événement de la naissance.

Or, en suspendant le monde, on reste seul avec l'il y a. Comment faut-il exprimer le sentiment d'être seul avec la pure verbalité de l'être ? Ce sera quelque chose comme un sentiment d'horreur devant l'être : un « mal d'être », dira Levinas. ⁵⁷⁸ Une autre question se pose alors inévitablement : pourquoi l'être est-il un « mal », ou plutôt pourquoi nous fait-il mal et horreur ?

⁵⁷⁶ EE, p. 26. Nous soulignons.

⁵⁷⁷ D. Franck, « Le corps... », *op. cit.*, p. 79-80.

⁵⁷⁸ EE, p. 19 et p. 28; TA, p.29.

« *L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être* ». ⁵⁷⁹ En effet, Levinas reprend ici une de ses questions caractéristiques à laquelle on assiste depuis « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » : qu'est-ce que l'être en tant que tel ? Dans *QRPH*, Levinas faisait un lien entre être et le nazisme, et quand on analysait *De l'évasion*, on avait déjà vu que Levinas définissait l'être par la « brutalité ». Vers la fin des années quarante il parle encore de l'être comme « mal d'être » ou « horreur d'être ». Malgré le temps et les développements de la thèse levinassienne sur l'être, l'hypothèse capitale concernant l'être ne changera pas : l'être a toujours une qualité négative. ⁵⁸⁰ Si l'être est toujours pris comme quelque chose de négatif, voire comme un « mal » par Levinas, ce n'est pas parce qu'il signifie un défaut ou un manque, mais, comme il l'a déjà dit dans *De l'évasion*, parce qu'il est plénitude sans fenêtre et qu'il n'y a pas le moindre vide. Levinas reprenant le même argument poursuit ainsi dans *DEE* : « *L'être ne comporte-t-il pas d'autre vice que sa limitation et que le néant ? N'y a-t-il pas dans sa positivité même quelque mal foncier ? L'angoisse devant l'être – l'horreur de l'être – n'est-elle pas aussi originelle que l'angoisse devant la mort ? La peur d'être aussi originelle que la peur pour l'être ?* » ⁵⁸¹ C'est d'ici que vient aussi l'idée de l'évasion, de la sortie de l'être : il faut fuir le mal d'être vers le bien. ⁵⁸² On aperçoit que cette thèse de Levinas est une thèse principale, car sans elle Levinas ne pourrait pas expliquer pour quelle raison on doit s'évader de l'être, et par là le mouvement du sujet vers le bien resterait sans fondement.

Alors, si l'être est « mal », c'est qu'il est une plénitude qui ne montre aucune ouverture, aucune faille et comme on a dit à plusieurs reprises, cet envahissement détruit la subjectivité du sujet : ce dernier s'étouffe dans la totalité anonyme de l'être. Toute cette thèse sur l'être ne nous étonne pas : Levinas nous en parle depuis ses premiers écrits, et ainsi on peut faire une lecture parallèle de *EE* avec les textes

⁵⁷⁹ *EE.*, p. 28.

⁵⁸⁰ Wolff, *De l'éthique...*, *op. cit.*, p. 43-45.

⁵⁸¹ *EE*, p. 20.

⁵⁸² Franck objecte à Levinas de ne pas justifier sa thèse que « l'être est le mal » : « *Cette interprétation de l'être sur laquelle repose l'œuvre entière de Levinas n'est cependant jamais justifiée. Certes, Levinas s'attache à excéder l'ontologie vers l'éthique mais tant qu'il n'aura pas été démontré que 'l'être est mal' ou que 'le mal, c'est l'ordre de l'être tout court', tant que le sens malin de l'être qui rend éthiquement nécessaire l'excendance vers le bien n'aura pas été ontologiquement établi, celle-ci risque de n'être que fausse sortie et évasion manquée* » (« Le corps... », *op. cit.*, p. 90).

antérieurs sans rencontrer de différence significative à propos du traitement de l'être jusqu'ici. Le grand saut se réalisera dans *EE* avec la découverte de l'événement de l'*il y a* comme verbe des verbes.⁵⁸³ Examinons-le de plus près.

Même si cette suspension du monde nous fait penser à la réduction phénoménologique de Husserl, on ne peut pas dire que Levinas reste fidèle à l'objectif de la méthode husserlienne en l'effectuant dans l'élaboration du concept de l'*il y a*. Levinas ne vise pas à se libérer de l'aveuglement de l'attitude naturelle pour mettre en évidence le vrai sens du monde dans son rapport corrélatif à la conscience ni aborder le moi pur. Au contraire, Levinas imagine à partir de l'*il y a* un événement de réduction de tout ce qui est, y compris la conscience, à un verbe de l'être. Cette abolition même du pôle subjectif qui accueille les phénomènes⁵⁸⁴ serait, sans aucun doute, inacceptable de la part de Husserl, et en ce sens Levinas joue encore une fois la méthode husserlienne contre elle-même.

Quant à l'objectif propre à Levinas d'élaborer cet événement de l'*il y a*, il consiste à problématiser le sens de l'être dans sa verbalité d'un côté, et de l'autre, ce qui est plus central, à notre avis, d'effectuer une généalogie du sujet. N'est-ce pas paradoxal de mettre en évidence de la naissance du sujet en le détruisant ? D'ailleurs, si l'on abolit la conscience, comment réalise-t-on une réduction ? Autrement dit, qui est le sujet de la réduction, s'il n'y a aucun substantif ? Car, selon la méthode husserlienne de la réduction radicalisée par Levinas ce n'est pas seulement le monde qui se met entre parenthèses, mais le sujet aussi : les deux se perdent leur matérialité dans la verbalité pure de l'*il y a*.

⁵⁸³ Franck, « Le corps... », *op. cit.*, p.87.

⁵⁸⁴ Rudolf Bernet dans « La réduction phénoménologique et la double vie du sujet » souligne que « *la réduction phénoménologique est impensable sans un sujet capable d'accueillir la donation des phénomènes que cette réduction fait apparaître pour la première fois* » (« La réduction phénoménologique et la double vie du sujet », in **Le vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie**, PUF, 1994. Voici la citation complète : « *En éveillant des phénomènes dormants, la réduction phénoménologique fait appel à la vigilance du sujet. Voilà un deuxième point sur lequel tout le monde s'accorde : la réduction phénoménologique est impensable sans un sujet capable d'accueillir la donation des phénomènes que cette réduction fait apparaître pour la première fois* », p. 5-6). Cf. aussi Wolff, **De l'éthique...**, *op. cit.*, p. 50.

En effet, la manière dont Levinas définit cet événement nous donnera des repères pour mieux comprendre son procédé pour arriver à l'*il y a*. Commençons par la définition de cet événement dans *EE* : « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce 'quelque chose se passe', n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connue de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme ».⁵⁸⁵ Et voici la version de *TA* : « Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a ».⁵⁸⁶ En 1981, dans *Éthique et infini*, Levinas parle à Philippe Nemo de l'*il y a* toujours de la même manière : « Quelque chose qui ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y a rien, le fait qu'il y a n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela ; mais la scène même de l'être est ouverte : il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création –il y a ».⁵⁸⁷

Il nous semble que le recours fait par Levinas à l'*imagination* pendant toute sa définition de l'*il y a* est la première chose qui doit attirer notre attention. Levinas imagine donc un moment où il n'y a plus rien, mais il se passe quand même quelque chose sans auteur. On dirait une réduction radicalisée par l'imagination ou tout simplement « une réduction imaginaire ». D. Franck souligne à juste titre que « [l]a réduction à la conscience fait donc place à une réduction de la conscience » chez Levinas, et c'est ce remplacement qui sollicite l'imagination : si la conscience se met entre parenthèses, s'il n'y a pas un auteur de cette réduction même, il nous reste une seule possibilité : faire une réduction imaginaire.

⁵⁸⁵ *EE*, p. 93. Nous soulignons.

⁵⁸⁶ *TA*, p. 25-26. Nous soulignons.

⁵⁸⁷ *Éthique et infini*, p. 38. Nous soulignons.

Par cette réduction radicalisée de l'imagination Levinas paraît « rompre avec le cartésianisme phénoménologique ». ⁵⁸⁸ Comme on l'a vu dans notre étude de la *THI*, Husserl, à partir du caractère absolu et inébranlable de la conscience, est en droit de mettre en scène la réduction transcendantale pour pouvoir accéder à notre manière d'entretenir un rapport au monde. Alors, en détruisant la conscience Levinas fait un pas de plus que Husserl : il ruine toute présupposé sur la conscience, et arrive ainsi à saisir le sens de sa constitution dans l'être général. En fait, si l'on rappelle les critiques levinassiennes adressées à la phénoménologie de Husserl dans la *THI* qui se réunissaient autour de la compréhension husserlienne de la conscience intentionnelle ou objectivante, on se rend compte que par sa théorie de l'*il y a*, Levinas trouve un moyen de dépasser ces problèmes concernant l'acte objectivant de la conscience chez Husserl : le mode d'être de la conscience ne se pose pas comme absolu ni intentionnelle : pour savoir son mode d'être il nous faut mettre entre parenthèses même la conscience, et seul cet acte de réduction imaginaire nous permettra d'aller jusqu'à l'être anonyme où l'hypostase a lieu. ⁵⁸⁹

On comprend par là que si Levinas cherche à accéder à l'être en général sous forme de l'*il y a*, c'est « pour analyser la position d'un existant dans l'existence », ⁵⁹⁰ et pour « penser l'étant lui-même, avant même de se demander s'il est ou non justiciable de la question de l'être ». ⁵⁹¹ Dans l'Introduction à *De l'existence à l'existant* Levinas annonce déjà l'objectif de son travail de la manière suivante : « il cherche à approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité pour analyser ensuite la notion du présent et de la position ou, dans l'être impersonnel surgit, comme par l'effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant' ». ⁵⁹²

⁵⁸⁸ Wolff, *De l'éthique...*, op. cit., p. 52.

⁵⁸⁹ « Il ne s'agit plus d' « états d'âme », mais d'une fin de la conscience objectivante, d'une inversion de psychologique » (*Éthique et infini*, p. 40).

⁵⁹⁰ Franck, « Le corps... », op. cit., p. 79 .

⁵⁹¹ Calin, *Levinas et l'exception du soi : Ontologie et éthique*, op. cit., loc. 587.

⁵⁹² *EE*, p. 18.

III.B.1.a. L'insomnie en tant qu'expérience de l'il y a

Pour que Levinas atteigne son objectif de mettre en lumière la constitution de la conscience, il lui faut sortir de l'ordre imaginaire et nous donner une expérience concrète de *l'il y a* : « *Approchons de cette situation [de l'il y a] par un autre biais. Prenons l'insomnie. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'une expérience imaginée. L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu.* Vigilance sans aucun but. [...] Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni ne s'estompe ».⁵⁹³

Le premier trait qu'on peut retenir est que la concrétisation de l'événement de *l'il y a* s'effectue à partir d'une situation de la conscience : la vigilance. Cependant, on est devant une conscience qui manque le pouvoir de commencer et de finir : une conscience inefficace, passive. Ce n'est pas la conscience qui est vigilante, mais la vigilance qui la tient. S'y révèle la différence entre la vigilance et l'attention : cette dernière « *se dirige sur les objets* », et elle suppose ainsi une liberté de la conscience, alors que la première « *s'absorbe dans le bruissement de l'être inévitable* », et elle n'appartient à aucun sujet, tout au contraire elle « *tient ouvertes nos yeux* » malgré notre volonté.⁵⁹⁴ Il ne s'agit donc pas de la vigilance de l'insomnie de tel ou tel sujet précis, mais celle de *l'il y a*.⁵⁹⁵ « *La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille* ».⁵⁹⁶

Levinas envisage ainsi un moment où il n'y a plus d'intentionnalité ni d'intuition. Dans la vigilance il n'y a rien, elle est « vide d'objets ».⁵⁹⁷ Comme la conscience est privée de la liberté de commencer, le temps personnel n'existe pas encore. Par l'expérience de l'insomnie, par cette situation-limite, Levinas prétend dépasser la phénoménologie descriptive. La vigilance de l'insomnie efface l'existence

⁵⁹³ TA, p. 27. Nous soulignons.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 110.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 110.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 111.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 110.

d'un moi, et on l'a vu que, dans la phénoménologie husserlienne, sans pôle subjectif on ne saurait même pas parler de phénomène.⁵⁹⁸

Dans l'état d'insomnie, on est donc paralysé par la vigilance anonyme et on se trouve rivé à l'anonymat de cette vigilance : il y va moins, au fond, d'une participation de la conscience à la vigilance que de son envahissement de l'impersonnel. Néanmoins Levinas évoque que « *[s]euls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie, introduisent des commencements dans cette situation sans commencements ni fin, dans cette immortalité à laquelle on ne peut échapper, tout semblable à l'il y a, à l'existence impersonnelle dont nous venons de parler* ». ⁵⁹⁹ De quels bruits Levinas parle-t-il ?

Levinas explique à Philippe Nemo dans son entretien sur l'« il y a » dans l'*Éthique et infini*, d'où vient le concept de l'il y a : « *Ma réflexion sur ce sujet part de souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie ; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme 'bruissant'* ». ⁶⁰⁰ Ces deux définitions de l'il y a ne soulignent-elles pas le sentiment de solitude dans le silence « bruissant » ? « *Seuls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie* » et l'enfant dort « *seul* » lorsque « *les grandes personnes continuent la vie* », on est donc abandonné par l'*autre* dans l'impersonnelle existence de l'il y a. L'*autre* se retire en laissant un vide dans notre vie et ce vide se comble par le silence étouffant de l'il y a. ⁶⁰¹ On entend depuis notre chambre les bruits extérieurs qui sont les signes du monde et de la vie continue. En s'y attachant on peut sortir de ce silence anonyme, on n'a cependant pas la force de s'abandonner. Car, on l'a vu, le moi se libère de l'être en s'attachant au monde et en s'y oubliant, c'est une sorte de lâcher-prise. Le pouvoir de s'abandonner détermine l'ipséité du moi. Paradoxalement, plus le moi s'éloigne de l'être et refuse d'être soi, plus il s'accomplit. On y reviendra plus tard.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁹⁹ *TA*, p. 27.

⁶⁰⁰ *Éthique et infini*, p. 37-38.

⁶⁰¹ Calin, Levinas et l'exception du soi..., *op. cit.*, loc. 860-870.

En fin de compte, se trouver abandonné à l'être dans l'insomnie est « *une situation où la rupture avec la catégorie du substantif n'est pas seulement la disparition du tout objet, mais l'extinction du sujet* »⁶⁰² Levinas demande alors : « *En quoi consiste, dès lors, l'avènement du sujet ?* »⁶⁰³

III.B.2. L'hypostase et la conscience ensommeillée

Comment le sujet arrivera-t-il à déchirer la nuit par laquelle il est « *submergé* », « *envahi, dépersonnalisé, étouffé* »⁶⁰⁴ ? Réalisera-t-il ce déchirement en luttant contre la nuit, en s'y attaquant pour retrouver sa liberté à tout prix, ou bien en allumant tout simplement la lumière pour dissiper l'obscurité, sinon peut-être en parlant afin de briser le silence bruissant de la nuit ? Ni l'un ni l'autre : s'il ne peut déclarer une guerre contre l'anonymat impersonnel, c'est parce que tout d'abord il n'est pas en face d'un substantif à attaquer ; il est dans le pur verbe. Imaginer une lutte contre l'être serait se battre contre des moulins à vent, car on demeure en face de tout et de rien. Deuxièmement, pour allumer la lumière, il lui faut, avant tout, se débarrasser de la nuit envahissante. Sans avoir une conscience, le moi ne projetterait pas la lumière, car selon Levinas la source de la lumière est la conscience intentionnelle. On peut dire donc c'est vrai que la lumière est un moyen de dissiper la nuit, mais elle est quand même précédée par la naissance d'une conscience. La troisième et la dernière hypothèse n'est pas fausse, le dialogue est l'unique et le plus efficace moyen pour franchir l'anonymat de l'être. Cependant même pour parler, avoir un dialogue, on a besoin d'un moi capable de parler.

Selon Levinas la seule possibilité de s'arracher à l'*il y a* nocturne pour le moi est de se retirer de l'être : de sombrer dans le sommeil. Celui-ci est la seule formule pour calmer la fatigue liée à l'insomnie. Suite à une nuit blanche, on n'estime pas être en forme ou avoir un esprit actif, ce dont on a besoin est un bon moment de repos. On se replie et on s'endort. Ainsi la conscience rivée à la veille de la nuit s'en sépare et se

⁶⁰² EE, p. 113.

⁶⁰³ Ibid., p. 113.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 95.

cache dans sa coquille. Être passif dans son coin précède donc l'attention. Pour que la conscience puisse être attentive et se diriger vers les choses, il lui faut d'abord se reposer, rester calme et en paix dans sa peau.

Le sommeil cause un vide dans la totalité de l'être. La conscience ensommeillée, en fait, consiste à se retirer pour se creuser un trou dans l'état d'insomnie. Pour mieux comprendre cette scène de retraitement, on peut imaginer un puzzle bien accompli, il ne reste aucune pièce à y mettre. Pour avoir un vide dans ce tableau il nous suffit d'en retirer une seule pièce : c'est le moi qui se retire dans le tableau impeccable de l'être. Cela ne veut pas dire que le moi en se retirant sort du jeu : au contraire, à partir de ce mouvement de repliement il peut le commencer. C'est vrai qu'ainsi le sujet de ce jeu change : désormais le maître du jeu n'est plus l'être mais le moi. Celui-ci atteint la possibilité de se diriger vers le monde grâce à ce vide : il creuse alors un vide pour s'y coucher, pour avoir une place, un *ici*.

*« La conscience est précisément le fait que l'impersonnelle et ininterrompue affirmation de 'vérités éternelles' peut devenir simplement une pensée, c'est-à-dire peut, malgré son éternité sans sommeil, commencer ou finir dans une tête, s'allumer ou s'éteindre, s'échapper d'elle-même : la tête retombe sur les épaules – on dort ».*⁶⁰⁵

On comprend par là que la condition de possibilité de la liberté de commencer et d'avantage de finir repose sur la séparation du moi d'avec l'être et de sa temporalité atemporelle, autrement dit « l'éternité » sans commencement ni fin. Si on revient un peu en arrière, on constatera que la séparation de l'anonymat de l'être que le moi effectue en s'attachant au monde est précédée par le sommeil. Pour que la conscience se dirige vers autre chose qu'elle-même, elle se retire d'abord, et ne s'occupe que d'elle-même. Ainsi elle s'éloigne des « vérités éternelles » qui n'appartiennent à personne afin d'atteindre sa propre pensée.

La conscience s'abandonne au sommeil, ceci est un lâcher-prise, une évasion de l'être et de la matérialité du corps. La conscience se situe dans une tête, mais celle-ci

⁶⁰⁵ Ibid., p. 118.

est retombée sur les épaules. Il n'y a aucun effort de se tenir debout ni la moindre motivation de se réveiller. C'est le moment d'un abandon total : on se retire de l'être et de soi-même. Cette hésitation par rapport à l'existence détermine l'hypostase : le moi devient soi-même en tenant une certaine distance même à soi. Un sujet voit ainsi le jour dans son coin arraché à l'être.

III.B.2.a. L'hypostase et le lieu

*« Possibilité de dormir, qui est déjà fournie par l'exercice même de la pensée. Elle n'est pas d'abord pensée et ensuite ici ; en tant que pensée, elle est ici, déjà à l'abri de l'éternité et de l'universalité. Localisation qui ne suppose pas l'espace. Elle est tout le contraire de l'objectivité ».*⁶⁰⁶ On est toujours en dehors de l'ordre du savoir, ni le temps ni l'espace s'ouvrent. On assiste à la naissance de la conscience qui sort sa tête de l'il y a. La conscience ne voit pas encore, la vision lui manque et elle tâtonne dans le noir pour se trouver un « ici » sur lequel elle pourrait se poser et se reposer. Cet « ici » est hors espace, il signifie juste la localisation de la conscience dans le vide.

Levinas se tourne ici vers Descartes en saluant son hypothèse qui prend la pensée comme substance, *« comme quelque chose qui se pose »* : *« je suis une chose qui pense »*. Pour Levinas, cette thèse est *« le plus profond enseignement du cogito cartésien »*.⁶⁰⁷ En quoi consiste cet éloge de la substance de la part de Levinas ? Signifie-t-il un retour à la métaphysique traditionnelle qui élabore un sujet substantiel ? À cette dernière notre réponse sera négative. Car, d'abord, il faut comprendre la « substance » dont parle Levinas à partir de « -stance » de la « substance ». La priorité s'attribue à la « -stance » comme « situation, position » et *stare* « demeurer, habiter », aussi « s'arrêter » en latin. Par le *cogito* cartésien, Levinas tient à mettre l'accent sur le besoin d'une stance, d'une position de la conscience pour se poser. Si, entre la conscience et la stance, il y a un rapport de primauté, c'est la stance qui précède la conscience. En effet, la pensée a besoin d'*« un point de départ »*.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 117.

*Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de la localisation, mais une localisation de la conscience qui ne résorbe pas à son tour en conscience, en savoir ».*⁶⁰⁸ Levinas entend par le lieu « *une base, une condition* »⁶⁰⁹ pour la conscience. R. Calin décrit bien la relation entre la conscience et la localisation dans son article « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas » : « *Nous sommes pensants d'abord parce que nous sommes pesants. Le je pense renvoie au je pèse comme à sa condition. On comprend d'ailleurs ici que pour Lévinas la pensée soit essentiellement grave, que tout pour elle soit grave – le sens abstrait et le sens concret de la gravité étant ici indissociables* ». ⁶¹⁰

En résumé, la conscience se constitue en se séparant de l'éternité de la vérité, c'est ainsi qu'elle atteint sa propre pensée. Dans la pure verbalité de l'*il y a*, la conscience est cependant paralysée par la vigilance de la nuit, et pour s'en sortir elle doit se trouver une base sur laquelle elle s'endormira et se retirera sur elle-même. Cette base, cet *ici* sert à la conscience de point de départ, une possibilité de commencer d'un côté, et de l'autre une liberté de se retirer dans un lieu, un chez soi. Comme on vient de le souligner, le vide qui reste derrière le repli de la conscience sur elle-même se comble par une tête ; et l'*ici*, c'est là où cette tête est gagnée par le sommeil. De toute façon, la substance dont il s'agit ici n'a rien à voir avec l'*ousia* de la métaphysique qui signifie une présence-subsistante et achevée pour toujours.⁶¹¹ Alors que Levinas considère un dynamisme dans la substance qui se fait et se refait sans cesse : il s'agit d'un va-et-vient de la conscience entre l'anonymat de l'être et l'hypostase. Un jeu de la possession et de la perte.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁶¹⁰ Calin, « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », in **Les Études philosophiques** 2006/3 (n° 78), p. 297-318, p. 7.

⁶¹¹ Calin, **Levinas et l'exception du soi...**, *op. cit.*, loc. 3185.

III.B.2.b. L'hypostase et l'hésitation à l'existence

Par le sentiment de la jouissance on a assisté à la séparation de l'étant avec l'être général ; il nous faut à présent remonter au moment de l'adhésion de l'un à l'autre. Décrire cette adhésion n'est cependant pas évident sans tomber une dualité paradoxale : « *ce qui existe ne peut rien conquérir s'il n'existe pas déjà* ». ⁶¹² Cette dualité vient, en effet, d'un *clivage* dans l'adhérence de l'existant à l'existence ; ⁶¹³ autrement dit, le seul moyen de faire une distinction entre l'existant et l'existence est de supposer un clivage comme moment de *naissance*. ⁶¹⁴ Levinas nous propose de découvrir cet événement de naissance « *dans des phénomènes antérieurs à la réflexion* ». ⁶¹⁵ Car, selon lui, l'existant prend une *attitude* à l'égard de son existence avant d'avoir une *réflexion* sur lui. L'adhérence de l'étant à l'existence précède et dépasse le savoir ainsi que toute relation avec le monde. On se trouve alors encore une fois en dehors de la compréhension phénoménologique de l'expérience qui est liée à l'intentionnalité objectivante. De l'autre côté, céder l'attention au sommeil en tant que mode d'être de la conscience amène déjà la phénoménologie à sa limite.

La fatigue et la paresse sont deux attitudes de l'existant à l'encontre de l'existence qui dépassent le contenu de la conscience par leur caractère d'événement. Néanmoins, si l'on tient à aborder la naissance du sujet, pourquoi ne parle-t-on pas d'un élan ou d'un effort qui suppose un acte vers l'avant plutôt que de la fatigue et la paresse ? Avant tout, c'est bien Levinas qui tient à montrer le lien entre « l'être » et « l'acte », et qui précise qu'au fond du « il faut faire » il y a un « il faut être ». ⁶¹⁶ Comment se met-on en acte alors ? Par la paresse, mais pas par une lutte pour persévérer dans l'être. En effet, cette dernière nous conduirait à la biologie ce qui, on l'a souligné à plusieurs reprises, n'est pas acceptable dans la philosophie de Levinas. ⁶¹⁷ Selon lui, on est déjà fatigué même avant d'agir : on est lasse d'être né et la fatigue nous envahit même avant notre naissance.

⁶¹² EE, p. 27.

⁶¹³ Ibid., p. 28.

⁶¹⁴ Franck, « Le corps... », *op. cit.*, p.79-80.

⁶¹⁵ EE, p. 30.

⁶¹⁶ Ibid., p. 41.

⁶¹⁷ Wolff, *De l'éthique...*, *op. cit.*, p. 70.

En effet, la fatigue est sans objet, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de la fatigue de quelque chose autre que de « soi ».⁶¹⁸ En ce sens-là, elle est un événement de l'immanence en tant que fatigue d'être « soi-même ». *« Se fatiguer, dit Levinas, c'est se fatiguer d'être. Et cela avant toute interprétation, par la plénitude concrète de la fatigue. Dans sa simplicité et dans son unité et dans son obscurité de fatigue, elle est comme un retard apporté par l'existant à exister. Et ce retard constitue le présent. Grâce à cette distance dans l'existence, l'existence est relation entre un existant et elle-même. Elle est le surgissement d'un existant dans l'existence. Et inversement, ce moment presque contradictoire en soi du présent en retard sur lui-même, ne saurait être autre chose que la fatigue ».*⁶¹⁹

Nous proposons de saisir cet événement de la fatigue comme retard du présent sur lui-même à travers l'analogie du fleuve qui est assez féconde depuis Héraclite : Levinas nous donne déjà l'exemple du fleuve pour décrire la temporalité de l'il y a dans le cas du fleuve de Cratyle « où on se baigne même pas une seule fois ». ⁶²⁰ Alors, dans l'écoulement éternel du fleuve de l'être, l'étant se distingue de l'existence par sa résistance et son refus de se laisser couler infiniment, et cette résistance sous forme de repli sur soi faisant un contre-courant suscite un tourbillon. Celui-ci est à la fois un retard dans l'écoulement de l'eau d'être et un décalage de l'étant sur l'être.⁶²¹ L'étant se distingue de l'être en restant quand même dans l'être, car son mouvement hélicoïdal

⁶¹⁸ Franck, « Le corps... », **op. cit.**, p. 80.

⁶¹⁹ **EE**, p. 50.

⁶²⁰ **TA**, p. 28.

⁶²¹ « Mais l'être comme préfiguration de l'étant n'est plus l'être entendu comme il y a, c'est plutôt l'existence telle qu'elle apparaît dans le phénomène de la fatigue compris comme retard du sujet sur lui-même, retard à la faveur duquel l'existant, tardant à exister, se sépare en quelque sorte de l'existence en la faisant apparaître comme ce qu'il doit assumer, prendre sur soi, comme ce qui a vocation à être pris en charge. C'est l'existence telle qu'elle ressort de la structure paradoxale d'antériorité postérieure du commencement rendue sensible par le phénomène de la fatigue : si le sujet doit commencer l'être, naître à soi-même, il faut, dès lors qu'il ne peut partir de nulle part, dès lors que rien ne le précède, qu'il se préexiste en quelque sorte à lui-même sous la forme d'une existence en attente d'un existant qui l'assume : "Son point de départ est contenu dans le point d'arrivée comme un choc en retour" (Levinas 1978, p. 131). Cette existence n'est donc pas l'il y a, le pur exister sans existant, mais quelque chose d'intermédiaire entre l'exister pur et l'existant, et dont la notion est requise dès lors que l'"adhérence de l'étant à l'être" n'est pas "simplement donnée dans l'instant" mais "accomplie par la stance même de l'instant" (Levinas 1978, p. 16), dès lors que l'étant, le sujet, ne se constitue comme tel qu'à la condition d'assumer l'être, de prendre possession de son être [...] » (Rodolphe Calin, « La notion d'accomplissement chez Levinas », **op. cit.**, p. 31). On préfère suivre D. Franck. Franck, « Le corps... », **op. cit.**, p. 96-97.

forme « un creux » à la surface du fleuve de l'être.⁶²² Et c'est ce creux qui permet de à l'étant de respirer en constituant pour lui un lieu de naissance, et le retour sans cesse sur soi-même cause une densité immanente. Ce tourbillon, en faisant une rupture en hélice dans l'eau coulante, bloque l'avant/l'après ; le passé/l'avenir dans le présent. L'hypostase du sujet sollicite alors une crise dans l'être.⁶²³ Elle ébranle la maîtrise de l'être en le conquérant depuis l'intérieur. C'est la possession du sujet de son existence dans l'existence, et une rébellion contre l'empire de l'il y a.

Or, la possession de soi-même par l'étant se caractérise en même temps par une perte, de telle sorte qu'on doit remettre en question la possibilité de cette possession ou du commencement de l'acte. Le tourbillon de l'eau ne pourrait pas être à l'extérieur du fleuve et elle se fait elle-même de l'eau. En d'autres mots, la matière de ce tourbillon est toujours de l'eau, malgré toute sa résistance : le tourbillon est un mouvement de l'eau elle-même. L'effort que fait l'étant pour maîtriser l'être est une fatigue. C'est la fatigue de la matérialité, la fatigue d'avoir un corps : « *Il existe une lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi. Ce qui lasse alors, ce n'est pas une forme particulière de notre vie [...] la lassitude vise l'existence même. Au lieu de s'oublier dans la légèreté essentielle du sourire, où l'existence se fait innocemment, où dans sa plénitude même elle flotte comme privée de poids et où, gratuit et gracieux, son épanouissement est comme un rappel d'un engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable* ». ⁶²⁴ Ainsi l'étant dans son effort même de l'indépendance à l'égard de l'être est vaincu par l'être : en se retirant de l'être, l'étant se matérialise et tout de suite il retombe dans l'empire de l'être. C'est cela qui est fatigant : assumer l'être, avoir la responsabilité de notre corps nous rappelle en même temps ce contrat irrésiliable. En existant on se soumet déjà à ce contrat avec l'être ; on n'en finit jamais avec l'être. C'est la raison pour laquelle l'étant se présente seul dans le présent ; sa naissance et sa perte ou sa possession et sa dépossession de soi-même sont simultanées. L'étant n'a donc pas un passé dont il

⁶²² <https://www.cnrtl.fr/definition/tourbillon>

⁶²³ « C'est aller vers un événement ontologique où l'existant contracte l'existence. J'appelle hypostase l'événement par lequel l'existant contracte son exister » (TA, p. 22-23).

⁶²⁴ EE, p. 31. Nous soulignons.

pourrait hériter, ni un avenir vers lequel il se dirige : doit naître à soi-même à chaque instant.⁶²⁵

Ce va-et-vient entre la possession et la perte se comprend mieux par l'événement de la paresse. Celle-ci est en effet « *essentiellement liée au commencement de l'acte : se déranger, se lever* ». ⁶²⁶ Cependant, commencer pour de bon, dit Levinas, « *c'est commencer en se possédant inaliénablement. C'est donc ne pas pouvoir revenir en arrière. C'est embarquer et couper les amarres. [...] C'est dire que l'acte est l'inscription même dans l'être. Et la paresse en tant que recul devant l'acte est une hésitation devant l'existence, une paresse d'exister* ». ⁶²⁷ On peut en déduire que la paresse est en fin de compte une hésitation à exister, c'est-à-dire une hésitation à assumer l'existence et à assumer la responsabilité de soi-même. Cette hésitation à l'encontre de l'être est, en effet, une impossibilité de commencer. Car tout acte suppose l'être, même se reposer est un acte, car il implique au moins « avoir » une base à se poser ; alors qu'un refus d'être en tant que paresse signifie ne pas agir : un « *je ne peux pas* ». ⁶²⁸

Ainsi l'étant-sujet se comprend à partir d'une impossibilité de commencer par Levinas, et non pas une liberté de commencer gratuitement. Au « vivre de » la jouissance dans le monde s'oppose désormais « la peur de vivre » de la paresse : il s'agit ici d'un refus de posséder, de s'occuper de soi-même, de son corps. ⁶²⁹ La paresse n'est pas un état de paix pour « l'homme de la jouissance », au contraire derrière elle se lève l'ombre de l'existence qui hante le moi en lui rappelant leur contrat irrésiliable.

Or, on constate que dans le rapport du moi à l'existence qui se donne par l'événement de la fatigue et de la paresse émerge un paradoxe : l'étant en se retirant de l'être devient *un* étant, un substantif. Cependant, être soi-même a un prix, je ne peux

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 133 : « [...] *l'être n'est jamais hérité, mais toujours conquis de haute lutte* ».

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁶²⁸ Agata Zielinski, **Emmanuel Levinas, La responsabilité est sans pourquoi**, PUF, Kindle Edition, loc. 2062

⁶²⁹ *EE*, p. 38.

pas me libérer de moi-même. C'est ce prix que le moi refuse de payer et son insistance à rester dans l'état de paresse rend impossible tout commencement, alors que par ce refus et l'impossibilité de commencer commence déjà un rapport avec l'être. Le moi rejette donc la perte de soi-même dans l'être, mais en se possédant lui-même il se soumet déjà au contrat avec l'être. D'une manière paradoxale, ce refus d'être soi signifie l'accomplissement du moi comme soi.⁶³⁰ Dans cette situation paradoxale, le mode d'être soi se révèle : une évasion de l'être, cet être oppressant. On a déjà rencontré cette manière d'être dans notre étude du rapport du moi au monde ; le moi se détourne de soi pour s'attacher aux nourritures du monde, refusant ainsi d'assumer l'exister, s'évadant de l'horreur d'être. Les analyses de la fatigue et de la relation avec le monde servent alors à un seul et même but : de bien souligner que l'attitude de l'étant à l'égard de l'être est tout simplement « ne pas vouloir l'être ».⁶³¹

Cette non-coïncidence du moi avec lui-même s'accroît dans le fait que « *je suis encombré par moi-même* ».⁶³² Ici, il y a une double impossibilité : celle de s'évader de soi d'un côté, et celle de s'unir avec soi, de l'autre. Le moi ne coïncide pas avec soi, mais il est enfermé en lui-même. Or, ce qui enferme le moi dans la solitude lui procure en même temps une solidité et une concrétude. Car Levinas envisage un moi tel que son être « *se double d'un avoir. Et c'est cela, l'existence matérielle* ».⁶³³ Ce dédoublement de l'être par l'avoir consiste à entretenir une relation de possession avec soi. Comme on l'a vu, ce qui rend possible ce type de relation avec soi vient en effet de l'intervalle entre soi et soi – sans une distance prise par rapport à soi, il ne serait pas possible pour le moi d'assumer le soi.⁶³⁴ C'est exactement pour cette raison que Levinas dit : « *On n'est pas mais on s'est* ».⁶³⁵ Le moi en possédant le soi se pose et se tient à lui-même, sinon il se trouverait sans base. On revient donc à notre point de départ : le moi doit se poser pour exister, et pour cela il a toujours besoin d'une stance à se tenir ; sans ce dédoublement par l'« avoir », le moi n'existerait jamais.

⁶³⁰ Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., loc. 626-636.

⁶³¹ *Ibid.*, loc. 616-626.

⁶³² *TA*, p. 37.

⁶³³ « *Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle* » (*TA*, p. 37).

⁶³⁴ Calin, *Levinas...*, op. cit., loc. 3111.

⁶³⁵ *EE*, p. 38.

Cette nécessité de dédoublement signifie au fond notre matérialité : on est notre corps, et en même temps on a un corps.

Revenons à la question de la liberté de commencement : le moi qui est tellement étouffé et coïncé par soi ou par sa matérialité est-il réellement libre ? « *L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve.* Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. *C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même* ». ⁶³⁶ Ce n'est pas un rêve ni un jeu du fait d'exister un moi autant que son être se double par avoir. C'est cette relation de possession de l'étant avec soi qui empêche le moi d'être libre gratuitement, car le moi doit toujours s'occuper de sa matérialité et il ne peut pas s'en débarrasser ni la prêter à quelqu'un d'autre.

Cette relation étroite entre la liberté et la responsabilité est parfaitement mise en lumière par R. Calin, qui souligne que la responsabilité dont il s'agit ici n'est pas celle qui vient après ma liberté afin de limiter mon exercice, et que la liberté du libre-arbitre laisse sa place à celle du commencement qui est « *immédiatement limitée par sa responsabilité* » chez Levinas. ⁶³⁷ « *La responsabilité, poursuit Calin, n'est donc pas moins originaire que la liberté du commencement, autrement dit elle doit être comprise comme la responsabilité du commencement à l'égard de lui-même. [...]* Comment une telle responsabilité est-elle possible ? *Le virement immédiat de la liberté du commencement en responsabilité ne se comprend qu'à partir d'une liberté incarnée. La responsabilité comme fatigue ou passivité du commencement à l'égard de lui-même ne se peut que comme pesanteur, c'est-à-dire comme corps* ». ⁶³⁸

La question de la liberté est donc liée à la responsabilité du soi, du corps, car l'existence du sujet n'est pas pensée sans rapport à sa matérialité chez Levinas. Au

⁶³⁶ TA, p. 36

⁶³⁷ Ibid., p. 36. On se sert de la même citation avec Calin.

⁶³⁸ Calin, « Le corps de la responsabilité... », **op. cit.**, p. 301. Nous soulignons.

contraire, la subjectivité du sujet se définit à partir du corps compris comme le lieu où se pose le moi. La fatigue et de la paresse ne sont pas des attitudes psychologiques, au contraire, comme on l'a vu, elles sont les attitudes du moi par rapport à sa matérialité ou sa corporéité. En fin de compte, toute question de la subjectivité et sa liberté reposent sur le dédoublement de l'existence du moi chez Levinas.

Ainsi on dirait que si l'hypostase est la naissance d'un sujet ou d'une conscience dans l'être, la conscience de soi doit être celle du corps. La conscience de soi est quelque part la conscience de son être comme un engagement, une conscience de la responsabilité de son existence. Par contre, ce corps dont il s'agit « *n'a pas de sexe, ni d'âge, ni de traits personnels* ». ⁶³⁹ Il signifie plutôt « *une condition physique, parce que la jouissance est une élaboration de l'hypostase qui se montre dans la fatigue et la lassitude* », ⁶⁴⁰ et c'est encore grâce au corps que l'étant se possède et sort de l'empirisme de l'être. ⁶⁴¹ L'ipséité du sujet s'incarne en corps chez Levinas. « *Mais l'acte de ne pas faire d'acte, coïncide avec le fait de me tenir. Le corps – en tant que position, c'est le fait de se tenir. Se tenir corporellement c'est, avant toute réflexion, une compréhension de soi par soi, la prise de soi sur soi* ». ⁶⁴²

Chez Levinas, on est devant un sujet incapable de coïncider avec soi-même. Dès qu'il s'occupe trop de lui-même, il se détruit dans l'anonymat. Pour s'identifier il doit prendre une distance avec soi-même, c'est-à-dire avec son être. Sa fatigue et sa paresse à l'encontre de l'existence et son impossible commencement nous donne l'image d'un sujet qui n'est pas autosuffisant ni autonome. S'il part de soi et y retourne, c'est qu'il reste dans son immanence, dans sa solitude. Car seulement cette immanence du sujet sera capable de créer un vide en profondeur dans l'être, et à partir de cette immanence l'étant sera à même d'assumer l'être. L'être doit en effet « *se laisser approprier sans*

⁶³⁹ Wolff, *De l'éthique...*, op. cit., p. 89.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.78.

⁶⁴² « Les Nourritures », p. 163-164.

reste par la subjectivité »⁶⁴³, et c'est la raison pour laquelle Levinas considère la subjectivité « *comme précellence du sujet sur l'être* ». ⁶⁴⁴

III.B.2.c. L'hypostase et la connaissance

L'humain qui s'abandonne au rythme n'est pas un sujet comme nom, il se perd dans le verbe de l'être qui n'est qu'une tourmente de la faim et de la soif dans le monde. Le monde de la jouissance est la condition de possibilité de la subjectivité du sujet, et il est nécessaire pour que le sujet vivant puisse devenir un sujet connaissant. Sans le monde de la jouissance, il est impossible de concevoir une transition entre l'humain « no name » et l'humain pensant. Et la transition de l'homme vivant vers l'homme connaissant se fait par le travail. Si le besoin peut être satisfait, c'est que le moi maîtrise les choses, c'est-à-dire pour manger du pain, par exemple, il nous faut d'abord cultiver des céréales, et cela présuppose un certain travail. En effet, le monde nous transcende, et pour maîtriser son existence, sa matérialité, il faut le former, c'est-à-dire le rendre maîtrisable, mangeable, digérable. N'y-a-t-il pas une ressemblance du fonctionnement entre le travail et la *Sinngebung* ? Évidemment, après tout, il y va de tout de façon d'un processus de possession ou bien par le travail ou bien par le sens ou le concept. Par le travail et le sens, le monde devient « notre monde » et un lieu de la liberté. Néanmoins d'un cas à l'autre, le moyen de possession est différent : le travail est le travail de la main, alors que la donation du sens se sert des formes. Examinons cela de plus près.

« *L'instinct est installé, dit Levinas, dans le consommable, dans le comestible – l'homme travaille. Sa main est l'organe de sa puissance – elle fabrique, c'est-à-dire elle prend. Les outils sont, à tous points de vue, le prolongement de la main pour prendre et pour fabriquer* ». ⁶⁴⁵ L'humain qui est simplement content du monde et de la vie dans la sensibilité ne constitue rien, il est dans un état passif. Comme les nourritures ne sont pas prêtes à consommer, le moi égoïste doit sortir de sa passivité

⁶⁴³ Calin, *Levinas ...*, op. cit., loc. 587.

⁶⁴⁴ EE, p. 142.

⁶⁴⁵ « Les Nourritures », p. 167. Nous soulignons.

pour travailler et par là construire son monde. La manière d'appliquer sa force à la nature doit être « manuelle » dans le sens large du terme, c'est-à-dire que travailler avec ses mains implique les outils en tant que moyens de soumettre les choses à son pouvoir. Cependant, cette constitution ne sera pas une création, le pouvoir de travail « *est essentiellement non-créateur : il domine le donné, il ne le dépasse pas, il prend, il modèle* ». ⁶⁴⁶

Posséder le monde « par le savoir » se distingue de la possession « par le travail » depuis la fonction de la main qui caractérise cette dernière : « *Le donné n'est pas nous. Le moi le possède, mais n'est pas accablé par cette possession, conserve à l'égard de l'objet une distance et une réserve qui distingue précisément l'intention de la jouissance. Cette possession à distance, cette possession les mains libres, – fait l'intentionnalité de l'intention* ». ⁶⁴⁷ Travailler avec les mains requiert une certaine relation corporelle avec le monde, et même s'il y a une distance par rapport au matériel sur lequel on travaille, on est corps à corps avec l'être à condition d'être libre de s'en débarrasser, contrairement à notre rapport à l'il y a. Le savoir s'établit, lui, au moyen des concepts en tant qu'outils de pouvoir de l'intellect : il nous donne le privilège de laisser les mains libres et de ne pas avoir une relation de corps à corps avec la matière. Dans le savoir il s'agit donc une double liberté grâce à l'élargissement de l'abîme entre le moi et le monde ; c'est cette distance qui distingue « l'intention » de la conscience de la jouissance selon Levinas.

Après avoir montré la différence entre le pouvoir du travail et du savoir qui constituent ensemble le monde, essayons d'éclairer « la condition de la possibilité de connaissance » chez Levinas.

« *La conscience est précisément une sincérité* ». ⁶⁴⁸ Comment et pourquoi Levinas précise-t-il que la conscience est une sincérité ? Cette thèse ne s'oppose pas à

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁴⁷ *EE*, p. 72. Nous soulignons.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

celle précédemment citée selon laquelle le savoir est une possession et un pouvoir. S'agit-il d'une sincérité de la force exécutée sur le monde et les choses ? Si l'on parle de la force, il faut la comprendre comme la transformation de l'autre en même : transformer l'arbre en tables ou les choses en concepts. La sincérité de la conscience a pourtant le même sens que celle de la jouissance : le monde est donné⁶⁴⁹ et l'intention se dirige vers un objet qui « est à notre disposition », à savoir que l'objet est la fin et le terme de l'intention, il n'y a pas une autre finalité qui dépasse l'objet et qui est visée par la conscience. Si la conscience se dirige vers quelque chose, cette chose même sera sa limite. C'est cela que Levinas appelle la sincérité de la conscience dans le monde. La condition de possibilité de cette sincérité est le fait que le monde est déjà donné et que les choses sont à notre disposition. « *Le donné, certes, ne vient pas de nous, mais nous le recevons. Il a déjà une face par laquelle il est terme d'une intention* ». ⁶⁵⁰ En fin de compte, la sincérité de la jouissance ou bien de la conscience signifie un rapport direct du moi avec les choses (les nourritures ou les objets) sans référence à une finalité supérieure derrière ces choses, et ainsi la sincérité implique « *une hésitation à l'égard de l'existence* ». ⁶⁵¹ Car cette hésitation s'empêche déjà le moi de chercher l'existence comme finalité ultérieure dans le monde – comme on l'a vu, c'est tout au contraire le monde qui lui permet de se séparer de l'existence. Mais cette hésitation, ce retirement vers soi-même écarte la possibilité pour le moi d'être accablé ou aveuglé par les choses.

Cette définition levinassienne de la conscience par la sincérité comme condition de la liberté du moi à l'égard de l'existence dans le monde est-elle proche de la compréhension de la conscience comme intentionnalité de Husserl ? On a déjà évoqué que Levinas en interprétant l'intention comme désir s'éloignait de la phénoménologie de Husserl. Cependant, Levinas affirme qu'en effet, l'intentionnalité husserlienne est l'accomplissement de la liberté dans « L'œuvre d'Edmond Husserl ». ⁶⁵² On constate

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵² « *Un monde donné est un monde à l'égard duquel nous pouvons être libre sans que cette liberté soit purement négative. L'évidence d'un monde donné, plus que le non-engagement de l'esprit dans les choses, est l'accomplissement positif de la liberté. Le primat de la théorie se rattache enfin dans la philosophie de Husserl à l'inspiration libérale que nous cherchons à dégager dans tout ce travail. La lumière de l'évidence est le seul lien avec l'Être qui nous pose en tant qu'origine de l'être, c'est-à-dire en tant que liberté* » (Cf. « L'œuvre... », p. 24-25). Le primat de la théorie tant critiqué par Levinas lui

que Levinas insiste toujours sur cette dernière thèse en gardant le lien étroit entre l'intention et la liberté du moi : jouissance et connaissance dans le monde signifient la séparation et la liberté du moi à l'égard de l'être. Néanmoins, la compréhension levinassienne de l'intentionnalité dans *EE* se rapporte à l'élaboration de l'intériorité du sujet, même à l'événement de l'immanence du moi, mais pas du tout à la transcendance de la conscience. Alors que chez Husserl, l'intentionnalité est déjà un mouvement de la conscience dirigé vers autre chose qu'elle-même, elle signifie donc une transcendance, mais pas un mouvement qui se dirige vers extérieur compris déjà par l'intérieur, c'est-à-dire un mouvement où le moi se vise lui-même.

*« Aussi le moi dans le monde en même temps qu'il tend vers les choses se retire-t-il d'elles. Il est intériorité. Le moi dans le monde a un dedans et un dehors. C'est une autre façon d'exprimer l'intentionnalité que de dire qu'elle est l'origine même du 'sens'. Le sens, c'est ce par quoi un extérieur est déjà ajusté et se réfère à l'intérieur. Le sens n'est pas initialement la réductibilité d'une notion ou d'une perception à un principe ou à un concept. Car en quoi consisterait alors le sens du principe irréductible ? Le sens, c'est la perméabilité qui caractérise déjà ce qu'on appelle la sensation, ou si l'on préfère, c'est la luminosité ».*⁶⁵³ Ici, Levinas élargit le sens de l'intentionnalité : elle est non seulement un mouvement de la conscience vers l'extérieur, mais aussi un retraitement de la conscience vers elle-même. Ainsi la conscience possède les choses sans être aveuglée par elles, elle s'attaque comme un animal sauvage à l'objet, elle l'obtient et par la même vitesse elle retourne à sa grotte pour y digérer sa proie et se protéger du danger d'être attrapée par l'anonymat.

apparaît ici sous un autre angle : il se présente maintenant comme une condition de possibilité de la liberté positive de l'humain dans la phénoménologie de Husserl. Car si, d'un côté, ce primat de la théorie nous fait perdre de vue la concrétude humaine et sa facticité dans le monde, d'un autre côté il peut nous offrir un point d'appui pour résister à la domination de l'être ou, comme dit Levinas, pour s'évader de l'ontologie (Cf. *Ibid.*, p.25). Par la théorie de l'intentionnalité, l'esprit est devenu une source de sens et par là la source même de l'être dans un certain sens. C'est cette capacité de l'esprit humain, aux yeux de Levinas, qui ouvre le chemin vers un « plus » de liberté que d'autres courants de la philosophie ne sauraient atteindre. En outre, en effaçant la dualité entre le phénomène et le noumène, Husserl rend possible d'imaginer un autre type de relation avec le monde dans lequel l'esprit peut atteindre la connaissance des choses sans la limite qu'est la chose en soi. La conscience phénoménologique est constituante et dynamique, rien ne peut lui résister dans le monde donné. C'est ainsi qu'on est en droit de parler de la liberté positive dans le domaine de la théorie ou à partir de la théorie de la connaissance chez Husserl.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 73-74. Nous soulignons.

Or, la théorie de la lumière rend les choses encore plus compliquées, car on n'est plus sûr si la conscience se dirige vraiment vers l'extérieur. « *La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur par l'intérieur, qui est la structure même du cogito et du sens. La pensée est toujours clarté ou l'aube d'une clarté. Le miracle de la lumière en est l'essence : par la lumière, l'objet, tout en venant du dehors, est déjà à nous dans l'horizon qui le précède ; vient d'un dehors déjà appréhendé et devient comme venu de nous, comme commandé par notre liberté* ». ⁶⁵⁴ En effet, on se souvient d'une pareille thèse de Levinas sur l'intentionnalité de Husserl dans « L'œuvre... » : « [...] *l'évidence est une situation sans exemple : tout en recevant quelque chose étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit* ». ⁶⁵⁵ On se demande alors pour quelle raison Levinas insiste sur cette thèse. Derrière elle y-a-t-il une autre philosophie à laquelle Levinas cherche à rapprocher de celle de Husserl ?

Tout d'abord, la lumière est le moyen par laquelle le moi se cache chez soi. Car « *le cœur de la lumière est noir* », ⁶⁵⁶ et ainsi le moi possède les choses sans qu'il se montre ou s'engage à l'ordre des choses. On peut dire que la conscience rend sien le monde sans se salir les mains. L'intériorité du sujet se constitue grâce à la lumière. De l'autre côté, ce qui est illuminé sous la projection de la conscience prend déjà la forme de cette dernière : ce qui rencontre la conscience n'est jamais étranger à elle. Levinas le formule ainsi : « *L'extériorité des choses tient au fait que nous accédons à elles, que nous devons venir à elles – que l'objet se donne, mais, nous attend. C'est là la notion complète de la forme. Elle est ce par quoi la chose se montre et donne prise ; ce qui est illuminé en elle et susceptible d'appréhension et ce qui la soutient* ». ⁶⁵⁷ On déduit une seule chose de toute cette définition levinassienne de la lumière, de la forme et du sens : le moi dans le monde a un dedans et un dehors, c'est-à-dire : ce dehors fait partie du moi autant que le dedans, cette dialectique entre intériorité et extériorité n'est possible que par référence à un moi.

⁶⁵⁴ **Ibid.**, p. 76. Nous soulignons.

⁶⁵⁵ **EDE**, p. 24.

⁶⁵⁶ Derrida, « L'écriture et la différence », **op. cit.**, p. 128. Derrida, lui aussi, emprunte cette idée à la **Terre et les Rêveries du repos** de Gaston Bachelard.

⁶⁵⁷ **EE**, p. 73.

Cette définition de la forme et la détermination de l'extériorité par l'intériorité ne nous rappelle-t-elle pas la théorie de la connaissance de Kant ? Ce ne serait pas un pur hasard que Levinas, juste après avoir dit que ce qui vient du dehors est, au fond, issu de nous, fait cette référence à Kant : « *L'espace éclairé est tout entier ramassé autour d'un esprit qui le possède. Dans ce sens, il est déjà comme le produit d'une synthèse. L'espace de Kant est essentiellement éclairé. Dans toutes ses dimensions, il est accessible, explorable. Il se prête déjà au mouvement qui l'absorbe, au mouvement que la vitesse accomplit instantanément, modèle de la vitesse qu'elle laisse pressentir. C'est en cela que la vision est le sens par excellence. Elle appréhende et situe. La relation de l'objet au sujet est donnée en même temps que l'objet lui-même* ». ⁶⁵⁸ Dans la page suivante Levinas poursuit ainsi : « *Le monde, dont l'existence est caractérisée par la lumière, n'est donc pas la somme des objets existants. L'idée même de totalité ou d'ensemble n'est compréhensible que dans un être qui peut l'embrasser. Nous reconnaissons là la profondeur des vues kantienne sur le rôle de la synthèse de l'aperception et de son unité dans la construction du monde ; à condition de comprendre par là, la synthèse de l'intuition, de la vision, de la lumière* ». ⁶⁵⁹ Seul un moi en assumant l'être peut faire du monde une source de jouissance et de connaissance. La condition de possibilité du savoir vient donc du sujet et aucun phénomène ne peut devenir un objet de connaissance sans revêtir une forme subjective, ou se soumettre à la lumière. Si l'on a un espace entièrement éclairé chez Kant, c'est que la philosophie kantienne est une philosophie transcendantale, c'est-à-dire que « *[L]a relation de l'objet au sujet est donnée en même temps que l'objet lui-même* ».

III.B.3. La question du transcendantal

La question essentielle de la *Critique de la raison pure* pourrait formuler ainsi : quelle est la possibilité de connaître *a priori*, c'est-à-dire d'acquérir une connaissance nécessaire et universelle, tout en restant dans les limites de l'expérience ?

⁶⁵⁸ Ibid., p. 75.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 76.

« Je nomme transcendantale toute connaissance, y répondrait Kant, qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori. Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendantale ». ⁶⁶⁰ Ainsi on comprend que le transcendantal ne signifie pas une connaissance *directe* de l'objet, comme il l'est pour une connaissance *a priori*, ⁶⁶¹ mais il « désigne la connaissance du rapport d'une connaissance a priori à son objet » en ce sens-là il est *réflexe*. ⁶⁶²

Ce point est essentiel, car le transcendantal comporte non seulement un mode de connaître, mais aussi, dans un certain sens, une connaissance de ce mode. S'il en est ainsi, c'est parce que le transcendantal est ce qui se trouve à l'origine de toute connaissance et que « *l'origine de la connaissance de l'objet en tant que cette origine ne peut être attribuée aux objets* » ⁶⁶³. Le transcendantal est donc ce qui sert de fondement [*Grund*] à l'expérience : ce qui est la condition de toute expérience possible, mais qui n'est jamais conditionné par un objet. Et la philosophie transcendantale est une investigation sur la possibilité de cette connaissance *a priori* à partir de l'origine. Elle est donc une méthode pour arriver à la condition inconditionnée de la connaissance. Pourtant « [...] *il ne faut pas appeler transcendantale (en faisant par là référence à la possibilité de la connaissance ou à son usage a priori) toute connaissance a priori, mais uniquement celle par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement a priori* ». ⁶⁶⁴ Kant met ici la connaissance transcendantale comme réponse à la question de « comment certaines représentations sont-elles possibles *a priori* ? », et c'est en ce sens que le transcendantal n'est pas seulement un

⁶⁶⁰ CRP, p. 110 ; AK IV 23, AK III, 43, A11, B 25. Nous soulignons.

⁶⁶¹ Kant nous explique la différence entre la connaissance transcendantale et celle *a priori* dans la *Critique de la raison pure* : « Dès lors, ni l'espace, ni aucune détermination géométrique *a priori* de celui-ci ne constituent une représentation transcendantale, mais seuls la connaissance que ces représentations ne sont en rien d'origine empirique et la capacité qu'elles ont de pouvoir se rapporter cependant *a priori* à des objets de l'expérience peuvent être nommées transcendantales ». (CRP, p. 147, AK IV 51, AK III, 78, A 56, B 80-81)

⁶⁶² Verneaux Roger, « La notion kantienne d'analyse transcendantale », in. **Revue Philosophique de Louvain**, troisième série, t. 50, n°27, 1952. p. 394-428, p. 397.

⁶⁶³ CRP, p. 147, AK, III, 78 ; IV, 52 ; A 56, B 81.

⁶⁶⁴ CRP, p. 79, AK, III, 13, B XVIII. Nous soulignons.

mode de connaître, mais aussi la connaissance de ce mode lui-même : la connaissance de ce *rapport* de la connaissance *a priori* à son objet.⁶⁶⁵

Essayons d'expliquer ce qu'est ce rapport : en effet, Kant nous a explicitement dit que « *nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes* », ⁶⁶⁶ c'est-à-dire qu'il s'agit ici des représentations qui ne viennent pas de l'expérience, mais qui sont la condition de cette dernière ; la seule chose par laquelle que nous pouvons contribuer à l'expérience sont les formes *a priori* de la connaissance qui n'existent pas *en soi* mais *en nous*. La révolution copernicienne de Kant s'accomplit alors par la méthode transcendantale : c'est le connaissant qui conditionne l'objet de la connaissance.

Si Levinas tourne le sens de la phénoménologie de Husserl, surtout de sa théorie de l'intentionnalité, vers la philosophie transcendantale de Kant, ce n'est pas parce que Levinas cherche comme Kant un *Grund* ni un *a priori* dans le domaine du savoir. C'est qu'il tient à envisager un sujet séparé du monde et de l'être, un sujet qui est *seul* dans sa matérialité. C'est cette solitude qui constitue l'intériorité et l'ipséité du sujet. Peut-être peut-on même parler de l'indépendance du sujet dans son ipséité. Cependant, on a vu que cette indépendance implique un rapport de dépendance avec le monde et l'être, et que le sujet indépendant ne sera jamais autonome comme chez Kant. Le sujet connaissant est seul, et sa solitude vient de l'annihilation du dehors par la lumière : « *En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère 'subjectif' des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son*

⁶⁶⁵ Pour plus de détail sur ce sujet voir **L'aperception transcendantale : Le fondement de l'unité du sujet dans la philosophie de Kant**, notre mémoire de DEA soutenu sous direction de Aliye Kovalıkaya à l'Université Galatasaray Istanbul en 2006.

⁶⁶⁶ CRP, p. 79.

*élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais incapable de nous y découvrir un pair ».*⁶⁶⁷

C'est donc la philosophie transcendantale de Kant et sa compréhension du sujet qui dévoile la vérité de la subjectivité du sujet qui n'est qu'un esseulement dans le monde. La possibilité du retirement du sujet dans lui-même cause à la fois cette solitude et un *quant à soi* comme condition de la liberté. Le moi se retire des affaires mondaines pour pouvoir les maîtriser : il s'agit donc ici d'un *epochè* qui n'est plus une méthode pour arriver au « moi pur extra-mondain », mais le mode d'être du moi en tant que possédant les objets dans le monde de la connaissance.⁶⁶⁸ Ainsi Levinas s'écarte explicitement encore une fois de Husserl pour se tourner vers Kant : « *Le sujet est le pouvoir du recul infini, le pouvoir de se trouver toujours derrière ce qui nous arrive. L'affirmation de Kant que le sens interne ne nous fournit qu'un sujet transformé par les conditions de toute objectivité, permet précisément de saisir l'essentiel du sujet, qui ne se confond jamais avec l'idée qu'il peut avoir de lui-même, mais qui est déjà liberté à l'égard de tout objet, un recul, un quant à soi. Dans ce sens et contre une opinion philosophique moderne qui proclame l'autonomie de la pratique par rapport à la connaissance, le savoir est la condition de toute action libre* ».⁶⁶⁹

Ainsi, en mettant l'une après l'autre toutes les références de Levinas à Kant dans *EE*, on se rend compte, fait étonnant, que Levinas défend la même conception du sujet que Kant : un sujet transcendantal, ou autrement dit logique. C'est la solitude et un « quant à soi » qui déterminent le moi : le moi se retire de l'être pour maîtriser le monde et les choses, et par la lumière le moi impose une forme – du « même » – à tout ce qui l'entoure. Rappelons ici comment Levinas dépeint le moment d'hypostase dans *TA* : « *L'apparition de 'quelque chose qui est' constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme. Il porte l'exister comme attribut, il est maître de cet exister comme le sujet est maître de l'attribut. L'exister est à lui et c'est précisément par cette maîtrise sur l'exister [...] que l'existant est seul. Plus exactement, l'apparition d'un*

⁶⁶⁷ *TA*, p. 48.

⁶⁶⁸ Franck, « Le corps... », *op. cit.*, p. 85.

⁶⁶⁹ *EE*, p. 78. Nous soulignons.

existant est la constitution même d'une maîtrise, d'une liberté dans un exister qui, par lui-même, resterait foncièrement anonyme ». ⁶⁷⁰ Comme on l'a déjà souligné, sans être assumé par un étant, l'être ne serait qu'anonyme. Or n'est-ce pas significatif que Levinas nous propose de comprendre le rapport entre être et étant à partir d'un schème grammatical : un sujet et un attribut ? Avec D. Franck, nous pouvons donc affirmer que nous sommes en présence d'un sujet logique : si un sujet se naît à l'être « *comme sujet d'attribut, le sujet ne peut être que logique* ». ⁶⁷¹ La ressemblance entre Levinas et Kant à propos de la compréhension du sujet est évidente. ⁶⁷²

Or, tout cela ne revient pas à dire que leur point de départ pour envisager un sujet est identique. Entre les deux philosophes, la ligne de démarcation est tracée effectivement par la question de l'origine de ce sujet connaissant. Avant tout, contrairement à Kant, à l'origine du sujet il n'y a pas, chez Levinas, d'unité logique ; le moi en se repliant sur soi-même se sépare de l'être, et c'est à partir de cet événement ontologique que le sujet porte l'attribut de l'être. Le sujet de Levinas devient donc un sujet d'identité « *sans être sujet par l'identité* ». ⁶⁷³ Ainsi la solitude du sujet s'aggrave

⁶⁷⁰ TA, p. 31. Nous soulignons.

⁶⁷¹ Franck, « La dramatique des phénomènes », *op. cit.*, p. 147.

⁶⁷² Il nous faut souligner que chez Kant l'être en tant qu'attribut ou le prédicat n'est pas un prédicat réel, « c'est-à-dire 'un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose'. 'C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi'. 'Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement'. Le mot 'est' signifie seulement ici 'ce qui pose le prédicat en relation avec le sujet'. Cf. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, t. I, *op. cit.*, p. 369. Levinas dans la première version de son article « Martin Heidegger et son ontologie » datée de 1932 admire cette thèse de Kant qui ne prend pas l'être comme attribut et il y trouve l'origine de la différence ontologique de Heidegger : « Heidegger distingue initialement entre ce qui est 'étant' (*das Seiende*) et 'l'être de l'étant' (*das Sein des Seienden*). En parlant plus haut du temps nous nous sommes heurtés à cet 'être de l'étant'. L'histoire de la philosophie l'a [la différence ontologique heideggerienne] connu depuis toujours et dans sa spécificité, car Kant en réfutant Descartes a pu affirmer que l'être n'était pas un attribut de l'étant » (*Revue philosophique de France et de l'Étranger*, p.402, Tome CXIII, Janvier-Février, 1931, No 1-2, Félix Alcan, p.395-469) ; et dans la deuxième version datée de 1949 Levinas y ajoute que « Kant connaissait également la spécificité de l' 'être de l'étant' par rapport à l'étant et par rapport à tout attribut de l'étant, puisqu'en réfutant l'argument ontologique, il fit précisément état de l'irréductibilité de l'être à un attribut de l'étant » (*EDE*, p. 56). Après avoir bien précisé que ni Kant ni Levinas ne considèrent pas l'être comme un « prédicat réel » ou une substance, on revient au sujet logique de Levinas. Si le sujet porte l'attribut de l'être, la relation entre le sujet et l'être ne sera plus qu'une relation logique ou grammaticale. Le sujet en se séparant de l'être devient un substantif et à partir de cet événement l'être devient un prédicat à maîtriser pour lui. Levinas lui-même pour éviter les malentendus éventuels écrit explicitement dans l'« Introduction » d'EE que « [l] 'être se refuse à toute spécification et ne spécifie rien. Il n'est ni une qualité qu'un objet supporte, ni le support de qualités, ni l'acte d'un sujet, et cependant, dans la formule 'ceci est', l'être devient attribut, puisque nous sommes immédiatement obligés de déclarer que cet attribut n'ajoute rien au sujet » (*EE*, p. 17. Nous soulignons).

⁶⁷³ Franck., « La dramatique... », *op.cit.*, p. 147.

encore, car sa solitude repose sur ce fait : le sujet est *un*, et c'est pour cette raison qu'il est *seul*.⁶⁷⁴ En effet, ce que le sujet peut porter comme attribut est sa solitude, car l'identité du sujet vient de la coïncidence de son point de départ et d'arrivée : le moi part toujours de soi-même, pas d'autres choses, et il se revient à soi-même sans exception. Le moi est enfermé dans un présent dans lequel il doit naître sans cesse à l'être à chaque instant. Il convient de rappeler que Kant s'intéresse au sujet à partir de la question de la connaissance, et il prend l'aperception transcendantale comme condition inconditionnée, alors que Levinas met la question de la naissance du sujet comme question principale. Chez Levinas, c'est donc, disons-le encore une fois, le savoir qui repose sur le sujet mais pas l'inverse, et en outre la conscience n'est pas une origine, c'est l'événement de l'hypostase qui forme l'origine. Avant de passer à un autre sujet, on peut se demander si ces deux thèses consécutives ne causent pas un paradoxe. Car, on vient de dire qu'il s'agit d'un sujet logique chez Levinas, alors que là on parle d'un sujet dans son rapport à l'être, et on relève l'aspect ontologique du moi. On reviendra à cette question tout de suite dans les paragraphes suivants.

Il ne faut pas perdre de vue un autre point important qui consiste en ceci que le « Je transcendantal » de Kant n'a pas une unité substantielle – Kant refuse aussi de considérer l'être comme prédicat. Schnell, dans « En face de l'extériorité... », attire notre attention sur le fait que Kant caractérise le « Je transcendantal » « *comme le terme qui s'identifie à travers ses actes de synthèse de divers donné dans l'intuition* »⁶⁷⁵, et à partir de cette définition du « Je transcendantal », on s'avise d'une certaine proximité du moi lévinassien avec ce dernier. Schnell formule ainsi cette ressemblance : « *Le Moi lévinassien est lui aussi défini, en son contenu, par l'auto-constitution de son identité* ». ⁶⁷⁶ Comme on vient de le souligner, le moi de Levinas

⁶⁷⁴ TA, p. 35 ; Franck, « La dramatique... », *op. cit.*, p. 147.

⁶⁷⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, « *J'existe comme une intelligence qui a simplement conscience de son pouvoir de synthèse, mais qui, par rapport au divers qu'elle doit lier, étant soumise à une condition restrictive qu'elle nomme le sens interne, ne peut rendre perceptible cette liaison que suivant des rapports de temps, qui sont tout à fait en dehors des concepts propres de l'entendement. Elle ne peut, par conséquent, se connaître elle-même que comme elle s'apparaît à elle-même, par rapport à une intuition (qui ne peut pas être intellectuelle ni donnée par l'entendement lui-même), et non comme elle se connaîtrait si son intuition était intellectuelle* » (CRP, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, *op. cit.*, p. 136-137 ; B 159, AK, III, 124. Nous soulignons).

⁶⁷⁶ Schnell, *Levinas et la question...*, *op. cit.*, p. 43.

est envisagé à travers de l'événement de l'hypostase, c'est cet événement qui constitue son schème ontologique.

De ce point de vue, il n'y a pas une divergence, mais, au contraire, une convergence entre deux philosophes à propos de la définition du moi. Qui plus est, Schnell précise que Levinas résoudra certains problèmes de constitution du « Je transcendantal » chez Kant. Depuis les remarques de Schelling sur le « Je transcendantal » de Kant, on sait que ce concept kantien comporte d'une certaine ambiguïté : « *d'un côté, poursuit Schnell, c'était le 'point suprême' de la philosophie transcendantal et, dans cette mesure, une pure condition, qu'il fallait nécessairement admettre pour pouvoir rendre compte de l'expérience et, par là, de la connaissance ; mais, d'un autre côté, il fallait quand même lui concéder une certaine forme d' 'existence' (mais différente, bien sûr, de la catégorie de l' 'existence' figurant dans la table des concepts a priori de l'entendement) – ce qui rend difficile d'en saisir exactement le statut. Même si Kant renonçait radicalement à lui concéder une quelconque forme de 'substantialité' [...], et même si, selon lui, ce dernier ne se constitue, en son 'identité', que dans et à travers ses actes d'unification et de synthèse, la question se pose néanmoins de savoir ce qui sous-tend cette possibilité – qui est autant a priori que permanente – d'effectuer des synthèses. Autrement dit, pour démêler tous ces problèmes eu égard aux modes d'être du 'Je' ou du 'moi', quel type d'existence peut-on (et doit-on) lui attribuer ?* »⁶⁷⁷

À cette question, Schnell fait répondre Levinas : « *[l]e paradoxe cesse quand on comprend que le 'je' n'est pas initialement un existant, mais le mode d'exister lui-même, qu'il n'existe pas à proprement parler* ». ⁶⁷⁸ Cette réponse de Levinas tient à sa thèse qui met en lumière, comme l'a vu, le fait que de partir de soi-même, c'est-à-dire l'hypostase est en même temps l'évènement du présent. Celui-ci est un évènement entre le verbe et la substantive : « *Poser l'hypostase comme présent, dit Levinas, n'est pas encore introduire le temps dans l'être. [...] Il ne s'agit pas d'un présent découpé dans un temps d'ores et déjà constitué, d'un élément du temps, mais de la fonction du*

⁶⁷⁷ Ibid., p. 97-98.

⁶⁷⁸ TA, p. 33 ; Schnell, *Levinas et la question...*, op.cit., p. 98.

*présent, de la déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister. Il est comme un schéma ontologique. D'un côté c'est un événement, pas encore quelque chose, il n'existe pas ; mais c'est un événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi. D'un côté, c'est encore un pur événement qui doit s'exprimer par un verbe ; et cependant il y a comme une mue dans cet exister, déjà quelque chose, déjà existant. Il est essentiel de saisir le présent à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant ».*⁶⁷⁹ D'où la possibilité de dire que « je » n'est qu'un mode d'être. Ainsi, on pense que le paradoxe qui s'avère dans le fait que le sujet est à la fois une forme logique et un mode ontologique dont on vient de parler se dissipe.

On vient de dire que Levinas se sert du schème transcendantal kantien pour élaborer sa conception du sujet, mais il ne se contente pas du concept kantien de transcendantal ; il cherche à l'élargir en recourant à la phénoménologie.

On peut se resservir de cette citation pour mieux saisir le raisonnement compliqué de Levinas : « *La relation de l'objet au sujet est donnée en même temps que l'objet lui-même* ». On vient de l'analyser comme trace du transcendantal kantien dans la philosophie de Levinas, et on a dit que notre philosophe considère l'intentionnalité de Husserl pour une lumière de la conscience à partir d'une certaine inspiration du sujet transcendantal de Kant. On propose à présent de lire la même citation à la lumière de l'intentionnalité husserlienne qui est un rapport corrélationnel entre la conscience et l'objet. On l'a vu, il n'y a pas d'abord une conscience et un objet et après une relation qui se constitue entre les deux ; au contraire, c'est depuis cette corrélation qu'on peut parler d'un sujet et un objet. Or, Levinas réinterprétant ce rapport élargit le sens du transcendantal. Le constituant sera dès lors en même temps constitué, et, vice versa, le constitué est constituant. Ainsi on assistera cette fois-ci à une torsion du concept kantien de transcendantal par grâce au recours à l'intentionnalité de Husserl.

⁶⁷⁹ TA, p. 32.

Cet élargissement du sens du transcendantal par le constituant constitué abolit d'abord la possibilité d'une condition inconditionnée. Ce changement de statut du transcendantal est motivé, chez Levinas, par sa compréhension de la relation du sujet avec le monde qui s'accomplit par la jouissance et le savoir. Dans le premier cas, le monde prend un rôle constituant, car sans les nourritures le moi ne pourrait pas se séparer de l'anonymat de l'être et obtenir sa liberté ; dans le monde de la jouissance, le moi égoïste se pose et se repose en paix : le moi est constitué par le monde.⁶⁸⁰ Dans le deuxième cas, c'est le moi qui construit le monde de la connaissance, il applique sa forme aux objets par le biais de la lumière. Ainsi on aperçoit que le moi et le monde sont dans un rapport réciproque se constituant mutuellement : « *le constitué est constituant* » et « *le constituant est constitué* ». ⁶⁸¹

Ce concept nouveau du transcendantal est en effet élaboré par Levinas dans « La ruine de la représentation » en 1959. Il y apprécie l'importance de renouvellement du concept de transcendantal par Husserl,⁶⁸² et il ne pense pas au transcendantal sans rapport à l'ontologie : « *Une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue* ». ⁶⁸³ Levinas envisage alors un sens ontologique du transcendantal,⁶⁸⁴ et on sait que cette recherche qui vise à montrer la possibilité d'un mariage paradoxal du transcendantal et de l'ontologique a été déjà commencée vers la fin des années quarante avec sa thèse du sujet transcendantal reposant sur un mouvement ontologique. Toutefois on n'a pas pour objectif d'effectuer des analyses détaillées de cette méthode transcendantale de Levinas – comme une telle étude dépasserait largement la limite de notre travail, on envisage juste de l'aborder brièvement dans ses grands traits.

⁶⁸⁰ Schnell formule ainsi la même idée : « Or, la jouissance déploie ce sens du transcendantal sur le plan du sensible. Car ce dont nous vivons fait précisément l'essence même de la jouissance. Ce dont nous avons besoin pour vivre, ce dont nous dépendons (mais sans que joue ici, nous l'avons vu, le moindre intérêt), 'vire' en 'souveraineté', en 'égoïsme'. Et ce 're-virement' fait justement écho au caractère mutuel du conditionnement transcendantal » (*Levinas et la question...*, op. cit., p. 55).

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸² EDE, p. 127.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁸⁴ Schnell, *Levinas et la question...*, op.cit., p. 32.

Cet élargissement opéré dans le concept du transcendantal commence par un changement d'axe dans les lectures que fait Levinas de Husserl. En 1949, Levinas objecte sans cesse à la phénoménologie husserlienne de tomber dans l'intellectualisme, et il souligne le problème de la représentation chez Husserl, comme on l'a précisé dans la partie précédente de notre thèse. En 1959, dans « La ruine de la représentation », Levinas fait une nouvelle interprétation de l'intentionnalité qui est bien différente que celle de *THI* de 1930. Dans cette nouvelle interprétation, Levinas abandonne ses critiques adressées à l'intentionnalité d'être une théorie de la représentation, voire même il va jusqu'à y trouver une possibilité de ruiner « la représentation ». Et encore grâce à cette révision Levinas atteint une réponse au problème du rôle des sentiments non-intentionnels qui l'avait préoccupé à l'époque. Tout ce changement de l'attitude envers la phénoménologie husserlienne est tributaire, au fond, de la théorie de l'horizon de Husserl. Celle-ci, selon cette nouvelle lecture de Levinas, signifie tout d'abord une « transcendance dans l'immanence », c'est-à-dire qu'il s'agit d'« un excès du phénomène sur sa donation ». Ainsi la réduction fait émerger « *les horizons indéterminés du phénomène, plutôt qu'une essence* ». ⁶⁸⁵

Levinas explique ainsi les conséquences de cette théorie : « *La classique relation entre le sujet et l'objet, est une présence de l'objet et une présence auprès de l'objet. La relation est comprise, en fait, de telle manière que le sujet le pense actuellement. Autrement dit, la relation sujet-objet est toute consciente. Malgré le temps qu'elle peut durer, cette relation recommence éternellement ce présent transparent et actuel et demeure, au sens étymologique du terme re-présentation. Par contre, 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. Affirmer l'intentionnalité, c'est apercevoir la pensée comme liée à l'implicite où elle ne tombe pas accidentellement, mais où, par essence, elle se tient. Par là, la pensée n'est plus ni pur présent, ni pure représentation* ». ⁶⁸⁶ À partir de cette idée de l'horizon illimité, Levinas envisage que la phénoménologie de Husserl se débarrasse de son aspect borné et définitif qui est

⁶⁸⁵ Zielinski, *Emmanuel Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, op. cit., loc. 132.

⁶⁸⁶ EDE, p. 130-131. Nous soulignons.

responsable de l'activité objectivante.⁶⁸⁷ Cette théorie ouvre davantage une autre voie, selon Levinas, sur la compréhension de l'activité transcendantale selon laquelle « [l]e monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle –du phénomène comme accès –, ce qui se révèle –l'être – demeure une abstraction ». ⁶⁸⁸ On comprend mieux maintenant jusqu'où remonte l'élargissement du sens du transcendantal, ⁶⁸⁹ on peut l'appeler désormais un « conditionnement mutuel ». ⁶⁹⁰

Afin de mieux comprendre cette thèse sur le transcendantal, il convient d'exposer le sens de la concrétude chez Levinas. Car s'il y a un transcendantal chez Levinas, c'est parce qu'il y a de la concrétude : il pense le transcendantal à partir de la concrétude, alors que Kant prend le transcendantal comme condition de la possibilité de l'expérience, un *Grund*. En effet, Levinas va profondément modifier le sens de l'expérience kantienne par sa méthode de *concrétisation*. ⁶⁹¹

⁶⁸⁷ S. Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique*, op. cit., p. 100. Pour plus de détails pour ce sujet Cf. S. Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique*, p. 98-102, et aussi Calin, « La notion de l'accomplissement.... », op. cit., p. 32-34.

⁶⁸⁸ EDE, p. 133.

⁶⁸⁹ Dans les années cinquante, Levinas travaille sur cette thèse plus soigneusement et il tient à en déduire une méthode. Celle-ci est définie explicitement dans **TI** : « On peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage de d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini. Cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique, et l'on aurait tort de soutenir la rationalité philosophique de celui-ci au nom de la vérité transcendantale de l'idée de l'infini. Car la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective [...] se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendantale, sans qu'il faille comprendre dans cette notion jusqu'aux procédés techniques de l'idéalisme transcendantal » (**TI**, p. 9-10. Nous soulignons). Levinas est évidemment conscient que de briser l'impérialisme de la totalité devrait commencer à partir de cette totalité même, à savoir que de l'ignorer ou de fermer les yeux devant elle ne nous donne pas la possibilité de dépasser. Il faut donc aller jusqu'à la condition de la possibilité de ce fait en l'expérimentant, c'est-à-dire qu'on doit s'approprier et on se rend un moi égoïste dans une situation de la totalité. Vu qu'on n'est pas conscient qu'on est unique et seul dans ce monde, on se sent plutôt comme une partie de la totalité. Cependant dès que la rencontre a lieu avec autrui, la totalité est brisée. En fin de compte, la condition de la possibilité de la totalité est en même temps sa cassure, c'est-à-dire que la totalité et sa cassure se conditionnent (Pour plus de détail sur ce sujet cf. Schnell, *Levinas et la question....*, op. cit., p. 36-37).

⁶⁹⁰ Schnell, op. cit., p. 24.

⁶⁹¹ Ibid., p. 15.

III.B.4. La concrétude

Pour aborder le rôle de la concrétude dans la philosophie de Levinas nous proposons de revenir un peu en arrière sur les questions concernant la compréhension levinassienne de « la vie » humaine : Comment faut-il comprendre l'attitude levinassienne qui cherche à rendre ses droits à la quotidienneté par le dispositif de « vivre de » ? Pourrait-on prendre cette attitude pour une exaltation de la vie ordinaire de l'homme ou un effort d'élaborer une philosophie populaire afin que la philosophie soit accessible par tout le monde ? Ou bien avons-nous affaire à une philosophie empirique chez Levinas ?

En effet, à l'origine de l'effort que fait Levinas pour revaloriser la vie humaine, on ne trouve ni une exaltation de cette vie, ni une volonté spécifique pour transformer la philosophie en une science humaine populaire. Or, comme dit Salanskis, « *la pensée de Levinas parle aux 'nuls' de l'éthique. J'ai quelques fois l'étrange impression qu'elle est écrite pour eux (pour nous) : que nous comprenons mieux Levinas précisément à partir de notre défaillance* ».⁶⁹² On admet cette impression de Salanskis qui n'est pas loin, d'ailleurs, de l'essence de notre exposé sur la compréhension du monde comme jouissance de Levinas. Il nous semble que ce qui éveille dans notre esprit cette impression est exactement l'ambition, dans l'œuvre de Levinas, de faire une philosophie de la concrétude. Le mot « nul » qu'emploie Salanskis (« pour les 'nuls' de l'éthique ») signifie deux choses en même temps : « nul », au sens restreint du terme, signifie ceux qui se trouvent dans une totale ignorance de l'éthique sinon de la philosophie (comme on vient de mettre en scène l'exposition de la philosophie levinassienne envers un public imaginaire qui se trouve très loin de la philosophie), mais au sens large du terme « nul » signifie tout le monde, tout humain qui se trouve « insuffisant » devant Autrui et c'est ici notre « défaillance » : on se sent « nul » en face d'Autrui. C'est à partir de cette thèse que Salanskis pourrait dire que « elle [*la pensée de Levinas*] est écrite pour eux (pour nous) ». Il est clair qu'en tant que le théoricien de « l'ethanalyse » Salanskis, ne se considère pas un « nul » à l'égard de l'éthique, mais, malgré toute sa compétence dans ce domaine, c'est son humanité

⁶⁹² Salanskis, *Levinas vivant II, L'humanité de l'homme*, op. cit., p. 27.

vulnérable qui le rapproche (et tous les philosophes ou penseur en éthique) des nuls. On est tous égaux à l'égard de notre « défaillance » devant Autrui qui n'est jamais notre égal. Ainsi on comprend que le génie de Levinas ne se dissimule pas dans la simplicité de sa philosophie qui est même accessible aux « nuls », bien au contraire : étudier cette philosophie, qui constitue de plusieurs couches et de méthodes croisées, n'est pas du tout évident.

Comment pourrait-on dire alors qu'elle est écrite pour « les nuls » ? S'il est vrai que comprendre la philosophie de Levinas n'est pas facile du tout, même s'il parle de la vie, de la quotidienneté humaine, il n'en est pas moins vrai qu'elle touche profondément chez nous le côté le plus humain, de telle manière qu'il nous est presque impossible d'exprimer parfois les épreuves que la philosophie de Levinas éveille en nous : on cherche le mot exact que l'on a sur le bout de la langue, mais on n'arrive pas à le dire : c'est une expérience qui peine à se dire. Ainsi on a pu décrire la philosophie de Levinas à partir des « sentiments », des « épreuves » : « *L'expérience*, poursuit Salanskis son analyse, *pour autrui dont beaucoup, avec moi, je pense, peuvent témoigner, est en effet suivante* : nous 'sentons' l'enjeu, l'importance de commencer par l'autre *plutôt que par soi en telle ou telle circonstance où le visage surgit, où sa prévalence et sa valeur d'interruption s'indiquent, mais, bizarrement, il est toujours trop tard* ». ⁶⁹³

Tout cela ne veut pas dire que Levinas fonde sa philosophie sur des options (*doxa*), mais au contraire il s'efforce de faire une philosophie concrète, et dans laquelle il sera possible de parler d'un sujet concret. Si Salanskis parle à juste titre de son impression que Levinas parle aux « nuls » de l'éthique – permettons-nous élargir le sens du mot en disant qu'il parle aussi aux « nuls » de la philosophie –, c'est que Levinas fait appel, par sa philosophie, à nos sentiments « trop humains » et, pour entendre cet appel, grâce à sa méthode fondée sur la concrétude, on n'a pas besoin d'une compétence philosophique, il nous suffira d'être humains. ⁶⁹⁴

⁶⁹³ Salanskis, *Levinas vivant II.*, op. cit., p. 27.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 32.

Laissons la parole encore une fois à Salanskis : « *Levinas entre dans les problèmes de la philosophie, dans les enjeux de la pensée, à partir du concret, ce dernier adjectif prenant chez lui un sens particulier : il ne désigne pas le tangible et le matériel de toute chose ou donné effective, mais l'élément d'existence qu'aucun humain ne peut négliger, l'élément de butée incontournable pour toute existence humaine. L'homme, ainsi, est la mesure du concret. Comprendre la pensée de Levinas, c'est vouer chaque spéculation puissante exploitant les catégories de la métaphysique à un concret qui est celui de l'homme. Adopter son regard philosophique, c'est jouer le jeu d'un intellectualisme s'interdisant d'opérer à vide par rapport à l'incontournable humain* ». ⁶⁹⁵

Nous sommes tout à fait d'accord avec Salanskis sur le fait que la philosophie de Levinas est une philosophie de la concrétude. Néanmoins il nous semble que saisir le sens de la concrétude et son fonctionnement dans la philosophie de Levinas n'est pas si évident. Car, avant tout, il nous importe de savoir, par exemple, pour quelle raison on ne parle pas, à propos de cette philosophie, pas d'*empirisme* mais précisément de concrétude. Si cette philosophie parle de la vie et du « vivre de... », de la jouissance, du besoin comme autant d'éléments constitutifs du moi, si en somme elle confère au monde ou à l'être-au-monde un privilège dans le rapport que le moi entretient avec l'être, et comme ce privilège donne au monde le pouvoir de déterminer le moi pour que ce dernier puisse se séparer de l'anonymat de l'être, dans ce cas le moi a une capacité d'être déterminé par l'extérieur et ainsi on pourra considérer la philosophie de Levinas comme une philosophie empirique. Cependant on n'est pas sûr que cela soit suffisant pour prendre cette philosophie comme « empiriste » dans sa totalité. Car, tout d'abord le savoir chez Levinas, on l'a exposé, est un savoir transcendantal, et qu'il s'inscrit au registre du même. L'altérité du réel est cependant à jamais limitée et relative. ⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Salanskis, **Levinas vivant II**, p. 22-23. Nous soulignons. Salanskis soutient son hypothèse selon lequel la philosophie de Levinas est une philosophie du concret par une analogie avec l'analyse non standard en mathématiques dans **L'humanité de l'homme-Levinas vivant II**, et quelques années plus tard il reviendra sur le même sujet par d'autres analyses dans **Le concret et l'idéal-Levinas vivant III** que l'on examinera plus tard.

⁶⁹⁶ Pour plus de détail concernant cette discussion autour de l'empirisme ou bien l'empirisme radical chez Levinas voir Robert Bernasconi, « Rereading *Totality and Infinity* », in **Emmanuel Levinas, Critical Assessments of leading philosophers, Levinas, Phenomenology and His Critics**, Volume I,

En effet, lorsqu'on aborde une philosophie de la concrétude, ce qui cause des malentendus et nous conduit à penser toute de suite à quelque chose de réel et d'expérimentable, c'est l'usage quotidien du mot « concret ». Celui-ci signifie le réel, l'effectivement expérimenté, ce qui n'est pas « abstrait » : le concret est ce « *[q]ui se rapporte à la réalité considérée dans sa totalité* ». ⁶⁹⁷ Or, la concrétude dont Levinas parle est une concrétude transcendante. Dans *Totalité et Infini*, Levinas décrit la concrétisation en tant que *méthode* qui « *consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle [la méthode pratiquée dans TI] laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit – elle laisse à la concrétisation – un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition* ». ⁶⁹⁸ Ce qui est nouveau dans cette méthode, on l'a vu, est que la donnée empirique est conditionnée par la condition transcendante et en même temps elle conditionne sa condition. Cela veut dire que désormais l'expérience ou l'exemple qui convient à un concept n'est plus arbitraire, mais « *unique et nécessaire puisque le sens du concept dont il est la présentation en dépend* ». ⁶⁹⁹ Comment concevoir le statut « exemplaire » de cette expérience, à la fois unique et nécessaire ? Afin d'y répondre, il convient de retourner au moment où Levinas tâtonne pour élaborer cette méthode la concrétisation.

Dans le Carnet 2 de 1942, Levinas écrit ainsi : « *Comme le désespoir de Phèdre qui retrouve son père dans la région de la mort. C'est le fait que 'le jeu est perdu'. C'est dans l'ordre de l'accomplissement – 'tout est consommé' – que la mort n'est pas une issue. Dégager cet ordre de l'accomplissement – c'est le côté méthodologique – le plan philosophique – de ma philosophie. Passer du plan objectif et subjectif des phénomènes à leur plan d'accomplissement. Qu'est-ce qui est accompli dans tel ou tel phénomène ? Non pas la phénoménologie qui cherche 'l'intention' ou la signification du phénomène'. 'Wohin er hinaus gewolt ist' de Husserl. Une psychanalyse de l'esprit. Mais autre chose. Quoi ?* » ⁷⁰⁰

dir. Claire Katz, Lara Trout, Routledge, New York, 2005, pp. 32-45 ; Cf. aussi Salanskis, **Levinas vivant III**, p. 11-14.

⁶⁹⁷ <https://www.cnrtl.fr/definition/concret>

⁶⁹⁸ **TI**, p. 149.

⁶⁹⁹ Franck, « La dramatique... », **op. cit.**, p. 156.

⁷⁰⁰ **Carnets de captivité**, t.I, p. 62. Nous soulignons.

Deux ans plus tard, Levinas prend cette note dans son carnet : « *La luminosité de la lumière c'est la raison, la sonorité du son c'est le mot, la tactilité du tact –c'est la volupté. Ce n'est pas l'analyse –qui dégage l'un de l'autre, il n'y a pas de relation du simple au complexe ni d'origine à évolution –mais intention accomplissement. Méthode.* »⁷⁰¹

Cette recherche d'une nouvelle méthode par Levinas s'attache donc à l'exigence de montrer ce qui est enveloppé dans un phénomène, et pour cela il faut revenir au moment de la constitution de ce phénomène en suivant ses articulations. Dans la « Conclusion » de *EE*, Levinas nous donne plus de détails sur sa méthode : « *Les formules qui reviennent constamment dans cet exposé comme 'le fait de...', 'l'événement de...', 'l'accomplissement de...'* cherchent à traduire cette transmutation du verbe en substantif, d'exprimer les êtres à l'instant de leur hypostase, où, encore mouvement, ils sont déjà substance. Elles se conforment à une méthode générale, qui consiste à aborder les états comme des événements ».⁷⁰² Le premier principe est donc de prendre « les états » comme « des événements », en d'autres mots : pour écrire l'histoire d'un substantif avec toutes les articulations il faut revenir au verbe. C'est ce qu'on a fait, par exemple, quand on décrit le présent-substantif : on revient au moment de l'hypostase-événement-verbe, pour montrer comment le corps est l'événement de la relation entre le moi et le soi. « *Ce n'est pas l'analyse –qui dégage l'un de l'autre, il n'y a pas de relation du simple au complexe ni d'origine à évolution –mais intention accomplissement. Méthode* ». Levinas refuse de passer d'un concept à l'autre d'une manière analytique pour atteindre la condition, il le remplace par le modèle de « l'accomplissement de... ».

Que signifie cet « accomplissement » ? À partir de l'article de R. Calin « La notion d'accomplissement chez Levinas », on peut le définir comme un remplissement de l'existence. Selon Calin, Levinas, en établissant une analogie avec le remplissement de l'intention – l'accomplissement intuitif – dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité, envisage que comme la visée de l'objet doit être remplie par

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 144. Nous soulignons.

⁷⁰² *EE*, p. 169.

l'intuition, de même l'existence doit s'accomplir.⁷⁰³ L'accomplissement est pourtant un rapport du sujet avec l'être, mais pas d'abord le rapport du sujet et de l'objet, de l'intention et son objet qui la remplit. Calin explique cette méthode levinassienne à travers l'exemple de l'accomplissement dans la position : « *Il signifie d'abord que la subjectivité ne doit pas seulement faire l'expérience de soi pour se produire comme subjectivité, mais qu'elle doit, au préalable, entrer en possession de soi, 'assume[r] et commence[r] l'être' (Levinas 2013, p. 162), assumption et commencement sans lesquels aucune expérience du monde et de soi n'est possible. [...] Il faut étayer le sujet avant et afin qu'il puisse faire l'expérience de soi, de ses pouvoirs, il faut décrire sa position, l'acte, préalable à toute saisie de soi par réflexion, par lequel il se pose sur le sol, entretient une relation avec le sol comme base* ». ⁷⁰⁴ L'acte de l'étant dans le pur verbe d'être, l'il y a, est de se retirer sur soi-même à partir de ce retirement. L'étant s'identifie comme substantif, ainsi l'être en tant que pur verbe est assumé par un substantif, et c'est ce qu'il faut entendre par « accomplissement du sens de l'être ». Comme Calin le souligne, Levinas évoque cet accomplissement dans les *Carnets de captivité* : « *L'idée d'accomplissement, c'est le fait que l'être a un sens par rapport à ce qui l'a 'préparé'. Dans ce sens la subjectivité même est un sens, puisque je domine mon être. Le sujet accomplit un verbe* ». ⁷⁰⁵ On en déduit que le sujet est l'accomplissement de l'être.

La théorie de l'accomplissement qui va de pair avec la méthode de la concrétisation nous permet de mieux comprendre la thèse selon laquelle l'exemple qui convient à un concept est « *unique et nécessaire puisque le sens du concept dont il est la présentation en dépend* ». Prenons l'exemple du sommeil : s'il s'agit de « *borner l'existence au lieu, à la position* », il y a tout d'abord un certain mouvement : *pour dormir il faut prendre une position dans un lieu, il s'agit ici de l'événement de se retirer de l'existence, et cet événement définit la conscience. Il apparaît que le sommeil est un exemple unique et nécessaire en tant que contenu concret de la conscience.*

⁷⁰³ Calin, « La notion... », **op. cit.**, p. 29.

⁷⁰⁴ **Ibid.**, p. 30.

⁷⁰⁵ **Carnets de captivité, op. cit.**, p. 396.

*C'est pour cette raison que Levinas dit « les relations ontologiques ne sont pas des liens désincarnés ».*⁷⁰⁶

Après avoir étudié le rapport entre le sujet et l'existence et la méthode levinassienne pour construire ce rapport, la question d'« autrui » s'impose : comment faut-il penser l'événement de l'altérité, c'est-à-dire une possibilité d'assumer l'autre sans le rendre en même sous la lumière de la conscience ? Dans le lexique levinassien, « assumer » ne signifie-t-il pas « prendre sur soi ou maîtriser » ? Suivant la proposition de D. Franck, on comprend par « assumer » de « faire face ».⁷⁰⁷ Pour soutenir cette proposition, Franck fait référence à TA de Levinas : « *Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre 'assumé' –c'est autrui* ». ⁷⁰⁸ Si le sujet assume l'événement d'autrui dans une situation de face-à-face sans *a priori*, cet événement doit dépasser le sujet, il ne peut pas le maîtriser comme l'être. Autrui est un étranger non relatif mais radical, il est absolument étranger qu'il dépasse mon pouvoir : il est transcendance. Ainsi on se rend compte que Levinas ne prend pas arbitrairement toute transcendance comme celle d'autrui.⁷⁰⁹

D'un autre côté, Schnell voit dans cette situation d'autrui en tant que transcendance chez Levinas une pure fidélité à Kant : Levinas est « *le seul successeur de Kant qui reste fidèle à l'aspect déterminant de son acception du transcendantal* ». ⁷¹⁰ Chez Kant, on le sait, la condition de l'expérience ou de la connaissance est elle-même inconditionnée et elle n'est pas expérimentée, c'est-à-dire qu'elle est en dehors de tout savoir. De même, dans TI, Levinas évoque que « *[l]a thématization ne peut servir à fonder la thématization [...]* ». ⁷¹¹ Étant donné que

⁷⁰⁶ TA, p. 38.

⁷⁰⁷ Franck, « La dramatique... », **op. cit.**, p. 156.

⁷⁰⁸ TA, p. 67.

⁷⁰⁹ D. Franck, « La dramatique... », **op. cit.**, p. 156.

⁷¹⁰ Schnell, **Levinas.**, **op. cit.**, p. 120.

⁷¹¹ TI, p. 85.

l'Autre en tant qu'étranger radical s'évade de toute catégorisation, et qu'il est l'impossibilité de le thématiser Levinas confère à l'Autre d'être fondement de la thématisation ou de tout savoir possible.⁷¹² On est conscient que cette déduction est assez brusque et elle s'impose une justification de la part de Levinas. Avant d'élucider comment Levinas justifie sa thèse sur le rôle transcendantal d'Autrui, nous devons cerner la position d'Autrui dans la constitution de la subjectivité du sujet.

Dans *EE*, Levinas dépeint ainsi la rencontre avec l'Autre et l'ouverture du temps : « *L'altérité absolue de l'autre instant – si toutefois le temps n'est pas l'illusion d'un piétinement — ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement lui-même. Cette altérité ne me vient que d'autrui. La socialité n'est-elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ? Si le temps est constitué par ma relation avec autrui, il est extérieur à mon instant, mais il est aussi autre chose qu'un objet donné à la contemplation. La dialectique du temps est la dialectique même de la relation avec autrui, c'est-à-dire un dialogue qui doit à son tour être étudié en des termes autres que ceux de la dialectique du sujet seul* ». ⁷¹³ Donc, dans le niveau ontologique, seul la rencontre avec l'autre qui a le pouvoir de briser la solitude du moi qui se naît sans cesse dans l'instant. On a dit que cette naissance du moi à chaque instant ne constitue pas le temps, elle ne signifie qu'un temps hypostasié, c'est-à-dire l'assomption de l'existence par le moi. Il n'y a que le temps de moi, le temps du même. L'autre instant vient donc de l'altérité de l'autre, et c'est ainsi que commence le temps pour de vrai. Pour cela, l'autre doit être un étranger qui résiste à assumer la forme de la conscience, et par cette résistance il renverse le pouvoir du moi, le moi se trouvant incapable et faible devant cet étranger. C'est une situation honteuse pour le sujet.

Or, cette honte a un rôle principal, on l'a vu dans notre étude de *De l'évasion* : elle est un événement personnel du moi qui ne pourrait ni quitter son soi, ni coïncider

⁷¹² « Recevoir le donné c'est déjà le recevoir comme enseigné comme expression d'Autrui. Non pas qu'il faille supposer mythiquement un dieu qui se signale par son monde : le monde devient notre thème et par là notre objet comme proposé à nous, il vient d'un enseignement originel au sein duquel le travail scientifique lui-même s'installe et qu'il requiert. Le monde est offert dans le langage d'autrui, des propositions l'apportent. Autrui est principe du phénomène » (TI, p. 92).

⁷¹³ *EE*, p. 160.

avec lui, et enfin il a fini par prendre la responsabilité de l'inassumable, c'est-à-dire de sa nudité. Cette fois-ci s'il y a une honte, elle vient d'être jugé devant l'Autre, de mon injustice par rapport à lui, cette honte dépasse donc un événement personnel. Peut-être que le moi pourrait se demander d'abord comment il a perdu son pouvoir en face d'autrui, cette question transformerait cependant aussi vite en une interpellation sur son pouvoir, sur son existence qui n'était pas justifiée. De quel droit existe-t-il ? Est-ce au prix de priver l'autre de sa place ou de l'air ? En effet, selon Levinas, l'origine de cette interrogation est « l'enseignement de l'Autre ».

Dans « Les Enseignements » de 1950, Levinas définit l'enseignement comme une première inversion de la réflexion :

*« La réflexion en tant qu'elle pénètre en deçà de la liberté, n'est pas, à son tour, une liberté, mais un enseignement précisément. Cette pénétration en deçà de sa condition pour justifier sa condition est dans sa structure la plus formelle – le fait du savoir. Elle l'est dans sa structure la plus formelle, car on ne peut pas en déduire les modalités de l'analyse mathématique ni de la dogmatique, ni de la physique contemporaine. Cette pénétration n'est pas un dévoilement, elle ne peut être qu'un enseignement. Son mouvement consiste à se tourner vers sa propre condition, le mouvement même de ce que l'on appelle 'esprit critique'. Mais ce mouvement n'est précisément pas un acte, pas un pouvoir. Il ne fait pas partie des pouvoirs par lesquels nous sommes engagés dans le monde des nourritures. Par la critique nous ne sommes pas enracinés dans notre condition, la critique n'est pas un acte ; mais en revanche elle n'est pas engagée ».*⁷¹⁴

On assiste ici au passage de la jouissance vers la justice, c'est-à-dire de l'homme vivant vers l'homme pensant.⁷¹⁵ Dans le monde de la jouissance, on l'a vu, l'homme vit sans problème et la conscience ne rencontre pas une extériorité qui n'est pas déjà

⁷¹⁴ « Les Enseignants », Conférence faite le 23 février 1950 au collège philosophique, in **Œuvres complètes II. Parole et silence et autres conférences inédites**, Grasset & IMEC, 2009, p.177-198, p. 185-186. Nous soulignons.

⁷¹⁵ EN, p. 23-27.

enveloppée par l'intériorité ⁷¹⁶. La condition de la pensée est l'ouverture à l'extériorité, et l'homme pensant est conscient de sa particularité dans le monde. Levinas précise, dans *EN*, que la conscience « *devient la conscience de soi en même temps que conscience de l'extériorité dépassant sa nature* ». ⁷¹⁷ Le mouvement critique est précisé par Levinas comme un mouvement de la justification de la liberté de l'homme. Ainsi, on peut dire que la rencontre avec autrui et son enseignement en tant que « critique » précède la liberté : ce n'est pas seulement sans justification une liberté est invalide et injuste, ⁷¹⁸ mais aussi sans une extériorité absolue ce n'est pas possible que la conscience soit conscient d'elle-même et que le fait du savoir commence pour de vrai. Si le savoir ne commence qu'avec l'enseignement de l'autre, comment le monde de la jouissance est-il en parallèle avec le monde du savoir ? Levinas nous répond : « *Nous ne sommes pas assez naïfs pour nous imaginer que la description de la jouissance, telle que nous l'avons menée jusqu'ici – corresponde à la vie de l'homme concret. En fait, l'homme a déjà reçu des enseignements et sa vie est commandée par la réflexion. Mais, en fait aussi, il n'a jamais abandonné l'orientation esthétique qu'il donne à l'ensemble du monde. Le monde s'organise selon une perspective visuelle – il demeure plastique* ». ⁷¹⁹

Cette citation prend tout son sens si l'on la lit depuis l'idée de la « *postériorité de l'antérieur* » chez Levinas. Cette non-correspondance de la description de la jouissance à la vie de l'homme concret veut dire d'abord qu'il n'y a pas un pur moment de jouissance, comme on l'a décrit. La jouissance est l'accomplissement de l'événement de la subjectivité du sujet, et pour arriver à cette déduction il nous faut

⁷¹⁶ « *C'est la simplicité univoque de la vie à laquelle naïvement on goûte. Nous jouissons du monde avant de nous référer à ses prolongements : nous respirons, marchons, mangeons, voyons, entendons. Réfléchir sur chacun de ces actes, c'est certes les situer par rapport à l'infini. Mais la conscience irréfléchie et naïve constitue l'originalité de la jouissance* » (« Les Nourritures », p. 160).

⁷¹⁷ *EN*, p. 24-25.

⁷¹⁸ « *On n'est pas irrationaliste, mystique ou pragmatiste si on met en doute l'équivalence entre emprise et logos, entre assumer et connaître, entre liberté et vérité. Ce que la vérité comporte de justification – est-ce un corollaire de la liberté ? Toute la philosophie moderne repose sur l'idée que la liberté se justifie par elle-même et qu'elle est ainsi la source de toute justification* » (« Les Nourritures », p. 183).

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 164-165. Levinas reformule la même idée dans « Le Monde et la Totalité » (1954) : « *Ce que le pensant aperçoit comme extériorité invitant au travail et à l'appropriation, le vivant l'éprouve comme sa substance, comme cosubstantiel à lui, comme essentiellement immédiat, comme élément et milieu. Ce comportement – au sens philosophique du terme, cynique- du vivant, nous le retrouvons dans l'homme ; par abstraction, certes, puisque la pensée a déjà transfiguré la vie dans l'homme concret* » (p.23).

quand même isoler ce moment de jouissance comme s'il était un pur moment. On sait que la jouissance, la connaissance et l'hypostase, la perte dans l'*il y a* se mêlent dans le dynamisme de l'instant. En outre, on commence par le terme de l'histoire d'un substantif pour le reconstruire en suivant les articulations un événement convenablement à la méthode de la concrétisation et de l'accomplissement. C'est pour cela qu'on commence par la jouissance et la connaissance pour arriver à la condition inconditionnée qui n'est que l'enseignement de l'Autre. Celui-ci se trouve la condition transcendante de la conscience de soi et du sujet pensant. Cependant cette condition n'annule jamais la vérité du monde qui consiste en vision. On peut dire que c'est comme chez Kant : l'esthétique est séparée de l'entendement, mais quand même elle se soumet à ses catégories.

Cependant la priorité de l'enseignement nous conduit au domaine de la justice et de la responsabilité. Ce passage de la liberté à la justice a lieu dans l'ordre matériel mais pas abstrait. Si je suis responsable d'autrui, c'est que je suis déjà interpellé par sa misère ; si autrui a faim et soif ou s'il a des besoins, je suis responsable devant toutes ses privations.⁷²⁰ D'un autre côté, concernant le savoir, si la liberté est la liberté du savoir, alors le savoir doit être précédé par la responsabilité. Levinas trouve ici une possibilité de « savoir autrement » : « *nous donnons au savoir toute son originalité – en le séparant de l'action, certes ; mais aussi en le séparant de la contemplation, conçue comme une neutralisation de l'acte. Ni l'activité, ni la passivité – ne la dépeignent ; mais [ce qui la définit, c'est] ce mouvement vers un profond jadis – 'jadis jamais assez' - jamais saisissable- mais un jadis enseigné* ». ⁷²¹ Le savoir ne se définit donc plus par la liberté de la lumière et par la contemplation qui serait celle de d'un sujet arrogant, seul maître du monde de la connaissance. Au contraire, le savoir commence par une responsabilité qui vient de l'interpellation de sa liberté par l'autre.

Si la responsabilité précède inévitablement la liberté, faut-il corriger tout ce que nous avons dit jusque-là sur la connaissance et le sujet connaissant ? Si Levinas est tant critique à l'égard du pouvoir du même, pourquoi alors élabore-t-il cette

⁷²⁰ Pelluchon, « Le monde... », **op. cit.**, p. 292-293.

⁷²¹ « Les Enseignement », p. 186.

épistémologie transcendantale qui tient à l'arrogance du sujet étant la source du réel⁷²² ?

La connaissance transcendantale est une étape nécessaire pour passer à « l'autrement savoir » ; comme la subjectivité du sujet est nécessaire pour une rencontre avec autrui, de même la connaissance transcendantale est un tremplin qui nous permet d'aller à « un jadis enseigné ». Salanskis précise bien pour quelle raison Levinas élabore cette théorie de la connaissance *a priori* : « Il [Levinas] nous enseigne que le meilleur savoir, celui qui est le plus dans l'auto-questionnement, dans l'angoisse de la responsabilité du vrai devant la communauté scientifique et sa signification régulatrice, peut oublier le soubassement éthique de toute responsabilité. Dans l'attitude théorique on peut absolutiser la recherche de la vérité de telle manière que le souci d'autrui se perd, dans un engagement qui est aussi une passion, et qui rend sourd à tous les appels non internes. Et pour décrire cela, en effet, le langage de Levinas sur le même et l'autre est pertinent ».⁷²³ Il est clair que Levinas ne prône ni l'arrogance du sujet ni la connaissance transcendantale. S'il les reconstruit soigneusement, il y a pour cela deux raisons selon nous : la première raison est que, restant fidèle à sa méthode critique, il s'attaque à l'intérieur de son opposé : il construit bien un système transcendantal de connaissance pour le détruire. La deuxième raison est qu'il envisage de montrer qu'il n'y a pas une seule possibilité de la théorie ou du savoir. Si la théorie se trouve dans une illusion d'autosuffisance, et ainsi elle a une attitude orgueilleuse vis-à-vis de la profondeur humaine, c'est qu'elle reste toujours à l'ordre de l'être. Elle n'est pas encore éveillée par la rencontre avec autrui, sinon elle ne se souvient plus de l'enseignement de ce dernier. Cependant, c'est un des aspects de la théorie qui « dégrade le respect de l'exigence vraie du théorique lui-même »⁷²⁴ en ce sens il signifie « le mauvais transcendantal » ; alors qu'il y a une autre attitude transcendantale qui nous amène à « l'hors-être » et par là une autre possibilité de la théorie.

⁷²² Salanskis, *Levinas vivant III*, op. cit., p. 26.

⁷²³ *Ibid.*, p. 26.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 27.

Il nous semble qu'ici la question cruciale est de savoir comment ce sujet libre de la science⁷²⁵ se soumettra à l'ordre de la justice tout en restant dans la théorie. C'est vrai que même dans les limites du mauvais transcendantal, le sujet se sépare du monde et de l'être, mais cela ne veut pourtant pas dire que le sujet est « hors être ». Car, comme on l'a exposé, le sujet, en se retirant vers soi-même, n'arrive pas à s'évader de l'existence, il est toujours rivé à sa matérialité. Alors comment faut-il comprendre ce « hors être » ? On peut tâcher d'y répondre par une interprétation du transcendantal kantien proposée par Salanskis. Dans cette interprétation, en effet, Kant établit une distance entre l'ontologie et l'épistémologie dans sa philosophie transcendantale, et que « *[l]e caractère 'pour le sujet' de tout objet a uniquement trait [...] à la légalité de sa position et de sa reconnaissance : c'est-à-dire que le sujet n'est hors-être qu'au sens où il est en supplément à tout être en tant que garant du caractère justifié de la position, la reconnaissance et la détermination de tout être, de tout objet. Le 'hors-être' transcendantal du sujet est donc seulement celui de la responsabilité : une responsabilité qui est celle de la vérité, et dont la dimension 'pour autrui' se dissimule dans l'impersonnel de l'enjeu de la vérité* ». ⁷²⁶ Ainsi, grâce à cette interprétation du transcendantal, on peut voir non seulement la proximité de Levinas à Kant, mais constater la contribution de Levinas à la philosophie kantienne.

Levinas propose le passage de la responsabilité de la vérité anonyme à la responsabilité d'autrui qui est d'ailleurs la condition de possibilité de la première. Si le sujet transcendantal se sent responsable de la vérité, et si « *rien ou nul ne peut décharger le sujet de sa responsabilité à l'égard de la position de ce qui est ou de la légitimité des actes de connaissance* », ⁷²⁷ c'est que la justification épistémologique a toujours une connotation éthique (*justification-justice*) et que cette justification suppose une relation avec autrui.

⁷²⁵ Salanskis précise dans son article « Le théorie au secours de Levinas » que « *[l]e geste philosophique inaugural de la science est l'infinie distanciation de la conscience, qui va vers le monde comme vers quelque chose qu'il faut imaginer 'avant' de le rejoindre (destin transcendantal de la science)* ». Suivant cette précision, il prétend que le sujet *séparé* du monde et de l'être pour se retirer dans son solipsisme intérieur est celui de la science. Cf. « Le théorique au secours de Levinas », c'est le texte que Jean-Michel Salanskis avait présenté au **Colloque Emmanuel Levinas à Jérusalem** en mai 2002.

⁷²⁶ Salanskis, **Levinas III**, *op. cit.*, p. 24. Nous soulignons.

⁷²⁷ Salanskis, « Enchaînement levinassien », *op. cit.*, p. 104.

En résumé, on trouve une possibilité de l'objectivation repose sur sa justification chez Kant, et cette idée de la justification nous conduit à celle de la justice par rapport aux objets qui se trouvent devant nous, et à partir de cette compréhension du transcendantal on peut alors élaborer une nouvelle théorie de la connaissance fondée sur la responsabilité devant le visage.⁷²⁸ Il ne faut pas oublier que cette responsabilité est la conséquence de la rencontre avec autrui qui ne permet pas d'être thématiqué ou conceptualisé, c'est-à-dire que l'autrui vient d'ailleurs que l'être. Le visage de l'autrui renverse la totalité de l'être, et ainsi que le sujet se trouve dans un certain sens « hors-être ».⁷²⁹ C'est ici la grande différence entre le sujet de la science et le sujet de la responsabilité.

Cette entreprise de Levinas de conférer à la responsabilité éthique devant autrui une primauté sur la responsabilité épistémologique du sujet transcendantal,⁷³⁰ disons avec le vocabulaire kantien, la responsabilité éthique est la condition de la possibilité d'une responsabilité épistémologique. Ainsi se reconstruit la structure du sujet transcendantal sur le fondement de la responsabilité éthique, on se trouve sorti de l'ordre ontologique, le sujet est déjà hors-être à partir de la rencontre avec autrui. En outre, comme le dit encore Salanskis, ce commentaire de Levinas, « *met en évidence ce qu'il y a de mal placé dans l'éternel reproche opposé à la perspective transcendantale depuis plus d'un siècle : qu'elle ferait du sujet la source substantielle de la totalité de l'être. Si ce dont il s'agit dans la notion de sujet transcendantal, c'est quelque chose du même ordre que l'incessibilité de la responsabilité éthique, alors tout ce reproche qui consiste à estimer que la philosophie transcendantale donne trop d'être au sujet tourne court* ».⁷³¹

⁷²⁸ Salanskis, **Levinas III, op. cit.**, p. 24.

⁷²⁹ Nous avuons que par ce recours au concept tardif de Levinas comme « hors-être » nous prenons le risque d'être superficiel au sens où nous nous servons d'un concept sans exposer son rapport avec d'autres concepts essentiels dans la philosophie tardive de Levinas. On parle bien sûr du *Hors sujet* ce concept de « hors-être » prend son vrai sens avec celui d'« être élu » par autrui. Le sujet est élu par sa responsabilité éthique et ce statut du sujet vient du hors être. Ce fait d'être élu ne veut pas dire qu'autrui m'affecte positivement ou m'applique une certaine action sur moi. C'est l'élection ou le devoir-être qui m'affecte sans m'influencer et elle ajoute hors-être à moi comme attitude mais pas comme étant. Cf. **Hors sujet**, Le Livre de poche, 1997, voir aussi Salanskis, « Enchaînement... », p. 104.

⁷³⁰ Salanskis, **Levinas III**, p. 24.

⁷³¹ Salanskis, « Enchaînement... », p. 104-105. Salanskis fait référence ici à Hilary Putnam, **Définitions. Pourquoi ne peut-on pas « naturaliser » la raison**, trad. Christian Bouchindhomme, Édition de l'Éclat, 1992.

Conclusion de la troisième partie

Au tout début de cette troisième et dernière partie, nous avons défini la concrétude du sujet lévinassien comme ligne de démarcation par rapport à ces prédécesseurs – Kant, Husserl et Heidegger. Néanmoins, nous n'avons pas dit explicitement en quoi consiste cette concrétude du sujet. Après avoir fait un long parcours pour comprendre le sens du sujet chez Levinas, on découvre enfin que cette « concrétude du sujet » dont il s'agit ne peut d'être interrogé que par autrui. Le sujet se subjectivise à partir de sa relation avec la transcendance d'autrui : par cette relation, seulement l'hypostase s'accomplit. On en déduit que l'hypostase n'est pas un événement non-articulé. Il y a deux niveaux de l'hypostase : « moniste » et « pluraliste ». ⁷³² L'hypostase moniste est un événement dans lequel le sujet est enfermé dans le monde de la lumière où se trouvent en parallèle la jouissance et la connaissance. On a vu que le sujet se définit dans un conditionnement mutuel. Néanmoins, on prétend que le sujet connaissant est libre par rapport au monde et aux objets : il a un *quant à soi*, et cette prise de distance rend le sujet au maître de l'être et du monde. Autrement dit, dans le domaine du savoir, le sujet continu à jouer le rôle classique de « sujet constituant » chez Levinas.

Sur ce point précis, la ressemblance entre la compréhension du sujet épistémologique chez Levinas et celle de Kant est claire, si l'on fait abstractions des importants points de divergence déjà évoqués. Qu'en est-il alors de la conscience de soi ? Le Kant de la *Critique de la raison pure* la définit comme la condition inconditionnée de toute connaissance possible, dite « l'aperception transcendante », tandis que Levinas la considère comme un moment de l'hypostase : une conscience se naît et elle s'aperçoit de sa matérialité, de son corps. La conscience se retire en elle,

⁷³² Levinas précise dans **TA** que l'hypostase du présent est moniste et qu'elle « *n'est d'ailleurs qu'un moment de l'hypostase* ; le temps peut indiquer une autre relation entre l'exister et l'existant. C'est lui qui nous apparaîtra plus tard comme l'événement même de notre relation avec autrui et nous permettra d'aboutir ainsi à une existence pluraliste dépassant l'hypostase moniste du présent » (**TA**, p. 38, nous soulignons). Si Levinas dit que l'hypostase du présent n'est qu'un moment de l'hypostase, on est donc en droit d'appeler cette existence pluraliste « l'hypostase pluraliste » qui signifie l'hypostase du sujet en deuxième et ultime étape. Par l'hypostase pluraliste, le sujet est débordé par l'extériorité et il sort de « sa nature de vivant, qui l'enferme » (**EN**, p. 24). La conscience de soi devient la conscience de l'extériorité dépassant sa nature.

elle s'endort, et Levinas met en avant que le sommeil est la condition de possibilité de l'intentionnalité. Même si Levinas fonde sa thèse sur une onto-phénoménologie qui est bien loin de la philosophie transcendantale de Kant, il se rapproche de Kant par cette idée de poser la conscience de soi au fondement de la connaissance.

La solitude du sujet connaissant qui repose sur l'enfermement dans sa conscience se dissipe dans l'événement de l'hypostase pluraliste chez Levinas. Or quel sens y a-t-il à appeler toujours le sujet celui de l'hypostase pluraliste ? Levinas renverse la conception du sujet connaissant, en posant autrui en son cœur, c'est-à-dire qu'au centre du sujet ne se trouve plus une conscience de soi mais une conscience de l'extérieur ou d'un autre que soi d'abord. Le rôle que la conscience de soi joue pendant la constitution du savoir est aboli dans l'événement de l'hypostase pluraliste, mais paradoxalement la conscience retrouve son sens plus solidement à partir de cette rencontre avec autrui. Car avant cette relation, la conscience de soi se trouvait dans le non-sens de l'atemporel, ou dans le temps hypostasié du sujet-monade. Levinas reconstruit le sujet en le détruisant, et ce mouvement de dévastation du sujet suppose toujours « une primauté de la raison pratique sur la raison théorique ». La fidélité de Levinas à Kant est indubitable sur ce point : la subjectivité du sujet peut doit être envisagée à partir de cette primauté de l'éthique. À la fois avec et contre Kant, Levinas renforce le système kantien et en même temps il s'inspire de la philosophie kantienne.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Tout au long de notre étude, nous avons essayé de montrer que la question de la subjectivité était une des questions centrales dans la philosophie de Levinas et que cette question ne pouvait pas être bien saisie sans éclairer son rapport avec la théorie de la connaissance. S'il en est ainsi, c'est parce que Levinas était un des héritiers de la philosophie critique de Kant et de sa problématique du sujet transcendantal. Sans négliger la grande influence de la phénoménologie de Husserl sur Levinas, nous avons relevé les critiques que Levinas adressait à son maître. En le faisant, nous espérons avoir pu mettre en lumière l'attitude critique levinassienne par rapport à la théorie et par là son exigence pour reconstruire un sujet et une épistémologie s'appuyant sur la responsabilité à l'envers d'Autrui.

L'enjeu de la première partie de notre thèse était d'éclairer la méthode levinassienne dans ses premiers écrits « avant-guerre », comme *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*, *La compréhension de la spiritualité dans la culture française et allemande*, « L'actualité de Maïmonide » et notamment *De l'évasion*. On a réalisé une lecture parallèle de ces écrits de Levinas avec l'« Préface » de la *Critique de la raison pure* (1781) de Kant. Ainsi, on a montré que la méthode levinassienne se fondait sur la méthode critique kantienne. Pour prouver notre hypothèse, on a déduit d'abord une triple perspective de cette dernière : la dénaturalisation, la non-exclusivité et la fin comme système inachevé. Ensuite, on a exposé l'application de la méthode critique dans l'élaboration de la philosophie de Levinas. Enfin, on a découvert que Levinas avait pour objectif de mettre en crise l'être par le sujet étant, et que cette attitude subsumait à la notion de *dénaturalisation* dans notre schème. On a évoqué que Kant mettait en crise la raison, par un mouvement de *dénaturalisation* pour découvrir ses principes et que le premier Levinas, par une pareille attitude, mettait en crise

récioproquement le sujet et l'être pour découvrir leurs limites et mettre à leurs places les nouveaux dans *De l'évasion*.

Après avoir souligné cette proximité méthodologique de Levinas avec Kant, on s'est focalisé sur la question de la conscience en restant toujours dans le cadre des premiers écrits susdits. Dans ce deuxième moment de la première partie, on a fait émerger que la conscience était toujours précédée par l'existence chez Levinas. Pour atteindre cette conséquence, on a passé par la lecture levinassienne de *La présence totale* de Louis Laval, selon laquelle la présence de l'être s'annonçait dans le fait de la conscience. Levinas l'interprétait par l'événement de la honte, car la honte était le sentiment par excellence de la brutalité de l'être qui pesait sur les épaules du moi. Par là, on a vu que Levinas élaborait une de ses principales notions « enchaînement à l'être ». Finalement, il s'avère que le sujet se trouvait enchaîné dans l'être et dans son corps, et que Levinas n'envisageait pas la subjectivité du sujet et la conscience sans leur rapport ou leur enchaînement à l'être.

Dans la deuxième partie de notre thèse, on a cherché à mettre en lumière le rapport étroit de la philosophie de Levinas avec la phénoménologie de Husserl dans les limites de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, et « L'œuvre de M. E. Husserl ». Notre objectif principal était de découvrir d'un côté comment Levinas s'appropriait la philosophie de Husserl, et de l'autre, de saisir le point de départ des critiques levinassiennes adressées à la théorie de la connaissance.

Dans les analyses de lecture levinassienne de Husserl, on s'est concentrée, en suivant Levinas, sur la notion d'intentionnalité de Husserl. On s'y est rendu compte que Levinas objectait à l'empire de la théorie sur les actes complexes et qu'il cherchait un moyen de briser ce privilège conféré à la théorie. Ce point sur lequel nous avons insisté, une issue intéressante présente, pour l'enjeu de cette thèse : la conscience ne se tournait pas vers le monde par un acte objectivant, par une « visée de... », mais par les sentiments intentionnels.

Cette étude conduit à trois constats. Premièrement, Levinas reprochait à l'exaltation de la théorie et de l'intellectualisme de mépriser les sentiments et les affections. Deuxièmement, on a remarqué que depuis le début de son parcours philosophique, même en lisant Husserl, la problématique de Levinas n'a pas changé, puisque le penseur ne cesse de poursuivre la possibilité de philosopher « au-delà ». On a constaté que cette recherche de Levinas se nourrissait de deux sources : la philosophie critique et phénoménologique. Troisièmement, on s'est efforcée de souligner la réflexion levinassienne sur la subjectivité et sa motivation pour penser un sujet dans son rapport au monde, ainsi que son ambition de trouver un autre chemin qui menait vers une phénoménologie de la concrétude dans laquelle c'est la vie vécue et non pas la vie théorique qui était primordiale.

Dans la troisième et la dernière partie de notre thèse, dont le rôle est fondamental pour ce travail, notre objectif était de faire surgir les traits de la théorie de la connaissance et du sujet connaissant chez Levinas. Pour cela on a traité les écrits d'« après-guerre » de Levinas, on a serré de près les notions fondamentales de cette époque de Levinas en tant que l'événement de la jouissance, l'*il y a*, du désir, de la paresse, de la fatigue, de l'insomnie, de la lumière, de l'hypostase. À partir de ces analyses, on s'est rendu compte que la jouissance était la condition de la possibilité de la séparation du moi de l'être, et également de la connaissance. Sans un désir éprouvé à l'égard du monde, le moi n'aurait jamais pu se séparer de l'anonymat de l'*il y a*, et mettre donc en œuvre une hypostase. Cependant, comme on l'a souligné, Levinas ne pensait pas le sujet à partir d'un élan vital, au contraire il essayait de reconstruire le sujet à partir de l'événement de la paresse et de la fatigue comme attitude principale du moi envers l'être. L'étant se retirait et se revenait sur lui-même pour ne pas se soumettre à l'empire de l'être. Il s'agissait d'une hésitation d'assumer son existence. On y a aperçu que Levinas déclarait une rupture avec la tradition philosophique occidentale en mettant au cœur du sujet un retraitement de l'être et ainsi une certaine passivité.

À travers les analyses de la lumière, on s'est approché de la compréhension de la théorie de la connaissance et du sujet connaissant chez Levinas. De ce point de vue,

la conscience qui se retirait vers elle-même, elle prenait, en effet, une certaine distance par rapport aux choses et au monde. Cette distance, ce *quant à soi* se créait selon Levinas grâce à la lumière. Celle-ci signifiait le principe du savoir, c'est-à-dire le pouvoir de rendre sien l'autre, sans se laisser affecter par lui. Par l'analyse de cet aspect, on a compris que la liberté n'était possible que dans ce lieu de distance, en ce *quant à soi*. Cependant dès qu'elle apparaissait, elle s'assimile à une certaine *responsabilité* : la responsabilité envers son corps. Enfin de compte, on a mis au jour que chez Levinas le sujet connaissant se définissait à partir de la responsabilité et non pas à partir de la liberté.

Pour finir cette dernière partie, on s'est demandé si le sujet transcendantal de Kant se rapprochait de celui de Levinas. Afin de répondre à cette question on a passé par le sens du transcendantal chez Kant et chez Levinas. On en a déduit que Levinas conduisait le mouvement transcendantal kantien au-delà de ses limites. Il consolidait le sujet transcendantal à partir de la responsabilité éthique tout en restant en dehors de l'ontologie, ouvrant ainsi une nouvelle voie pour la théorie de la connaissance en montrant que la justification de la connaissance dissimulait en fait une problématique de justice par rapport à l'objet, et que ce mouvement de la justification était une responsabilité du sujet connaissant pour toujours.

À la fin de ce parcours il s'avère que, à la différence de Kant, Levinas pose autrui comme condition de possibilité du sujet, condition qui le conduit aussi à mettre la responsabilité éthique comme fondement de celle de l'épistémologie. Levinas affirme depuis le début de son parcours philosophique que la critique de la raison pratique doit précéder celle de la raison spéculative. En suivant cette idée, profondément kantienne, il donne une primauté à l'éthique et la pose comme condition de l'épistémologie. Néanmoins, la grande différence entre les deux penseurs réside dans le fait que Levinas renverse l'autonomie de sujet par autrui. Mais c'est grâce à ce bouleversement, précisément, qu'il peut apporter cette contribution singulière à la philosophie transcendantale de Kant : autrui est une exception dans le système de l'être, il vient du « hors-être », et seule une rencontre avec autrui conduit le sujet à ce « hors-être » ou à l'ordre éthique. Ainsi, en ruinant le principe de la condition inconditionnée sur lequel

sujet transcendantal repose, Levinas peut renforcer le sujet transcendantal en tant que « hors-être ». Il réussit à sauver un certain privilège du sujet, en remplaçant son privilège épistémologique par le sujet éthique.

Malgré certaines limites que nous reconnaissons volontiers – notre recherche est limitée par les premiers écrits de Levinas –, ce travail est une contribution modeste pour briser le silence autour de l'épistémologie levinassienne. Dans le prolongement des pistes de recherche élaborées dans ce travail, l'analyse de l'épistémologie levinassienne gagnerait sans doute à être approfondie par l'analyse de *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Cette perspective viendrait enrichir les travaux en philosophie de la médecine et des savoirs en général, concernant notamment les rapports de soin.

BIBLIOGRAPHIE

ABENSOUR Miguel, « Le Mal élémental », in *QRPH*, Rivages poche, 2006, pp. 27-105.

BABA Tomokazu, « Du mode d'existence païenne selon Levinas », in *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, special issue *Studia Phænomenologica* 2009, Zeta Books, Ed. Cristian Ciocan, Bucarest, 2009, p.195-222.

« L'actualité de Maïmonide chez Jacob Gordin, Notes de lectures pour l'étude de la genèse de la vision de l'histoire de la philosophie occidentale chez le jeune Levinas », 人文・自然研究, 2011, p.380-404.

[https://hermes-ir.lib.hit-](https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/19020/2/jinbun0000503800.pdf)

[u.ac.jp/rs/bitstream/10086/19020/2/jinbun0000503800.pdf](https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/19020/2/jinbun0000503800.pdf)

BAILHACHE Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas, Fragilité et subjectivité*, PUF, 1994.

BARBARAS Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, 2015.

BASTIANI Flora, *L'épreuve de l'autre homme chez Levinas*, thèse soutenue en 2009, sous-direction de Pierre Montebello, à l'Université de Toulouse-Le Mirail.

BENOIST Jocelyn, « La subjectivité », in *Notions de philosophie*, t.II, sous la direction de Denis Kambouchner, 2006, p. 501-563.

« Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in *Positivité et transcendance : suivi de Lévinas et phénoménologie*, sous la direction de Jean-Luc Marion, PUF, 2000, p. 105-125.

Phénoménologie, sémantique, ontologie, « Le Statut métaphysique des Recherches Logiques (I) », PUF, 1997.

BERNASCONI Robert, « Extraterritoriality: Outside the Subject, Outside the State », in *Journal of Chinese Philosophy*, 2008.

« Rereading *Totality and Infinity* », in *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of leading philosophers, Levinas, Phenomenology and His Critics*, Volume I, dir. Claire Katz, Lara Trout, Routledge, New York, 2005, pp. 32-45.

BERNET Rudolf, *Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques*, Puf, 2004.

« La réduction phénoménologique et la double vie du sujet », in *Le vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, pp. 5-36, PUF, 1994.

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

CALIN Robert, « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », in *Les Études philosophiques* 2006/3 (n° 78), p. 297-318, p.7.

« Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », in *Les Études philosophiques* 2006/3 (n° 78), p. 297-318

Levinas et l'exception du soi, PUF, 2005

CASTILLO Monique, *Kant, L'invention critique*, Vrin, 1997.

CHESTOV Léon, « Memento Mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, no 101, janvier-juin 1926, p. 5-62

« Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, no 103, janvier-juin 1927, p. 36-74

CIOCAN Christian, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », p. 201-219, in *Les études philosophiques*, «Philosophie transcendantale, phénoménologie, déconstruction », PUF, Avril 2013-2.

COLETTE Jacques, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », in *Les Cahiers de La nuit surveillée, Emmanuel Lévinas*, Verdier, no 3, 1984, Textes rassemblés par J. Rolland.

DEKENS Olivier, « Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique », in. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 100, N°1-2, 2002. pp. 108-128.

DELEUZE Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1998.

Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes : synthèse et temps, cours du 14/03/1978, <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes, cours du 21/03/1978, <https://www.webdeleuze.com/textes/59>

DEPRAZ Nathalie, Introduction à *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Édition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, 2012.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et différence*, « Violence et métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », Seuil, 1967.

DIREK Zeynep, « Hegel et Levinas : Distance et Proximité », in *Hegel-Jahrbuch*, Volume 2015, Issue 1.

DUMERY Henry, « Intentionnalité, philosophie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/intentionnalite-philosophie/>

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon*, t. I-II, trad. Anne-Dominique Balès et Pierre Osmo, Gallimard, 1994.

FARGES Edmund Julien, « La philosophie et le sens de son historicité selon Husserl », in *La philosophie et le sens de son histoire*, éd. Patric Cerutti, Études d'histoire de la philosophie autour de Jean-François Marquet et Jean-Luc Marion, Zeta Books, 2013.

FINK Eugen, *Sixième méditation cartésienne : l'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, trad. par Nathalie Depraz, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

FOUCAULT Michel, « Introduction à l'Anthropologie de Kant » in *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Vrin, 2008.

« Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990.

« Qu'est-ce que les Lumières ? » :

<http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumières.fr.html>

FRANCK Didier, *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001

FREULER Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Vrin, 1992.

GORDIN Jacob, « Actualité de Maïmonide », in *Cahier Juifs*, no 10, juin-juillet 1934 ; et repris dans *Écrits, Le Renouveau de la pensée juive en France*, M. Albin, 1995.

HANSEL Georges, *De la Bible au Talmud, suivi de L'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*, Odile Jacob, 2008.

HANSEL Joëlle, « Paganisme et 'philosophie de l'hitlérisme' », in Presses Universitaires de France, *Cités*, 2006/1 - n° 25, pp. 25-39.

« Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française », in *Levinas de l'Être à l'Autre*, PUF, 2006,

HEIDEGGER Martin, *Etre et temps*, trad. française Emmanuel Martineau, Authentica, 1985, Édition numérique hors-commerce, en pdf.

HERING Jean, « Recension de Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl de Levinas », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 5-6, 1931.

HOUSSET Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997.

HUSSERL Edmund, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 2004.

La philosophie comme science rigoureuse, trad. par M. de Launay, PUF, 1989.

Logique formelle et logique transcendantale, trad. Suzanne Bachelard, PUF, 1957.

Recherches logiques, Tome 2, « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », Recherches I, « Introduction », § 1, p.3. , trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1994.

Idées directrices pour une phénoménologie, t. II, trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950.

JANICAUD Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Plon, 10/18, 1966.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Flammarion, 1995.

Critique de la raison pure, trad. Alain Renaut, Flammarion, 2006 ; et trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Puf, 2001.

Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, 1974.

Les leçons de métaphysique, trad. Monique Castillo, Le livre de poche, 1993.

Logique, trad. Louis Guillermit, Vrin, 1997.

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. Louis Guillermit, Vrin, 1993.

KOSELLECK Reinhart, *Le Règne de la critique*, trad. Hans Hildenbrand, éd. Minuit, 1979.

KRÜGER Gerhard, *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Beauchesne et ses fils, 1961.

LAVIGNE Jean-François, « Levinas avant Levinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl », in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, II, PUF, janvier 2000.

LESCOURRET Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, 1994.

LEVINAS Emmanuel, « L'Œuvre d'Edmond Husserl », « La ruine de la représentation », « Réflexion sur la 'technique' phénoménologique », « Martin Heidegger et l'ontologie », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2010.

« Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft, Eingel., übers. und komm. von Jakob Sirovátka », in Norbert Fischer (éd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, p. 179-205 ; *Philosophie*, Éditions de Minuit, 2019/3, No : 142, p. 6-11, trad. Inga Römer.

« L'autre dans Proust » (1947), in *Noms propres*, Fata Morgana, 1976.

« L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Entre Nous*, Éd. Grasset, Le livre de poche, 1991.

« Phénoménologie », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1934/07-1934/12.

« Fribourg, Husserl et la phénoménologie », in *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 1931, 5^e année, no 43, 15 mai, p. 403-414.

« L'inspiration religieuse de l'alliance » (1935), « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) » (1938), in *Lévinas*, Les Cahiers de l'Herne, dir. par Catherine Chalié et Miguel Abensour, 2006.

« Les Nourritures » et « Les Enseignants », in *Parole et Silence et autres conférence inédites au Collège philosophique*, Œuvre t.2, éd. R. Calin et C. Chalié, Grasset, 2011.

« Martin Heidegger et l'ontologie », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932/01-1932/06.

Œuvres complètes, Carnets de Captivité et autres inédits, t.I, Grasset, 2009.

Œuvres complètes, Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique, t.2, éd. R. Calin et C. Chaliel, Grasset, 2011.

Œuvres complètes, Eros, littérature et philosophie, t. 3, Grasset, 2013.

« Sur les Ideen de M. E. Husserl », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929, 54ème année, nos 3-4, mars-avril.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le Livre de Poche, 2004.

Dieu qui vient à l'idée, Vrin, 2004.

Dieu, le mort et le temps, Le Livre de Poche, 1993.

Entre Nous, Le Livre de Poche, 1993.

Ethique comme la philosophie première, Editions Payot & Rivages, 1998.

Éthique et infini, Le Livre de Poche, 1997.

Hors sujet, Le Livre de poche, 1997

Humanisme de l'autre homme, Le Livre de Poche, 1972.

La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande, trad. Marie-Cécile Dassonneville, Rivages Poche, 2014.

Les imprévus de l'histoire, Le livre de poche, 2008.

Totalité et Infini, Le Livre de Poche, 2009.

Transcendance et intelligibilité, Genève, Labor et Fides, 1984.

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Vrin, 2001.

« La trace de l'autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2010.

De l'évasion, Le Livre de poche, 2011,

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivage poche, 2006.

De l'existence à l'existant, Vrin, 2004.

Le temps et l'autre, PUF, 2011.

LORAUX Patrice, « La pierre dans l'âme », in *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*, éd. Dominique Janicaud, Vrin, 1995.

LYOTARD J.F., *La phénoménologie*, PUF, 2011.

L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire, Galilée, 1986.

MARITAIN Jacques, *L'impossible antisémitisme*, Desclée de Brouwer, 2003.

MONSEU Nicolas, dans *Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Bibliothèque philosophique de Louvain, Peeters France, 2005.

MURAKAMI Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, Editions Jérôme Million, 2002.

NORDMANN Sophie, *Philosophie et judaïsme, H.Cohen, F.Rosenzweig, E.Levinas*, PUF, 2008.

PAGES Claire, « Distance et proximité » : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité, *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8, 2010 (Actes 3), p. 264-283.

PELLUCHON Corine, « Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice », in *Levinas : au-delà du visible, Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, no : 49, sous dir. Emmanuel Housset et Rodolphe Calin, Presses universitaires de Caen, Caen, 2012, p. 283-303.

POIRIE François, *Emmanuel Levinas : Essai et entretiens*, Actes Sud, 2006.

PUTNAM Hilary, *Définitions. Pourquoi ne peut-on pas « naturaliser » la raison*, trad. Christian Bouchindhomme, Édition de l'Éclat, 1992.

RICŒUR Paul, « L'Originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2004, s. 361.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, 1965.

ROGER Verneaux, « La notion kantienne d'analyse transcendantale », p. 397, in. *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 50, n°27, 1952

ROLLAND Jacques, « *Sortir de l'être par une nouvelle voie* », in *De l'évasion*, Le Livre de poche, 2011.

La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas, avec Petrosino Silvano, La Découverte, 1984.

RÖMER Inga, Présentation de « Le primat de la raison pure pratique », in *Philosophie*, Éditions de Minuit, 2019/3, No : 142, p. 3-5.

SALANSKIS Jean-Michel, « L'enchaînement levinassien », in *Etudes phénoménologique*, « Levinas et phénoménologie », Volume 22, Issue 43/44, 2006, p. 93-127.

« Le théorique au secours de Levinas », Mai 2002, Emmanuel Levinas à Jerusalem, Conférence à Jerusalem.

Heidegger, Les belles lettres, 2013.

Levinas vivant II, L'humanité de l'homme, Klincksieck, 2011.

Le concret et l'idéal, Levinas vivant III, Klincksieck, 20015.

« The Early Levinas and Heidegger », in P. Atterton (éd), *Levinas Studies*, vol. 5, Duquenne University Press, Pittsburgh, 2010, p. 43-64.

SARTRE Jean-Paul, *Situations IV*, Gallimard, 1964.

SAUVANET Pierre, *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*, PUF, 1999

SCHNELL Alexander, *En face de l'extériorité, Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010.

STRASSER Stephan, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 75, n°25, 1977, pp. 101-125.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Référence et autoréférence, Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Vrin, 2006.

VETÖ Miklos, « L'idéalisme allemand figure accomplie de la modernité », in : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 64, fascicule I, 1990. pp. 73-84.

WOLFF Ernst, *De l'éthique à la justice, Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007,

ZARADER Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Vrin, 2012.

ZIELINSKI Agata, *Emmanuel Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, PUF, Kindle Edition

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) :

<https://www.cnrtl.fr/definition/ryhme>

<https://www.cnrtl.fr/definition/tourbillon>

<https://www.cnrtl.fr/definition/concret>

<http://www.cnrtl.fr/etymologie/river/verbe>

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. Galatasaray Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hazırlayanın adı-soyadı : Yağmur Ceylan Uslu
Tez Başlığı : Le rôle de la conscience de soi dans la
subjectivité humaine chez Kant et Levinas
Savunma Tarihi : 24.09.2020
Danışmanı : Prof. Dr. Zeynep Direk

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Zeynep DİREK

Prof. Dr. Jean-Michel SALANSKIS

Prof. Dr. Hülya ŞİMGİ

Dr. Öğretim Üyesi Orhan Ömer AYGÜN

Dr. Öğretim Üyesi Erdal YILMAZ

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK