



HAL
open science

Survivre : autrement que la vie du sujet ou au-delà de la mort du Dasein

Eui-Joon Chang

► **To cite this version:**

Eui-Joon Chang. Survivre : autrement que la vie du sujet ou au-delà de la mort du Dasein. Philosophie. Université de Strasbourg, 2012. Français. NNT : 2012STRAC043 . tel-01059674

HAL Id: tel-01059674

<https://theses.hal.science/tel-01059674v1>

Submitted on 1 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

**ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE**

THÈSE présentée par :

EUI-JOON CHANG

soutenue le : **4 Mai 2012**

pour obtenir le grade de :

Docteur de l'université de Strasbourg

Discipline/ Spécialité : **PHILOSOPHIE**

Survivre :

Autrement que la vie du sujet

ou au-delà de la mort du *Dasein*

THÈSE dirigée par :

M. BENSUSSAN Gérard

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. MAESSCHALCK Marc

Professeur, Université catholique de Louvain

M. SEBBAH François-David

Professeur, Université de Technologie de Compiègne

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme CHALIER Catherine

Professeure, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Pour Byongho et Sunhye

Remerciements

Mes remerciements vont à Gérard Bensussan dont la clairvoyance, l'amitié et les encouragements ne m'ont jamais fait défaut, à Yoshihiro Homma qui m'a lu avec l'amitié et le sens critique, et à Marion Chicot qui a corrigé les erreurs de l'auteur.

Abréviations

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
AT	<i>Altérité et Transcendance</i>
DMT	<i>Dieu, la mort et le temps</i>
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant</i>
EI	<i>Ethique et Infini</i>
EN	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i>
EV	<i>De l'évasion</i>
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i>
HS	<i>Hors sujet</i>
IH	<i>Les imprévus de l'histoire</i>
NP	<i>Noms propres</i>
TA	<i>Le temps et l'autre</i>
TI	<i>Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité</i>
THI	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>

Table des matières

Remerciement	3
Abréviations	4
Table des matières	5
Introduction	8

PREMIÈRE PARTIE À PARTIR DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : LÉVINAS ET HUSSERL

CHAPITRE PREMIER

LA STRUCTURE TRANSITIVE DU VÉCU : LA VIE DU SUJET 30

§1. La vie de la conscience et la structure transitive du vécu	30
La vie de la conscience comme relation intentionnelle	31
La coïncidence entre la vie et l'existence	33
La structure transitive du vécu	39
§2. L'accès à la vie : réduction	44
La vie concrète comme sujet transcendantal et la vie naturelle comme sujet empirique	45
La vie concrète du sujet transcendantal sans facticité de la naissance et de la mort	49
La phénoménologie génétique et la passivité de la vie du sujet	52
§3. Le visage et la phénoménologie husserlienne	65

CHAPITRE II

UN AUTRE SENS DE LA VIE INTENTIONNELLE : LA SENSIBILITÉ ET LA SYNTHÈSE PASSIVE 75

§1. La sensibilité et la corrélation noético-noématique	78
---	----

La subordination de la sensibilité à la corrélation noético-noématique	81
La sensibilité en dehors de la corrélation noético-noématique	87
L'horizon et l'excès de l'implication	91
§2. La constitution sensible du temps phénoménologique et l'intentionnalité sensible comme itération fondamentale en deçà de la corrélation sujet-objet	100
La constitution du temps immanent au sein de la <i>hylé</i>	100
L'intentionnalité sensible en deçà de l'acte objectivant et l'itération fondamentale	107
L'intentionnalité de la jouissance	125
L'impression originaire et l'intentionnalité sensible	126
§3. La synthèse passive et l'horizon	134
Le renvoi et l'unité synthétique	139
La dimension d'affect : l'appel et la réponse	143
La synthèse passive et le soubassement sensible	147
La synthèse passive et la chair	153
La situation du sujet en dehors de la corrélation sujet-objet	156
§4. La nouvelle ontologie sans transcendance : le principe de l'individuation du sujet et la synthèse passive	165
L'effort et la fatigue	165
La jouissance	177
§5. La structure de la trace	184

Deuxième partie
 AU-DELÀ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE :
 AUTREMENT QUE LA VIE DU SUJET OU AU-DELÀ DE LA
 MORT DU *DASEIN*

CHAPITRE III

LE PASSAGE À L'ETHIQUE : L'HORIZON ET LA MÉTHODE

LÉVINASSIENNE 204

§1. Le mouvement au-delà du donné et la structure de l'*en tant que* 207

La structure de l'*en tant que* 208

§2. La méthode d'*Autrement qu'être* 219

La méthode de l'hyperbole et la méthode transcendantale 225

La surenchère hyperbolique 227

§3. Lévinas et la phénoménologie 236

CHAPITRE IV

**LA PATIENCE AU-DELA DE LA SITUATION DU SUJET : LA MORT
DE LA PRESENCE DE SOI À SOI** 242

§1. De la synthèse passive à la passivité absolue 242

La souffrance et la passivité absolue 244

La synthèse passive et la non-synthèse 247

La trace du volontaire et du téléologique dans l'intentionnalité 255

La passivité de la créature 260

La mort de la présence de soi à soi 267

La vie infinie du sujet transcendantal 275

§2. L'éveil par l'autre et la conscience non-intentionnelle 278

§3. La nudité de l'impression originaire et la synthèse passive 290

La réduction husserlienne au présent vivant 290

La mise entre parenthèses de l'horizon temporel 295

Le moi absolu du présent vivant en deçà de l'horizon temporel 297

L'archi-facticité du présent vivant 300

L'anonymat et la nudité du présent vivant 304

L'altérité du présent vivant 307

La pré-donation du présent vivant 310

L'impression originaire toujours déjà liée à la synthèse temporelle 312

§4. La réduction hyperbolique à l'impression originale 316

§5. La patience en tant que la mort de la présence de soi à soi 329

CHAPITRE V

LA MORT D'AUTRUI COMME PRINCIPE D'INDIVIDUATION : LÉVINAS ET HEIDEGGER 337

§1. De *ma* mort à la mort anonyme comme désindividuation et l'altérité
d'autrui 337

La compréhension de l'être 337

La triple structure du souci 343

Le projet jeté : la corrélation entre affectivité et facticité 345

L'angoisse : l'unité effective de la triple structure du souci 349

Le néant des choses 352

Ma mort comme principe de l'individuation du sujet 355

La passivité du *Dasein* 362

La mort anonyme comme désindividuation 373

L'altérité de la mort et l'altérité d'autrui 377

§2. La mort d'autrui comme principe d'individuation 380

La phénoménologie de la mort : la mort d'autrui comme la mort première 380

L'identité *unique* du moi responsable et l'altérité *unique* d'autrui 389

Le visage mourant et la mort d'autrui comme principe d'individuation 397

§3. Le survivre 405

Conclusion 408

Bibliographie 419

Introduction

Quand bien même les entrées que permet l'œuvre de Lévinas sont évidemment multiples, pour notre étude nous avons choisi celle de son rapport avec la phénoménologie husserlienne d'une part, et la phénoménologie heideggerienne d'autre part. Quel est le statut de la phénoménologie dans la pensée lévinassienne qui se construit dans un constant dialogue avec celles de Husserl et de Heidegger ? Si l'effectuation de la phénoménologie consiste à garantir l'idéalité des significations par retour à la conscience du sens idéal, à reconduire tout étant naïvement donné aux visées de sens et aux modes d'intuition qui en constituent le sens, si faire de la phénoménologie, c'est régresser de l'étant à son être, pour resituer ce dernier dans l'histoire de l'être qui dispense le sens d'être de l'étant, et qui invite l'homme à répondre à son appel et à lui subordonner toute son action, la pensée lévinassienne, dont le centre réside dans la situation éthique, et non pas dans la subjectivité transcendantale ou l'être de l'étant, et qui tente de dégager un au-delà de l'être qui devrait se situer au-delà des modulations temporelles de la manifestation et du retrait, est-elle encore une phénoménologie ?

Ce qui caractérise les premières œuvres de Lévinas, jusqu'à *Totalité et Infini*, c'est que l'individuation du sujet y est dans un premier temps pensée sans se rapporter à autrui, c'est-à-dire sans être affectée ou assignée par autrui. C'est néanmoins grâce à cette première individuation sensible, décrite comme *hypostase* dans les premiers textes, et comme *jouissance* dans *Totalité et Infini*, que la rencontre de l'autre, qui met en question la légitimité de mon enracinement jouisseur et égoïste, peut se produire. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en revanche, le sujet n'existe pas d'abord pour être ensuite affecté par l'autre, puisque le sujet se constitue toujours déjà par l'assignation d'autrui. La sensibilité impliquant la dimension d'affect joue donc un rôle important dans la pensée lévinassienne. C'est toujours autour du processus de l'individuation sensible du sujet comme tel, que se produit la sortie hors de l'être et du monde, et que se signale l'altérité radicale de l'autre. La sensibilité du sujet est

bel et bien le lieu de l'être où se creuse la dimension de l'au-delà de l'être. Pour Lévinas, la sensibilité est non seulement le lieu de l'individuation du sujet égoïste, mais aussi celui de sa fracture par autrui. C'est par l'intermédiaire de la sensibilité, que l'identité du sujet se fait et se défait par autrui et pour autrui.

Mais, la pensée de Lévinas, qui vise cette notion de sujet dont l'identité est à la fois fondée et menacée par autrui, et dont l'assignation et le dérangement par autrui est poussée jusqu'à sa substitution, peut-elle demeurer dans le cadre de la phénoménologie ? Si l'assignation et le dérangement opérés par autrui ne se donnent pas à la conscience constituante et anticipante, s'ils la surprennent absolument, alors ne dérogent-ils pas à un des principes de base de toute phénoménologie ? Il semble qu'il y ait, en général, deux positions parmi les commentateurs : les uns pensent que Lévinas est sorti de la phénoménologie au profit de la pensée éthique ou de la notion de Dieu¹. Les autres considèrent qu'il a radicalisé la phénoménologie². En effet, qui essaie d'élucider le statut de la phénoménologie dans la pensée lévinassienne se heurte à l'ambiguïté que Lévinas manifeste par rapport à l'héritage phénoménologique. D'un côté, il veut sortir de la phénoménologie. En 1935, dans *De l'évasion*, Lévinas parle du « besoin profond de sortir de l'être » (EV 125). Dans son article publié en 1940, intitulé « L'ontologie dans le temporel », après avoir souligné le solipsisme existentiel de l'être-pour-la-mort, Lévinas écrit que « par là, l'ontologie de Heidegger rend ses accents les plus tragiques et devient le témoignage d'une époque et d'un monde qu'il sera peut-être possible de dépasser demain » (EDE 89). Et, sept ans plus tard, dans son ouvrage publié en 1947, intitulé *De l'existence à l'existant*, il affirme que « si, au début, nos réflexions s'inspirent dans une large mesure – pour

¹ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, « Tiré à part », 1991, p. 31. Cf. encore H. Choplin, *De la phénoménologie à la non-philosophie. Lévinas et Laruelle*, Paris, Kimé, « Bibliothèque de non-philosophie », 1997, p. 11.

² Cf. E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, J. Milon, « Krisis », 1992, p. 325. Cf. encore S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag, M. Nijhoff, « Phaenomenologica » 78, 1978, p. 384.

la notion de l'ontologie et de la 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-heideggérienne » (EE 19). Tout au long de l'œuvre de Lévinas, son insistance sur la nécessité de *sortir de* la phénoménologie heideggérienne, de la *dépasser* et de la *quitter* demeure inchangée. Dès ses premiers textes tels que « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » ou *De l'évasion* et jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il maintient la nécessité de sortir de la phénoménologie heideggérienne pour aller au-delà de l'être. Or, sortir de Heidegger, c'est aussi sortir de Husserl, car, comme Lévinas le précise, « la philosophie [...] de M. Heidegger, qui se distingue de la phénoménologie husserlienne à bien des égards, n'en est pourtant, dans une certaine mesure, qu'une continuation, puisque « le problème que se pose [...] la phénoménologie transcendantale, s'oriente vers un problème, dans le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme » (THI 15). Il ne nous serait pas inutile de rappeler qu'en 1959, dans son article intitulé « La ruine de la représentation », Lévinas affirme que « la phénoménologie, c'est l'intentionnalité » (EDE 126)³. La réécriture de la phénoménologie, à laquelle, au chapitre II de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas se livre, témoigne qu'il essaie de sortir non seulement de l'ontologie heideggérienne, mais aussi de la phénoménologie husserlienne, puisque, quand il y retranscrit la notion husserlienne d'intentionnalité à travers le couple Dire-Dit, il récupère également la notion heideggérienne de différence ontologique, dans la mesure où la nominalisation du Dit désigne la constitution des étants sur fond de l'être verbal⁴. En ce sens, le projet philosophique de Lévinas peut être

³ Notons que, quand nous citons directement Lévinas, nous sommes dans l'obligation de reproduire l'orthographe qu'il adopte : « intentionnalité ».

⁴ Cf. AE 45. Concernant l'analyse des concepts de Dire et de Dit, nous renvoyons aux chapitres IV à VI de E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, op. cit. p. 117-225.

envisagé comme un effort constant pour sortir du champ aussi bien de l'intentionnalité, que de la différence ontologique :

« Mais l'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité – c'est en cela que le présent travail s'aventure au-delà de la phénoménologie » (AE 230-231).

Le travail lévinassien de pensée consiste donc à sortir de la phénoménologie pour aller au-delà de celle-ci.

D'un autre côté, Lévinas se réclame de la phénoménologie. Déjà dans la préface de *Totalité et Infini*, Lévinas confesse la nature phénoménologique de sa manière de procéder :

« Nos analyses revendiquent l'esprit de la philosophie husserlienne, dont la lettre a été le rappel à notre époque de la phénoménologie permanente rendue à son rang de méthode de toute philosophie. Notre présentation de notion ne procède ni par leur décomposition logique, ni par leur description dialectique. Elle reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparaître, horizon méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule » (AE 231).

« La certitude de l'importance philosophique primordiale de ces discours prestigieux de la phénoménologie [...] ne m'a jamais quitté. Malgré toute l'horreur qui vint un jour s'associer au nom de Heidegger – et que rien n'arrivera à dissiper – rien n'a pu défaire dans mon esprit la conviction que *Sein und Zeit* de 1927 est imprescriptible [...] » (EN 205).

Pour Lévinas, la phénoménologie de Husserl et de Heidegger définit un esprit phénoménologique commun qui serait la méthode de toute philosophie dont l'essentiel réside dans le mouvement régressif qui va, au-delà des notions déjà données, à l'horizon oublié de leur sens. Puisque Lévinas retient cette méthode transcendantale de la phénoménologie, au sens où l'éthique se donne comme la manière dont nous accédons au sens des notions, c'est-à-dire comme la situation à partir de laquelle celles-ci prennent sens, il reste fidèle à la phénoménologie. Certes, la situation éthique ne fonctionne pas comme un fondement ou une origine situable, puisqu'elle est une origine an-archique au sens où elle ne s'intègre jamais à une unité de sens à la manière d'un horizon de l'apparaître. Mais, si on peut caractériser comme phénoménologique toute méthode visant à dégager par un mouvement de recul, qui s'articule comme réduction, les conditions de possibilité d'un phénomène ou d'une notion, c'est-à-dire l'horizon ultime qui fonde le sens de l'ensemble des phénomènes ou des notions, ce dont Lévinas dégage la situation éthique, c'est bien d'un type de la méthode transcendantale :

« Le Dit où tout se thématise – où tout se montre dans le thème – il convient de le réduire à sa signification de *Dire*, par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit » (AE 231).

Il y est explicitement question d'une « réduction phénoménologique » à propos de la remontée du Dit vers le Dire (AE 69). De plus, c'est la situation éthique qui, conçue comme Dire, conditionne non seulement tout rapport éthique, mais également toute constitution du monde par la « lumière » de la connaissance. Déjà dans *Le temps et l'autre*, Lévinas parle de la transcendance d'autrui comme « soutenant celle de la lumière » (TA 49). Dans *Totalité et infini* et dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le monde se constitue à partir de la situation

éthique, par l'intermédiaire de la justice et du tiers. Puisque, même lorsque la situation éthique est oubliée, elle supporte tout le phénomène, elle est toujours portée par celui-ci. En d'autres termes, les Dits portent la trace d'un Dire an-archique. Dès lors, la situation éthique peut être dite transcendantale, dans la mesure où elle constitue un horizon de sens, une condition de possibilité, pour le sujet lui-même dans sa constitution⁵. En ce sens, au niveau méthodologique, Lévinas ne sort pas vraiment de la phénoménologie.

Cette tension lévinassienne entre la volonté de sortir de la phénoménologie et celle de lui rester fidèle nous renvoie à ce que décrit G. Bensussan à propos du rapport de Marx à l'idéalisme allemand dont il sort :

« L'ambiguïté du verbe français qui désigne le geste de l'*Ausgang* fait bien apparaître sa complexité. Sortir, c'est provenir d'une origine indélébile, d'une matrice de pensée qu'on quitte mais dont on portera toujours l'empreinte originale. Sortir de, c'est rompre et interrompre une influence, une continuité, une filiation, mais c'est aussi être marqué par ce avec quoi l'on rompt, c'est aussi venir de »⁶.

De même que Marx ne cesse de passer de la tradition de la métaphysique, où « il s'inscrit en s'excrivant »⁷, à son au-delà, puisque « cette sortie (*Ausgang*) qui consigne la fin (*Ausgang*) de la philosophie est une figure qui détermine tout le parcours de Marx quand bien même il croit

⁵ C'est Lévinas lui-même qui caractérise sa pensée comme un « transcendantalisme qui commence par l'éthique » en réponse à Th. De Boer qui formule sa pensée sous le titre d'« un transcendantalisme éthique » : « [...] Je suis absolument d'accord avec cette formule, si transcendantal signifie une certaine antériorité : sauf que l'éthique est avant l'ontologie. Elle est plus ontologique que l'ontologie, plus *sublime* que l'ontologie. C'est de là que vient une équivoque où elle semble plaquée sur, alors qu'elle est avant. C'est donc un transcendantalisme qui commence par l'éthique » (DQVI 143). Sur ce sujet du transcendantalisme éthique, cf. Th. De Boer, « An Ethical Transcendental Philosophy », in *Face to face with Lévinas*, R. Cohen éd., State University of New York Press, 1986, p. 83-115.

⁶ G. Bensussan, *Marx le sortant. Une pensée en excès*, Paris, Hermann Editeurs, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2007, p.14.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

en avoir fini avec la fin ou être sorti de la sortie, s'en être sorti à tout jamais »⁸, de même Lévinas ne cesse de s'arracher à la phénoménologie dont il provient, dans la mesure où, quand bien même il semble *s'excrire de* la phénoménologie, lorsqu'il introduit la notion de trace qui dépasse et interrompt la phénoménologie, il *s'inscrit dans* l'analyse intentionnelle⁹.

La pensée lévinassienne est-elle sortie de la phénoménologie ? Ou l'a-t-elle radicalisée pour permettre de penser autrement la relation entre le moi et autrui par rapport à la phénoménologie de Husserl et de Heidegger qui ouvre pourtant un débat à l'intérieur duquel Lévinas trouve sa place ? Ce sont là les questions principales que nous suivrons au cours de ce travail. Nous allons lire le mouvement éthique de la sortie, d'un Lévinas *sortant de* la phénoménologie dans son inscription *dans* celle-ci, même si ce « dans » implique un « contre ». Car s'opposer à l'héritage de ses maîtres en phénoménologie veut dire en même temps s'y appuyer, c'est-à-dire reprendre à son compte comme en sous-main Husserl d'un côté, et Heidegger de l'autre. Certes, c'est *sortant de* la phénoménologie que la question de la pensée lévinassienne prend son relief. Mais, c'est *dans* la phénoménologie que Lévinas a élaboré sa pensée. Qu'elle soit aussi une remise en cause de la phénoménologie dans son ensemble n'empêche pas qu'elle se soit formée *dans* la phénoménologie. La pensée lévinassienne est née en tant que *sortant de* et *contre* la phénoménologie, certes, mais surtout dans le travail que Lévinas a pu faire *dans* et *à partir de* la phénoménologie, *avec* Husserl et Heidegger et finalement *contre* la phénoménologie.

Nous procéderons de la manière suivante. La première partie mettra en lumière les points aussi bien problématiques que féconds impliqués dans la réflexion husserlienne sur la sensibilité qui est étroitement liée à la synthèse passive. Il s'agit d'abord de montrer que Lévinas retient la

⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁹ Cf. EDE 199.

notion de synthèse passive de la phénoménologie husserlienne pour la transformer en celle de trace qui permet d'exprimer la relation avec autrui, notamment la manière dont cette relation se produit en dehors du présent. La notion de trace apporte une dimension d'affect au sens où quelque chose affecte toujours déjà le sujet d'une certaine manière et où le sujet se trouve débordé par l'affect pré-originnaire et anachronique qui échappe à son initiative :

« Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience. Elle démonte le temps récupérable de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue. [...] Dans la proximité, s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté »¹⁰ (AE 112).

La dimension d'affect désigne un événement imprévisible que l'intentionnalité objectivante n'atteindra jamais, c'est-à-dire un événement immémorial signifiant l'après-coup de toute pensée. Elle met donc en question la pensée, car elle indique ce qui est toujours déjà là avant qu'elle ne le trouve. Or, afin de décrire cette dimension d'affect, Lévinas fait appel à la notion husserlienne de sensibilité, liée à la synthèse passive. Pourtant, cette reprise du thème husserlien de la sensibilité ne va pas sans une rupture à l'égard de ce même thème, car l'intentionnalité conserverait la structure théorique jusque dans ses modalités non-théoriques :

« L'interprétation de la signification sensible par la conscience de..., si peu intellectualiste que l'on veuille celle-ci, ne rend pas compte du sensible » (AE 84).

¹⁰ Cf. également : « Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. [...] Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne – ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession [...] » (AE 109-110).

Certes, chez Husserl, l'ensemble des horizons de l'objet, qui se déroule à partir de la synthèse passive, peut être envisagé comme potentiellement totalisable et actualisable, même si cet idéal n'est jamais accompli. Mais, on peut pourtant pousser la structure transitive du vécu jusqu'à la dimension d'affect. Il nous faut souligner que la synthèse passive, qui se déroule passivement sans participation du moi actif, préfigure la dimension d'affect, dans la mesure où elle provoque la passivité foncière du sujet. C'est la synthèse passive qui, faisant que les vécus peuvent être liés les uns aux autres en un flux temporel, rend possible la structure *temporelle* de l'horizon, c'est-à-dire la structure *transitive* du vécu, dans laquelle le moi est toujours déjà entouré d'objets actuels et inactuels, qui excèdent le donné explicite et auxquels il a à répondre infiniment. La notion husserlienne de synthèse passive met donc au jour un écart ou une opacité entre la prédonation passive et son rétablissement dans une réflexion active. Cet écart entre l'implicite et l'explicite, la sensibilité originaire et l'objet, met fin à l'autonomie de la pensée instauratrice du sens, en y introduisant une passivité foncière à l'égard d'un domaine d'implicite qui la suscite, même s'il ne défait pas l'équivalence entre le sens et le phénomène. C'est précisément cet écart que Lévinas va radicaliser pour construire la notion de trace. Avec la notion de synthèse passive, tous les éléments pour préparer la notion de trace sont déjà en place.

Dans le premier chapitre, nous retracerons l'interprétation lévinassienne de la phénoménologie de Husserl, et ceci dans la perspective de sa critique de l'intentionnalité, à laquelle répond sa notion de visage. Mais, afin de saisir aussi bien la teneur exacte de la critique lévinassienne à l'encontre de la phénoménologie de Husserl que son recours à celle-ci, encore faudrait-il examiner de près la façon dont Lévinas *s'inscrit* dans la phénoménologie husserlienne, ne fût-ce que pour s'en *excrire*. En effet, c'est le questionnement husserlien sur la vie du sujet, qui ouvre un débat à l'intérieur duquel Lévinas cherche à trouver son langage

éthique qui se fonde sur la notion de trace. Ce premier chapitre revêt avant tout une fonction introductive. Il s'agit pour nous de poser un certain nombre d'éléments qui serviront de base pour les développements ultérieurs.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons l'analyse lévinassienne de Husserl qui porte sur la question de la synthèse passive qui se déroule au niveau sensible. C'est dans le problème husserlien de la sensibilité que Lévinas voit se dessiner une profondeur de la sensibilité irréductible à la corrélation noético-noématique, soit une passivité qui déborde l'unité de la conscience. Nous verrons que Lévinas met entre parenthèses la structure noético-noématique et l'intentionnalité objectivante, pour concevoir la sensibilité comme le lieu de la rencontre d'autrui dont l'appel affectif ne fait et défait l'identité du sujet assigné qu'à partir de la sensibilité. Il est important de signaler que c'est à partir de cette mise entre parenthèses de la transcendance intentionnelle qu'il radicalise la notion de synthèse passive. La synthèse passive passera de moins en moins par le simple horizon d'objet, pour devenir la « *situation* du sujet »¹¹ qui est strictement liée à l'intentionnalité sensible, laquelle ne se transcende que vers soi. Cette facticité sensible – conçue comme situation du sujet – dans laquelle le sujet se trouve toujours déjà entraîné correspond à la structure du *Dit*, c'est-à-dire à la structure d'*en tant que* dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Radicalisant la notion husserlienne de synthèse passive à travers la situation du sujet, Lévinas récupère également la notion heideggérienne de différence ontologique. C'est la raison pour laquelle la situation du sujet, que Lévinas découvre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, se distingue d'un simple horizon d'objet. Or, la situation du sujet est ambiguë : d'une part, elle semble s'identifier au monde. De l'autre, elle ne désigne que le soubassement hylétique. Cette ambiguïté provient, selon notre hypothèse, de la double exigence : d'une part, pour ne pas revenir à Heidegger, il faut que cette situation du

¹¹ Cf. EDE 132.

sujet soit hors monde ou sans monde, et que le sujet ne se caractérise pas par la transcendance intentionnelle et l'ek-sistence. Le rapport que Lévinas entretient avec la phénoménologie husserlienne est difficile à cerner, parce que, comme nous le verrons, adressant à la notion husserlienne de la temporalité théorétique des critiques qui sont inspirées parfois de Heidegger, il réhabilite Husserl, afin d'inventer une nouvelle ontologie fondée sur la notion husserlienne de sensibilité, nouvelle ontologie *sans* transcendance qui ne revient pas à Heidegger. De l'autre, si Lévinas construit cette ontologie, ce n'est que pour en accuser l'insuffisance. Autrement dit, passant de l'idée husserlienne de l'horizon d'objet à l'idée heideggérienne de l'horizon de l'être, Lévinas ne veut pas arrêter le passage : il faut passer de la situation du sujet à la situation éthique. Si, s'appuyant non seulement sur la notion husserlienne de la sensibilité, mais aussi sur l'ontologie fondamentale de Heidegger, il construit une nouvelle ontologie du sujet, c'est-à-dire aussi bien avec Husserl et Heidegger que contre Husserl et Heidegger, ce n'est que pour laisser l'éclater pour l'autre¹². Le flottement lévinassien entre Husserl et Heidegger et l'hésitation entre *s'inscrire dans* la phénoménologie et *s'en exscrire* s'expliquent donc par le fait que Lévinas ne partage ni le primat théorétique de Husserl, ni le primat ontologique de Heidegger. Avant d'élever l'éthique au rang de philosophie première, Lévinas, dès ses premiers essais d'après-guerre, a toujours déjà visé le problème de l'Autre. Dans le second chapitre d'*Autrement qu'être*, Lévinas entreprend de considérer « ostension, vérité, philosophie » comme « l'œuvre d'être – l'essence – le temps – le laps du temps », c'est-à-dire comme la « modification sans altération, ni déplacement » (AE 38). Il conçoit donc les « ostension, vérité, philosophie » comme la modification « sans altération ni transition, indépendante de toute détermination qualitative, plus formelle que la sourde usure des choses trahissant leur devenir, déjà alourdi de matière, par le

¹² Cf. : « Notre discours philosophique ne passe pas dans un terme à l'autre en fouillant uniquement les horizons "subjectifs" de ce qui se montre, mais embrasse les conjonctions d'éléments en lesquels éclatent des concepts surtendus, comme *présence* ou *sujet* » (AE 231-232).

craquement d'un meuble dans la nuit silencieuse » (AE 37). Aux yeux de Lévinas, la modification aussi bien husserlienne que heideggérienne désigne « cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel, c'est-à-dire « la visibilité du Même au Même, qu'on appelle parfois ouverture » (AE 38). Sans altération, sans transition, sans déplacement, cette modification comme mobilité de l'immobile ne change rien, puisqu'elle modifie « sans changer » (AE 41). La mobilité n'y serait donc mobilisée que pour assurer le non-changement de l'unité itérative du constituant et du constitué, du sujet et de l'objet, de ce qui révèle et de ce qui se révèle. Ce passage intentionnel ou encore ontologique du Même à la visibilité du Même au Même serait, comme G. Bensussan le souligne à propos de la critique schellingienne du passage hégélien du concept à son devenir-autre, dans le premier chapitre de la section sur le concept à la fin de la *Logique*, un « faux passage, un mouvement virtuel, un déplacement immobile », qui « se tient tout entier dans une sorte de mimétique expressive du réel »¹³. Dans ce passage, le concept, « comme le baron de Münchhausen, se tirerait ainsi lui-même par les cheveux pour se hisser hors des sables mouvants de l'abstraction et immanents l'extériorité »¹⁴. Si Lévinas *compose* une ontologie du sujet – une fausse transcendance –, c'est pour la *décomposer* et la *recomposer* au nom de la vraie transcendance. En ce sens, l'éthique lévinassienne suppose l'ontologie. En d'autres termes, il faut le Dit pour que l'être s'écarte devant le Dire, car le Dire est « *tour à tour affirmation et rétractation* »¹⁵ du Dit. Comme le remarque G. Bensussan, « il faut qu'un Dire d'avant tout Dit, un faire-être avant l'être, s'impose et laisse être la "déstructure" qu'il opère. Or il ne peut s'imposer que dans un mouvement de composition, de décomposition et de recomposition [...]. Il faut la philosophie – c'est ce même "il faut" que la Justice appelle d'ailleurs – pour qu'entre la philosophie dans la philosophie et

¹³ G. Bensussan, « Lévinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue internationale de philosophie*, n°235, 2006, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁵ AE 56, cité et souligné par G. Bensussan, *Ibid.*, p. 18.

qu'entre la philosophie et la philosophie, l'être s'écarte devant le désintéressement »¹⁶. S'il faut le Dit, pour que l'être éclate devant le Dire, cela signifie que « Levinas n'entend nullement et provocativement en finir simplement avec la philosophie dans ses modes reçus et dans ce qu'elle dit »¹⁷ au contraire, « de quelque façon », qu'« il la surdétermine, il en rajoute, il la laisse peser de tout son poids afin qu'elle ne puisse plus "retenir" ce qui la "retient" et signe son arrêt en ontologie ou en théologie, en vérité de la "-logie" -en véritologie, si on peut se permettre ce mauvais barbarisme »¹⁸. Ainsi, se pose ici la question de savoir de quelle façon Lévinas surdétermine et surcharge l'ontologie. Avec cette question, il s'agit pour nous du problème de la méthode que Lévinas effectue pour passer de l'ontologie à l'éthique.

Nous commencerons donc la deuxième partie en analysant la méthode lévinassienne. Dans le troisième chapitre, il s'agira de préciser l'interprétation lévinassienne du mouvement phénoménologique en direction de la situation du sujet, mouvement au-delà du donné qui, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s'identifie avec la structure de l'*en tant que*, et de confronter la méthode phénoménologique et la méthode lévinassienne, c'est-à-dire la méthode transcendantale qui consiste à « chercher le fondement » et la méthode de l'hyperbole qui consiste à « passer d'une idée à son superlatif » (DQVI 141).

Dans le quatrième chapitre, nous examinerons la réduction hyperbolique à l'impression originaire, que Lévinas effectue pour séparer celle-ci de toute synthèse passive, de toute intentionnalité, et qui doit être distinguée de la réduction husserlienne au présent vivant, puisque celle-ci ne sépare jamais l'impression originaire de la synthèse passive. Nous tâcherons de montrer que c'est à partir de cette séparation hyperbolique, que, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le moi cède le pas à une subjectivité hyperboliquement passive dont l'identité

16 *Ibid.*, p. 18.

17 *Ibid.*, p. 15.

18 *Ibid.*, p. 17.

est, dès le départ ou avant le commencement intentionnel, faite et dé faite par autrui. La conception de cette subjectivité assignée met en avance la passivité absolue. En effet, c'est à partir de la rupture irréductible entre l'impression originaire comme telle et la conscience intentionnelle, que surgit une perte de soi sans retour dans le passé immémorial, c'est-à-dire « la patience intégrale de l'assigné qui, patient – malgré soi – ne cesse de mourir » (AE 65). Tandis que, pour Husserl, la temporalisation est *vivante* grâce au présent *vivant*, le non-présent de l'impression originaire qui déchire la continuité de la vie consciente, désigne « le temps mort ou l'*entre-temps* » (AE 138), qui s'ouvre dans le mouvement du Même vers l'Autre dans lequel le moi est dépris de soi pour répondre d'autrui. Dans cette responsabilité, « le moi ne se pose pas, mais perd sa place, se déporte ou se trouve déporté » (DMT 181), de sorte que « dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence » (AE 67). Dès lors, Lévinas passe de l'idée de la situation du sujet à celle de la patience du sujet qui, « frappée par la mort toujours violente et prématurée » (AE 135), « n'ayant pas à s'identifier au présent » (AE 135), peut être envisagée comme la mort incessante de la présence de soi à soi. Séparée de toute intentionnalité, l'impression originaire comme telle signifierait que, loin de rester dans son présent vivant où il se pose et qui constitue l'identité idéalisante, le moi est pris dans le temps de l'autre dans lequel il est déposé, perdant sa présence à soi :

« Dénudation jusqu'à l'un inqualifiable, jusqu'au pur quelqu'un, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobade possible, le Dire, dans sa sincérité de signe donné à Autrui, m'absout de toute identité qui ressurgirait comme caillot qui se coagulerait pour soi, qui coïnciderait avec soi. Absolution qui inverse l'essence : non pas négation de l'essence mais dés-intéressement, un "autrement qu'être" s'en allant en "pour l'autre", brûlant pour l'autre, y consumant les assises de toute position pour soi et toute substantialisation qui prendrait corps de

par cette consommation, et jusqu'aux cendres de cette consommation. – où tout risque de renaître » (AE 65).

Le temps de l'autre m'aliène sans cesse : je suis altéré, déposé par ce temps. Répondre d'autrui, c'est être pris dans le temps de l'autre, perdant mon temps, c'est participer au temps de l'autre, oubliant mon temps. La patience comme l'oubli de ma présence à moi-même fait entrer le don dans l'éthique, don qui consiste à s'offrir à l'autre sans retour. Mais, si le sujet éthique est absolument séparé de la vie du présent vivant, si son identité assignée s'identifie avec l'oubli de la présence vivant de soi à soi, alors le principe de l'individuation éthique du sujet est-il *ma* mort pour que l'autre vive, pour que l'autre ait le temps ? En effet, le mot *pour* dans la formule l'un-*pour*-l'autre ne signifie pas simplement la responsabilité *pour* l'autre, mais « la responsabilité pour la responsabilité de l'autre » (AE 149-150). Or, ce redoublement de la responsabilité *pour* l'autre ne vient pas de ma mort, mais de la mort d'autrui :

« La relation à autrui où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort, n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant l'ontologie – en révélant une responsabilité pour la responsabilité de l'autre [...] » (EN 214) ?

La responsabilité *pour* la responsabilité de l'autre surgit donc dans la relation à la mort d'autrui, et non pas dans la relation à ma propre mort. D'où un débat sur le problème de la mort entre Heidegger et Lévinas. Dans la réflexion postérieure à *Totalité et Infini*, autrui apparaît souvent comme celui qui peut toujours partir sans revenir.

Dans le cinquième chapitre, il nous faudra montrer que la mort, conçue comme le lieu de l'exister propre chez Heidegger, subit avec sa réinterprétation lévinassienne un déplacement,

puisque ma propre mort ne fonctionne plus comme principe d'individuation, comme c'est le cas chez Heidegger, tandis que la mort d'autrui devient la mort première. Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas ne la conçoit pas comme *ma* mort, mais comme une mort anonyme que je ne peux jamais assumer sur moi comme une possibilité, car la mort annonce « un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet » (TA 57). Tandis que, pour Heidegger, l'être-pour-la-mort accomplit l'exister authentique, aux yeux de Lévinas, la mort est ce en face de quoi le sujet « ne peut rien pouvoir, c'est-à-dire ne peut plus être moi » (TA 85), c'est-à-dire un événement désindividuant qui défait tout pouvoir-être et toute identité du sujet. Puisqu'elle est un événement anonyme, la mort n'est donc pas, pour Lévinas, un principe d'individuation. Or, que devient la mort, qui provoque nécessairement la perte de l'identité du sujet, qui détruit le moi, lorsqu'elle signifie à partir du visage d'autrui ? Dans *Dieu, la Mort et le Temps*, la mort d'autrui est conçue comme la mort *première*¹⁹, non pas parce qu'elle permet au survivant de connaître le sens propre de la mort, mais parce qu'elle est inséparable de l'affection qu'elle produit chez le survivant :

« La mort – la mort d'autrui – ne se sépare pas de ce caractère dramatique, elle est l'émotion par excellence, l'affection par excellence. [...] L'impossibilité de réduire la mort à une expérience, ce truisme de l'impossibilité d'une expérience de la mort, d'un non-contact entre vie et mort ne signifient-ils pas une affection plus passive qu'un traumatisme » (DMT 18-19, déjà partiellement cité) ?

Pour Lévinas, la mort d'autrui est à la fois ce dont je ne peux jamais faire l'expérience et ce qui me touche au plus près, puisque c'est dans la mort d'autrui que me vient l'affection la plus

¹⁹ Cf. DMT 53.

passive que je puisse ressentir. En effet, si pour Lévinas, la mort d'autrui n'est pas une expérience, ce n'est que parce qu'elle est la mort de *quelqu'un* qui porte le *visage*²⁰. Si la mort d'autrui n'est pas réductible à l'expérience, c'est parce que ce qui meurt dans la mort d'autrui, c'est le visage qui est aussi irréductible à l'expérience. En ce sens, la mort d'autrui est doublement en dehors de la sphère de l'intentionnalité et du sens, c'est-à-dire en dehors du « savoir » (DMT 25). En d'autres termes, elle est le « renversement de l'apparaître » (DMT 60). Toutefois, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il n'y a pas de relation avec la mort d'autrui – ce qui signifie en revanche que cette relation est, à l'instar du visage, autre qu'expérience, « plus ancienne que toute expérience » (DMT 24). Ainsi, « nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui » (DMT 121). Chez Heidegger, la mort d'autrui est reléguée au second plan, puisque mourir, c'est là ma possibilité la plus propre et la plus singulière et que je ne pourrai jamais décharger autrui de sa mort. Pour Lévinas, en revanche, la mort d'autrui est la mort première, et c'est là que réside le sens de la substitution où la responsabilité pour autrui atteint son apogée ultime. Tandis que Heidegger identifie *la* mort et *ma* mort, puisque pour lui le sens de la mort ne peut être recherché que dans *ma* mort, possibilité propre et incessible, Lévinas soutient que « la mort de l'autre, c'est là la mort première » (DMT 53). Au lieu de confier la mort dans la dimension existentielle de l'être-pour-la-mort qu'est le *Dasein*, comme chez Heidegger, Lévinas nous invite à penser qu'elle trouve son sens véritable dans la mort d'autrui, et non pas dans ma mort. Si la mort d'autrui, c'est la mort première, c'est parce que, aux yeux de Lévinas, je ne me rapporte à la mort qu'en tant qu'elle est d'abord la mort d'autrui. Comme nous allons essayer de le montrer, Lévinas voit dans la mort d'autrui le principe de l'individuation du sujet. Pour Lévinas, le principe de l'individuation du moi n'est ni la vie du sujet, ni la mort du *Dasein*, mais la mort d'autrui, c'est-à-dire mon rapport à la mort d'autrui. Tandis que chez Heidegger, le

20

Cf. DMT 20.

propre de l'être devient l'affaire propre du *Dasein*, puisque mon assujettissement à l'être fait que le propre de l'être devient mien, chez Lévinas, la mort d'autrui devient mon affaire, puisque mon assujettissement à l'autre fait que la mort d'autrui devient mienne. Ce que je suis en propre ne s'accomplit pas dans le rapport à *ma* mort, mais dans le rapport à la mort d'autrui. Ce qui m'assigne à répondre, c'est la mort d'autrui, c'est-à-dire sa solitude face à la mort que je rencontre dans son visage :

« Devant la mort d'autrui, mon prochain, la mort mystérieuse m'apparaît, en tout cas, comme un esseulement à l'égard duquel je ne saurais demeurer indifférent. Il m'éveille à autrui » (AT 164)

Autrui n'est unique que parce que ce qui m'assigne, c'est sa solitude absolue face à la mort. Ce qui m'éveille à autrui, c'est donc sa mortalité conçue comme sa solitude extrême face à la mort. En ce sens, l'unicité d'autrui, c'est une unicité esseulée par la mort. Puisque « je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel » (DMT 53), c'est cette unicité mortelle qui m'assigne, et qui devient mon affaire propre « comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'autrui – pure altérité séparée, en quelque façon, de tout ensemble – était mon affaire. Comme si, ignorée d'autrui, que déjà dans la nudité de son visage, elle concerne, elle "me regardait" avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même. » (DQVI 245). Je suis voué à la mort d'autrui, avant que je ne sois voué à ma mort, puisque « l'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi. » (EN 213). En ce sens, Lévinas pousse l'idée heideggérienne de la mienneté responsable de l'être *jusqu'à* se transformer en celle de la mienneté responsable d'autrui. Il s'agit de « passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase » (DQVI 141). C'est à partir de cette surenchère que la

responsabilité pour la mort d'autrui, qui lui est invisible, m'individue, en m'esseulant. Ce qui m'isole, ce n'est pas ma propre mort, mais ma responsabilité pour la solitude d'autrui face à la mort. Car je suis le seul à répondre de cette solitude de l'autre. C'est seulement face à la mort d'autrui, que je rencontre dans son visage, que je suis irremplaçable, impartageable et insubstituable. Ma responsabilité pour sa mort ne concerne que moi et pas un autre. Supporter la mort d'autrui, c'est prendre sur moi *sa* mort ou être pris dans *sa* mort. Si je peux mourir de ma mort, ce n'est que parce que je meurs d'abord de la mort d'autrui. Sur-déterminée par la mort d'autrui, l'impression originaire devient *sur*-impression dont le vivre consiste précisément à *sur*-vivre.

Lors de la conclusion, nous retournerons à la question du statut de la phénoménologie dans la pensée lévinassienne.

Nous ne thématiserons pas le judaïsme, quand bien même Lévinas a certainement contribué au renouveau de la pensée juive. Si nous avons pris le parti de lire Lévinas de façon strictement phénoménologique et de mettre entre parenthèses le judaïsme qu'il professe ouvertement, c'est parce que ses œuvres majeures sont phénoménologiques.

PREMIÈRE PARTIE

À PARTIR DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE :
LÉVINAS ET HUSSERL

CHAPITRE PREMIER

LA STRUCTURE TRANSITIVE DU VÉCU : LA VIE DU SUJET

La vie est un thème majeur dans la phénoménologie husserlienne qui cherche à l'explicitier, en déterminant de plus en plus précisément ses horizons cachés. C'est pourquoi E. Fink, dans son texte « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », remarque que « l'analyse intentionnelle, en suivant le cours de son développement méthodique, devient une sorte de philosophie de la vie »²¹. Décrire en elle-même et pour elle-même cette vie du sujet, tel est le projet de la phénoménologie. C'est dans cette « vie consciente » qui « se déroule dans le *temps immanent* » (THI 65), que l'intentionnalité déborde de plus en plus l'intentionnalité objectivante. Si chez Husserl l'intentionnalité a servi de guide à cette exploration de la vie subjective, c'est en introduisant l'analyse de la temporalité et de la genèse passive et en développant sa notion d'un monde dont la pré-donation précède la donation de tout objet intentionnel, que Husserl transforme graduellement l'intentionnalité. Si la vie du sujet est bien le phénomène par excellence mis en lumière par la réduction phénoménologique, celle-ci révèle sa passivité foncière. Car la vie du sujet transcendantal ne se réduit pas à l'intentionnalité objectivante. Il nous faudra examiner la vie du sujet, dans son rapport avec la structure *transitive* du vécu, puisque c'est justement la transitivité du vécu qui rend vivante la vie du sujet.

§1. La vie de la conscience et la structure transitive du vécu

²¹ E. Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 77.

La vie de la conscience comme relation intentionnelle

Puisque Lévinas voit dans l'intentionnalité le centre de la doctrine husserlienne, il identifie la phénoménologie avec l'intentionnalité²². En effet, pour Husserl, l'intentionnalité est à la fois « le thème central »²³ et « la nouvelle méthode »²⁴ de la phénoménologie. En ce sens, Husserl la caractérise comme un « concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie »²⁵. Or, puisque Lévinas reconnaît la provenance husserlienne de sa pensée²⁶, non seulement pour Husserl mais aussi pour Lévinas, le problème de l'intentionnalité est premier et fondamental :

« Le concept de l'intentionnalité [...] réalise un concept premier et fondamental pour le commencement de la phénoménologie » (THI 77).

Dans son ouvrage paru en 1930, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas ne conçoit pas l'intentionnalité comme une simple propriété de la conscience, mais comme ce qui définit la nature même de la subjectivité du sujet :

« L'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet » (THI 70).

²² « La phénoménologie, c'est l'intentionnalité » (EDE 126, déjà cité).

²³ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I, tr. fr. P. Ricoeur, Editions Gallimard, 1950, p. 282, dorénavant, *Idées I*.

²⁴ Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 270.

²⁵ *Idées I*, p. 287.

²⁶ Cf. : « C'est sans doute Husserl qui est à l'origine de mes écrits » (EN 132).

C'est grâce à l'intentionnalité que le sujet s'identifie avec l'acte même de « se transcender » (THI 71), c'est-à-dire l'acte de se rapporter, toujours déjà au-delà de lui-même, à quelque chose :

« Un point caractéristique de l'existence de la conscience qui s'offre alors à nous, c'est l'*intentionnalité*, le fait que toute conscience est non seulement conscience, mais aussi conscience de quelque chose, ayant un rapport à l'objet » (THI 66).

La subjectivité du sujet se définit donc comme rapport à...²⁷ C'est dans cette relation intentionnelle, qui détermine la subjectivité même du sujet, que Lévinas distingue le « domaine premier qui rend seul possible et compréhensible un "objet" et un "sujet" – termes déjà dérivés » (THI 64). Le sujet n'existe pas d'abord, pour se rapporter ensuite au monde, mais il se trouve toujours déjà engagé dans son rapport au monde. En d'autres termes, il est toujours déjà au-delà de lui-même. Cette transcendance intentionnelle est un « phénomène véritablement premier » qui seul conditionne et rend possibles sujet et objet :

« [...] Le sujet n'est pas quelque chose qui existe d'abord et qui se rapporte à l'objet ensuite. Le rapport de sujet à objet constitue le phénomène véritablement premier, et c'est en lui que ce qu'on appelle "sujet" et "objet" se retrouvent » (THI 71).

Voici pourquoi Lévinas identifie « l'être de la conscience » avec « le contact avec le monde » (THI 73). Or, dire que tout ce qui est donné, soit comme sujet, soit comme objet, dans

²⁷ Nous verrons que Lévinas transforme ce se rapporter à... en répondre à... qui fait la subjectivité même du sujet éthique.

l'expérience, est rendu possible par cette relation intentionnelle, c'est dire que celle-ci fonde toutes les formes et tous les contenus de la conscience. Comprise comme la vie de la conscience, la relation intentionnelle est l'horizon même de la phénoménologie dans lequel celle-ci doit s'accomplir. C'est la raison pour laquelle la relation intentionnelle est considérée comme domaine premier ou comme phénomène premier. Or, pour Lévinas cette relation intentionnelle coïncide avec l'existence, et cette coïncidence entre la vie consciente et l'existence provoque la modification de la structure ontologique de la conscience. Nous verrons qu'aux yeux de Lévinas, la notion existentialiste d'existence emprunte à la structure transitive du vécu sa transitivité, puisque la structure transitive du vécu, que la notion existentialiste d'existence emprunte, permet la notion de l'être qui ne renvoie plus au seul rapport d'attribution de son rôle de couple, mais à la transitivité du verbe être.

La coïncidence entre la vie et l'existence

Dans « L'œuvre d'Edmond Husserl », le texte publié en 1940, Lévinas insiste sur le moyen que Heidegger doit à Husserl par lequel il développe sa propre pensée de l'existence :

« Mais si la philosophie existentielle de Heidegger hérite de plus loin sa vision de l'existence et l'affirmation que l'existence est irréductible à la lumière de l'évidence ; cette philosophie doit à Husserl le moyen même par lequel elle renouvelle la philosophie de l'existence » (EDE 52).

C'est parce que Heidegger emprunte à Husserl le moyen par lequel il renouvelle la philosophie de l'existence, que Lévinas considère l'ontologie fondamentale comme la

« continuation » de la phénoménologie husserlienne²⁸. Mais, quel est ce moyen ? La philosophie heideggérienne de l'existence « serait impossible sans la conception husserlienne de l'intentionnalité. C'est par cette notion qui, du moins en droit, sépara le sens – de la représentation de l'objet et permit d'envisager l'objet lui-même comme déterminé dans sa nature et dans son mode d'existence par le sens – que la philosophie de Heidegger, malgré tout l'abîme qui la sépare de Husserl, malgré ses formules, son sentiment de la réalité, et la nouveauté de sa méthode, demeure tributaire de la phénoménologie husserlienne » (EDE 52).

Aux yeux de Lévinas, c'est donc la notion de l'intentionnalité qui ouvre la phénoménologie ontologique de Heidegger. Or, comme nous l'avons vu plus haut, l'intentionnalité n'est pas seulement le thème fondamental, mais aussi la méthode même de la phénoménologie. C'est

28 « Mais la philosophie si puissante et si originelle de M. Heidegger, qui se distingue de la phénoménologie husserlienne à bien des égards, n'en est pourtant, dans une certaine mesure, qu'une continuation » (THI 15). De quelle « continuation » s'agit-il ? Ce que Lévinas trouve dans la phénoménologie heideggérienne comme « si puissante et si originelle », ce n'est rien d'autre que la germination de ce que la pensée husserlienne contenait en germe. Autrement dit, Lévinas considère la problématique posée par Heidegger dans *Sein und Zeit* comme ce à quoi « s'oriente » déjà la problématique posée par la phénoménologie husserlienne, et par là même le « point de départ » de Heidegger comme « le point d'arrivée » de Husserl : « Husserl prétend que le problème central de la *phénoménologie transcendantale* – celui de la constitution du monde pour la conscience pure – introduit une "dimension" proprement philosophique dans l'étude de l'être ; c'est par là que la dernière signification du réel se révélera à nous. Mais en quoi consiste cette dernière signification ? Et pourquoi avons-nous affaire ici à un problème philosophique par excellence ? Il nous semble que le problème que se pose ici la phénoménologie transcendantale s'oriente vers un problème ontologique, dans le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme. Et la connaissance du point de départ de celui-ci nous permettra peut-être de mieux comprendre le point d'arrivée de M. Husserl » (THI 15). Ainsi, ce qui permet à Lévinas d'affirmer la continuation heideggérienne de la phénoménologie husserlienne n'est rien d'autre le problème ontologique « par excellence » qui est pré-tracé chez Husserl. Selon Robert Manning, si Lévinas reconnaît « la valeur originelle » de la phénoménologie husserlienne, c'est parce que l'ontologie heideggérienne se fonde sur la phénoménologie de Husserl : « Lévinas voit la valeur originelle de la phénoménologie transcendantale de Husserl dans le fait qu'elle pose les fondements de l'ontologie phénoménologique de Heidegger (Levinas sees the primary value of Husserl's transcendental phenomenology in the fact that it lays the foundation for Heidegger's phenomenological ontology) » (Robert Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1993, p. 16.). J.-F. Lavigne, dans son article, intitulé « Lévinas avant Lévinas : l'introduit et le traducteur de Husserl » montre que dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas interprète l'intentionnalité husserlienne comme ce qui est identique à l'être-au-monde du *Dasein* : « La transformation du concept de la vérité, par Husserl, a sa base dans son concept de la conscience. (...) Le sujet est un être qui, dans la mesure où il existe, se trouve déjà en présence du monde, et c'est cela qui constitue son être même. (...) C'est dans cette présence de la conscience devant les objets, que constitue le phénomène premier de la vérité » (THI 133, cité par J.-F. Lavigne, « Lévinas avant Lévinas : l'introduit et le traducteur de Husserl », in *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, J.-L. Marion dir., Paris, PUF, « Epiméthée », 2000, p. 63.). Selon J.-F. Lavigne, dans ces lignes citées, la notion de sujet n'est rien d'autre que « la nette reprise du concept de *Dasein* » (*Ibid.*, p. 65.) : d'une part, ce sujet qui « existe » ou « se trouve déjà en présence du monde » signifie « l'être-au-monde que *Sein und Zeit*, aux § 9 et 12, donne à ce terme », et par là même il faut lire « son être même » dans la seconde partie de cette phrase « au sens de "son essence" » selon la thèse du 9 § de *Sein und Zeit* : « l'exister est l'essence même du *Dasein* ». De l'autre, puisque Lévinas identifie ici le « phénomène premier de la vérité » dans ce « se trouver devant l'être », il reprend aussi la thèse heideggérienne du § 44, selon laquelle le « phénomène originelle de la vérité » n'est rien d'autre que « l'*Erschlossenheit*, l'être-ouvert originelle du *Dasein* dans son être-au-monde » (*Ibid.*).

dans « De la description à l'existence », le texte publié en 1949, que Lévinas précise que ce qui rend possible l'articulation de l'être et de l'intelligence de l'être, c'est « la méthode phénoménologique que Heidegger emprunte à Husserl » (EDE 94). Cette méthode, qui permet le passage de la phénoménologie à l'ontologie fondamentale, et qui fait que « déjà chez Husserl se trouvent réunies les données essentielles qui orientent la philosophie vers la notion de l'existence », consiste à « remonter vers la condition » (EDE 94). Il s'agit du passage régressif, au-delà du donné en soi, à la condition de celui-ci :

« Lorsque la notion du souci en effet apparaît comme condition de l'*être-dans-le-monde*, lorsque le temps apparaît comme condition du souci, nous assistons avec ce recul à partir du conditionné vers la condition, comme à un raisonnement » (EDE 94).

Pour Lévinas, quand bien même la phénoménologie de Heidegger va plus loin que chez Husserl, elle a toutefois hérité l'idée husserlienne d'une reconduction des choses en soi à l'horizon de leur apparaître. Or, ce que Heidegger a hérité de la phénoménologie de Husserl, n'est pas seulement l'idée de la réduction, mais aussi la conception de l'intentionnalité qui consiste essentiellement à « identifier penser et exister » (EDE 98). C'est la raison pour laquelle Lévinas considère que le passage heideggérien, qui remonte du conditionné vers la condition, demeure « un événement concret de l'existence humaine » (EDE 94).

Ce qui caractérise l'idéalisme cartésien, c'est la distinction radicale entre exister et penser, entre l'être fini du sujet et sa pensée. C'est sur cette distinction que repose la possibilité de concilier dans le sujet son être fini avec l'idée de l'infini : c'est par la pensée que, sortant de son être fini, le sujet se rattache à l'idée de l'infini. Certes, pour Descartes, puisque la substance pensante n'est définie qu'à partir de la pensée et que le moi cesse d'être, dès qu'il cesse de

penser, c'est la pensée qui conditionne l'existence. Mais, l'être fini du moi et sa pensée ne coïncident pas purement et simplement, parce que la substance pensante peut penser l'idée de l'infini, sans être elle-même infinie. L'être fini du sujet et sa pensée se distinguent donc l'un de l'autre : tandis que, par l'idée de l'infini, sa pensée peut s'enraciner dans l'absolu, son être est fini. D'où, puisque l'idée de l'infini est un surplus par rapport à l'être fini du sujet, « l'existence humaine, n'est pas pensée, mais une chose qui pense » (EDE 98).

Contrairement à Descartes, Husserl ne distingue pas entre l'existence et la pensée. Chez Husserl, l'être du sujet coïncide avec sa pensée. La conscience n'a pas la pensée comme attribut essentiel d'une chose qui pense, elle *est* la pensée. L'intentionnalité n'est pas quelque chose qui existe d'abord et qui se rapporte à l'objet ensuite. Dans la mesure où son acte d'exister consiste à se tourner vers l'objet, son existence coïncide avec sa pensée :

« Ce que nous avons souligné comme une conséquence de la philosophie de Husserl, l'identification entre l'existence de l'être, d'une part, et, d'autre part, son mode de "rencontrer la vie", le rôle qu'il y joue, et qui devient visible dans la constitution de l'objet, est une conséquence que M. Heidegger semble aussi avoir remarqué, et qui paraît l'avoir influencé » (THI 218).

Puisque l'être de la conscience coïncide avec sa manière d'y accéder, la pensée n'a pas sa condition ontologique en dehors d'elle, mais « la pensée elle-même est l'ontologie » (EDE 98). La corrélation entre la facticité et la compréhension de l'être dans l'ontologie heideggérienne²⁹ est déjà préparée dans l'idée husserlienne de la corrélation entre l'être de la conscience et le type d'acte, acte qui le vise. Or, cette corrélation ne se borne pas au rapport de la conscience à soi ;

²⁹

A ce sujet, cf. *supra.*, §1 du chap. V.

elle est aussi appliquée au rapport de la conscience à son objet. Déjà dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas identifie l'être de l'objet avec l'accès à l'objet :

« Le pas en avant effectué par Husserl sur Descartes consiste à ne pas séparer la connaissance d'un objet – plus généralement, le mode d'apparaître de l'objet dans notre vie – de son être ; à voir dans son mode de connaissance l'expression et la caractéristique de son mode d'être. C'est pourquoi, dans sa philosophie, il y a pour la première fois possibilité de passer de la théorie de la connaissance, et à travers la théorie de la connaissance, à la théorie de l'être » (THI 59)³⁰.

Dans la phénoménologie, le phénomène (l'être) coïncide avec l'acte intentionnel qui le vise (pensée). C'est cette l'équivalence entre la donation et la visée qui caractérise la méthode phénoménologique³¹. La coïncidence de la pensée avec l'événement de l'être permet à Lévinas de constater que chez Husserl, « la philosophie n'éclate pas *dans* l'existence humaine, elle coïncide avec cette existence », puisque « la philosophie elle-même est existence et événement » (EDE 97). Loin d'avoir une idée du parfait qui permet à l'être fini de se libérer de son existence finie et concrète et de se placer ainsi en dehors de celle-ci, la méthode phénoménologique consiste à chercher la signification du fini dans le fini lui-même, c'est-à-dire à coïncider avec la vie concrète :

³⁰ Cf. également : « Dès les *Logische Untersuchungen*, s'affirme donc ce qui nous semble dominer la façon de procéder des phénoménologues : *l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet* » (EDE 115). Cf. également : « La phénoménologie n'est pas seulement le fait de laisser apparaître les phénomènes tel qu'ils apparaissent ; cette apparition, cette phénoménologie – est l'événement essentiel de l'être » (EDE 117).

³¹ En effet, cette équivalence entre le phénomène et son accès représente le présupposé de base de toute phénoménologie : si l'équivalence il y a entre le phénomène et son accès, cela signifie que rien n'est laissé au dehors, rien ne surprend, tout est accessible d'une manière ou d'une autre. L'équivalence aboutit donc à l'immanence du sens. C'est en ce sens que Lévinas peut dire que dans l'intentionnalité, « la pensée reste adéquation à l'objet » (TI XI).

« La philosophie ne tranche pas sur la vie, dans un instant privilégié, mais coïncide avec elle, elle est l'événement essentiel de la vie, mais de la vie concrète, de la vie qui n'enjambe pas ses limites » (EDE 97).

Si la phénoménologie husserlienne se définit comme un idéalisme transcendantal, il s'agit d'un « idéalisme qui *n'est* rien d'autre que l'auto-explicitation (*Selbstausslegung*) de mon *ego* en tant que sujet d'une connaissance possible »³². Or, la coïncidence entre la pensée et l'événement de l'être, est ce qui explique que les réserves opposées par Husserl au passage cartésien du *cogito* à l'idée de la chose qui pense ne proviennent pas seulement du souci d'éviter la réification de la conscience, mais aussi de celui de ne pas considérer celle-ci comme un substantif. Cela a pour conséquence la modification de la structure ontologique de la conscience :

« Dire que l'acte de penser équivaut, pour le sujet, à l'acte d'exister – et la conception husserlienne est précise sur ce point – c'est modifier la notion même de l'être » (EDE 98).

La notion de l'être ne renvoie plus au seul rapport d'attribution de son rôle de couple, mais à la structure *transitive* qu'il acquiert par analogie avec celle de la pensée :

« Comme la pensée est pensée de quelque chose, le verbe être a toujours un complément direct : je *suis* ma douleur, je *suis* mon passé, je *suis* mon monde. Il est évident que, dans ces formules, le verbe être ne joue pas le rôle de couple. [...] Ce que l'on veut exprimer en

³² Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. G. Peiffer et M. Lévinas, Paris, J. Vrin, 1986 (1947) (1^{er} éd. Armand Colin, 1931), p. 72.

soulignant dans ces propositions le mot *est*, [...] c'est le caractère transitif de ce verbe, l'analogie que le verbe être doit présenter avec le verbe penser » (EDE 98-99).

C'est donc la découverte du caractère transitif du verbe être qui permet de préparer la notion existentialiste d'existence qui emprunte à la pensée sa transitivité. Or, la structure transitive de la pensée s'appuie sur la structure transitive du vécu.

La structure transitive du vécu

Dans les *Recherches logiques*, Husserl définit l'acte de conscience comme un vécu :

« Ce que le moi ou la conscience vit (*erlebt*) est précisément son vécu (*Erlebnis*). Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu (*erlebten*) ou conscient et le vécu (*Erlebnis*) lui-même »³³.

Si le vécu n'est rien d'autre que ce que le moi vit, ce dont il fait l'expérience, ce qu'il éprouve, le vécu (*Erlebnis*) nous renvoie au vivre (*leben*), en passant par *erleben*. C'est par le terme vécu que la notion de la vie et la notion de la conscience s'articulent :

« Nous avons déjà dit que l'intentionnalité n'est pas une pure représentation de l'objet. Les états de conscience, Husserl les appelle *Erlebnisse* – "états vécus " ou le vécu – et déjà ce terme, par lui-même, rapproche la notion de conscience de la notion de vie, c'est-à-dire nous la fait considérer sous l'aspect riche et multiforme qui caractérise notre existence concrète » (THI 86).

³³ Husserl, *Recherches logiques. Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la théorie de la connaissance, Première partie*, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 352.

Puisque le verbe vivre (*erleben*) désigne la transitivité, c'est-à-dire la transition ou le passage (*Übergang*) d'un vécu conscient à un autre, c'est par ce verbe que la vie de la conscience qui vit son vécu, loin de rester comme substance immobile, devient transitive :

« Le terme "vivre" désigne la relation pré-réflexive d'un contenu avec lui-même. Il peut devenir transitif (vivre un printemps), mais est au préalable réfléchi (sans qu'il s'agisse de réflexion explicite) » (EDE 149).

Quand la conscience vit (*erlebt*) ses divers vécus, elle ne s'y rapporte pas de façon réflexive, mais de façon « pré-réflexive ». L'acte de conscience est intentionnel en ce qu'il se rapporte à un objet, mais il est vécu en ce qu'il se rapporte également à lui-même³⁴. Tandis que la conscience perçoit les objets, elle vit les actes de perception :

« Nous vivons (*erleben*) les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, il sont vécus (*sie werden erlebt*) »³⁵.

La conscience qui vit ces phénomènes ne saurait être considérée comme l'acte objectivant qui se dirige, thématiquement et explicitement, sur l'objet ; elle est plutôt de l'ordre de l'intentionnalité non-objectivante, non-thématisante, dans la mesure où ce n'est pas l'objet

³⁴ Pourtant, les liens entre le contenu vécu et le vécu sont « rapports intentionnels » (EDE 123) au sens spécifique. Nous verrons que ces liens *intentionnels* désignent la synthèse passive de rétention et de protention, c'est-à-dire l'intentionnalité sensible à distinguer de l'intentionnalité objectivante. A ce sujet, cf. *supra.*, §3 du chap. II.

³⁵ Husserl, *Recherches logiques. Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la théorie de la connaissance, Première partie, ibid.*, p. 350.

transcendant, mais sa propre intention en tant que soi-même qu'elle vit. Autrement dit, les intentions qui se dirigent sur des objets, ne sont pas réfléchies, de façon explicite, par la conscience de soi, qui les vit, mais vécues de façon implicite et irréfléchie :

« La conscience qui est conscience de l'objet, est conscience non objectivante de soi, elle se vit, est *Erlebnis*. L'intention est *Erlebnis* » (EDE 149).

Le vécu instaure un rapport à soi qui précède toute réflexivité, toute conscience positionnelle et objectivante. Mais, pourquoi ce rapport à soi doit-il être conçu comme pré-réflexif et implicite ?

« Ce n'est pas uniquement en tant qu'objet de réflexion que la conscience, se donnant d'une façon adéquate, existe nécessairement ; – le sens de son existence consiste précisément à ne pas exister seulement comme objet de la réflexion. La vie consciente *est*, même si la réflexion ne la prend pas pour l'objet. [...] L'être de la conscience révèle son indépendance vis-à-vis de la perception interne, contrairement à la chose extérieure dont l'être même renvoie à la conscience. Ici, ce n'est plus la réflexion sur la conscience qui constitue son existence, mais celle-là est rendue possible par celle-ci » (THI 54-55).

La conscience, saisie, de façon explicite, à l'instar de l'objet dans la réflexion, n'épuise pas la vie consciente : le sens de son existence ne se borne pas à ce qui est saisi actuellement par la perception interne. En d'autres termes, l'existence de la vie embrasse non seulement des vécus actuels, mais encore des vécus inactuels. Ce que l'acte réflexif révèle avant tout, c'est son caractère d'après coup : si le vécu peut être réfléchi, c'est parce qu'il était déjà là sur un mode

irréfléchi. Sur ce point, Husserl parle d'une sorte de perceptibilité potentielle des vécus inactuels :

« Quand on dit : "tous les vécus sont de la conscience", on veut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d' "arrière-plan" et *prêts* aussi par principe à *être perçus*, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne marquons pas dans le champ de notre regard externe »³⁶.

Si le vécu peut être réfléchi et saisi thématiquement et explicitement par le regard, c'est parce qu'il était « déjà là » sur un mode pré-réflexif sous la forme d'horizon, avant qu'il ne devienne réfléchi. Quand la réflexion saisit le vécu, elle saisit ce qui a déjà été là *avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction. Mais, comment le vécu est-il prêt « par principe » à être perçu ? Selon Lévinas, c'est la conscience intime du temps qui conditionne et rend possible la perceptibilité de tout le vécu :

« Cette perceptibilité, possibilité inhérente à l'existence même de la conscience, tient, selon un autre texte, dans le fait que "tous les *Erlebnisse* sont conscients". Les *Erlebnisse* sont conscients – ils se connaissent eux-mêmes, en quelque façon, sans que cette conscience soit analogue à la perception de l'objet extérieur, ou même à la perception immanente de la réflexion. Car, en effet, nous apprenons, par ailleurs – et nous devons nous borner ici à le constater – que cette existence du vécu équivaut au fait d'être "constitué dans la conscience immanente du temps". [...] En cette

36

Idées I, p. 146-147.

existence pour soi de la conscience – antérieure à tout regard de la réflexion qui aurait la conscience pour *objet* – consiste son mode spécifique d'exister, son absoluité et indépendance à l'égard de la réflexion. La conscience existe de telle sorte qu'elle est constamment présente à elle-même » (THI 56).

Mais, le fait que les vécus sont conscients dans la conscience immanente du temps « ne signifie pas que la vie consciente existe et qu'ensuite elle est consciente d'elle-même. [...] La conscience fait l'être même des *Erlebnisse*. Nous comprenons par là la grande importance qu'ont prise les recherches phénoménologiques sur la constitution du temps immanent » (THI 57). C'est grâce à la synthèse passive, effectuée par la conscience immanente du temps que « les données hylétiques, comme le montre la constitution husserlienne du temps, sont déjà quelque chose de constitué » (THI 78), même avant que l'intentionnalité ne les anime, pour leur prêter des sens. Si le vécu précède toujours déjà l'acte réflexif, cela revient à dire que ce qui s'ouvre à partir du vécu, c'est une sphère pré-réflexive qui se donne à la réflexion « comme ayant existé sans être réfléchi[e] »³⁷. Ainsi, l'expérience vécue ne se déroule pas dans la réflexion active, mais dans la participation pré-réflexive et passive du moi, c'est-à-dire dans la synthèse passive. Or, si l'irréfléchi précède toujours déjà la réflexion, et par là même le réfléchi, si la vie réflexive naît à partir d'une vie sans réflexion, alors est-il possible d'affirmer l'unité entre ce que la conscience vit et ce qu'elle réfléchit, entre le soi vécu et le soi réfléchi, entre la vie implicite et la vie explicite, etc. ? La découverte de la structure transitive du vécu ne menace-t-elle pas l'unité de la conscience ? Loin d'être transparente, la vie du sujet n'est-elle pas obscure ?

« Ce qui précède nous montre l'intentionnalité comme constitutive de *toutes* les formes de la

37

Idées I, p. 248.

conscience. Mais nous avons envisagé jusqu'à présent la conscience explicite, éveillée, "active", comme Husserl l'appelle. Or, la vie consciente n'est pas un champ limité à cette clarté et à cette distinction où chaque acte s'articule si nettement. La sphère potentielle est-elle intentionnelle ? » (THI 76)

Husserl y répond par l'affirmative, puisque « la conscience potentielle apparaît aussi comme "conscience de quelque chose" » (THI 76). En effet, ce que nous voyons ici, c'est une tension chez Husserl lui-même : d'une part, Husserl entrevoit la passivité foncière du sujet, dans la mesure où la vie consciente déborde l'activité réflexive de la conscience. Si la vie consciente peut exister avant même que la réflexion ne la prenne pour objet, si elle est à la fois ce qui est indépendant de la réflexion et, pourtant, ce qui la rend possible, cela revient à dire que l'obscurité de la vie consciente est plus forte que la clarté de la conscience réflexive. D'autre part, Husserl considère le moi comme ce qui peut rester toujours le centre de référence. Dans la mesure où la vie potentielle est réductible à la vie actuelle et réflexive, l'irréfléchi n'a de sens que par rapport au pôle de l'activité réflexive du moi. Comme le souligne Lévinas, chez Husserl, « le réel – choses et pensées – n'a de sens que dans la conscience » (EDE 49)³⁸.

§2. L'accès à la vie : réduction

Loin de présupposer la vie dès le départ, la phénoménologie husserlienne accède à la vie à partir de l'analyse intentionnelle qui renvoie à la réduction phénoménologique, laquelle rend possible le dévoilement de la vie intentionnelle originellement constituante. La problématique

³⁸ Cf. également : « En résumé, l'existence de la chose matérielle non-perçue ne peut résider que dans sa perceptibilité » (THI 44).

de la réduction phénoménologique occupe le devant de la scène de la phénoménologie, surtout en France³⁹. Cette réduction doit être considérée comme un retour de la pensée aux phénomènes dont l'apparition nécessite une démarche de la réduction phénoménologique qui a pour tâche de faire apparaître des phénomènes cachés et de conduire à la phénoménalisation de ce qui, sans elle, ne serait jamais devenu un phénomène. Si la réduction phénoménologique fait appel à la vigilance du sujet, c'est parce qu'elle éveille des phénomènes cachés, dormants. Ce qui apparaît grâce à la réduction phénoménologique, c'est la constitution du sens, et la réduction montre aussi « comment cette constitution était déjà à l'œuvre dans la vie naturelle, sans qu'elle apparaisse pour autant »⁴⁰. Or, la réduction phénoménologique est impensable sans un sujet capable d'accueillir la donation des phénomènes. Quel est ce sujet ?

La vie concrète comme sujet transcendantal et la vie naturelle comme sujet empirique

La réduction phénoménologique exige du phénoménologue qu'il quitte sa vie naturelle dans le monde, qu'il mette entre parenthèses ce qui constitue naïvement sa vie, car dans l'attitude naturelle, ma vie perd de sa clarté, en exerçant mes activités sur un mode « technique » et c'est cette perte de clarté qui provoque les crises :

« En tant qu'être humain, je suis un être parmi d'autres êtres avec lesquels je suis en

³⁹ Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989 ; M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990 ; J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 207-247 ; M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 96/1, 1991, p. 3-26 ; R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, « Epiméthée », Paris, 1994, p. 5.

⁴⁰ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 6.

commerce, un esprit déjà aperçu dans un certain sens – et, par conséquent, objet par quelque côté. Dès lors, ma pensée d'être humain constitué, n'est plus le pur acte de prêter un sens, mais une opération accomplie sur le monde et dans le monde, un commerce avec le réel. L'intentionnalité devient une activité entre êtres. Ma pensée ne se sait plus en tant que pensée. Elle se dirige sur les objets en tant qu'êtres et non pas en tant que synthèse de noèmes. Notre vie spirituelle se transforme en un exercice de la pensée. Elle devient une technique. Elle connaît de l'être, énonce des propositions sur lui sans se soucier du sens de son objectivité toujours naïvement admise. C'est cette attitude naturelle, ce "dogmatisme inné" de l'homme que la réduction phénoménologique devra renverser. [...] Pour résoudre les crises conditionnées par l'attitude naturelle, il convient de changer radicalement cette attitude. Si ma vie intellectuelle s'est transformée en technique et que j'exerce ma pensée sur certains objets au lieu d'avoir toute la clarté nécessaire à ma vie spirituelle, c'est que je me trouve dans le monde comme un être parmi d'autres êtres. Il faut donc que je retrouve la pensée originelle où cette situation s'est constituée » (EDE 35-36).

Dans l'attitude naturelle, la vie devient une *technique*, c'est-à-dire une pensée théorétique qui, en traitant l'objet, ignore les voies qui y ont mené. Or, en mettant hors d'action l'« accomplissement » qui, « en tant qu'"attitude naturelle" unitaire, constitue le "simple" "vivre-là-dedans" dans son immédiateté », « nous gagnons un complet changement de l'attitude de l'ensemble de la vie, un mode de vivre totalement nouveau »⁴¹. L'*époque* phénoménologique ne place pas le phénoménologue « devant un pur néant », mais lui permet d'*avoir* sa « propre » vie sous son regard :

⁴¹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 171.

« [...] Cette "mise entre parenthèses" du monde objectif, ne nous place pas devant un pur néant. Ce qui, en revanche et par là même, devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels (*reine Gemeintheiten*), c'est-à-dire l'universalité des "phénomènes" au sens spécial et élargi de la phénoménologie. On peut dire aussi que l'ἐποχή est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi »⁴².

Pour saisir comment la vie opère, il faut rompre avec le mode de vivre naturel. Dans la mesure où la vie naturelle dans le monde reste aveugle à elle-même, il faut un changement total d'attitude pour comprendre l'unité du mondain et du transcendantal. Or, même en changeant l'attitude naturelle, le phénoménologue ne cesse pas de *vivre*, mais il modifie le mode de vivre naturel pour gagner « un mode de vivre totalement nouveau ». Il en résulte que la vie n'est pas un phénomène donné à un regard, mais le regard lui-même qui se donne lui-même comme objet à lui-même. L'acte de la réduction appartient donc lui-même à la vie. C'est la raison pour laquelle Lévinas parle de la coïncidence entre la philosophie et la vie, entre penser et vivre, entre la pensée et l'événement de la vie concrète :

« Pour Husserl, bien qu'il aspire à l'intelligibilité complète de l'homme par lui-même – et la possibilité de la réduction phénoménologique promet cette intelligibilité – celle-ci ne va pas au delà de la *coïncidence* avec l'origine. Et cette origine ne saurait être dite en dehors d'une description dont tous les termes acquièrent leur signification à partir de la vie concrète au sein du

42

Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 18.

monde. L'idéalisme husserlien se passe de raison : il n'a pas de principe qui permette de se libérer de l'existence concrète en se plaçant en dehors d'elle. Sa libération n'est pas une réminiscence, n'est pas une mise en œuvre de germes de raison innée, venant en tout cas d'ailleurs que de la vie même dans le monde, – mais une description. [...] La philosophie ne tranche pas sur la vie, dans un instant privilégié, mais coïncide avec elle, elle est l'événement essentiel de la vie, mais de la vie concrète, de la vie qui n'enjambe pas ses limites » (EDE 96-97).

La réduction phénoménologique ne dépasse pas son origine, c'est-à-dire la vie concrète, mais coïncide avec elle. Puisque l'acte de philosopher n'est rien d'autre que l'événement de vivre, philosopher, c'est vivre. En ce sens, le philosophe ne quitte jamais sa vie, ses limites. Certes, il peut être détaché de la vie naturelle dans le monde, pour la regarder, mais, dans ce détachement, il ne s'agit pas d'une deuxième vie. Il n'y a pas deux vies différentes, mais seulement des manières de vivre différentes : d'une part, le moi endormi qui vit sa vie, se dirige sur les objets mondains de son intérêt ; d'autre part, le moi éveillé qui cherche à comprendre le sens de sa vie, se dirige sur le comment de la donation de ces mêmes objets. De même qu'il n'y a pas deux vies différentes, de même il n'y a pas deux sujets différents : le sujet transcendantal qui cherche à coïncider avec sa vie concrète n'est rien d'autre que le même sujet qui était immergé et engagé dans la vie concrète dans le monde avec l'attitude naturelle. Comme R. Bernet le remarque, ils sont tous les deux « un seul et même sujet transcendantal »⁴³.

43

« Nous essayerons de montrer comment la réduction phénoménologique fait apparaître un sujet qui, d'une part, tient au monde et, de l'autre, s'en détourne. Plus précisément encore, nous voulons suivre comment le sujet transcendantal [...] apparaît à travers la réduction phénoménologique en tant que menant une vie double, et comment, de ce fait, il s'apparaît à lui-même d'une double manière. [...] Husserl rend compte de cette duplicité du sujet transcendantal en faisant la distinction entre, d'une part, le sujet en tant qu'il constitue le monde et, d'autre part, le sujet en tant qu'il assiste en "spectateur impartial" à cette constitution. Dans le premier cas, il s'agit du sujet transcendantal tel que la réduction phénoménologique le donne à voir, dans le second cas du sujet transcendantal en tant qu'il est l'agent qui effectue cette réduction phénoménologique. Le premier sujet s'apparaît à lui-même à travers l'œuvre qu'il accomplit dans et pour le monde, le second sujet s'apparaît à lui-même d'une manière immédiate, c'est-à-dire en dehors de toute référence au monde. Il s'agit pourtant de part et d'autre d'un seul et même sujet transcendantal » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 8-9.).

La vie concrète du sujet transcendantal sans facticité de la naissance et de la mort

Pourtant, s'il y a une différence entre ces deux modes de vivre, c'est parce que le sujet transcendantal qui effectue la réduction phénoménologique se reconnaît lui-même comme constituant :

« Moi, qui demeure dans l'attitude naturelle, je suis *aussi* et à tout instant moi transcendantal, mais je ne m'en rends compte qu'en effectuant la réduction phénoménologique »⁴⁴.

Mais, si, immergé dans le monde, le sujet dans l'attitude naturelle fait partie du monde, comment expliquer le fait qu'il constitue ce même monde auquel il appartient ? Comment l'origine du sens du monde, puisque c'est le sujet qui constitue le monde, peut-elle toujours appartenir à ce même monde ?⁴⁵ Selon Lévinas, dans la phénoménologie husserlienne, cette appartenance du sujet au monde n'a de sens que par rapport à « la spontanéité » du sujet transcendantal :

« [...] Le séjour dans un monde n'est concevable que comme la spontanéité d'un sujet

⁴⁴ Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 31.

⁴⁵ M. Foucault parle de ce sujet d'un « étrange doublet empirico-transcendantal » : « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance » (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329.) En effet, M. Foucault reproche à la phénoménologie ce doublet empirico-transcendantal à partir duquel le sujet transcendantal constituant réapparaît dans ce qui est constitué par celui-ci. Pour M. Foucault, la phénoménologie est un « discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps » (*Ibid*, p. 133).

constituant, sans laquelle ce séjour aurait été simple appartenance d'une partie à un tout et le sujet, simple produit d'un terrain » (EDE 133).

Si la spontanéité du sujet transcendantal peut être assurée, malgré « le séjour » du sujet empirique dans le monde, c'est parce que le sujet-homme dans l'attitude naturelle n'est rien d'autre qu'« une manière de nous apercevoir comme objet » :

« Il faut enfin noter – et par là Husserl se sépare de certaines traditions de l'idéalisme allemand – que la conscience transcendantale découverte par la réduction phénoménologique n'est pas une abstraction – n'est pas une conscience en générale. C'est une possibilité concrète en chacun de nous, plus concrète, plus intime que notre nature humaine qui n'est, après tout, qu'un rôle que nous jouons et une relation extérieure que nous entretenons avec nous-mêmes, qu'une manière de nous apercevoir comme objet » (EDE 39)⁴⁶.

Le moi-homme empirique, en tant qu'il est pour le sujet transcendantal une manière de se saisir soi-même comme objet dans l'auto-aperception réflexive, n'est pas l'individualité mienne concrète et intime. En d'autres termes, il est moins un moi véritable qu'un objet figé. Le moi-homme en tant que réalité mondaine renvoie finalement au phénomène comme au pôle

46

Concernant la spontanéité du sujet chez Husserl, R. Bernet affirme que, si la conscience absolue est une spontanéité, cette spontanéité n'est jamais en pleine possession d'elle-même, dans la mesure où la conscience absolue n'est présente à elle-même que sur le fond d'absence dans l'intentionnalité longitudinale : « Dans l'intentionnalité longitudinale, la conscience absolue ne s'appréhende donc pas comme objet, mais dans l'intentionnalité transversale elle appréhende cependant des objets. Puisque les deux fonctions sont dites "inséparables" la conscience absolue se trouve à la source de la différence entre sujet et objet. Mais ce sujet est une spontanéité qui n'est jamais en pleine possession d'elle-même, puisqu'elle ne s'appréhende qu'après coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentionnelle. La présence de la conscience à elle-même se fait donc sur fond d'absence, la conscience ne se donne qu'en tant qu'elle a été donnée comme[ayant été donnée comme (ayant été donnée comme...)] » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 235, souligné par R. Bernet.). Ainsi, d'une part, en tant que le sujet qui constitue le monde, la conscience absolue garde toujours la spontanéité. De l'autre, en tant que le sujet qui ne s'appréhende lui-même qu'après coup, la conscience montre sa passivité foncière. Or, ce que Lévinas veut montrer, c'est que, chez Husserl, cette passivité du sujet provoquée par son séjour dans le monde n'a de sens que par rapport à sa spontanéité dans la constitution du monde : en d'autres termes, la passivité du sujet n'a de sens que par rapport à l'activité égoïque.

objectif qui doit son sens au sujet transcendantal⁴⁷. S'il en est ainsi, ce qui, pour Husserl, peut être considéré comme la vraie vie, c'est plutôt la vie transcendantale puisque c'est elle qui constitue la vie naturelle dans le monde. Or, cette vie authentique et transcendantale n'est « rien d'humain » :

« Mais les sujets transcendants, c'est-à-dire ceux qui *fonctionnent* pour la constitution du monde, sont-ils les hommes ? L'épochè a pourtant fait de ceux-ci des "phénomènes", de sorte que le philosophe dans l'épochè ne tient plus naïvement ni lui-même ni les autres tout simplement pour des *hommes*, mais seulement pour des "phénomènes", en tant que pôles pour des questions-en-retour transcendantales. [...] Mais dans l'épochè et dans le pur regard jeté sur le pôle égologique dans son fonctionnement, puis de là sur la totalité concrète de la vie avec ses formations intentionnelles intermédiaires et finales, rien d'humain *eo ipso* ne se montre, ni âme ni vie de l'âme, point d'hommes réaux psycho-physiques – tout cela relève au contraire du "phénomène", du monde comme pôle constitué »⁴⁸.

Paradoxalement, le sujet transcendantal, le plus authentique, n'est pas un homme : sa vie authentique n'appartient plus à la vie humaine. Mais, une vie sans corps et sans âme est-elle vivante ? Serait-elle plutôt constituante que vivante ? S'il ne lui reste que le rôle de fonctionner comme le pôle égologique pour la constitution du monde, alors cette vie peut-elle vivre effectivement ? Si elle n'est pas née, alors peut-elle mourir ? En effet, comme Lévinas le remarque, la vie authentique et concrète du sujet transcendantal n'a pas de facticité humaine de la naissance et de la mort :

⁴⁷ Cf. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 54, p. 208.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 208-209.

« Comment cette individualité de la conscience en général, débarrassée cependant de toute "facticité" de la naissance et de la mort est-elle possible – c'est là un problème que Husserl ne pose pas, du moins dans ces œuvres publiées. Les analyses du "moi" et de la constitution du temps immanent demeurent des analyses de constitution, c'est-à-dire de la puissance du sujet sur lui-même, même sur son passé » (EDE 39)⁴⁹.

La vie concrète du sujet transcendantal n'est pas celle d'un homme, qui a la facticité de la naissance et de la mort. Autrement dit, elle est une vie non-humaine qui ne naît ni ne périt. Mais, comment le sujet transcendantal peut-il être considéré comme une vie concrète ? Cette vie sans facticité humaine n'est-elle pas plutôt une vie abstraite ?⁵⁰ Or, tandis qu'il n'est jamais engagé dans l'histoire humaine, le moi transcendantal se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une *temporalité*. C'est à partir du problème du temps que la phénoménologie husserlienne s'ouvre peu à peu à une intentionnalité non objectivante qui conduit à penser que, dans la vie du sujet, il y a une obscurité irréductible.

La phénoménologie génétique et la passivité de la vie du sujet

⁴⁹

Cf. également : « Le moi phénoménologique n'apparaît pas, en fin de compte, dans l'histoire qu'il constitue, mais dans la conscience. Et ainsi il est arraché à la totalité. Et ainsi il peut rompre avec le passé et n'est pas, dans la rupture avec le passé, malgré lui, continuateur de ce passé qu'une sociologie ou une psychanalyse retrouvera. Il peut rompre et peut par conséquent parler. » (EDE 120-121) Cf. encore : « La conscience dont la phénoménologie fournit l'analyse n'est en aucune façon engagée dans la réalité, ni compromise par les choses ou par l'histoire. Elle n'est pas la conscience psychologique de l'homme, mais la conscience irréelle, pure, transcendantale. » (EDE 35).

⁵⁰

Pourtant, nous verrons que Lévinas emprunte cette archi-facticité, cette irréalité de la vie du moi transcendantal au sens extra-réel à Husserl pour décrire le visage d'autrui (Cf., *supra.*, §2 du chap. V.). Comme le souligne G. Bensussan, « l'autre et moi, nous ne sommes en aucune façon des exemplaires d'un même genre, deux individus égaux en quelque sorte et donc indifféremment situables dans une relation. Autrui n'est pas un homme, comme moi je suis un homme, comme lui ou elle ou eux sont des hommes. Par où l'on voit que la pensée lévinassienne n'est pas philosophiquement un humanisme » (G. Bensussan, *Ethique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, La phocide, 2008, p. 15.). Ce ne sont jamais des propriétés étantes qui font l'autre, mais la nudité du visage sans qualités. En outre, la responsabilité éthique ne constitue pas l'humanité de l'homme, puisqu'elle ne peut être maîtrisée ou embrassée dans une nature humaine. Etre le sujet éthique, c'est n'avoir pas lieu dans le monde.

Dans l'analyse génétique, il s'agit de montrer la genèse même de la corrélation noético-noématique entre l'apparaître et l'apparaissant. Partant, l'*ego* qui constitue l'objet du monde ne saurait être considéré comme un *ego* achevé. Tout au contraire, puisqu'il s'identifie à lui-même dans un processus d'auto-constitution passive, il doit être considéré comme l'unité d'une histoire. Analyser la temporalité du sujet permet à la fois d'en finir avec une compréhension du sujet comme substance et d'éviter de ne voir dans la temporalité qu'une simple forme de la subjectivité, puisque la temporalité s'impose comme l'horizon même de la question de l'identité, horizon à partir duquel doit être élucidé le mode d'être du sujet qui constitue le monde. Certes, compris comme « l'*ego* pur en tant que pôle égologique »⁵¹, le moi se tient en deçà du flux temporel. Mais, dans l'analyse génétique, l'*ego* est conçu, d'un point de vue temporel, comme l'unité d'une genèse. En effet, même avant le tournant génétique, en 1905, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl parle de « genèse phénoménologique *a priori* » :

« Naturellement l'ensemble est reproduit, non seulement le présent d'alors de la conscience avec son flux, mais "implicitement" tout le courant de la conscience jusqu'au présent vivant. Ce qui signifie, et c'est là un point fondamental de la genèse phénoménologique *a priori* : le souvenir est dans un flux continu, parce que la vie de la conscience est dans un flux continu, et ne s'assemble pas seulement terme après terme dans la chaîne »⁵².

Cette « genèse phénoménologique *a priori* » dans le flux temporel où le moi se constitue de

⁵¹ Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 147, dorénavant, *Idées II*.

⁵² Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 73, dorénavant, *Leçons*.

façon pré-réflexive et opératoire (non thématique) n'est rien d'autre que « la genèse universelle de l'*ego* » dont Husserl parle dans *Méditations cartésiennes* :

« [...] La vie se déroule comme un enchaînement d'activités constituantes particulières, déterminé par une multiplicité de motifs et de systèmes de motifs particuliers qui, *conformément aux lois générales de la genèse, forment l'unité de la genèse universelle de l'ego*. L'*ego* se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire »⁵³.

Si le moi se constitue dans l'unité de la genèse, cela revient à dire qu'il n'est pas toujours déjà identique à lui-même, que les phénoménologues doivent analyser l'histoire temporelle de ce moi qui est toujours déjà en train de devenir. Donc, tandis que l'analyse statique s'occupe de la constitution de l'objet et du monde, l'analyse génétique s'occupe de l'auto-constitution temporelle de l'*ego* pour lui-même :

« Je me suis, dans une expérience évidente, constamment donné comme *moi-même*. Cela vaut pour l'*ego* transcendantal et pour tous les sens d'*ego*. Puisque l'*ego* monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que le problème de l'*explication phénoménologique de cet ego monadique* (le problème de sa constitution pour lui-même) *doit embarrasser tous les problèmes constitutifs en général*. Et, en fin de compte, la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coïncide avec *la phénoménologie en général* »⁵⁴.

Puisque toutes les constitutions de l'objet et du monde présupposent la conscience

53 Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, op. cit.*, p. 64.
54 *Ibid.*, p. 58.

constituante, la phénoménologie génétique qui s'occupe de l'auto-constitution du sujet constituant, coïncide avec « *la phénoménologie en général* ». Or, c'est à partir de l'introduction de la phénoménologie génétique, que la vie transcendantale du sujet reçoit une dimension profonde et passive. Dans les *Recherches logiques*, on ne peut pas trouver la notion de moi pur, dans la mesure où le moi s'identifie au faisceau des vécus. Ce n'est qu'à partir des *Idées I* que cette notion est introduite par Husserl. Compris comme « identité absolue », le moi pur « demeure identique » dans le flux immanent des vécus. Il est le pôle inchangeant dont proviennent tous les actes changeants. Puisqu'il n'est en aucun sens « une partie ou un moment réel des vécus »⁵⁵, il n'appartient jamais au flux des vécus. « Différent par principe avec chaque flux du vécu », il est « une transcendance au sein de l'immanence »⁵⁶. Restant toujours le même, il est conçu comme le principe d'unité qui permet à tous les vécus d'être considérés comme ceux d'un même flux, comme ceux d'un moi, et non pas comme anonymes.

« Etant donné que tout *cogito* requiert un *cogitatum* et que celui-ci est, dans l'accomplissement d'acte, en rapport avec l'*ego* pur, nous trouvons dans tout acte une polarité remarquable : d'un côté, le pôle égologique, de l'autre côté l'objet en tant que pôle adverse. Chacun est une identité, mais une identité d'un type et d'une provenance radicalement différents »⁵⁷.

Tout *cogito* qui se dirige sur l'objet visé est considéré comme l'acte du moi. C'est la raison pour laquelle le moi pur est conçu comme un centre de rayonnement, un pôle identique, un point source, etc. Dans l'acte de *cogito*, s'il y a d'un côté le pôle égologique, de l'autre, il y a

55 *Idées I*, p. 189.

56 *Idées I*, p. 190.

57 *Idées II*, p. 157.

aussi le pôle objectif. Or, à partir des années vingt, le moi pur n'est plus seulement le pôle des actes du même flux, mais aussi celui de « toute vie de conscience » :

« L'*ego* est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience, de toutes les affections et actions, de toute attention, saisie, mise en rapport, liaison, de toute prise de position théorique, axiologique, pratique, de toute joie et peine, de tout espoir et crainte, action et passion, etc. En d'autres termes, toutes les particularisations multiformes du rapport intentionnel à des objets, qui s'appellent ici des actes, ont leur *terminus a quo* nécessaire, l'*ego-punctum*, d'où ils rayonnent »⁵⁸.

Si le moi pur n'est pas seulement le pôle des activités, mais aussi celui des passivités, cela revient à dire qu'il ne maîtrise pas seulement le vécu intentionnel comme activité, mais aussi le vécu sensuel comme passivité qui n'est pas intentionnelle. En ce sens, le pôle égologique devient le centre de toute la vie aussi bien active que passive. Mais, le moi pur peut-il garder son statut central par rapport au flux de la temporalité immanente et rester toujours le centre de la vie temporelle ?

« Il faudrait établir la place qu'occupe, par rapport à cette notion de subjectivité, celle du Moi pur, transcendance dans l'immanence, source de l'activité au sens fort du terme, porteur d'*habitus* et de toute la sédimentation du passé » (EDE 154, note 1).

Dans cette phrase citée, il s'agit ici de préciser le rapport du moi pur au flux temporel. Est-il

58

Idées II, p.157-158.

possible que le moi pur n'appartienne pas au flux temporel, qu'il soit en deçà de la temporalité originaire du flux ? Peut-il être un substrat intemporel en deçà du flux temporel ? Sa transcendance dans l'immanence peut-elle valoir aussi par rapport à l'auto-temporalisation de la conscience ? A propos de ces problèmes, Lévinas souligne qu'« il n'y a pas lieu de voir derrière le temps un sujet plus profond qui contemple et réunit ses divers instants. Le temps est engendré par le mouvement même de la liberté du sujet que Husserl appelle le flux, et qui ne se constitue plus pour rien d'autre » (EDE 41). Pourtant, on peut toujours imaginer le moi pur qui se trouverait derrière le flux des vécus. Certes, il faut distinguer le flux absolu du moi du flux de ses vécus. Mais, le moi pur peut-il vivre sans vécus ? Le moi pur ne reste-t-il pas toujours celui du vivre qui vit ses vécus, c'est-à-dire celui qui vit le flux des vécus ? Si le moi pur ne se rapporte pas à ses vécus, s'il ne se comporte pas de telle ou telle façon vis-à-vis de ses vécus, peut-il être toujours considéré comme ce qui est vivant ?

« Il [*scil.* le moi] n'est pas saisissable en tant qu'être. On ne peut rien dire de sa nature ni de ses qualités. Il est une manière de vivre les intentions qui se rapportent à lui de diverses façons. Seule la façon dont les intentions se rapportent au moi, ou plutôt, émanent de lui, peut être décrite » (EDE 40)⁵⁹.

Dans la mesure où le moi pur n'est rien d'autre qu'une façon de se rapporter à ses vécus et de se comporter de telle ou telle façon dans ceux-ci, il ne saurait être isolé de ses vécus. En d'autres termes, tandis que le moi pur n'est pas un moment réel des vécus, il est pourtant inséparable de

59

Cf. également : « Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous "ses" vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa "façon de se rapporter" (Beziehungswesen) ou "de se comporter" (Verhaltensweisen), il est absolument dépourvu de composantes idéiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter (explikabeln) ; il est en soi et pour soi son indescriptible : moi pur et rien de plus » (*Idées I*, p. 270-271.).

ceux-ci. Or, si le moi pur et les vécus sont inséparables, c'est parce que non seulement les vécus, mais aussi le moi pur appartiennent à la subjectivité intentionnelle :

« Nous insistons sur la spécificité de cette "transcendance dans l'immanence", pour souligner que la notion du moi ne préjuge en rien contre l'intentionnalité de la conscience. La conscience ne redevient pas, avec l'introduction du moi, une "substance qui repose sur elle-même" et qui aurait besoin de l'intentionnalité avant tout. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce phénomène, et tout en respectant son mode transcendantal d'exister, que nous pouvons distinguer un côté subjectif et objectif, un moi et objet. On peut parler d'un moi, d'un point d'où les actes sortent, seulement comme d'une caractéristique interne de l'intentionnalité. En résumé, la notion du moi, appartenant tout autrement à la subjectivité que les données hylétiques, ne s'oppose donc nullement à celle de l'intentionnalité, en tant que structure fondamentale de la conscience, mais la présuppose » (THI 84-85).

Et cette subjectivité intentionnelle, que le moi pur présuppose, n'est rien d'autre que la vie intentionnelle :

« Sujet et objet ne sont que les pôles de cette vie intentionnelle » (EDE 133).

Dès lors, si le moi pur et les vécus sont inséparables, c'est parce qu'ils appartiennent à la vie du sujet.

« D'une part, il faut certes, ici, distinguer l'*ego* pur des actes eux-mêmes, en tant qu'il est l'*ego* qui fonctionne en eux, qui se rapporte à travers eux aux objets ; d'autre part pourtant, cette

distinction ne peut être qu'abstraite. Abstraite, pour autant que l'ego pur ne peut être pensé comme quelque chose de séparé de tels vécus, comme quelque chose de séparé de sa "vie" – tout comme, inversement, de tels vécus ne sont pas pensables, si ce n'est en tant que milieu de la vie de l'ego »⁶⁰.

En réalité, dire que le moi pur n'est pas séparable de la vie, c'est dire qu'il n'est pas vide, qu'il possède « une propriété permanente » :

« Il faut remarquer cependant que *ce moi central n'est pas un pôle d'identité vide* (pas plus que n'importe quel objet) ; avec tout *acte* qu'il effectue et qui a un sens objectif *nouveau*, le moi – en vertu des lois de la "genèse transcendantale", – acquiert une *propriété permanente nouvelle* »⁶¹.

Avec tout acte, le moi obtient une propriété permanente nouvelle à laquelle il peut toujours revenir et, c'est dans ce retour qu'il la saisit comme toujours la sienne, comme ce qui appartient à ses visées habituelles, c'est-à-dire à son *habitus*⁶² et se saisit comme le même qu'il était auparavant :

« Toute "nouvelle" prise de position fonde une "visée" persistante et, par conséquent, un thème (un thème d'expérience, un thème de jugement, un thème de joie, un thème de vouloir), de telle sorte que désormais, toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes

60 *Idées II*, p. 150.

61 Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 56.

62 Cf. : « Ce qui est constitué dans le moi en raison de son histoire même, c'est son caractère et ses habitudes » (EDE 40).

thèmes, je les assume comme des thèmes actuels, tel que je les ai posés auparavant »⁶³.

Si le moi pur peut saisir les objets comme identiques, ce n'est que parce qu'il est lui-même persistant, le même qu'auparavant. Or, cette persistance du moi pur n'est possible que parce qu'il est « déterminé par cet *habitus* persévérant »⁶⁴ dans le flux de sa vie :

« Du moi, pôle identique et substrat des *habitus*, nous distinguons l'*ego*, pris dans sa plénitude concrète (que nous allons désigner par le terme leibnizien de monade), en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un "moi" autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visés par elle, s'y constituant éventuellement comme existant pour celle-ci. Le caractère d'existence et de détermination permanente de ces objets est manifestement un corrélatif de l'*habitus* correspondant qui se constitue dans le moi-pôle »⁶⁵.

En ajoutant au moi pur comme pôle identique non seulement l'*habitus*, mais aussi « le courant multiforme de sa vie intentionnelle », l'*ego* devient « l'*ego* monadique concret » qui « contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle »⁶⁶. C'est à partir de l'introduction de la notion d'*habitus*, que l'acte qui était l'objet de recherche dans la phénoménologie statique, est replacé à l'intérieur de son horizon temporel. Dans ce remplacement, l'acte se montre comme le porteur d'une histoire de thème sédimentée que l'*ego* doit réactiver et expliciter. Ainsi, l'*ego* doit réactiver les horizons de thème sédimentés, pour éclaircir les

63 *Idées II*, p. 165.

64 Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 56.

65 *Ibid.*, p. 57.

66 *Ibid.*, p. 58.

enchaînements d'actes constitutifs de son expérience. En effet, la vie de l'ego monadique n'est pas épuisée par la vie actuelle, car « *le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités* »⁶⁷. Ce qui se voit clairement ici, c'est l'impossibilité pour un vécu d'être isolé, puisque chaque vécu emporte en lui d'autres vécus, c'est-à-dire une « aire de vécus inactuels »⁶⁸, qui n'est rien d'autre que « l'horizon externe de l'objet »⁶⁹. Si la vie concrète de la *monade* contient l'ensemble de la vie non seulement actuelle, mais aussi inactuelle ou potentielle, cela signifie que cette vie n'est pas transparente à soi, qu'elle porte en elle une passivité foncière. Autrement dit, affirmer que le moi est le pôle d'habitudes passives, qui introduisent nécessairement en lui une dimension de passivité, c'est mettre en question sa maîtrise sur soi-même et sa transparence à soi-même :

« Cette possibilité de se rechercher, peut-être vainement et *après-coup*, appartient à l'essence de la transcendance que la sensibilité accomplit. L'homme ne maîtrise intégralement son destin que dans le souvenir, à la recherche du temps perdu. Dans la philosophie de l'engagement et de l'action vers laquelle oriente la phénoménologie husserlienne, le problème de la reprise de soi doit réapparaître nécessairement » (EDE 143)⁷⁰.

⁶⁷ *Idées I*, p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970, p. 123.

⁷⁰ Selon R. Bernet, c'est dans la phénoménologie même que Husserl rencontre une résistance face à son entreprise d'explication totale du monde, en poussant jusqu'à leurs limites le rationalisme et l'idéal d'une téléologie absolument fondée. Cette résistance devant le projet d'explication téléologique n'est rien d'autre que la passivité de « la vie du sujet » qui se montre dans l'analyse génétique : « On ne peut donc reprocher à la phénoménologie d'avoir omis d'interroger la nature et l'époque de la subjectivité moderne, puisqu'à travers toute son histoire elle n'aura été rien d'autre que ce questionnement même. Celui qui croit que la question de la vie du sujet n'a pas été épuisée par l'histoire passée de la phénoménologie sera donc tout naturellement tenté de refaire ce cheminement en sens inverse et de remonter ainsi à Husserl. La pensée de Husserl s'est en effet affirmée comme une phénoménologie, précisément en se détournant d'une conception du sujet comme substance pensante, comme créateur tout-puissant du monde, ou comme principe formel d'une vie purement spirituelle. Très vite, la chair du sujet percevant, le lien intentionnel au monde, la rencontre avec d'autres sujets ont fait l'objet d'une attention privilégiée. Si l'intentionnalité a servi de guide à cette exploration de la vie subjective, elle s'est cependant graduellement transformée en prenant compte à la fois l'intimité des affects impressionnels et l'extériorité des systèmes symboliques tels que le langage des signes, l'héritage culturel, ou l'ordre prédonné de la nature. Dans cette modification de la notion d'intentionnalité, l'analyse de la temporalité et de la genèse passive a joué un rôle tout à fait décisif. Il ne s'agit pas seulement de la description

C'est à partir de l'analyse de la synthèse passive, que la notion d'intentionnalité se modifie pas à pas. En approfondissant son analyse de la vie temporelle, notamment en reconnaissant l'intentionnalité de la synthèse passive, Husserl ne s'oriente-t-il pas malgré tout vers la reconnaissance d'une intentionnalité non objectivante, qui, excédant tout remplissement, serait plus originaire que l'intentionnalité objectivante ? C'est grâce à la synthèse passive que la passivité du sujet s'accroît, parce que celle-ci fait que la conscience est dépassée par la situation où non seulement son rapport à l'objet extérieur, mais aussi son rapport à soi la précèdent. Puisque le rapport du sujet à soi et au monde est prédonné, il doit assumer cette prédonation après coup. L'analyse de la synthèse passive met donc en question la maîtrise du sujet sur soi-même et sa transparence à soi-même. Si le moi est dans une situation qu'il n'a pas choisie, et qui lui advient, si cette situation n'est pas le résultat de ses actes, mais une facticité à assumer après coup, cela signifie que le moi ne maîtrise pas entièrement sa situation où le moi ne s'approprie ce qui l'a toujours déjà précédé, que dans le souvenir. Or, ce qu'il doit assumer n'est rien d'autre que la possibilité latente qui dépasse toujours son actualisation. Si le moi n'agit qu'à partir d'une situation qui s'impose à lui et qui l'entoure à titre de potentialité, cela revient à dire que le moi n'est pas transparent, qu'il ne peut plus disposer ou répondre entièrement de lui-même. La passivité du sujet dédouble l'unité du sujet : son unité n'est ni simple ni transparente, mais *composée*. Or, être composée, c'est être brisée en un certain sens. Sans cette opacité de l'unité brisée, le moi serait purement transparent à lui-même, c'est-à-dire

de la vie d'un sujet toujours en devenir, mais aussi de la découverte d'un mode d'individuation qui n'exclut nullement le dépassement ou la perte de soi, et le désir de l'infini. La finitude, le clivage, et la différence marquent dès lors de leur sceau cette manifestation insigne où le soi se fait phénomène tout en se refusant à une perception directe, immédiate, et objective. La vie du sujet – dans son rapport à l'altérité aussi bien que dans son rapport à soi – témoigne donc d'un effort d'appropriation qui reste sensible à l'appel par un *telos* lointain et qui n'abolit jamais l'éloignement de soi. Si la subjectivité est bien le phénomène par excellence mis en lumière par la réduction phénoménologique, celle-ci révèle donc autant sa duplicité que son unité, autant son entourage symbolique que son unicité, autant sa facticité que son attirance pour le supratemporel » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 2-3.).

absolument simple dans le regard de la réflexion. C'est grâce à cette double vie du sujet dans laquelle, comme R. Bernet le montre, « quand il se connaît, il se méconnaît en même temps »⁷¹, que le moi transcendantal n'est pas transparent à lui-même, mais opaque à lui-même, dans la mesure où il *est* lui-même le moi personnel qui est entouré par un halo de potentialité infinie qui déborde toujours son actualité⁷². Déjà dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, tentant de montrer que la vie concrète du sujet ne se limite pas à la vie réflexive, puisqu'elle a aussi la dimension pré-réflexive et passive, Lévinas met en question la primauté de la réflexion dans la phénoménologie husserlienne :

« Mais, la réflexion étant posée comme l'acte par lequel la conscience prend explicitement conscience d'elle-même, ne faut-il pas se demander comment se légitime son droit de saisir cette vie consciente, telle qu'elle *est* ? Toute la valeur philosophique de la réflexion, doit consister à nous permettre de saisir notre vie, et le monde dans notre vie, tels qu'ils sont avant la réflexion. – Par conséquent, si les *Erlebnisse* ne se révèlent à la conscience que déjà modifiés par la réflexion, seuls les états de conscience modifiés nous seraient accessibles, et non pas la vie dans sa forme originaire. Il faut donc examiner de plus près l'acte de réflexion ; ensuite, nous pourrions décider si la phénoménologie peut atteindre la vie en général, ou seulement la vie réfléchie » (THI 196).

⁷¹ « Il [*scil.* le sujet transcendantal] émerge du monde pour apparaître sous le regard du phénoménologue, tout en restant par ailleurs immergé dans ce monde. L'identité de ce sujet est donc une unité composée. Il n'est lui-même qu'en étant lui-même de diverses manières. Quand il se connaît, il se méconnaît en même temps. Quand il apparaît, il apparaît toujours sous une de ses deux faces seulement. En apparaissant, il disparaît simultanément » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 18.).

⁷² Selon R. Bernet, si le moi pur en tant que source de la vie intentionnelle ne peut jamais apparaître dans son effectivité, c'est grâce à « la double forme d'un sujet et d'un objet de la vie intentionnelle » : « [...] Rien ne nous interdit de maintenir la compréhension du Je pur comme un moment à la fois immanent et transcendant de la conscience transcendantale, comme un donné qui est en même temps constituant et constitué et qui apparaît sous la double forme d'un sujet et d'un objet de la vie intentionnelle. [...] En tant que source unique et universelle de tout acte intentionnel, le je pur est impliqué dès qu'un objet apparaît, mais ce qui apparaît c'est cet objet et non l'origine égologique de son apparaître. Aussi longtemps qu'on maintiendra, comme le font les *Idées I* la plupart du temps, que tout ce qui apparaît apparaît sous la forme d'un objet intentionnel, il s'ensuit que le Je pur ne peut apparaître qu'après-coup et sous la forme d'un objet de réflexion » (*Ibid.*, p. 307.).

Il s'agit de vérifier si la réflexion phénoménologique est capable d'accéder à la vie dans sa forme originare, c'est-à-dire à la vie pré-réflexive qui n'est pas modifiée. Puisque l'acte de réflexion consiste à re-vivre de manière purement théorique ce qui n'est plus vivant, à ré-actualiser ce qui est inactuel, il est séparé de la vie passée, quand bien même il est lui-même cette vie. Autrement dit, il ne peut vivre que la vie *modifiée*, et non pas la vie comme telle :

« Chez Husserl, c'est une réflexion sur la vie, qu'on considère dans toute sa plénitude et toute sa richesse concrète, – mais, cette vie, on la considère, on ne la vit plus. Cette réflexion sur la vie est trop séparée de la vie elle-même, et on ne voit pas ses attaches à la destinée et à l'essence métaphysique de l'homme. Il semble que l'homme, dont l'attitude naturelle n'est pas une attitude purement contemplative, dont le monde n'est pas uniquement un objet des investigations scientifiques, l'homme réalise *brusquement* la réduction phénoménologique, en passant à la réflexion sur la vie, acte purement théorique ; il y a un renversement dont l'explication manque, chez Husserl, et n'est même pas problème. Le problème métaphysique de la situation de *l'homo philosophus*, n'est pas posé par Husserl » (THI 203).

Certes, Husserl reconnaît lui-même cette « situation » facticielle de l'homme, cette passivité des habitudes dans la vie du sujet, passivité qui déborde toute activité réflexive. Mais, même depuis le « tournant génétique » des années vingt, devant cette résistance de la passivité, loin d'abandonner son projet téléologique, Husserl essaie d'insérer cette passivité dans l'activité égoïque, pour élargir le règne du moi et assurer la transparence du sens. Et, en insérant la passivité dans l'activité, il élargit la définition traditionnelle de l'activité pour inventer une notion d'activité passive à laquelle le moi participe encore. Cette notion d'activité passive, qui assure la présence de la conscience à elle-même dans les couches de sens les plus inférieures et

les plus passives, n'est rien d'autre que la synthèse passive qui « précède toute activité » et « l'embrasse »⁷³, que Merleau-Ponty appelle « la passivité de notre activité »⁷⁴ ou « l'intentionnalité fungierende ou latente »⁷⁵. Pour Husserl, de même que la vie pré-réflexive n'a de sens que par rapport à la vie réflexive, de même, la synthèse passive, qui se déroule passivement, n'a de sens que par rapport à l'intentionnalité objectivante, et par là même demeure toujours dans le cadre de la théorie de la connaissance, s'épuisant à assurer la présence du moi à lui-même même dans les couches de sens les plus inférieures et les plus passives. La notion de synthèse passive est donc à la fois ce qui menace le projet phénoménologique de la constitution et ce qui l'assure.

§3. Le visage et la phénoménologie husserlienne

C'est à partir du visage, que la question se pose de savoir s'il est « certain que la manifestation *fonde* tout ce qui se manifeste » (AE 84). Comme le remarque G. Bensussan, « Dire qu'autrui c'est le visage d'autrui surimpose [...] la superlativisation de toute définition, son exaspération dans un indéfinissable, un infini. Ce qui signifie très précisément que le visage n'est pas une forme plastique, une apparence sensible, un phénomène. Il ne se tient pas dans tout ce que j'en vois, dans ce que je peux en toucher. Le visage, c'est ce qui reste par-delà ces figures de sens (de sensibilité immédiate et de signification intentionnelle). Visage de l'autre, forcément de l'autre, on va le voir, il vient trancher sur tout l'apparaître du monde, il déforme sa

⁷³ Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 67.

⁷⁴ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, p. 274.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 297.

propre forme, il invisibilise sa propre visibilité »⁷⁶. Le visage n'apparaît pas, car sa « présence consiste à se *dévêtir* de la forme qui cependant le manifeste » (EDE 194). Or, ce qui n'est pas concevable pour Husserl, c'est la présence d'un être qui n'a pas de forme. Si la structure des vécus permet de penser une relation au non-présent, cette relation demeure néanmoins dans le cadre de la téléologie husserlienne selon laquelle le potentiel doit aboutir au savoir. Une telle finalité supposerait la fermeture de l'horizon. En effet, Lévinas met en question un horizon d'objet qui ne laisse pas de restes, qui n'a pas de fissures. En ce sens, on peut se demander si la notion d'horizon est capable de rompre avec l'intentionnalité objectivante :

« [...] Dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets » (TI XVI-XVII).

L'horizon de l'apparaître s'avère aux yeux de Lévinas en proie à une incapacité d'accepter l'altérité du visage, car le visage d'autrui transcende le monde :

« Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signification propre indépendante de cette signification reçue du monde [...]. Sa signification culturelle [...] se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite, non intégrée au monde » (EDE 194).

Pour Lévinas, la situation éthique où les notions prennent sens est un horizon qui est irréductible à l'horizon de l'apparaître, dans la mesure où celui-ci ne permet pas de renvoyer *hors* de la totalité du monde. La potentialité impliquée dans toute actualité ne saurait aboutir à une signification indépendante par rapport à celle du monde. Puisque, l'horizon totalisant assure

⁷⁶

G. Bensussan, *Éthique et expérience. Lévinas politique, op. cit.*, p. 11.

ainsi l'équivalence entre le phénomène et l'acte qui le vise, rien n'est laissé au dehors, tout est accessible d'une manière et d'une autre. En d'autres termes, toute transcendance s'annonce et s'anticipe à partir d'un horizon, et par conséquent, se retourne en immanence. C'est en vertu de cette immanence du sens que pour Lévinas l'intentionnalité tombe sous la désignation critique de totalité. En phénoménologie, cette structure totalisante désigne le monde. Le mode représente la figure même de l'immanence.

« Cette position dans la trace [...] ne commence pas dans les choses lesquelles, par elles-mêmes, ne laissent pas de trace, mais produisent des effets, c'est-à-dire restent dans le monde. [...] Tout dans les choses est exposé même leur inconnu : les traces qui les marquent font partie de cette plénitude de présence, leur histoire est sans passé » (EDE 201).

Le monde est conçu comme le lieu des choses qui ne cacheraient en elles-mêmes rien d'inconnu, tandis que la trace renvoie au-delà du monde, en faisant signe vers quelque chose qui ne se laisse pas résumer dans l'unité du monde. Certes, c'est chez Husserl déjà, que Lévinas découvre une passivité foncière. C'est la notion même d'horizon qui révèle la dimension du renvoi où la perception se nourrit du non présent, de l'absence. Dans la mesure où la conscience se rapporte toujours à son objet, comme étant à la fois présent et non présent, une adéquation complète entre ce qui est visé et la visée n'est pas possible. Dès lors, la notion d'horizon implique une passivité radicale. Mais, la phénoménologie husserlienne recouvre aussitôt cette passivité, puisqu'elle rétablit immédiatement la corrélation entre la passivité et l'acte, en focalisant ses descriptions sur la constitution du monde. Pour Husserl, s'il y a un excédent, il est toujours dans le monde. En revanche, pour Lévinas, le renvoi de la trace échappe au monde et à son horizon :

« La forme est ce par quoi un être est tourné vers le soleil – ce par quoi il a une face, par laquelle il se donne, par laquelle il s’apporte. Elle cache la nudité dans laquelle l’être déshabillé se retire du monde » (EE 61).

La nudité garantit l’étrangeté du visage par rapport au monde :

« La nudité du visage est un dépouillement [...]. Le visage *entre* dans notre monde à partir d’une sphère absolument étrangère – c’est-à-dire précisément à partir d’un absolu qui est d’ailleurs le nom même de l’étrangeté foncière » (EDE 194).

La trace ne trouve pas son lieu dans le monde, comme autrui qui dans le monde est à jamais perdu dans la forme qui le cache. Venue d’ailleurs, la trace ne renvoie pas à cet ailleurs comme à un terme :

« La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais *l’irréctitude* même » (HAH 59).

Dire que la trace renvoie sans révéler, c’est dire que la trace ne renvoie pas à la manière d’un signe ou d’une indication :

« Signifiante de trace [...] dont on aurait tort d’oublier l’insinuation an-archique en la confondant avec une indication, avec la monstration du signifié dans le signifiant. [...] La trace où s’ordonne le visage ne se réduit pas au signe » (AE 155).

La signifiante de la trace est une signifiante qui dérange le monde. Certes, elle renvoie à cette dimension au-delà du monde, mais, y renvoyant, elle n'y conduit pas. Dès lors, la trace ne renvoie pas clairement à son origine : elle y renvoie en le dissimulant. Elle renvoie de façon énigmatique, comme si la trace avait toujours déjà été effacée :

« Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, n'a rien voulu dire ni faire par les traces qu'il laisse. [...] *Etre en tant que laisser une trace*, c'est passer, partir, s'absoudre » (EDE 200).

La trace déborde le champ de la présence, puisqu'elle est inadéquate au présent. En ce sens, elle ne déborde pas seulement le champ de la présence, mais aussi la phénoménologie même. La trace est un passage qui ne renvoie pas à quelqu'un ou à quelque chose qui, dans un certain présent, serait passé : elle renvoie à un passé « plus passé que tout passé mémorable, que tout passé convertible en présent » (AE 133). Le souvenir ne peut pas retrouver ce passé absolument révolu, irréversible. La trace est inadéquate à la présence, puisque le présent éprouve toujours son retard irrattrapable sur l'origine de la trace. En ce sens, l'événement dont il y a la trace ne peut être donné : il n'a jamais été présent, vécu. Cet événement, qui échappe au présent, met en question le sujet. La réponse du sujet est toujours et par principe en retard sur cet événement. Ainsi, la structure de la trace est le lieu d'une véritable genèse des événements non-pré-établies. La passivité du sujet, qui s'exprime précisément dans sa réponse sensible toujours déjà donnée, vient fracturer une contenance en soi auto-suffisante, et cette réponse sensible se trouve foncièrement inadéquate à l'exigence qui l'a initiée. La réponse du sujet est toujours déjà en retard, et ce retard est en même temps le signe d'une séparation ou d'une rupture. C'est par un effet de retard, que la source de l'événement se signale : l'affecté est

constamment en retard sur l'origine de l'affect, mais précisément appelé par et dans ce mouvement de retrait. Pourtant, se signalant, un tel retrait échappe toujours à la saisie. Dès lors, l'autre ne saurait venir remplir aucune intention, puisqu'il ne peut entrer dans le champ de la conscience.

« La proximité est extériorité absolue, sans mesure commune avec le présent, non assemblable en lui, toujours "déjà au passé" – sur lequel le présent retarde – par-dessus le "maintenant" que cette extériorité inquiète ou obsède. Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'αρχή de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace » (AE 127)⁷⁷.

Si la trace ne renvoie pas à la manière d'une monstration du signifié dans le signifier, si l'origine de la trace ne saurait jamais être retrouvée à l'aide de ses traces, c'est parce que la trace implique son propre effacement, et par conséquent, une dimension de retrait :

« La luisance de la trace est énigmatique, c'est-à-dire équivoque dans un autre sens encore qui la distingue de l'apparaître du phénomène. Elle ne saurait servir de point de départ à une démonstration qui l'aurait menée inexorablement dans l'immanence et l'essence. La trace se dessine et s'efface dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant. L'infini ne saurait donc être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur. La trace laissée par l'infini n'est pas le résidu d'une présence ; sa luisance même est

⁷⁷ Cf. également : « Réponse répondant à une provocation non-thématisable et ainsi non-vocation, traumatique – répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent ; mais répondant, comme si l'invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent. Trace qui luit comme visage du prochain » (AE 14). Cf. encore : « Temps irréductible que le présent, représenté dans le rappel, n'égale pas, dans un temps de la naissance ou de la création dont nature ou créature garde une trace, inconvertible en souvenir » (AE 133).

ambiguë. Sinon, sa positivité ne préserverait pas plus l'infinité de l'infini que ne la préserve la négativité. L'infini brouille ses traces non pas pour ruser avec celui qui obéit, mais parce qu'il transcende le présent où il me commande et parce que de ce commandement je ne peux le déduire » (AE 15)⁷⁸.

Si l'origine de la trace se retire derrière l'effacement de ses traces, c'est parce que le retrait constitue son mode même de se signifier sans se présenter :

« Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage » (AE 149).

« L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain ; par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présent que dans ma propre voix, déjà obéissante » (AE 179).

L'effacement ou le retrait constituent donc la façon dont l'origine de la trace passe, en inquiétant le présent. Dans la trace, son origine est signifiante comme un passé qui n'est ni indiqué ni signalé, mais simplement passé : elle est gardée en elle, comme en retrait, comme quelque chose qui ne se laisse pas remémorer. La trace luit tout en demeurant en retrait, elle est le signe d'un passé venu d'ailleurs, immémorial, dans lequel toute origine est perdue. Le passé absolu, qui se soustrait à toute réminiscence, et la disparition de l'origine désignent l'origine

78

Cf. également : « C'est de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler. S'écartant de tout présent mémorable – passé qui ne fut jamais présent – il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain [...]. Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté : responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'infini dans la responsabilité » (AE 206).

pré-originnaire et non situable dont il y a la trace. Lévinas caractérise cette dimension de retrait comme « trace d'un départ » (AE 149) ou d'exil :

« Le je abordé à partir de la responsabilité [...] exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans un non-lieu, au point de se substituer à l'autre, ne se tenant en soi que comme dans la trace de son exil » (AE 176).

Autrui dont il y a trace ne saurait signifier dans un simple horizon qui sert de condition de possibilité pour l'objet. En effet, la trace implique une dimension d'affect : le Bien a toujours déjà affecté le sujet d'une certaine manière. Le sujet se trouve débordé par l'affect pré-originnaire qui échappe à son initiative, ce qui ne saurait être le cas d'un simple horizon d'objet. Si un simple horizon d'objet ne peut faire la dimension d'affect, c'est parce qu'il est toujours structurellement partie prenante d'un sujet, et tributaire de l'initiative de celui-ci. Dire que l'autre a toujours déjà affecté le sujet, c'est dire que l'initiative n'est plus du côté du sujet, mais du côté de l'autre. Dans la dimension d'affect, l'initiative du sujet, sa capacité de décision, se trouve quasiment réduite à néant. C'est la raison pour laquelle dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas insiste sur la passivité absolue du sujet. Dans *Totalité et Infini*, le sujet rencontre autrui à partir de la demeure, mais il peut s'y retrancher et refuser l'accueil :

« La possibilité pour la maison de s'ouvrir à Autrui, est aussi essentielle à l'essence de la maison que les portes et les fenêtres closes » (TI 148).

Or, à partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce n'est pas le sujet qui peut décider de se retrancher dans son égoïsme. Tout au contraire, élu sans choix, le sujet a toujours déjà

accueilli l'autre qui l'affecte de façon traumatique. Si cet affect pré-originel, cet appel à la responsabilité, peut s'oublier ou encore être trahi, ce n'est jamais du fait d'une attitude choisie et assumée par un sujet, mais cette possibilité d'oubli est liée à la structure de cet affect selon laquelle l'affect n'a pas lieu dans une origine situable. Pour Lévinas, dans la proximité, le sujet élu à la responsabilité ne reprend pas cette assignation éthique en charge, puisqu'il ne peut correspondre ou répondre adéquatement à l'appel du Bien. Tout au contraire, il se trouve toujours comme expulsé, hors de tout repos et de toute habitation :

« Le persécuté est expulsé de son lieu et n'a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête » (AE 155).

L'appel ou l'affect d'autrui me tire hors de la totalité qu'il rompt. En ce sens, il s'agit bien d'un appel qui m'est adressé (et qui m'identifie comme celui à qui il est adressé) afin de m'extraire hors d'une certaine emprise du monde. La réponse du sujet élu n'est pas une visée d'adéquation dans la reprise de l'affection pré-originale, puisque celle-ci est inassumable : elle ne saurait la viser en retour, ni le combler dans une compréhension. La responsabilité s'impose au sujet comme un ordre qu'il ne peut jamais assumer, car « l'assujettissement précède, dans cette proximité du visage, la décision raisonnée d'assumer l'ordre qu'il porte » (EN 190). La responsabilité éthique précède donc toute spontanéité, tout engagement volontaire. Il s'agit ici d'une passivité absolue qui met en question le primat husserlien d'une activité donatrice de sens de la conscience transcendantale qui est au fondement de tout phénomène. Bref, la relation éthique déborde l'analyse intentionnelle consistant à dévoiler les horizons intentionnels impliqués dans la visée explicite d'un sens objet.

Pourtant, même si la dimension éthique se situe au-delà de l'apparaître et met en question

l'horizon de l'anticipable, c'est le problème husserlien de la sensibilité qui ouvre un débat à l'intérieur duquel Lévinas cherche à trouver son langage éthique qui se fonde sur la notion de trace. Certes, Lévinas s'éloigne de la phénoménologie husserlienne, dès lors que la signification de la trace est irréductible à un sens issu des *Sinngebungen* de la conscience transcendantale et en attente d'une attestation intuitive. Mais, son discours sur la notion de trace reste dans le sillage phénoménologique :

« Si la signification de la trace consiste à signifier sans faire apparaître [...], si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie – à la compréhension de l'"apparaître" et du "se dissimuler" – on pourrait, du moins, s'en approcher par une autre voie en situant cette signification à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt » (EDE 199).

La notion de trace est profondément enracinée dans la phénoménologie husserlienne, quand bien même Lévinas garde de la distance par rapport à celle-ci. Comme nous le verrons, même si la phénoménologie husserlienne est incapable de rompre avec l'intentionnalité objectivante, c'est sur la structure *transitive* du vécu, qui se déroule à partir de la synthèse passive, que s'appuie la notion lévinassienne de trace⁷⁹. Voici pourquoi Lévinas souligne que « la phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en éthique dans la description du visage » (EDE 234)⁸⁰. Le visage est la trace de l'*in-fini*, mais d'un infini qui est bel et bien *dans* la phénoménologie et qui cependant *n'y* est *jamais* présent. Autrement dit, il est à la fois *dans* la phénoménologie et *au-delà* de celle-ci.

⁷⁹ Cf. *supra.*, §5 du chap. II.

⁸⁰ Cf. également: « C'est en partant d'une description phénoménologique du savoir et ses conditions kerygmiques que notre analyse a rencontré des relations dont le nœud nous amène à user d'une terminologie et de significations éthiques » (EDE 228).

CHAPITRE II

UN AUTRE SENS DE LA VIE INTENTIONNELLE : LA SENSIBILITÉ ET LA SYNTHÈSE PASSIVE

L'année 1940, où influencé par Heidegger, Lévinas reproche à Husserl d'avoir empêché la possibilité d'interpréter l'intentionnalité comme l'être-au-monde, est la même année que celle où devient visible la critique lévinassienne, adressée à l'ontologie fondamentale de Heidegger : d'une part, cette critique commence à s'esquisser dès son article, « L'ontologie dans le temporel », publié en 1940, et qui, selon J. Taminiaux, ne constitue pas seulement « l'introduction la plus perspicace à *Sein und Zeit* », mais aussi « la première réplique à l'ontologie fondamentale »⁸¹. De l'autre, c'est dans son texte, « L'œuvre d'Edmond Husserl », publié aussi en 1940, que Lévinas reproche à Husserl son anti-historisme qui ne permet pas d'« interpréter l'intentionnalité de Husserl, c'est-à-dire le phénomène même du sens, comme l'*In-der-Welt-sein* de Heidegger, encore moins comme la fuite de l'esprit hors de lui-même », puisque, pour Husserl, « le temps et la conscience demeurent en dernière analyse la "synthèse passive" d'une constitution intérieure et profonde qui, elle, n'est plus un être » (EDE 52). Le rapport que Lévinas entretient avec la phénoménologie husserlienne est difficile à cerner, parce que, comme nous le verrons, adressant à la notion husserlienne de la temporalité théorique les critiques qui sont inspirées parfois de Heidegger, il réhabilite Husserl, afin d'inventer une

⁸¹ J. Taminiaux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in *Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne*, Paris, l'Herne, 1991, p. 278. Selon Jacques Taminiaux, dans ce texte de 1940, « L'ontologie dans le temporel », à une époque où *Sein und Zeit* était interprété comme une anthropologie, Lévinas avait bien reconnu que Heidegger « ne traite de l'existence humaine que parce que l'ontologie comme compréhension de l'être est l'existence même de l'homme, cet étant qui est intimement exposé à la question "qu'est-ce qu'être" ? et intrinsèquement ouvert à son pouvoir-être » (*Ibid.*, p. 278.), mais, il y a déjà « l'esquisse ferme, encore que discrète, de la critique qu'articulent les premiers essais d'après-guerre avant que ne la déploie *Totalité et Infini* » (*Ibid.*). Nous savons que Lévinas faisait déjà remarquer cette critique dès ses premiers travaux d'après guerre, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*.

nouvelle ontologie fondée sur la notion husserlienne de sensibilité. Comment comprendre cette oscillation entre Husserl et Heidegger ? R. Calin montre que Lévinas oppose « l'ontologie du sujet » à l'ontologie de l'être-au-monde ou à l'ontologie fondamentale⁸². Avec cette nouvelle ontologie du sujet, il s'agit de « conduire l'ipséité ontologique jusqu'au point où elle éclate et s'ouvre sur l'autre »⁸³. Le flottement lévinassien entre Husserl et Heidegger, s'explique donc par le fait que Lévinas ne partage ni le primat théorique de Husserl, ni le primat ontologique de Heidegger. Avant d'élever l'éthique au rang de philosophie première, Lévinas, dès ses premiers essais d'après-guerre, a toujours déjà visé le problème de l'Autre. Si Lévinas essaie de construire une nouvelle ontologie du sujet, s'appuyant sur la notion husserlienne de la sensibilité, à l'encontre de l'ontologie fondamentale de Heidegger, c'est pour laisser l'éclater pour l'autre. Dans l'évolution de la pensée lévinassienne du sujet, il s'agit donc d'un double mouvement, *hypostasique* et *éthique* :

« Ma première idée était que peut-être l'"étant, le "quelque chose" qu'on peut désigner du doigt, correspond à une maîtrise de l'"il y a" qui effraie dans l'être [...]. Je parlais ainsi de l'"hypostase" des existants, c'est-à-dire du passage allant de l'*être* à un *quelque chose*, de l'être de verbe à l'état de chose. L'être qui se pose, pensais-je, est "sauvé". En fait, cette idée n'était qu'une première étape. Car le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine. L'encombrement de l'existence était la forme que prenait pour moi le fameux "Souci" heideggérien » (EI 40-41).

Lévinas poursuit :

82 Rodolphe Calin, *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, p. 20.

83 *Ibid.*, p. 21.

« D'où un tout autre mouvement : pour sortir de l'"il y a", il faut non pas se poser, mais se déposer ; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie [...]. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'"il y a". Depuis que cela s'est imposé à moi et s'est clarifié dans mon esprit, je n'ai plus guère parlé dans mes livres de l'"il y a" pour lui-même. Mais l'ombre de l'"il y a", et du non-sens, me parut encore nécessaire comme l'épreuve même du dés-inter-essement » (EI 42-43).

Tandis qu'il s'agit, pour le sujet dans le mouvement aussi bien ontologique qu'hypostasique, de se poser pour sortir de l'être, il s'agit, dans le mouvement éthique, de se déposer pour aller au-delà de l'être. Or, nous verrons que, afin de construire sa nouvelle ontologie du sujet, Lévinas radicalise la notion husserlienne de sensibilité.

Les années soixante, dans les quatre textes recueillis dans la deuxième partie d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* qui sont datés de 1959 et de 1965,⁸⁴ rédigés à l'époque de la préparation de *Totalité et Infini* et juste avant la première rédaction d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas fixe son attention sur la structure spécifique de la sensibilité. Dans ces quatre études, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », « La ruine de la représentation », « Intentionnalité et métaphysique », et « Intentionnalité et sensation », il s'agit notamment de découvrir la richesse de la dimension de la sensibilité. Comme nous le

84

C'est à partir de 1959 que Lévinas a commencé à publier une série d'études sur Husserl, où il essayait de radicaliser le concept husserlien de sensibilité. Dans la deuxième partie de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, il y a quatre textes recueillis : les trois premiers textes, « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », « La ruine de la représentation » et « Intentionnalité et métaphysique » ont été publiés en 1959 et « Intentionnalité et sensation » en 1965.

verrons, cette découverte de la sensibilité, qui n'est pas nécessairement subordonnée à la corrélation noético-noématique, permet à Lévinas de re-lire l'analyse husserlienne de la conscience du temps du point de vue ontologique, d'identifier le sensible avec « *l'événement ontologique fondamental* » (EDE 117) qui consiste dans « le fait de *se tenir* » (EDE 119). En effet, si Lévinas essaie de construire une ontologie du sujet, ce n'est que pour l'éclater et l'ouvrir sur l'*autre* que l'être.

§1. La sensibilité et la corrélation noético-noématique

On peut présenter la pensée de Lévinas avant tout comme celle du sujet. Or, la sensibilité joue un rôle important dans la pensée lévinassienne, puisque c'est toujours autour du processus de l'individuation sensible du sujet comme tel, que se produit la sortie hors de l'être et du monde, et que se signale l'altérité radicale de l'autre. La sensibilité du sujet est le lieu de l'être où se creuse la dimension de l'au-delà de l'être. Ce qui caractérise les premières œuvres de Lévinas, jusqu'à *Totalité et Infini*, c'est que l'individuation du sujet y est pensée dans un premier temps, sans se rapporter à autrui, c'est-à-dire sans être assignée par autrui, tandis que, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le sujet n'existe pas d'abord pour être ensuite affecté par l'autre, puisque le sujet se constitue toujours déjà par l'assignation d'autrui. C'est néanmoins grâce à l'individuation sensible du sujet, décrite comme *hypostase* dans les premiers textes, et comme *jouissance* dans *Totalité et Infini*, que la rencontre de l'autre peut se produire. L'expulsion du sujet hors de l'être et du monde se produit toujours à partir de la rencontre de l'autre, qui met en question la légitimité de mon enracinement jouisseur et égoïste, mais toujours également par l'intermédiaire de la sensibilité du sujet. La sensibilité est le lieu de

l'individuation du sujet égoïste, de même que celui de sa fracture par autrui. Une fracture qui n'est pas une perte d'identité, mais au contraire dans laquelle le moi reçoit une nouvelle identité éthique. Puisque c'est autour de la sensibilité du sujet, que s'effectue une affection par l'autre, nous pouvons affirmer que les analyses que Lévinas fait du visage et de l'exigence éthique issue de l'autre homme, s'appuie sur la sensibilité.

La réécriture de la phénoménologie du sensible, à laquelle se livre Lévinas dans ses quatre études consacrées à la phénoménologie de Husserl, consiste à montrer un « *rôle transcendantal* » (EDE 132) que la sensibilité joue à l'intérieur des horizons découverts par Husserl lui-même. Cette idée d'horizon sensible qui permet de penser « l'idée d'une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet » (EDE 131), renvoie finalement à la synthèse passive, conçue sous la forme de « l'intentionnalité du sensible » (EDE 140) :

« La sensibilité n'est pas considérée comme simple matière brutalement donnée à laquelle s'applique une spontanéité de pensée soit pour l'informer, soit pour en dégager, par abstraction, des relations. Elle ne désigne pas la part de la réceptivité dans la spontanéité objectivante. [...] La façon nouvelle de traiter la sensibilité consiste à lui conférer dans son obtusité même, et dans son épaisseur, une signification et une sagesse propres et une espèce d'intentionnalité. Les sens ont un sens. [...] Un tissage d'intentionnalité se reconnaît dans les données hylétiques elles-mêmes » (EDE 118).

« Pour Husserl, le mouvement de la conscience allant vers son objet, dissimule un autre mouvement qu'on voudrait appeler subjectif – puisqu'il n'aboutit pas aux objets – mais que l'on ne peut pas appeler ainsi, car il n'est pas un simple remous de la "masse" psychique, mais reste

intentionnel, concerne cette sphère, *autre* que le soi-même du sujet, où, pour Husserl, se situent finalement les objets » (EDE 138).

« [...] Le contenu sensible reçoit bientôt chez Husserl une interprétation où se montre, à côté de son rôle de matière offerte à l'activité de l'aperception intentionnelle et contredisant le message même de l'intentionnalité, un autre sens de l'intentionnalité » (EDE 151)

Libéré de son rôle de matière qui se trouve subordonné à la corrélation noético-noématique, le contenu sensible reçoit une fonction transcendante et s'identifie avec un mouvement subjectif qui se déroule en deçà de la corrélation noético-noématique, et par là même n'aboutit jamais à l'objet. En ce sens, les données hylétiques ont un sens, une signification et une sagesse propres. C'est la raison pour laquelle, dans les données hylétiques, on peut distinguer « un autre sens de l'intentionnalité ». Cette intentionnalité sensible n'est pas une intentionnalité proprement dite, puisque fonctionnant au niveau de la synthèse passive où il n'y a pas encore d'intentionnalité active du moi, elle désigne un rapport d'une nature spécifique : elle tisse un autre rapport que celui de l'intentionnalité objectivante. Il s'agit d'une « intentionnalité spécifique, irréductible à l'intentionnalité théorique » (EDE 131). C'est cette intentionnalité du sensible, qui met en question la corrélation noético-noématique. En traitant le problème de la sensibilité, Lévinas cherche à remplacer le donné sensible par le donneur sensible qui joue un rôle transcendantal. Il nous faudra dégager le sens de cette intentionnalité sensible, suivant l'analyse lévinassienne de la phénoménologie sensible de Husserl. Or, en prenant au sérieux l'énigme de la sensibilité que Husserl nomme « sensibilité originaire » (*Ursinnlichkeit*)⁸⁵ ou

85

Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie une phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, Supplément XII, I. La personne – L'esprit et son soubassement psychique, p. 334.

« pure *hylé* » (*pure Hyle*)⁸⁶ qu'il découvre dans la phénoménologie husserlienne, Lévinas va même beaucoup plus loin dans l'insistance non pas sur l'intentionnalité sensible, mais sur la sensibilité non-intentionnelle, qui est séparée de l'intentionnalité⁸⁷.

La subordination de la sensibilité à la corrélation noético-noématique

En effet, la dimension nouvelle de la sensibilité ne peut être expliquée que si la *hylé* se libère de sa subordination à « la phénoménologie de la conscience transcendante »⁸⁸ dont le schème constitutif se caractérise par la corrélation noético-noématique. Dans la phénoménologie statique, c'est le corrélat noématique de la réflexion thématitante ou objectivante, qui est le lieu de problème de la constitution. Or, le noème n'est pas auto-suffisant, car il constitue un moment inéluctable du phénomène du sens : il renvoie toujours au noèse, puisque le rapport de l'intentionnalité au noème, c'est « essentiellement l'acte de prêter un sens (la *Sinngebung*) » (EDE 22). Le noème apparaît dans la phénoménologie statique comme ce qui est « déterminé par la structure même de la pensée ayant un sens et qui s'oriente autour d'un pôle d'identité qu'elle pose » (EDE 22). Dans la mesure où « chaque objet n'est [...] accessible qu'à un type déterminé de la pensée, il ne saurait, sans absurdité, être donné dans une pensée d'une autre structure » (EDE 27). Ainsi, le noèse et le noème appartiennent ensemble à la corrélation dans

⁸⁶ Husserl, Ms C4/9a, cité par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 236-237 : « La pure *hylé* est en un certain sens non égoïque, l'"appréhension" de celle-ci, par laquelle elle est apparition de quelque chose de mondain, est une effectuation du moi ».

⁸⁷ Cf., *supra.*, §4 du chap. IV.

⁸⁸ « Naturellement l'*hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendante. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même, mais d'autre part, d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible pour des formations intentionnelles. Si l'on considère non seulement la difficulté, mais aussi l'ordre de présence des problèmes par rapport à l'idée d'une connaissance absolue, l'*hylétique* se situe manifestement très au-dessous de la phénoménologie noétique et fonctionnelle (ces derniers aspects de la phénoménologie étant d'ailleurs proprement inséparables) » (*Idées I*, p. 298.).

une « solidarité éidétique »⁸⁹. Le sens de l'objet se définit par le phénomène d'identification : l'objet apparaissant est le résultat d'un complexe enchevêtrement de significations, d'un processus d'identification où l'objet s'identifie à travers les esquisses. L'acte objectivant qui pose l'objet est l'identification d'une unité idéale à travers la multiplicité qui s'effectue comme synthèse. L'unité du sens se constitue à partir des sens partiels impliqués. Le caractère fondamental de l'intentionnalité consiste dans le fait que « dans sa visée directe de l'objet elle résume une œuvre spirituelle considérable qu'il s'agit de dévoiler dans toutes ses ramifications pour découvrir le sens vrai de cet objet » (EDE 25). Dans l'analyse de l'intentionnalité, il s'agit de replacer l'unité du sens dans l'ensemble de significations, de la reconduire vers ses horizons d'apparaître sans lesquels elle serait une abstraction ou une fausse interprétation, parce que la conscience n'accède à l'objet sensible que par ses aspects infinis :

« Si Dieu devait percevoir les choses du monde extérieur, par exemple, il ne l'aurait pu qu'en synthétisant, comme nous, les divers aspects successifs des choses – mode propre de leur perception. Sans cela Dieu verrait tout autre chose » (EDE 28).

L'objet n'est en somme que le pôle des divers aspects autour duquel la conscience s'oriente, en le posant. Or, si l'objet constitué et achevé comme point de départ de l'analyse intentionnelle se révèle dépendant de la vie d'un *ego* qui lui donne sens et le constitue, cela signifie que, dans la phénoménologie statique, il s'agit d'analyser les vécus à travers lesquels l'objet se donne, et de décrire la corrélation entre l'objet apparaissant et les phénomènes dans lesquelles il se profile. Dans le flux de la conscience, sont à distinguer des moments réels et des moments irréels : ceux-ci appartiennent au noème, tandis que ceux-là font « partie réelle » de la conscience.

89

Idées I, p. 342.

Husserl distingue donc de l'objet, qui est transcendant par rapport au flux de la conscience, ce qui en fait « partie réelle » (le vécu). Tandis que le noème « *n'est pas réellement (reel) contenu dans la perception* »⁹⁰, dans la mesure où il est « idéalement présent dans la pensée » (EDE 22), les moments matériels (*hylé* ou sensation) et les moments noétiques (*morphé* ou noèse) sont considérés comme les « composantes authentiques, réelles (reellen) » du vécu pur⁹¹, dans la mesure où ils sont contenus étendus dans le flux temporel. Il y a donc deux couches de vécus à distinguer : d'une part, les moments « sensuels », qui, en tant que « contenus primaires » ou « contenus de sensation », ne sont pas intentionnels, et, d'autre part, les moments « intentionnels » qui donnent un sens à ces derniers ou les animent⁹². En d'autres termes, les deux couches de vécus consistent en la *morphé* intentionnelle (forme) et la *hylé* sensuelle (matière), et les vécus concrets intentionnels ne sont rien d'autre que des unités entre ces deux couches⁹³. Les contenus sensibles sont informés ou animés par le moment noétique (le noèse) et c'est à partir de cette donation de sens (*Sinngebung*) que la *hylé* et le noèse deviennent les composantes réelles du vécu concret intentionnel⁹⁴.

90 *Idees I*, p. 336.

91 *Idees I*, p. 337.

92 « [...] Il nous faut pourtant distinguer en principe deux choses :

1° Tous les vécus qui dans les *Etudes Logiques* étaient désignés du nom de "contenus primaires" ;

2° Les vécus, ou moments du vécu, qui portent en eux la propriété spécifique de l'intentionnalité.

Au premier groupe appartiennent certains vécus "*sensuels*" formant une unité en vertu de leur genre suprême : les "*contenus de sensation*" tels que les data de couleur, les data de toucher, les data de son, etc., que nous ne confondons plus avec les moments des choses qui apparaissent, avec la qualité colorée, la qualité rugueuse, etc., qui au contraire "s'esquissent" de manière vécue au moyen des précédents. De même les sensations de plaisir, de douleur, de démanègeaison, etc., ainsi que les moments sensuels de la sphère des "impulsions" (Triebe). De tels vécus concrets rentrent comme composantes dans un nombre beaucoup plus vaste encore de vécus concrets qui, considérés comme totalités, sont intentionnels, en ce sens que par delà ces moments sensuels on rencontre une couche qui pour ainsi dire les "anime", *leur donne un sens* (*sinngebende*) (ou qui implique essentiellement une donation de sens) (*Sinngebung*) ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de *l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel*, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret » (*Idees I* 287-289).

93 *Idees I*, p. 289.

94 « Ce qui informe (formt) la matière pour en faire un vécu intentionnel, ce qui introduit l'élément spécifique de l'intentionnalité, c'est cela même qui donne à l'expression de conscience son sens spécifique et fait que la conscience précisément indique *ipso facto* quelque chose dont elle est la conscience. Comme l'expression de moments de conscience, d'aspects consciencielles (Bewusstheiten), ou toute autre expression formée sur le même modèle, et également l'expression de moments intentionnels, sont rendues absolument inutilisables par suite des multiples équivoques qui se manifesteront plus directement par la suite, nous introduisons le terme de *moments*

Or, puisque faisant "partie réelle" de la conscience, les vécus ne sont pas des moments du monde phénoménal des choses qui apparaissent, les moments noétiques et hylétiques n'apparaissent pas à instar de l'objet qui apparaît, mais esquissent des qualités de celui-ci. Autrement dit, « les apparitions » (*Erscheinungen*) de l'objet ne s'apparaissent pas elles-mêmes, mais elles « sont vécu[e]s »⁹⁵. La relation, dans le vécu concret, entre les moments noétiques et les moments hylétiques consiste donc dans le fait que les moments noétiques font qu'une « multiplicité complexe » des moments hylétiques prend pour fonction d'esquisser le noème⁹⁶. En ce sens, la *morphé* intentionnelle peut être considérée comme l'appréhension ou l'aperception qui anime la *hylé* comme sa matière⁹⁷. Du point de vue de la corrélation morphé-hylétique, les hylétiques semblent être de simples incitations à l'accomplissement d'actes intentionnels, puisqu'ils sont appréhendés par des actes intentionnels qui leur prêtent des sens⁹⁸ :

noétique (noetische Moment), ou plus brièvement de *noèse* (Noese) » (*Idées I* 291). Pour Lévinas aussi, l'intentionnalité est conçue comme acte de donation de sens (*Sinngebung*) : « Le rapport de l'intentionnalité n'a rien des rapports entre objets réels. Il est essentiellement l'acte de prêter un sens (la *Sinngebung*) » (EDE 22). Le rapport intentionnel est l'acte de conférer aux données sensibles une relation à l'objet par la médiation de son sens, là où ces données sensibles sont en soi dépourvues de sens. Cf. également THI 68.

⁹⁵ « On ne mettra jamais assez l'accent sur l'équivoque qui permet de désigner comme *apparition* non seulement *le vécu en quoi consiste l'apparaître de l'objet* (par ex. le vécu concret de perception dans lequel l'objet est présumé nous être présent lui-même), mais aussi *l'objet apparaissant comme tel*. L'illusion issue de cette équivoque s'évanouit dès que l'on se rend phénoménologiquement compte de ce qui, de l'objet apparaissant comme tel, est réellement donné dans le vécu de l'apparition. L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissante (ce qui est présumé "se tenir en face" dans son ipséité incarnée). Nous vivons les apparitions comme appartenant à l'enchaînement de la conscience. Les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les apparitions elles-mêmes n'apparaissent pas, elles sont vécues » (Husserl, *Recherches logiques, Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie*, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1962, p. 148-149). « *L'objet apparaissant comme tel* » ou « *l'objet perçu comme contenu de conscience* » (*Ibid.*, p. 186) est le contenu au sens de l'objet intentionnel : il est l'objet de la conscience qui « ne fait pas partie réelle de la conscience » (EDE 147). Puisqu'il ne fait pas partie réelle de la conscience, l'objet apparaissant ne peut être considéré comme effectivement inclus dans le vécu. Ainsi, l'objet apparaissant comme noème n'est pas un contenu propre des vécus : « le contenu vécu n'est pas l'objet perçu » (Husserl, *Recherches logiques, Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie, op. cit.*, p. 185). Puisque les contenus sensibles tout comme les moments intentionnels sont les composants effectifs et non-intentionnels des vécus, « les *sensations* tout comme les actes qui les "appréhendent", ou les "aperçoivent", sont en ce cas *vécues*, mais elles *n'apparaissent pas objectivement* » (*Ibid.*).

⁹⁶ *Idées I*, p. 343.

⁹⁷ « L'aperception est, pour nous, l'excédent (*Überschluss*) qui réside dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, face à l'existence brute de la sensation ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait que nous percevons tel ou tel *objet*, que par exemple nous voyons cet arbre, entendons cette sonnerie, respirons le parfum de fleur, etc. » (Husserl, *Recherches logiques, Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie, op. cit.*, p. 188.).

⁹⁸ Il faut bien remarquer que cette corrélation *morphé-hylétique* fonctionne, comme Husserl le souligne, « à l'intérieur du plan de la temporalité constituée » : « En tout cas, dans l'ensemble du domaine phénoménologique (dans l'ensemble : c'est-à-dire à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver) cette dualité et cette unité remarquable de la $\omega\lambda\eta$ sensible et de la $\mu\omicron\rho\phi\eta$ intentionnelle jouent un rôle dominant dans

« Nous avons déjà indiqué plus haut, en caractérisant le flux vécu comme l'unité d'une conscience, que l'intentionnalité, abstraction faite de ses formes et de ses degrés énigmatiques, ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels »⁹⁹.

Dans la mesure où en tant qu'« un milieu universel », l'intentionnalité « porte en soi tous les vécus », rien de ce qui se passe dans la conscience ne saurait échapper à sa maîtrise et par conséquent à l'intentionnalité objectivante. La relation que les moments hylétiques entretiennent avec les moments intentionnels, Lévinas la caractérise comme « la subordination du monde de la sensation à la phénoménologie des intentions ». Dans cette phénoménologie statique, la *hylé* s'épuise dans son rôle de matière, qu'elle joue dans la corrélation noético-noématique ou morphé-hylétique, et se réduit à « l'apparition du jeu des intentions et des identifications au sein de la sensation elle-même » (EDE 31)¹⁰⁰.

« Tout vécu intentionnel, grâce à ses moments noétiques, est précisément un vécu noétique ; son essence est de recéler (*bergen*) en soi quelque chose comme un "sens", voire un sens multiple, et, sur la base de ces donations de sens et en liaison intime avec elles, d'exercer d'autres fonctions (*Leistungen*) qui, grâce à elles, deviennent précisément "pleines de sens" (*sinnvolle*). Ces moments noétiques sont par exemple les conversions du regard du moi pur en direction de l'objet "visé" (*gemeinten*) par le moi en vertu de la donation de sens, bref en

l'ensemble du domaine phénoménologique » (*Idées I*, p. 289.).

⁹⁹

Idées I, p. 287-288.

¹⁰⁰

Cf. également : « Par la *matière* seule l'objet apparaît et la matière est toujours celle d'un *acte objectivant*. Par conséquent, le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d'existence de l'objet qui se donne au regard théorique. *Le monde réel, c'est le monde de la connaissance* » (THI 98).

direction de l'objet qui pour lui est "sous-jacent au sens" (*im Sinne liegt*) »¹⁰¹.

L'idéalisme husserlien est celui qui est enraciné dans la revendication que toutes les réalités ne sont que « des unités de sens » qui présupposent « une conscience donatrice de sens (*sinngebendes*) »¹⁰². Voici le résultat de cette corrélation entre la passivité sensible (*hylé*) et l'activité intentionnelle (*morphé*) :

« 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. L'heur 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 resterait inexplicite. Dans l'idéalisme sensualiste la présence de l'objet dans la pensée, l'intériorité, tient à la matière commune à l'objet et à la conscience – à la *matière sensible*. Tout est sensation et toute sensation est affectivité et toute affectivité est intérieure. La pensée n'est pas pensée d'un sens, mais un ensemble de contenus qui se confondent avec les contenus des objets, sans qu'on comprenne en quoi ils sont plus spirituels que ces objets eux-mêmes. Que tout se ramène au sujet n'est pas pour Husserl comme pour Berkeley le simple fait que l'esprit ne connaît que ses propres états, mais que rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet » (EDE 32).

101 *Idées I*, p. 304.

102 *Idées I*, p. 183.

Une fois la corrélation entre sensation et intention établie, rien ne surprend le sujet, car tout est compréhensible, puisque tout a toujours un sens pour la conscience. Dans la mesure où tout ce qui affecte le sujet entre dans son intériorité, tout est perméable au sujet qui le saisit dans le noème. Même la surprise est un mode d'accès ou de donation du phénomène : le sujet comprend ce qui se donne comme surprenant, en y accédant de cette façon. La solidarité entre le sujet et son objet, l'équivalence entre la visée et la donation, est une évidence présumée et inquestionnée par Husserl. Le privilège de l'objet théorique comme paradigme de la connaissance est solidaire avec le privilège de la conscience : la notion husserlienne de conscience s'est constituée dans la corrélation avec l'objet.

La sensibilité en dehors de la corrélation noético-noématique

Dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas parle d'« un certain flottement, dans le concept de la conscience », d'une « indécision » ou d'une « obscurité dans le rapport de la *hylé* et de la *noèse* » chez Husserl :

« La réduction ne s'efforce pas, non plus, de réaliser une simple abstraction – notre exposé a tenté aussi de le montrer – en imaginant une conscience sans monde ; bien au contraire, elle nous découvre notre vie véritablement concrète et c'est bien plutôt dans l'attitude psychologique, où l'homme est aperçu comme une partie de la nature, que le sens de son existence est faussé. Si cependant, on a cru apercevoir, dans cette opération une espèce d'abstraction, un certain flottement, dans le concept de la conscience, chez Husserl, en est responsable. Certes, nous

l'avons montré, l'intentionnalité définit la nature même de la conscience, mais, d'autre part, nous lui avons attribué *nécessairement* l'intentionnalité *transcendante*. Les textes de Husserl, et l'esprit général de sa philosophie, il est vrai, nous y autorisent : le monde semble être indispensable à la conscience, qui est toujours conscience de quelque chose. [...] Mais il n'en est pas moins vrai, comme le suggèrent différents textes de Husserl, qu'il ne conçoit pas comme contradictoire l'idée d'une immanence pure, et que, par conséquent, la conscience aurait pu exister sans monde. C'est, sans doute, en vertu de cette indécision, ou plutôt de cette obscurité dans le rapport de la *hylé* et de la *noèse*, que la réduction paraît un retour à une conscience sans monde, où celui-ci aurait à se constituer à partir de la pure "*hylé*", – espèce d'abstraction où l'on croit voir un renouveau des thèses sensualistes » (THI 213-214).

Dans ces lignes citées, Lévinas entrevoit la possibilité de concevoir la couche hylétique comme « couche privée d'intentionnalité » (THI 78), du fait que Husserl hésite à affirmer que la corrélation morphé-hylétique épuise le sens de la sensibilité. Certes, la sensibilité, qui serait séparée de l'intentionnalité, et par conséquent irréductible à la corrélation morphé-hylétique, s'oppose à « l'esprit du système de Husserl », puisqu'elle nous ramène à la thèse sensualiste, à « la conception traditionnelle de la conscience où cette dernière, envisagée comme substance reposant sur elle-même, entretient avec l'objet un rapport mystérieux », où l'intentionnalité devrait jouer « le rôle de pont ayant pour fonction de relier le sujet à l'objet » (THI 78). En outre, la sensation (*Empfindung*), qui, au seul point de vue du flux du temps déjà constitué, est quelque chose de matériel, « n'est compréhensible que comme corrélatif d'un acte de sensation, acte plus profond et de structure toute spéciale » (THI 78), c'est-à-dire d'une intentionnalité plus profonde et première qui n'est plus constituée :

« Nous avons à comprendre l'appréhension (*Auffassung*) dans un double sens : celle constituée d'une façon immanente, et celle qui appartient à la constitution immanente, aux phases du courant originaire ; bref, l'appréhension première qui, elle, n'est plus constituée »¹⁰³.

Si les hylétiques sont déjà quelque chose de constitué par une intentionnalité interne, qui est conçue comme la conscience du temps, la notion d'intentionnalité ne saurait nous ramener à la thèse sensualiste, qui pose le sujet comme une sphère immanente, enfermée en elle-même. Mais, chez Husserl, le problème initial du rapport de la conscience au monde demeure. Husserl ne cesse pas de répéter que l'intentionnalité est l'essence même de la conscience. Cependant, dans les *Idées I*, élaborant les concepts de *hylé* et de forme noétique qui l'anime, Husserl laisse ouverte la question de savoir si « matières sans forme »¹⁰⁴ est possible. Il semble donc que Husserl considère la séparation de la *hylé* et de l'intentionnalité comme au moins concevable, et par conséquent il entrevoit « la possibilité de l'existence autonome de sensations affectives »¹⁰⁵. Aux yeux de Husserl, la *hylé* peut-elle être séparée de l'intentionnalité, et par conséquent libérée de la corrélation noético-noématique ? Certes, Husserl hésite à accepter la possibilité de l'existence autonome de la sensibilité qui serait sans « appréhension » et sans « *fonctions intentionnelles* »¹⁰⁶. Mais, quand il se pose la question de savoir « si les caractères qui instituent essentiellement l'intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète sans soubassements

103 Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905), édité par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie*, IX, 1928, p. 444, cité et traduit par Lévinas, THI 78-79.

104 *Idées I*, p. 290.

105 R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p.

310.

106 « Ce n'est pas ici le lieu de décider si, dans le flux du vécu, ces vécus sensuels sont partout et nécessairement porteurs de quelque "appréhension qui les anime" (en y joignant tous les caractères que cette appréhension exige et rend possible), autrement dit, s'ils sont toujours impliqués dans des *fonctions intentionnelles*. D'autre part, nous laisserons également en suspens, pour commencer, la question de savoir si les caractères qui instituent essentiellement l'intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète sans soubassements sensuels » (*Idées I*, p. 289.).

sensuels »¹⁰⁷, il semble qu'il regarde le conditionnement de l'intentionnalité dans la sensibilité comme au moins possible. Or, dans les années 1960, à cette question laissée ouverte par Husserl, de savoir si c'est sur le fond des contenus sensibles non-intentionnels, que se réalise le vécu intentionnel concret, Lévinas répond affirmativement :

« Les données hylétiques se trouvent à la base de l'intentionnalité » (EDE 148)¹⁰⁸.

Cette affirmation que la sensibilité conditionne l'intentionnalité repose sur la distinction entre la sensibilité et la qualité de l'objet :

« La sensibilité n'est pas considérée comme simple matière brutalement donnée à laquelle s'applique une spontanéité de pensée soit pour l'informer, soit pour en dégager, par abstraction, des relations. Elle ne désigne pas la part de la réceptivité dans la spontanéité objectivante » (EDE 118.)

« Les contenus " hylétiques ", éléments de l'étoffe psychique, se distinguent des qualités des objets, visées ou atteintes par l'intention transcendantale » (EDE 149).

« [...] Le sensible, le *datum* hylétique est un datum absolu. Les intentions l'animent certes, pour en faire une expérience d'objet, mais le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets. Dans le sensible certes Husserl distingue à nouveau entre sentir et senti, mais le senti, à ce niveau, n'est pas qualité d'un objet,

107 *Idées I*, p. 289.

108 Cf. également : « La sensibilité et la passivité, les "données hylétiques" jalousement maintenues à la base d'une conscience » (EDE 121).

répondant comme l'objet – pour l'accomplir ou la décevoir – à une intention vide » (EDE 139).

Ici, Lévinas distingue le sensible comme tel de la matière de perception, des qualités d'objet qui remplissent une intention vide. Or, si le sensible, c'est-à-dire l'hylétique, n'est pas nécessairement qualité de l'objet, cela signifie qu'il y a une structure de l'expérience sensible, indépendante de la corrélation noético-noématique, du schème contenu d'appréhension/appréhension selon lesquels les contenus sensibles sont, par l'appréhension, déformés en qualité d'objet. Or, il faut bien noter que Lévinas superpose le problème de la sensibilité à la question de l'unité de la conscience. Autrement dit, la mise en question lévinassienne de la subordination de la sensibilité à la corrélation noético-noématique, il nous faut la tenir pour la mise en question de l'unité de la conscience intentionnelle. D'une part, si les contenus sensibles sont entièrement récupérables à l'intérieur du champ phénoménologique, s'ils n'ont de sens que par rapport à l'acte objectivant, l'unité de la conscience intentionnelle restera intacte. De l'autre, au contraire, s'ils débordent le cadre de la constitution, s'ils ont leur propre sens sans se rapporter à toute intentionnalité, il nous faudra accepter une conscience non-intentionnelle qui n'est pas immanente à soi-même, excédant les limites de l'unité du flux. Une conscience qui se tient en dehors de l'intentionnalité provoque nécessairement la rupture de l'unité de la conscience intentionnelle, c'est-à-dire la rupture de la présence du soi à soi-même dans le présent vivant, et ouvre l'écart entre la sensibilité et l'intentionnalité¹⁰⁹.

L'horizon et l'excès de l'implication

109

Cf. *supra.*, §4 du chap. IV.

Ce qui conduit Lévinas à concevoir la sensibilité comme ce qui tisse le sens indépendant de la corrélation sujet-objet, et par là même à laisser glisser l'analyse husserlienne de la temporalité vers « des préoccupations ontologiques qui touchent en premier lieu à l'existence humaine »¹¹⁰, c'est le « fait » que la conscience intentionnelle porte en elle l'horizon :

« Le fait, dit Husserl, que la structure de toute intentionalité implique un "horizon" (*Die Horizontstruktur*) prescrit à l'analyse et à la description phénoménologique une *méthode absolument nouvelle* »¹¹¹.

L'analyse intentionnelle consiste à dévoiler les horizons intentionnels impliqués dans l'intention actuelle qui vise explicitement un sens d'objet. La structure essentielle de l'intentionnalité est donc celle d'horizon. La phénoménologie dégage, à partir du mouvement de recul, les conditions de possibilité d'un phénomène qui ne sont rien d'autre que les horizons de sens du phénomène. C'est à partir de ces horizons que le sens du phénomène doit être pensé. Mais, pourquoi les phénoménologues ont-ils besoin d'effectuer ce mouvement de recul ? Parce que dans le cas le plus fréquent ces horizons sont ignorés par le regard naïf ou l'attitude naturelle qui sont fixés sur le phénomène qui apparaît actuellement. C'est pourquoi les phénoménologues font le mouvement de recul qui permet de dégager l'horizon conçu comme le fondement ultime du sens des phénomènes, dans la mesure où c'est dans l'horizon, que le phénomène apparaît. Or, quand bien même Husserl et Heidegger partagent la notion d'horizon, chacun l'utilise à sa manière. Si Husserl considère cet horizon ultime comme l'*Ego* transcendantal qui est l'origine du sens des phénomènes, Heidegger voit cet horizon dans ce

¹¹⁰ R. Bernet, « L'autre du temps », in *Positivité et transcendance : suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie*, op. cit., p. 148.

¹¹¹ Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 42, cité par Lévinas, EDE 130.

qui est donné à la conscience, c'est-à-dire ce à quoi l'*Ego* transcendantal a donné sens. Pour Heidegger, dans *Sein und Zeit* déjà, l'accent est donc mis sur le monde où le sujet se situe. En ce sens, le *Dasein* ne saurait être considéré comme le fondement de la constitution, puisqu'il ne constitue pas l'être. Partant, c'est l'être, qui est l'horizon ultime pour le *Dasein*, car c'est l'être lui-même, qui se donne et se livre au *Dasein*. Lévinas retient ce geste de Heidegger, quand bien même ce ne serait plus – comme dans la phénoménologie heideggérienne – l'étant qui serait ramené à son sens dans l'être, dans une problématique de connaissance ou d'apparition phénoménale. En effet, Lévinas essaie de renverser la notion phénoménologique de l'horizon subjectif et idéaliste en celle de l'horizon sensible de l'être. Certes, il déplace le problème de la constitution vers le plan ontologique. Mais, ce faisant, il déplace aussi le problème de l'ontologique vers le plan sensible, afin d'arriver à une nouvelle ontologie sensible qui n'aboutit pas au mouvement de phénoménalisation des phénomènes. C'est l'idée des horizons qui permet de penser autrement la dimension de potentialité propre à l'intentionnalité. La phénoménologie husserlienne se met donc elle-même en question, en se heurtant aux horizons oubliés et cachés. Aux yeux de Lévinas, « la représentation totalisante et totalitaire » (EDE 135) n'échappe pas à la dimension de potentialité inépuisable et indéterminable, qui est ouverte par l'idée d'horizon, et qui ne coïncide jamais avec la simplicité de la représentation actuelle. A partir de cette interprétation lévinassienne de l'horizon, le moi, qui était le donateur de sens, découvre sa passivité foncière à l'égard de l'horizon. Mais, il nous faut bien noter que, pour effectuer ce renversement, Lévinas recourt à Husserl. Il ne s'agit pas pour lui de renoncer à l'idée d'intentionnalité, mais d'ouvrir un autre sens de l'intentionnalité que celui de l'intentionnalité objectivante, c'est-à-dire de dépasser la phénoménologie à partir de la phénoménologie¹¹².

112

Il y a une affinité entre cette manière lévinassienne de renverser la phénoménologie en une autre phénoménologie et la stratégie derridienne pour déconstruire la phénoménologie. L. Lawlor remarque que la stratégie derridienne de la déconstruction dans *Le voix et le Phénomène*, ressemble à la lecture lévinassienne de Husserl (Cf. L. Lawlor, « Phenomenology and Metaphysics : Deconstruction in *Le voix et le phénomène* », in *Journal of the*

Selon Lévinas, déjà dans les *Recherches logiques*, Husserl prépare « la ruine de la représentation », tandis qu'il « soutient encore la thèse d'après laquelle tout fait psychologique est représentation ou fondé sur une représentation » (EN 51). S'il en est ainsi, la ruine de la représentation commence déjà au début du projet phénoménologique. Certes, Lévinas n'ignore pas que la phénoménologie husserlienne s'oriente depuis toujours vers la représentation :

« [...] Dès la première exposition de l'intentionnalité, comme d'une thèse philosophique, apparaissait le privilège de la représentation. La thèse selon laquelle toute intentionalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation – domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl » (TI 95).

Mais, pour Lévinas, c'est aussi Husserl lui-même, qui a préparé la possibilité de surmonter l'intentionnalité objectivante, car « l'intentionnalité désigne [...] une relation avec l'objet, mais une relation telle qu'elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite » (EDE 130).

Comment le sens implicite peut-il menacer l'intentionnalité objectivante ?

« Tout cogito en tant que conscience est, dans un sens très large "signification" de la chose qu'il vise, mais cette "signification" *dépasse*, à tout instant, ce qui, à l'instant même, est donné comme "explicitement visé". Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un "plus" qui s'étend au-

British Society for Phenomenology 27, n° 2, Mars 1996, p. 116-136.). Selon P. Marrati-Guénoun, si Derrida met en cause la phénoménologie husserlienne, ce n'est pas pour la déconstruire sans reste, puisqu'il élabore sa propre pensée « à travers la phénoménologie husserlienne » : « Cette pensée de la contamination de l'empirique et du transcendantal, Derrida ne l'a pas "appliquée" à Husserl, c'est à travers la phénoménologie husserlienne, ses préoccupations et ses inquiétudes qu'il l'a élaboré en s'appuyant d'abord sur la tension que la genèse introduit entre l'origine et le devenir. Qu'elle soit aussi une remise en cause du projet phénoménologique dans son ensemble n'empêche pas qu'elle se soit formée de l'intérieur, selon cette pensée du dehors/dedans qui n'a rien à voir avec l'extériorité d'une méthode à ses objets d'application. Pensée de la contamination que Derrida n'a cessé d'élaborer par la suite, de répéter, conformément au sens qu'il donne à une répétition qui n'est telle qu'à condition d'altérer ce qu'elle répète. La disparition du nom propre de Husserl n'indique pas alors une "déconstruction sans reste" de la phénoménologie, mais un héritage profond – quoique détourné – et toujours à l'œuvre, comme le montrent les catégories jamais abandonnées de contamination de l'empirique et du transcendantal et d'idéalité » (P. Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 211.).

delà [...] *Ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même*, inhérent à toute conscience doit être considéré comme essentiel (*Wesensmoment*) à cette conscience »¹¹³.

L'objet perceptif ne se donne pas d'un seul coup sous la visée, mais par esquisses (*Abschattungen*) fragmentaires. Chaque esquisse porte en elle un horizon de potentialités implicites des visées intentionnelles qui ne sont pas actuellement réalisées, mais qui pourtant appartiennent au sens de l'objet. Ce sont ces potentialités implicites des visées intentionnelles qui complèteront la perception de l'objet, dans leur remplissement progressif. Le sens que la conscience atteint est toujours anticipé, puisqu'il peut être confirmé ou infirmé au cours du remplissement des potentialités implicites des visées intentionnelles. Si ce que l'on perçoit de l'objet renvoie ainsi aux côtés qui ne sont pas encore connus, mais anticipés, il n'est jamais définitif. L'horizon porte donc toujours plus loin que l'expérience présente. L'objet qui se donne dans la perception ne se limite pas à ce donné pur et simple : il renvoie sans cesse au-delà de lui-même aux autres qui sont co-donnés dans l'horizon. Il y a donc une structure transcendantale qui pré-trace toujours déjà le donné, avant que l'intention actuelle ne se dirige explicitement sur ce dernier. En ce sens, l'attitude naïve doit nécessairement être surmontée. Dans la philosophie classique, la relation entre sujet et objet est conçue comme une relation entre « une présence auprès de l'objet » et « une présence de l'objet » (EDE 130). Dans ce concept de la relation sujet et objet, le présent actuel épuise l'être du sujet et de l'objet, dans la mesure où l'objet y est, à tout instant, exactement ce que le sujet pense actuellement. Cette relation permet de répéter éternellement ce « présent transparent et actuel » (EDE 130). C'est pourquoi elle demeure toujours répétition du présent, c'est-à-dire *re-présentation*. Contrairement à cette relation classique s'appuyant sur la présence actuelle, l'intentionnalité porte en elle les

¹¹³ Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 40, cité par Lévinas, EDE 130.

horizons innombrables de ses implications, elle pense à plus de choses qu'à l'objet sur lequel elle se dirige. Cela signifie que l'intentionnalité est toujours déjà liée à l'implicite, elle est débordée par l'horizon du sens qui forme l'« arrière-plan » auquel renvoie le sens explicite de l'objet transcendant. Pourtant, il nous faut bien noter qu'il s'agit ici de l'horizon *interne* dans lequel fonctionne la corrélation noético-noématique. Si Husserl privilégie cet horizon interne, c'est parce qu'il veut élargir le règne de la corrélation noético-noématique jusqu'à « toutes les espèces de vécus intentionnels »¹¹⁴, pour assurer la validité de la représentation. Compris comme le résultat de cet élargissement de la structure noèse-noème, tous les vécus intentionnels sont délimités par cette corrélation noético-noématique. En ce sens, dans l'horizon interne, l'excès de l'implicite sur le donné actuel reste un excès provisoire, qui, récupérable dans l'unité de la conscience, ne conteste pas la validité de la représentation. Or, Lévinas ne veut pas se limiter à parler de cet excès constitutif de la *Meinung* comme *Mehr-Meinung* seulement du point de vue de l'horizon interne :

« 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 » (EDE 130).

Pour Lévinas, la structure excédentaire de l'intentionnalité n'est pas rapportée à l'horizon interne, mais à l'horizon externe, puisque ce qui supporte le mouvement du sujet vers l'objet et le conditionne, c'est l'horizon externe et noématique qui figure le champ transcendantal. Nous prenons pour exemple la perception d'une table : la visée adéquate d'une table ne se limite pas à l'intention actuellement dirigée vers la seule face qui apparaît, mais se dépasse elle-même, à

¹¹⁴ *Idées I*, p. 315. Cf. également : « Engageons-nous plus avant dans la sphère de la conscience et tentons, en nous attachant aux modes principaux de la conscience, de nous familiariser avec les structures noético-noématique. Assurons-nous en même temps pas à pas, par une justification réelle, de la validité universelle de la corrélation fondamentale entre noèse et noème » (*Idées I*, p. 316-317).

savoir qu'elle implique en elle les visées potentielles des faces cachées qui peuvent, à leur tour, apparaître par rotation autour de cette table. En d'autres termes, dans la perception de cette table, il n'y a pas seulement le *cogito* explicite comme acte objectivant qui se dirige actuellement sur la seule face de cette table qui apparaît, mais aussi des vécus inactuels de conscience. Parce que percevoir cette table, c'est la percevoir dans un certain entourage, dans certaines conditions d'éclairage, dans une chambre, à droite d'un lit, etc. La table que le moi perçoit appartient donc à un certain monde environnant, qui, malgré qu'il ne lui apparaisse pas explicitement, lui apparaît implicitement. C'est pourquoi la table ne serait pas cette même table sans son arrière-plan correspondant :

« Saisir, c'est extraire [ception est ex-ception] (Das Erfassen ist ein Herausfassen) »¹¹⁵.

Si le moi peut saisir ou percevoir une table, ce n'est que parce que celle-ci se détache sur un arrière-plan. Ce qui se voit clairement ici, c'est l'impossibilité pour un vécu d'être isolé, puisque chaque vécu emporte en lui d'autres vécus, c'est-à-dire une « "aire" de vécus inactuels » qui n'est rien d'autre que « l'horizon externe de l'objet »¹¹⁶. Si un vécu actuel ne peut jamais être considéré comme ce qui est isolé ou séparé d'autres inactuels, si tous les vécus s'enchaînent les uns aux autres, nous pouvons constater que tout vécu emporte en lui d'autres vécus qui se tiennent dans son horizon. Puisque la visée vise toujours plus que le seul visé vers lequel se tourne le *cogito* actuel thématissant, elle vise donc plus qu'un mode d'apparition, plus qu'une face d'une chose, plus qu'une seule chose : visant plus qu'une seule chose, elle vise encore d'autres choses que celle-ci, et jusqu'au monde même qui entourerait toutes les choses. Bref,

¹¹⁵ *Idées I*, p. 112.

¹¹⁶ Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, op. cit., p. 123.

située dans l'horizon externe, la visée renvoie au-delà du visé actuel jusqu'au « tout du phénomène » (EDE 128), c'est-à-dire, jusqu'au monde même. L'intentionnalité comme la présence du sujet auprès des choses doit assumer les horizons externes dans lesquels ses choses prennent sens : c'est en accédant à ces horizons que le moi peut retrouver sa vie oubliée. La présence auprès des choses n'a donc rien d'immédiat. Bien au contraire, « la présence auprès des choses qu'exprime l'intentionnalité est une transcendance ayant déjà comme une histoire dans le monde où seulement elle entre » (EDE 132). C'est la raison pour laquelle les phénoménologues doivent retrouver en deçà de l'abstraction des significations le concret de la vie dont ces significations vivent.

« [...] La phénoménologie a inauguré une analyse de la conscience où le plus grand souci concerne la structure, la façon dont un mouvement de l'âme s'intègre dans un autre, la façon dont il repose et s'imbrique et se loge dans le tout du phénomène » (EDE 128).

Excédée des implications innombrables, l'intentionnalité objectivante se heurte à une « monstruosité » (EDE 130). C'est la raison pour laquelle Lévinas affirme que « la phénoménologie est une destruction de la représentation et de l'objet théorétique » (EDE 114). L'intentionnalité est ce par quoi la conscience, du fait qu'elle est liée à l'implicite de par sa référence à un horizon de signification, « pense plus qu'elle ne pense et autrement qu'elle ne pense actuellement et, dans ce sens, n'est pas à elle-même immanente » (EDE 135).

Or, le mouvement transitif dans lequel l'intentionnalité se transcende au-delà d'elle-même, s'appuie sur la structure transitive du vécu qui fait que l'arrière-plan était déjà là avant que le regard d'une réflexion ne commence à se tourner vers lui¹¹⁷. Nous avons vu que c'est la

117

Cf. : « Le type d'être propre au vécu implique que le regard d'une perception intuitive peut se diriger sur

conscience intime du temps qui conditionne et rend possible la perceptibilité de tout le vécu¹¹⁸.

« L'idée d'une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'*après coup*, dans la réflexion, ne se produisant donc pas dans le présent, c'est-à-dire se produisant *à mon insu* met fin à l'idéal de la représentation et de la souveraineté sujet, met fin à l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi » (EDE 131).

La structure transitive du vécu ne fonctionne que dans et à partir du lien indissoluble entre l'horizon et le temps. Ce lien intentionnel entre l'horizon et le temps n'est rien d'autre que la synthèse passive. Si les implications de la pensée sont invisibles avant la réflexion sur cette pensée, c'est parce qu'elles se sont *toujours déjà* produites *à mon insu*. En ce sens, la réflexion, qui est toujours en retard sur ces implications, ne les découvre qu'*après coup*. Le conditionnement de l'actualité consciente dans la potentialité provoque donc la tension indépassable entre le caractère temporel de *toujours déjà à mon insu*, qu'ont les implications, et celui d'*après coup*, qu'a la réflexion. La synthèse passive, c'est ce qui rend la conscience « tributaire d'une vie anonyme et obscure, de paysages oubliés » (EDE 130). En effet, c'est la synthèse passive se déroulant passivement sans participation du moi actif, qui fait que les vécus

tout vécu réel (wirklich) et vivant en tant que présence originaire. Ce regard a lieu sous la forme de la "*réflexion*" dont voici la propriété remarquable : ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction. Quand on dit : "tous les vécus sont de la conscience", on veut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'"arrière-plan" et *prêts* aussi par principe *à être perçus*, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe. Celles-ci ne peuvent être prêtes que dans la mesure où on en a conscience en quelque façon comme de choses non-remarquées ; ce qui pour des choses signifie : si elles apparaissent. Or *toutes* choses ne remplissent *pas* cette condition : le champ de mon attention qui embrasse tout ce qui apparaît n'est pas infini. De son côté, le vécu non-refléchi doit remplir lui aussi certaines conditions pour être prêt, quoique d'une manière toute différente et conforme à son essence. Il ne peut "apparaître" » (*Idées I*, p. 146-147.).

118

Cf. *supra.*, §1 du chap. I.

peuvent être liés les uns aux autres en un flux temporel, de sorte que le moi peut être toujours entouré d'objets actuels et inactuels. Il faut nous consacrer à présent à une analyse de la notion de synthèse passive.

§2. La constitution sensible du temps phénoménologique et l'intentionnalité sensible comme itération fondamentale en deçà de la corrélation sujet-objet

La lecture des *Leçons* est centrale dans l'interprétation par Lévinas du temps de la conscience. Le mouvement de la temporalisation implique un double mouvement du constituant et du constitué, du temporalisant et du temporalisé, qui inscrit la passivité au cœur même de la conscience intentionnelle. C'est en traitant le problème husserlien du temps que Lévinas approfondit à la fois sa réflexion sur la sensibilité et sa critique adressée au rôle prédominant de la théorie dans la phénoménologie husserlienne. Nous verrons que la passivité radicale marque pour Lévinas la limite du travail de la constitution.

La constitution du temps immanent au sein de la *hylé*

Dans les *Leçons*, Husserl s'interroge sur l'origine du temps d'un point de vue purement phénoménologique. Il s'agit de définir le champ propre de la phénoménologie, à l'encontre du psychologisme et de la théorie de la connaissance de Kant. Si le sujet transcendantal, pour être

vraiment constituant, doit être temporel, cette temporalité ne peut être ni le temps objectif comme temps du monde, ni le temps comme forme vide du sujet kantien. Husserl accède au temps phénoménologique à travers la mise hors circuit de l'existence du temps du monde et du temps psychique. Ce qui se révèle ainsi, c'est le temps immanent de la conscience, doué d'une évidence absolue :

« Mais ce que nous acceptons n'est pas l'existence d'un temps du monde, l'existence d'une durée chosique, ni de rien de semblable, c'est le temps apparaissant, la durée apparaissant en tant que tels. Or ce sont là des données absolues, dont la mise en doute serait vide de sens. Ensuite, il est vrai, nous admettons aussi un temps qui est, mais ce n'est pas le temps d'un monde de l'expérience, c'est le temps immanent du cours de la conscience »¹¹⁹.

Husserl vise donc un *a priori* du temps, mais cet *a priori* du temps est l'origine même du temps, c'est-à-dire la façon dont se constituent à l'intérieur de la conscience les différences primitives du temporel :

« La question de l'essence du temps reconduit elle aussi à la question de l'"origine" du temps. Mais cette *question de l'origine* est orientée vers les formations *primitives* de la conscience du temps, dans lesquelles les différences primitives du temporel se constituent [...] L'*a priori* du temps est ce que nous cherchons à *tirer au clair*, en explorant la *conscience du temps* [...] »¹²⁰.

Après avoir effectué la mise hors circuit du temps du monde, Husserl analyse une temporalité

119 *Leçons*, p. 7.

120 *Leçons*, p. 14-15.

phénoménologique purement immanente. Or, à l'intérieur de cette immanence, le caractère intentionnel de la conscience implique la constitution de l'objet temporel *immanent* qui doit être distingué de l'objet temporel *transcendant*. L'objet temporel transcendant, la mélodie perçue, est un objet qui se constitue dans la perception de l'objet temporel, c'est-à-dire dans « les vécus d'appréhensions du temps »¹²¹. Mais ce temps objectif qui apparaît dans les vécus d'appréhensions du temps, n'est pas « le champ temporel originaire », dans la mesure où le temps objectif est « transcendant »¹²². Par contre, les vécus d'appréhensions de la temporalité transcendant se trouvent dans le temps immanent, puisqu'ils n'ont pas leur place temporelle dans le temps objectif. Les vécus d'appréhensions du temps objectif prennent donc leur place dans le temps immanent de la conscience :

« Il est évident que la perception d'un objet temporel comporte elle-même de la temporalité, que la perception de la durée présuppose elle-même une durée de la perception, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même une forme temporelle. [...] Par objets temporels, au sens spécial du terme, nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle »¹²³.

Dire que la perception du temps objectif est en même temps le temps de la perception, c'est dire que les vécus qui constituent l'objet temporel transcendant doivent eux-mêmes être considérés comme objets temporels *immanents* : la temporalité des vécus est constituée par une conscience encore plus fondamentale que les vécus d'appréhension du temps objectif. Cette

121 *Leçons*, p. 9.

122 *Leçons*, p. 9.

123 *Leçons*, p. 36.

conscience profonde se nomme pour Husserl « subjectivité absolue »¹²⁴ ou « conscience absolue »¹²⁵. Or, la temporalité des vécus, n'est pas *perçue*, mais *sentie*. C'est la raison pour laquelle elle ne doit pas être considérée comme une « qualité réelle »¹²⁶. Tout au contraire, un « temporel senti » est « le *Datum* phénoménologique »¹²⁷. Il y a donc deux sortes d'objets temporels chez Husserl :

- 1) l'objet temporel transcendant qui est *perçu* par les vécus d'appréhensions du temps.
- 2) l'objet temporel immanent qui est *sentie* par la conscience absolue.

Or, tandis que la durée du son ou l'objet temporel immanent « apparaît », le « son "dans son mode" »¹²⁸ n'apparaît pas. Il faut donc distinguer l'objet qui dure (le même son) de « l'objet dans son mode d'écoulement ».¹²⁹ Ce sont ces modes différents du son qui doivent être considérés comme « les phénomènes constituant des objets temporels immanents »¹³⁰. Si le son, qui dure, est le même, le son dans ses modes d'écoulement est sans cesse autre¹³¹ : présent, passé vivant, passé évanoui, etc. En ce sens, la diversité du son dans le *comment* de son apparaître joue le rôle d'une apparition (esquisse), c'est-à-dire le rôle d'un pur donné de

124 *Leçons*, p. 99.

125 *Leçons*, p. 97.

126 *Leçons*, p. 7.

127 « Si nous nommons « senti » un *Datum* phénoménologique qui, grâce à l'appréhension, nous fait prendre conscience de quelque chose d'objectif comme donné en chair et en os (qu'on appelle dès lors "objectivement perçu"), alors nous avons à distinguer également et au même sens un temporel "senti" et un temporel "perçu". Ce dernier signifie le temps objectif. Mais le premier n'est pas lui-même du temps objectif (ou une place dans le temps objectif) : il est le *Datum* phénoménologique, par l'aperception empirique duquel se constitue la relation au temps objectif » (*Leçons*, p. 12.).

128 *Leçons*, p. 39.

129 *Leçons*, p. 41.

130 *Leçons*, p. 41.

131 « Le son lui-même est le même, mais le son "dans son mode" (d'apparition) (der Ton "in der Weise wie") apparaît comme sans cesse autre » (*Leçons*, p. 39.).

sensation (*hylé*) par rapport au son et à la durée apparaissant dont l'identité est toujours « présumée »¹³² :

« La "conscience", le "vécu", se rapporte à son objet par l'intermédiaire d'une apparition, en qui réside précisément "l'objet dans son comment" »¹³³.

Il ne faut pas confondre cette apparition avec l'apparition objective. Dans la mesure où elle n'apparaît pas, elle est une apparition « en un tout autre sens »¹³⁴. En effet, les vécus comme objets temporels immanents se composent des moments intentionnels (appréhension intentionnelles, *morphé*), d'une part, et des moments sensibles (contenu non-intentionnel, *hylé*), d'autre part. Pour Husserl, ce qui constitue l'objet immanent temporel, c'est le mode d'apparition d'un son, c'est-à-dire « le son comme pure donnée hylétique »¹³⁵ que Husserl préfère nommer le « phénomène d'écoulement »¹³⁶. Puisque « tous les vécus sont conscients par des impressions ou imprimés »¹³⁷, c'est par la *hylé* que tous les objets temporels immanents sont conscients et peuvent être offerts à la réflexion. C'est donc au sein du flux hylétique qui, n'apparaissant pas lui-même, est conçu comme « la phénoménalité » (*Phänomenalität*)¹³⁸ même, que se constituent les objets temporels immanents et les différences temporelles. Dès

132 « Ce que nous avons décrit ici est la manière dont l'objet temporel immanent "apparaît" dans un flux continu, la manière dont il est "donné". Décrire cette manière ne signifie pas décrire la durée elle-même qui apparaît. Car c'est le même son, avec la durée qui lui appartient, qui était, non pas décrit, mais présumé dans la description » (*Leçons*, p. 38-39.).

133 *Leçons*, p. 41.

134 *Leçons*, p. 41.

135 *Leçons*, p. 37.

136 « Pour les phénomènes qui sont constitutifs des objets temporels immanents, nous préférons dorénavant éviter le terme "apparitions" ; ces phénomènes sont en effet eux-mêmes des objets immanents et sont "apparitions" en un tout autre sens. Nous parlons ici de "phénomènes d'écoulement", ou mieux encore, de "modes de la perspective temporelle" [...] » (*Leçons*, p. 41.).

137 *Leçons*, p. 116.

138 Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, éd. Rudolf Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 296. Cf. également : « Une chose apparaît au moi au sein d'un présent vivant » (*Idées I*, p. 379).

lors, l'analyse de la constitution du temps phénoménologique se tourne exclusivement vers la pure donnée hylétique, conçue sous la forme de « sensation »¹³⁹. Heidegger, dans son avertissement dans les *Leçons*, confirme le rôle de la *hylé* dans la constitution temporelle :

« Le thème conducteur de la présente recherche est la constitution temporelle d'un pur donné de sensation et, sous-jacente à celle-ci, l'auto-constitution du "temps phénoménologique" »¹⁴⁰.

Dans la mesure où la constitution du temps immanent s'opère au sein de la *hylé*, il est clair que la constitution du temps immanent ne se fonde pas sur le schéma contenu d'appréhension-appréhension qui fonctionne à l'intérieur du temps déjà constitué. Cherchant à décrire la temporalité pure de la conscience, Husserl tente de dissoudre le schéma de contenu d'appréhension-appréhension, parce que le concept de constitution qui obéit pour l'essentiel au schéma contenu d'appréhension-appréhension, est inapte à décrire l'auto-constitution du temps au sein de la *hylé* :

« Toute constitution ne possède pas le schéma contenu d'appréhension-appréhension »¹⁴¹ .

Dans son analyse du temps immanent, c'est de la *hylé* que Husserl tente de dériver la *morphé* : il dérive de la diversité des modes d'écoulement l'unité intentionnelle de la durée écoulée. Dans la mesure où la *hylé* constitue la *morphé*, l'opposition de la *morphé* et de la *hylé*, de la noèse et de la sensibilité, est surmontée au sein de la *hylé* elle-même. Si Lévinas affirme que « l'antinomie de la spontanéité et de la passivité – est levée dans l'esprit saisi au niveau de

139 « Le sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps. [...] La sensation est la conscience présentative du temps » (*Leçons*, p. 141.).

140 *Leçons*, XII.

141 *Leçons*, p. 11.

la Urimpression » (EDE 42)¹⁴², c'est parce qu'il existe, chez Husserl, « la fonction transcendantale de la sensibilité » (EDE 139), c'est-à-dire la constitution du temps au sein de la donnée hylétique. C'est pourquoi Lévinas distingue le sensible en tant que tel du sensible comme qualité de la perception d'objet qui remplirait l'intentionnalité vide. La donnée hylétique n'est pas nécessairement qualité de l'objet, car, dans la phénoménologie husserlienne, il y a donc une structure particulière de l'expérience sensible, indépendante du schéma contenu d'appréhension-appréhension selon lequel la sensation est déformée en qualité d'objet de la perception :

« L'expérience sensible est privilégiée, parce que, en elle, se joue cette ambiguïté de la constitution, où le noème conditionne et abrite la noèse qui le constitue » (EDE 134).

Comment comprendre cette *hylé* qui constitue l'unité intentionnelle de la durée écoulée ? Or, puisque cette sensibilité n'est pas une conscience *de* quelque chose¹⁴³, la donnée hylétique constitutive du temps est, à proprement parler, un contenu hylétique qui se rapporte pré-réflexivement à lui-même¹⁴⁴. Certes, cette donnée hylétique, en tant qu'elle se vit elle-même de façon pré-réflexive, est moins la conscience que la *sensation*. Mais, c'est néanmoins au sein de la *hylé*, que se constituent les différences temporelles et les objets temporels immanents. En ce sens, elle peut être considérée comme une *conscience* qui, ne s'occupant que de soi, n'est pas une conscience objectivante. Précisons le sens de cette conscience non-objectivante .

142 Cf. également : « [...] Le sensible joue un rôle important en phénoménologie et l'intentionnalité réhabilite le sensible. Cf. encore : « Le procédé caractéristique de la phénoménologie consiste à laisser, dans la constitution, une place primordiale à la sensibilité » (EDE 164)

143 Cf. : « Nous ne pourrions nommer conscience l'"objet dans son mode d'écoulement" » (*Leçons*, p. 41.).

144 Cf. : « Le terme "vivre" désigne la relation pré-réflexive d'un contenu avec lui-même » (EDE 149, déjà cité.).

L'intentionnalité sensible en deçà de l'acte objectivant et l'itération fondamentale

La conscience absolue est la conscience pour laquelle la temporalité immanente des actes intentionnels apparaît. Elle est donc une conscience *intime* qui accompagne l'accomplissement temporel des actes intentionnels comme ombre. Or, il faut bien noter que le flux de la conscience absolue dans lequel apparaît l'objet temporel immanent, s'apparaît en même temps à elle-même, sous la forme d'une affection de soi par soi. Certes, la conscience absolue n'est ni dans le temps, ni temporelle, dans la mesure où pour Husserl, comprise aussi bien comme l'ultime instance constitutive du flux temporel, que comme le dernier fondement de l'objectivité de la conscience intentionnelle, c'est-à-dire, de toute expérience et de toute phénoménalité, elle ne saurait être constituée, à son tour, comme objet :

« Le temps subjectif, se constitue dans la conscience absolue intemporelle, qui n'est pas objet »¹⁴⁵.

En ce sens, Lévinas souligne, à propos de l'analyse husserlienne du temps de la conscience, que « le temps est donc essentiellement constitué » (EDE 41)¹⁴⁶. Mais la conscience absolue est

145

Leçons, p. 149.

146

Cf. également : « dans le flux originaire, il n'y a pas de durée » (*Leçons*, p. 151.). Husserl identifie la subjectivité absolue à ce flux originaire qui, constituant la durée immanente des vécus, n'a jamais de la durée. Cf. aussi : « Il est évident que les phénomènes constitutifs du temps sont par principe des objectivités autres que celles qui sont constituées dans le temps. Ce ne sont pas des objets ni des processus individuels, et les prédicats de ceux-ci ne peuvent pas leur être attribués sans absurdité. Il ne peut donc y avoir non plus aucun sens à dire d'eux (et à dire dans le même sens) qu'ils sont dans le maintenant et qu'ils ont été auparavant, qu'ils sont les uns par rapport aux autres successifs ou simultanés, etc. Mais on peut et on doit dire : une certaine continuité d'apparition (celle qui est phase du flux constitué du temps) *appartient* à un maintenant (celui qu'elle *constitue*) et appartient à un auparavant, en tant qu'elle est (nous ne pouvons dire : était) constitutive pour l'auparavant. Mais le flux n'est-il pas un "l'un-après-l'autre" ? N'a-t-il pas pourtant un maintenant, une phase actuelle, et une continuité de passés, dont nous avons actuellement conscience dans des rétentions ? Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est

néanmoins impressionnelle, rétentionnelle et protentionnelle, ce qui signifie qu'elle se constitue, à condition qu'elle ne se constitue elle-même que pour elle-même :

« Il n'y a pas lieu de voir derrière le temps un sujet plus profond qui contemple et réunit ses divers instants. Le temps est engendré par le mouvement même de la liberté du sujet que Husserl appelle le flux, et qui ne se constitue plus pour rien d'autre. Mais c'est déjà par rapport aux notions constituées et par analogie qu'on lui applique les termes de flux, d'écoulement, etc. »
(EDE 41).

Certes, le temps est nécessairement constitué par le sujet, dans la mesure où Husserl met en rapport la genèse passive de la conscience absolue avec un point-source qui a la fonction de garantir l'identité à soi du maintenant et la liberté du sujet à l'égard de son auto-temporalisation :

« D'ores et déjà l'esprit est libre à l'égard de son jaillissement » (EDE 41)¹⁴⁷.

Mais, puisque l'auto-constitution du flux absolu ne renvoie pas à un sujet ou à un autre flux

quelque chose que nous nommons ainsi *d'après ce qui est constitué*, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la *subjectivité absolue*, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner par image comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les noms nous font défaut » (*Leçons*, p. 99.).

¹⁴⁷ Déjà dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas remarque que le temps est toujours déjà constitué, du fait que pour Husserl la passivité sensible ou la synthèse temporelle sont toujours corrélatives à la dernière et première activité du sujet qui ne saurait être constitué comme objet : « Au seul point de vue du courant déjà constitué, l'*Empfindung* est quelque chose de matériel, mais la sensation n'est compréhensible que comme corrélatif d'un acte de sensation, acte plus profond et de structure toute spéciale. Il y a donc, au cœur de la conscience, l'intentionnalité ; – c'est elle l'élément dernier et premier de la conscience qui ne se qualifie plus objet de rien d'autre » (THI 78). Cf. également : « La phénoménologie husserlienne inaugure depuis les *Logische Untersuchungen*, à travers le *Zeitbewusstsein* jusqu'à *Erfahrung und Urteil* – cette nouvelle notion de sensibilité et de subjectivité. Les historiens sont frappés du fait que la description de cette conscience sensible et passive est aussitôt bouleversée quand elle est mise en rapport avec l'activité du sujet dont elle serait l'accomplissement » (EDE 120).

qui serait derrière le flux absolu, le temps est « la condition d'un esprit libre » (EDE 41)¹⁴⁸. En effet, le commencement à partir d'un point intemporel n'est pas pensable, car le temps retourne sans cesse sur lui-même. L'instant où l'ego devrait se rassembler au plus proche de soi-même est donc déjà travaillé par le temps que pourtant il doit constituer. Il y a donc chez Husserl, à l'égard du problème de l'auto-constitution temporelle du sujet, une tension entre l'activité et la passivité, entre le dégagement et l'engagement : d'une part le sujet constitue le temps ; de l'autre, le temps constitue ce même sujet. Par rapport à cette tension, Lévinas parle de la « dialectique de l'engagement et du dégagement par l'effectuation du maintenant où à la fois Husserl distingue la passivité de l'impression et l'activité du sujet » (EDE 119) ou du « flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde » (EDE 133). Or, Lévinas considère la conscience absolue comme une intentionnalité sensible qui indique le « caractère subjectif du sujet »¹⁴⁹ au sens où elle effectue le mouvement temporel à partir duquel la relation première et fondamentale qui, liant le sujet à l'être, articule la subjectivité du sujet, se dessine :

« La sensibilité est ainsi intimement liée à la conscience du temps : elle est le présent autour duquel l'être s'oriente. Le temps n'est pas conçu comme une forme du monde, ni même comme une forme de la vie psychologique, mais comme l'articulation de la subjectivité. Non pas comme une scansion de la vie intérieure, mais comme le dessin des relations premières et fondamentales

148

Cf. également : « La pensée elle-même en tant que réalité, en tant que fait temporel et historique, douée d'une épaisseur d'être, se constitue dans une synthèse » (EDE 49). Cf aussi : « La phénoménologie husserlienne nous a appris non pas à projeter dans l'être des états de conscience, ni, encore moins, à réduire en états de conscience des structures objectives, mais à recourir à un domaine "subjectif plus objectif que toute objectivité". Elle a découvert ce domaine nouveau. Le moi pur est une "transcendance dans l'immanence" constitué en quelque façon lui-même en fonction de ce domaine où se joue le jeu essentiel » (EDE 131).

149

« La sensibilité marque le caractère subjectif du sujet. [...] L'*Urimpression* est l'individuation du sujet » (EDE 118).

qui lient le sujet à l'être [...] » (EDE 118-119)¹⁵⁰.

Cette intentionnalité sensible, qui aboutit à l'articulation de la subjectivité du sujet, est toujours déjà en mouvement transitif, dans la mesure où elle *est* toujours déjà la rétention et la protention :

« L'analyse du temps de la conscience et de la conscience du temps, fait intervenir l'intentionnalité de la protention et de la rétention¹⁵¹. Elle n'est pas, comme le souvenir ou comme l'espoir, déjà une intention objectivante. En aucune façon l'instant retenu ou pro-tenu, n'est pensé » (EDE 140).

L'intentionnalité sensible se transcende toujours déjà au-delà d'elle-même vers ce qui n'est plus ou vers ce qui n'est pas encore. Partant, la conscience originaire du présent est toujours déjà entrelacée avec la conscience du passé (la rétention) et la conscience du futur (la protention). C'est précisément la raison pour laquelle Husserl conçoit la conscience du temps comme le flux continu, et non pas comme la succession d'instantanés ponctuels séparés les uns des autres. Tandis que la rétention se rapporte *encore* à l'impression qui vient de juste passer, la protention se rapporte *déjà* à l'impression qui est en train d'arriver. Il faut bien noter que la temporalisation en tant que le flux de la conscience absolue est scandée par l'émergence indéfiniment renouvelée d'un présent nouveau. Autrement dit, le flux temporel comme auto-sensation, qui se sent sans cesse, commence par « la proto-impression » ou « l'impression

150

Cf. également : « Tous les rapports qui façonnent la structure de la conscience comme subjectivité – se décrivent, depuis Husserl, par le temps autant que par l'intentionnalité » (EDE 119).

151

Notons que Lévinas écrit non pas « rétention », mais « retention ».

originnaire » (*l'Urimpression*)¹⁵². En ce sens, le flux temporel n'est rien d'autre que la « modification de la *Urimpression* » (EDE 119) qui est à distinguer du non-modifié, c'est-à-dire de l'impression originnaire : le flux temporel, c'est la modification continue de l'impression originnaire. La temporalisation de la conscience absolue repose donc entièrement sur l'affection de la conscience absolue, rétentionnelle, par la proto-impression. Or, la rétention et la protention ne sont pas de l'ordre de la conscience objectivante. Autrement dit, elles ne sont pas une réflexion sur le temps, car elles ne pensent pas ce qu'elles retiennent ou protiennent¹⁵³. Dès lors que, loin de penser les moments qu'elle retient ou protient, comme l'intentionnalité du vouloir le fait, l'intentionnalité de la rétention et de la protention est une « conscience sensible et passive » (EDE 120), c'est-à-dire une conscience involontaire et purement passive¹⁵⁴, il faut distinguer l'intentionnalité sensible de l'intentionnalité objectivante, par exemple, du « souvenir » secondaire ou de « l'espoir »¹⁵⁵. Lévinas insiste sur le caractère non-objectivant de la rétention et de la protention, pour les distinguer de l'intentionnalité du vouloir qui vise toujours l'objet :

152

« Une modification produit continûment une modification nouvelle. L'impression originnaire est le commencement absolu de cette production, la source originnaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste » (*Leçons*, p. 130.).

153

De ce point de vue, il est intéressant de remarquer que tandis que dans ce texte, « Intentionnalité et métaphysique », publié en 1959, Lévinas affirme qu'« en aucune façon l'instant retenu ou pro-tenu, n'est pensé », dans son article, « L'œuvre d'Edmond Husserl », publié en 1940, Lévinas précise qu'« elle [*scil.* la rétention] pense en quelque manière le moment qu'elle retient au bord du passé où il va sombrer pour y être retrouvé par la mémoire, et elle l'identifie avec l'évidence (EDE 41). Mais, si la rétention pense et « penser, c'est pour Husserl identifier » (EDE 22), cela revient à dire que « tout comme l'intentionnalité dirigée sur l'objet transcendant, le temps exprime la liberté même » (EDE 41). Ainsi, Lévinas constate, à l'égard de l'analyse husserlienne du temps, que « dans la théorie de l'expérience du temps immanent, dans ses recherches sur l'expérience préjudicatoire – l'expérience première – ce rôle primordial de la représentation est également affirmé » (EDE 23). D'où le fait que « les analyses du "moi" et de la constitution du temps immanent demeurent des analyses de constitution, c'est-à-dire de la puissance du sujet sur lui-même, même sur son passé » (EDE 39).

154

Cf. : « Ce dernier [*scil.* la rétention] est une *modification* intentionnelle dans le cadre de la pure passivité. [...] De même qu'il est vrai pour ce qui est à venir qu'à tout vécu qui surgit dans le flux des vécus appartient un horizon d'attente originnaire, encore que complètement vide, horizon d'attente d'abord purement passive (*protention*) » (Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, *op. cit.*, p. 129.).

155

« Nous caractérisons le souvenir primaire, ou rétention, par une queue de comète, qui s'accroche à la perception du moment [*scil.* l'impression originnaire]. Il faut en distinguer radicalement le souvenir secondaire, le ressouvenir. Une fois le souvenir primaire disparu, peut surgir de nouveau un souvenir [le souvenir secondaire] de ce mouvement, de cette mélodie » (*Leçons*, p. 59-51.). Le ressouvenir comme le souvenir secondaire et l'attente comme espoir ne peuvent surgir, si le souvenir primaire (rétention) et la protention ne les précèdent pas. De même que c'est donc parce que la conscience a d'abord été rétention qu'elle peut ensuite, dans le souvenir secondaire, faire revivre le passé, de même c'est parce que la conscience a d'abord été protention qu'elle peut ensuite, dans l'attente, évoquer le futur. C'est en ce sens que la rétention est un « souvenir primaire », tandis que le ressouvenir ou la remémoration est un « souvenir secondaire ».

« Ces intentionalités ne sont pas une simple répétition de l'intentionnalité qui mène au non-moi et où s'oublie déjà la localisation, le poids du moi, son *maintenant* » (EDE 118).

En effet, c'est déjà dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, qu'il entrevoit la différence entre l'intentionnalité transcendante et l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle :

« L'idée de l'intentionnalité transcendante, est à ce point prépondérante, que l'intentionnalité interne – celle qui constitue les données hylétiques – est, peut-être à tort, conçue par Husserl sur le même type » (THI 214).

Aux yeux de Lévinas, « peut-être », cette intentionnalité sensible, dissimulée par la vision naïve de l'objet, qui, loin de se rapporter à l'objet transcendant, accomplit le mouvement vers le soi en deçà de la relation de sujet et d'objet, est à tort conçue par Husserl comme ce qui est sur le même type que l'intentionnalité objectivante. Or, dans la mesure où la protention, comme R. Bernet le note, est analysée par Husserl comme « un simple retournement [...] de la structure de la conscience des instants passés (rétention) »¹⁵⁶, nous pouvons faire abstraction de la protention. En effet, la rétention permet à l'impression originaire d'être sentie comme unité identifiable :

« Le fil du temps est une multiplicité orthoïdale, une continuité d'instantanés les uns aux autres, sans l'interprétation bergsonienne. Temps intérieur, fondement du temps objectif et coextensif à ce temps. La sensation qui dure est étalée dans ce courant, mais si elle est sentie

156
222.

R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p.

comme unité identifiable dans cette multiplicité d'instants qui s'excluent, c'est qu'à partir de chaque instant – grâce à une intentionalité immanente et spécifique – est retenue en *raccourci* l'ensemble de la sensation. La sensation est *Abschattung*, mais se donne elle-même dans l'immanence où elle est vécue, à travers des *Abschattungen*. L'intentionnalité du sentir qui "vit la sensation", opèrerait donc, de prime abord, sur le mode de l'identification idéalisante, telle une intentionalité transcendante » (EDE 152).

C'est grâce à la rétention (« l'intentionnalité du sentir »), que l'impression originaire (« la sensation ») est aussi sous le mode de l'esquisse (« *Abschattung* »), bien qu'elle le soit sous un mode immanent, et non pas transcendant. D'une certaine façon, la rétention fonctionne sur le mode de l'identification, comme si elle était une intentionnalité objectivante. Pourtant, quand bien même elle constitue l'unité temporelle de la sensation, la rétention n'est pas de l'ordre de la perception mais de l'ordre du sentir de la sensation, qui dure, étalé dans le flux du temps :

« Cette intentionalité première qui coïncide avec l'œuvre même du temps, ne se distingue-t-elle pas de l'intentionnalité objective et idéalisante qui serait libérée de toute temporalité sur la voie qui mène de l'immanence à la transcendance » (EDE 154) ?

Ce qu'il nous faudra remarquer ici, c'est que si Husserl insiste sur le caractère sensible et temporel de la rétention, en la déterminant comme « une intentionnalité spécifique »¹⁵⁷, c'est parce que la rétention n'est pas une intentionnalité objectivante qui thématise un objet :

« La rétention n'est pas une modification en qui les données impressionnelles demeureraient contenues réellement, en changeant seulement de forme : c'est au contraire une intentionnalité, et une intentionnalité de type spécifique. Avec le surgissement d'une donnée originaire, d'une phase nouvelle, la précédente n'est pas perdue, mais "gardée en tête" (c'est-à-dire précisément

157

« La rétention comme intentionnalité spécifique » est le titre du paragraphe 12 de *Leçons*.

"retenue") et grâce à cette rétention est possible un regard en arrière sur ce qui est écoulé ; la rétention elle-même n'est pas ce regard en arrière qui fait de la phase écoulée un objet »¹⁵⁸.

Certes, la rétention est une intentionnalité, dans la mesure où en elle, la donnée impressionnelle n'est pas retenue réellement, mais intentionnellement. Mais, elle n'est pas un acte objectivant :

« La rétention elle-même n'est pas un "acte" (c'est-à-dire une unité de durée immanente constituée dans une suite de phases rétentionnelles), mais une conscience instantanée de la phase écoulée et en même temps un soubassement pour la conscience rétentionnelle de la phase suivante »¹⁵⁹.

La spécificité de la rétention réside donc dans le fait qu'elle n'objectifie, ni ne thématise explicitement ce à quoi elle se rapporte, puisque « la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet »¹⁶⁰. La rétention n'est pas elle-même un acte, c'est-à-dire un regard sur le passé ou une perception interne (réflexion) de celui-ci, faisant de la phase écoulée un objet, mais ce qui rend possible et conditionne l'acte proprement dit. Dès lors, la rétention n'est pas de l'ordre de l'acte objectivant, mais de l'ordre de la sensation de l'écoulement temporel. La conscience du temps n'a plus affaire à la re-mémoration ou à la re-présentation, mais à la sensibilité, c'est-à-dire à l'intimité d'une « affection »¹⁶¹ immédiate de soi par soi. C'est en éprouvant les vécus intentionnels, que la conscience absolue est immédiatement affectée par elle-même.

« Les intentions visant et identifiant le transcendant ne sont pas de pures ouvertures, de simples fenêtres, mais des *contenus* remplissant une durée. Les actes s'étendent dans le temps et

158 *Leçons*, p. 158-159.

159 *Leçons*, p. 159.

160 *Leçons*, p. 160.

161 « L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une "affection", sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard » (*Leçons*, p. 66.).

de cette réalité temporelle de l'intention il y a, à nouveau, conscience. Elle qui nous rend présents les objets, est présente à elle-même, sentie, vécue. [...] La conscience qui est conscience de l'objet, est conscience non-objectivante de soi, elle se vit, est *Erlebnis*. L'intention est *Erlebnis*. Mais ce terme s'applique aussi aux contenus qui ne sont pas des actes, aux contenus non-intentionnels où nous reconnaissons les sensations de l'empirisme. [...] En même temps que présence auprès des choses, la conscience est un flux temporel d'une "étoffe" sensuelle comportant des parties réelles, présence vécue. Les contenus "hylétiques", éléments de l'étoffe psychique, se distinguent des qualités des objets, visées ou atteintes par l'intention transcendante » (EDE 149).

La conscience objectivante est en même temps un flux temporel de l'hylétique, qui est vécu ou senti dans la conscience rétentionnelle et protentionnelle. Tandis que, dans l'acte intentionnel, nous nous dirigeons sur les objets, nous vivons les actes intentionnels : d'une part, si l'acte de conscience est intentionnel, c'est parce qu'il se rapporte à un objet. De l'autre, s'il est vécu ou éprouvé, c'est parce qu'il se rapporte à lui-même. Alors que l'intention objectivante se dirige sur l'objet, de façon explicite, elle est présente à elle-même, de façon implicite. Le vécu temporel instaure donc un rapport à soi, qui précède tout l'acte objectivant. Dans le sensible, on peut donc distinguer une intentionnalité sensible qui n'est pas objectivante :

« Rien n'est définitivement qualité donnée, toute qualité est rapport. Son intelligibilité ne tient plus à la réductibilité d'une notion à un principe ou à une fin – ni au système où elle occuperait sa place – mais à sa fonction dans la transcendance de l'intentionnalité. Toute donnée, même la terre et le corps et les choses sont des moments de l'œuvre de la *Sinngebung*. D'où une déformalisation de la réalité objective et scientifique. Elle est engagée en des rapports d'*objet* à

condition. Rapports qui ne sont ni analytiques, ni synthétiques, ni dialectiques, mais intentionnels. Et dans ce lien nouveau entre données et d'autres données qui leur servent de condition "subjective" – réside, pour un spectateur qui reste au dehors, une nouvelle manière d'égrener les concepts » (EDE 123).

Si les données hylétiques ne sont pas définitivement qualité donnée, c'est parce qu'elles peuvent devenir intentionnalité en ce qu'au niveau temporel, elles *se rapportent* à d'autres données hylétique, sans les thématiser :

« Il existe donc, comme aux plus belles époques de l'empirisme sensualiste, des états de conscience qui ne sont pas conscience de quelque chose ! Existence affirmée aussitôt par Husserl comme non-indépendante de l'intentionnalité, certes trop souvent analysée et présentée comme autonome ; revêtue d'une fonction d'assurer la plénitude intuitive de l'objet réel dès les *Recherches Logiques* » (EDE 149).

La conscience qui thématise l'objet, de façon explicite, est en même temps la conscience non-objectivante de soi, qui est, en ce sens, l'envers de l'acte objectivant. Autrement dit, l'*objet* de cette conscience non-objectivante, est le *soi*. En deçà de l'acte objectivant, Lévinas découvre la dimension sensible (temporelle), qui se caractérise comme principe de « l'individuation du sujet » :

« La sensibilité marque le caractère subjectif du sujet, le mouvement même du recul vers le point de départ de tout accueil (et, dans ce sens, principe), vers l'*ici* et le *maintenant* à partir desquels tout se produit pour la première fois. L'*Urimpression* est l'individuation du sujet »

(EDE 118).

« L'ultime événement ne se produit pas sous les espèces d'une intentionalité objectivante »

(EDE 144).

« Elle [*scil.* la sensibilité] est "intentionnelle" – en ce qu'elle *situe* tout contenu et qu'elle se situe, non pas par rapport à des objets, mais par rapport à *soi* » (EDE 119).

Pour Lévinas, le rapport à soi de l'intentionnalité sensible exclut totalement toute transcendance mondaine, toute intentionnalité objectivante. Le mouvement du rapport à soi, dissimulé par le rapport à l'objet, ne s'effectue pas dans le milieu de la transcendance, puisqu'il n'est pas à proprement parler un mouvement transcendant qui s'accomplit dans le monde¹⁶². Fermée sur tout le reste, l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle ne se réfère qu'à soi-même. En d'autres termes, toujours déjà exposée passivement à son propre poids, c'est-à-dire à soi, elle s'épuise entièrement dans son rapport immanent à soi. Or, puisque l'objet de l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle est le soi, c'est dans la synthèse passive, que la dualité du sujet et de l'objet est dépassée :

« Le flux où la dualité de la conscience et de l'événement est surmontée, n'a plus de constitution » (EDE 154).

C'est parce que l'intentionnalité sensible, qui n'aboutit pas à l'objet, ne s'occupant que de soi,

¹⁶²

En effet, déjà dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, élaborant le problème du rapport de la conscience du temps aux données hylétiques, Lévinas laisse ouverte la question de savoir si l'intentionnalité sensible se transcende vers le monde : « Cette intentionalité interne, qui fait le caractère conscient de la conscience, ne se suffit-elle pas à elle-même ? L'intentionnalité qui tend vers un objet transcendant, est-elle un phénomène nouveau par rapport à la conscience » (THI 79) ?

déborde le cadre phénoménologique de la constitution, que Lévinas souligne que « l'intentionnalité ne consiste pas à affirmer la corrélation entre le sujet et l'objet ». Une fois établi le caractère non-objectivant de l'intentionnalité sensible, « affirmer l'intentionnalité, comme thème central de la phénoménologie, ne consiste pas à concevoir la corrélation entre le sujet et l'objet, comme une *espèce* d'intentionnalité » (EDE 117). C'est la découverte de la synthèse passive, qui permet à Lévinas d'affirmer que la phénoménologie husserlienne détruit la souveraineté de la corrélation sujet-objet :

« Elle nous mène hors des catégories sujet-objet et ruine la souveraineté de la représentation. Sujet et objet ne sont que les pôles de cette vie intentionnelle » (EDE 133-134).

Aux yeux de Lévinas, « certes dans l'œuvre même de Husserl, les intentions visant l'objet ne reposent jamais sur du non-objectivant. Mais la sensibilité et la passivité, les "données hylétiques" jalousement maintenues à la base d'une conscience dont Husserl mieux que quiconque a su montrer le mouvement vers le dehors – enlèvent à la subjectivité husserlienne le rôle de simple réplique de l'objet et nous mènent en deçà de la corrélation sujet-objet et de son privilège » (EDE 121, partiellement déjà cité.). Or, si, pour Lévinas, la synthèse passive permet de dépasser la constitution d'objet, ce n'est pas non seulement parce qu'elle ne se rapporte qu'à soi, en dehors de la corrélation sujet-objet, mais encore parce qu'elle désigne un événement temporel où il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet, entre la conscience et l'événement :

« [...] Le sensible, le *datum* hylétique est un datum absolu. Les intentions l'animent certes, pour en faire une expérience d'objet, mais le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets. [...] Mais d'autre part, le sentir semble dans la sensation à la fois conscience du senti et coïncide avec lui – ce qui encore le distingue de la corrélation sujet-objet. [...] Le "retenant" et le "protenant" ne restent pas immobiles comme dans l'intention objectivante ; ils *suivent* ce vers quoi ils se transcendent, se

déterminent par ce qu'ils retiennent ou pro-tiennent » (EDE 139-140).

L'instant retenu ou protenu n'est ni sujet, ni objet, puisque le retenant ou le protenant sont à la fois conscience du retenu ou du protenu et coïncident avec ceux-ci. Certes, l'intentionnalité sensible est une conscience *de soi*, dans la mesure où elle est une minimale distance entre l'affectant et l'affecté, c'est-à-dire une distance déjà *intentionnelle*. Mais, elle coïncide avec l'impression originaire au sens où elle y baigne. Puisque le retenant ou le protenant ne visent pas comme leur objet le retenu ou le protenu, mais se tiennent dans ceux-ci, ils ne restent jamais immobiles. Dans la mesure où ils coïncident avec l'œuvre même du temps qui ne se résout pas en représentation qu'ils pourraient se faire de cette œuvre du temps, et dans laquelle ils sont toujours déjà engagés, ils sont toujours déjà au-delà d'eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle Lévinas voit dans l'intentionnalité sensible « la transitivité par excellence » :

« La relation avec un *autre* que soi, est possible uniquement comme une pénétration dans cet autre que soi, comme une transitivité. Le moi ne reste pas en soi-même pour absorber tout *autre* dans la représentation. Il se transcende véritablement. Ici l'intentionnalité est au sens fort et peut-être originel du terme, un acte, une transitivité, acte et transitivité par excellence rendant seulement possible tout acte. Ici l'intentionnalité est l'union de l'âme et le corps. Non pas une aperception de cette union de l'âme et du corps, comme deux objets, se *pensent* réunis, mais comme une incarnation. L'hétérogénéité des termes qui s'unissent souligne précisément la vérité de cette transcendance, de cette intentionnalité transitive. La séparation cartésienne entre l'âme et le corps qui ne peuvent se toucher permet seulement de formuler la radicale discontinuité que la transcendance doit franchir. Le saut de la transcendance qui va de l'âme au corps est absolu. A

un "certain moment" le sauteur n'est véritablement nulle part » (EDE 142)¹⁶³.

Le flux temporel de la conscience absolue est passage incessant d'un maintenant à un nouveau maintenant retenant le maintenant qui vient juste d'être. Il est donc mouvement de transcendance, au sens où l'unité synthétique de présent, passé et futur résulte du passage transitif d'un maintenant à un nouveau maintenant. Cette unité de l'impression, de la rétention, et de la protention, est l'unité de la sensibilité (l'impression originaire) et de l'intentionnalité (la rétention et la protention), c'est-à-dire l'union du corps et de l'âme. Dans le flux temporel, l'intentionnalité sensible *pénètre* sans cesse dans la sensibilité. En ce sens, elle n'accomplit pas une pensée, conservant une espèce d'immobilité, puisqu'elle *se transcende* vers ce qu'elle retient ou pro-tient. C'est la raison pour laquelle le retenu ou le protenu n'est en aucune façon « qualité d'un objet répondant comme l'objet – pour l'accomplir ou la décevoir – à une intention vide » (EDE 139).

« Très curieusement, c'est la ponctualité aiguë, et comme séparée, du présent qui en constitue la vie ; à elle s'amarrent rétention et protention, par lesquelles le flux du vécu est conscience du temps. La rétention et la protention sont, en effet, des intentionalités, mais, ici, *visée et événement coïncident* ; l'intentionnalité est la production de cet état primordial dans l'existence qui s'appelle modification : ce "n'est plus" est aussi un "encore là", c'est-à-dire "présence pour...", et ce "pas encore" est un "déjà là" c'est-à-dire, dans un autre sens, aussi "présence pour...". Connaissance et événement qui sont *modification* et non pas négation. La conscience n'est pas négativité, le "savoir" ne lâche pas l'événement que le temps ne détruit pas. Lorsque la modification de "transition" et de "passage" va assez loin pour l'arracher à la portée de la

163

Cf. également : « Le sujet ne se tient plus dans l'immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu'il pourrait se faire de ces situations » (EDE 141).

réention, le souvenir le retrouve dans la représentation » (EDE 153).

L'intentionnalité de réention et de protention (visée) coïncide avec l'écart de l'impression originare (événement). A proprement parler, la sensation comme la réention et la protention coïncident avec la sensation comme l'événement du temps. Elles sont étranges du fait que ce qui est visé et la visée coïncident : le temps de la conscience est conscience du temps elle-même. Or, cette équivalence entre la pensée (sujet) et l'événement (objet) signifie l'absence du moi de cette intentionnalité sensible. Même s'il y en a un, ce moi n'est pas le moi proprement dit, mais le mouvement temporel, c'est-à-dire la transitivité par excellence qui est conçue comme passage continuuel d'un instant à un autre. Le sujet, l'objet, la visée et l'événement coïncident dans cette transcendance sensible de la réention et de la protention. Il en résulte que, à ce niveau temporel, il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet : il ne reste que ce passage au-delà de lui-même que Lévinas nomme « *itération* fondamentale » :

« Il faut admettre ici un retour du temps sur lui-même, une *itération* fondamentale. La conscience de la permanence du flux, par exemple, est une effectuation de la permanence dans le flux "identique dans sa forme". Le "déjà passé" et "l'aussitôt passé" sont l'écart même d'une proto-impression se modifiant par rapport à une proto-impression toute neuve. Evénement et conscience sont sur le même plan. L'écart de l'Urimpression – est l'événement, de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à une autre proto-impression qui est, elle-même, "dans le coup" : le regard qui constate l'écart est cet écart même. La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'*après-coup* de la prise de conscience, est l'*après* même du temps. La retention et la protention ne sont pas des contenus constitués, à leur tour, à titre d'identités

idéales dans le flux du divers – elles sont *la façon même* du flux : le retenir ou le proténir ("pensée") et l'"être-à-distance" (événement) coïncident. La conscience de... est ici le flux. La conscience est l'événement constituant et non seulement, comme dans l'idéalisme, pensée constituante. Le flux qui est le sentir même de la sensation, Husserl l'appelle subjectivité absolue, plus profonde que l'intentionnalité objectivante et antérieure au langage. Il n'y a pas derrière ce flux originel d'autre conscience qui constate cette pensée ou cet événement. Le flux où la dualité de la conscience et de l'événement est surmontée, n'a plus de constitution ; il conditionne toute constitution et toute idéalisation. L'écart est rétention et la rétention est écart : la conscience du temps est le temps de la conscience » (EDE 153-154, partiellement déjà cité.).

L'itération fondamentale désigne l'événement où la conscience du temps coïncide avec le temps lui-même. Or, cette conscience ou ce regard n'est ni la réflexion sur l'événement temporel, ni l'intentionnalité objectivante qui saisirait l'impression passée. La sensation qui sent le flux *est* l'événement de la genèse du temps. La rétention éprouve son retard sur son origine affective, non parce qu'elle le constaterait à l'extérieur de ce retard, mais parce qu'elle *est* ce retard même. La sensibilité rétentionnelle et protentionnelle n'est pas un accident arrivé à une contemplation, mais le passage, la transition, la « transcendance par excellence » (EDE 160)¹⁶⁴.

164

G. Brand caractérise la rétention et la protention comme « transitions originaires » (*Urwandlungen*) (G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955, p. 84.). Cf. : « [...] Le passage d'une impression originariaire à une impression originariaire signifie en fait qu'une nouvelle impression originariaire s'unifie avec la transition immédiatement rétentionnelle, s'unifie simultanément avec la transition de l'ancienne, et cette unification simultanée se modifie elle-même à nouveau rétentionnellement, etc ». (Husserl, *Manuskript C 3 VI*, p. 10, cité par G. Brand, p. 85-86. trad. par nous.). Jan Patočka conçoit la rétention et la protention comme une « transcendance temporelle » : « *La transcendance dans son noyau intime est transcendance temporelle*, elle est contact avec l'étant, rétention et anticipation qui ne font qu'un. Le contact lui-même n'a en effet un sens que s'il est enlacé à l'anticipation et à la rétention dans le schéma unitaire de la représentation qui, transcendant le présent, projette nos rencontres avec l'étant lui-même, en personne, serait-ce en faisant la part des corrections, dans des vérifications qui se poursuivent à l'infini » (Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. Erika Abrams, Grenoble, J. Million, 2002, p. 172.). Cette transcendance temporelle désigne le contact avec l'étant, avec le monde, même si on n'a pas encore affaire à un monde d'objets. Pour Husserl, cette transcendance temporelle de rétention et de protention qui est conçue comme relation à soi-même et au monde, n'est pas une relation de réflexion explicite, mais au contraire une relation toujours déjà présupposée quand la réflexion commence son œuvre de constitution. Or, Lévinas, dans sa lecture de Husserl, met hors circuit la relation au monde dans le mouvement rétentionnel et protentionnel afin de se concentrer sur la relation à soi.

Cet événement transcendant, Lévinas le nomme « itération originelle », c'est-à-dire « diachronie plus forte que le synchronisme structurel » (EDE 160). En ce sens, Lévinas cite G. Brand :

« Ce qui temporalise (*das Zeitigend*) est déjà temporalisé (*ist gezeitigt*) »¹⁶⁵.

Un autre sens de l'intentionnalité, ce n'est rien d'autre que cette transcendance temporelle, cette diachronie qui indique « le sens temporel de toute transcendance »¹⁶⁶, c'est-à-dire « le lien » qui existe entre l'impression originelle et l'intentionnalité objectivante¹⁶⁷. Déjà pour Husserl, le temps, avant de se rapporter aux objets, caractérise la conscience transcendantale elle-même comme l'auto-affection temporelle. C'est ce que Lévinas n'ignore pas quand il détermine le temps comme l'articulation du sujet et de son être :

« Le temps n'est pas conçu comme une forme du monde, ni même comme une forme de la vie psychologique, mais comme l'articulation de la subjectivité. Non pas comme une scansion de la vie intérieure, mais comme le dessin des relations premières et fondamentales qui lient le sujet à l'être et qui font que l'être surgit du *maintenant* » (EDE 118-119, partiellement déjà cité.).

Avec cette intentionnalité sensible *sans* noème qui se tient en deçà de l'objet, il ne s'agit pas de faire l'objet, mais de *se* référer ou de *se* rapporter à soi-même. Pour Lévinas, l'intentionnalité sensible accomplit donc entièrement le mouvement subjectif qui « n'aboutit pas aux objets » (EDE 137). En effet, l'affection de la rétention par l'impression originelle fonctionne comme

¹⁶⁵ G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, op. cit., p. 75, cité par Lévinas, EDE 160.

¹⁶⁶ « Lorsque la modification de "transition" et de "passage" va assez loin pour l'arracher à la portée de la rétention, le souvenir le retrouve dans la représentation. Ce passage de l'intentionnalité rétentionnelle à l'intentionnalité transcendante, indique le sens temporel de toute transcendance [...] » (EDE 153, partiellement déjà cité.).

¹⁶⁷ « Entre la conscience impressionnelle – où spontanéité et passivité se confondent – et l'intentionnalité qui vise des idéalisés identifiables – existe un lien » (EDE 152).

l'individuation du sujet. Aux yeux de Lévinas, l'impression originaire n'est pas elle-même le sujet, mais ce qui conditionne la genèse du sujet, dans la mesure où elle fait se rapporter le soi à soi-même, en affectant la conscience absolue. En ce sens, comprise comme le principe d'individuation du sujet, la vie de l'impression originaire doit être pensée comme un événement impersonnel à partir duquel l'individuation du sujet s'effectue :

« Les analyses du "moi" et de la constitution du temps immanent demeurent des analyses de constitution, c'est-à-dire de la puissance du sujet sur lui-même, même sur son passé. L'œuvre de Heidegger est sur ce point révolutionnaire. – A moins de comprendre chez Husserl, le moi lui-même comme moment d'un événement impersonnel auquel les notions d'activité et de passivité ne s'appliquent plus. On peut trouver dans la notion d'*Urimpression* [...] des indications dans ce sens » (EDE 39).

Dans son article publié en 1940, intitulé « L'œuvre de Edmond Husserl », après avoir distingué l'œuvre de Heidegger de celle de Husserl, puisque la phénoménologie husserlienne reste toujours dans le cadre de la constitution, Lévinas suggère la possibilité d'interpréter l'impression originaire comme un événement anonyme dont le moi serait un moment. L'analyse lévinassienne de l'intentionnalité sensible montre que l'individuation du sujet a lieu à travers le renvoi de l'impression originaire à la rétention, c'est-à-dire l'affection de la rétention par l'impression originaire, quand bien même le sujet individué n'est pas le moi conscient, mais la conscience du temps, qui est en même temps l'événement temporel. N'est-ce pas cette affection, ce renvoi, qui pour Lévinas est conçu comme *événement impersonnel* dont naît le sujet-événement ?

L'intentionnalité de la jouissance

Mais, comment comprendre cette relation entre l'événement anonyme et le surgissement du soi, un soi qui est différent du moi au sens propre ? C'est précisément dans l'intentionnalité de la jouissance que cette relation s'éclaircit. En effet, déjà dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas prépare la notion d'intentionnalité de la jouissance qui a pour base le corps et qui sera développée dans *Totalité et Infini*. C. R. Vasey affirme ce caractère préparatoire :

« Ce petit livre, qui se dit préparatoire, doit être lu prudemment, étant donné les modifications d'approche, aussi bien que de terminologie qui ont eu lieu chez Lévinas depuis trente ans, mais nous pouvons quand même y trouver, dans les analyse de l'hypostase et du présent, un fil conducteur qui nous mène à *Totalité et Infini* »¹⁶⁸.

Déjà dans *De l'existence à l'existant*, le corps est conçu comme la localisation de la conscience. S'il y a conscience, c'est parce qu'une conscience se pose. Or, c'est grâce au corps, à l'incarnation, qu'elle peut se poser dans l'espace, dans le temps :

« Le corps est l'avènement même de la conscience [...] il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation » (EE 122).

Ici, loin de signifier ce qui enveloppe une âme, le corps est considéré comme une condition de toute intériorité, puisqu'il est l'« ici » à partir duquel la conscience vient en soi. La

¹⁶⁸ C. R. Vasey, « Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1980, p. 225.

subjectivité vient à elle-même à partir de « l'événement de demeurer » (TI 126). C'est cet avènement de la conscience, qui doit permettre de rendre compte de décrire l'événement premier de la subjectivité, comme un procès de subjectivation, comme un avènement de l'intériorité, comme une première temporalisation de l'instance hypostasique, aux limites de la fatigue, de l'effort, de la difficulté du commencement. Or, dans *De l'existence à l'existant*, comme nous le verrons, lorsqu'il décrit la subjectivation comme position, comme localisation, Lévinas comprend la position comme le sommeil¹⁶⁹. En outre, l'avènement de la conscience qu'il y décrit n'est pas une venue au monde, mais, un repli en soi qui est irréductible à la structure ek-statique de l'existence du *Dasein*. Dans « Intentionnalité et métaphysique », Lévinas montre que l'intentionnalité du sensible ne consiste pas seulement, pour le sentant, à s'engager dans le sensible dans lequel il est impliqué au lieu de le contempler, mais aussi à être kinesthésique, c'est-à-dire que les organes de sens embrassent le sensible en mouvement. C'est dans les sensations des mouvements du corps que Lévinas retrouve le point zéro à partir duquel « se constitue le mouvement des choses, leurs lieux et l'espace » (EDE 141). Dans *Totalité et Infini*, Lévinas prolongera cette analyse de la conscience incarnée qui se constitue grâce à la possibilité de se localiser. Nous y reviendrons¹⁷⁰.

L'impression originaire et l'intentionnalité sensible

A bien des égards, avec la pensée lévinassienne de l'individuation du sujet dans *De l'existence à l'existant* ainsi que *Le temps et l'autre*, il s'agit de décrire un soi sans monde. Pour

169

Cf. « Se coucher, c'est précisément border l'existence au lieu, à la position » (EE 119).

170

Cf. *supra.*, §4 du chap. II.

Lévinas, il y va donc de décrire le phénomène de l'auto-affection non ek-statique. Pourquoi l'auto-affection non ek-statique ? Parce que, aux yeux de Lévinas, l'individuation du sujet n'est pas pensée à partir du monde et de l'intentionnalité objectivante. Il faut donc, si on veut mettre au jour l'apparaître de la subjectivité constituante, partir de ce qui, dans le sujet, ne relève pas de l'intentionnalité objectivante. Ce qui signifie dégager la sensibilité qui n'est plus une matière pour des formations intentionnelles. C'est donc à l'impression originaire qui est la pré-donnée de toute expérience, qu'est assignée la tâche de décrire l'individuation du sujet.

L'impression originaire n'est rien d'autre que le présent vivant, auquel le dernier Husserl remonte, et à partir duquel l'auto-temporalisation de la conscience absolue pourra être pensée. L'impression originaire est une unité archi-originaire, à la fois hors du temps et dans le temps, temporalisante au titre de sujet ultime et temporalisée au titre du maintenant individué par rapport au passé et au futur. Pourtant, si l'impression originaire, qui est à la fois ce qui constitue le temps et ce qui est constitué dans le temps, temporalisant et temporalisé, reste toujours une transcendance dans l'immanence, c'est parce qu'elle est le commencement absolu qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même, conditionnant l'ensemble de la synthèse passive du temps :

« L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. Si cela signifie : continûment se forme dans le maintenant, qui se modifie en non-maintenant, un maintenant nouveau ; ou bien se produit, jaillit soudain une source, ce sont là des images. On peut seulement dire : Là où quelque chose dure, a passé en xa', xa' en yx' a", etc.

Mais la production de la conscience va seulement de a en a', de xa' en x' a" ; au contraire le a, le x, le y, ne sont rien de produit par la conscience ; c'est le produit originaire, la "nouveauté", ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience. Or le caractère spécifique de cette spontanéité de la conscience, c'est qu'elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de "nouveau" »¹⁷¹.

Le flux absolu n'a jamais engendré l'impression originaire, dans la mesure où celle-ci n'a pas de germe : elle est génération originaire et spontanée, au sens où elle ne se définit par rien d'autre que par elle-même¹⁷². Pourtant l'impression originaire qui conditionne « le *continuum* constitutif du temps »¹⁷³, s'apparaît dans celui-ci. Elle s'y apparaît, sur le mode spécifique de l'affection, dans un perpétuel mouvement transitif. Autrement dit, si elle s'apparaît dans le flux absolu, ce n'est que parce qu'elle affecte la rétention qui la reçoit passivement. Il faut voir ici ce qui peut se nommer le caractère passif de l'impression originaire. Si l'impression, qui m'affecte, est « ce qui est reçu », cela signifie qu'elle est « étrang[è]re au moi » (*ichfremd*)¹⁷⁴, puisque ce que le moi *reçoit* ou *accueille* en lui ne saurait être né en moi. En ce sens, elle est irréductible au corrélat objectif ou au contenu sensible d'une appréhension intentionnelle, qui viendrait les animer (*beseelen*) ou interpréter (*deuten*), selon le schème contenu de l'appréhension-

171 *Leçons*, p. 131.

172 Cf. : « Le moi comme le maintenant ne se définit par rien d'autre que par soi, c'est-à-dire ne se définit pas, ne côtoie rien, reste en dehors du système. Voilà pourquoi toute l'analyse de la passivité pré-prédicative est affirmée, en dernier lieu, comme activité d'un sujet. Il est toujours une transcendance dans l'immanence, il ne coïncide pas avec l'héritage de son existence. Même à son œuvre sensible, le moi est antérieur » (EDE 120).

173 *Leçons*, p. 130.

174 « Le mot impression ne convient qu'aux sensations originaires ; impression signifie bien ce qui est "là" de soi-même et originairement, c'est-à-dire ce qui est prédonné au moi, en se donnant à lui de sorte qu'elle, en tant qu'étrangère au moi, l'affecte. En ce sens, les actes ne sont donc aucune impression, mais son contraire » (« Das Wort Impression passt aber nur auf ursprüngliche Sensationen ; Impression drückt gut aus, was von selbst, und zwar ursprünglich "da" ist, nämlich dem Ich vorgegeben ist, sich ihm darbietend in der Weise eines als ichfremd Affizierenden. Die Akt sind dann keine Impression in diesem Sinn, sondern ihr Gegenteil ») (Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie eine phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, op. cit., p.336.).

appréhension. Elle est antérieure à la *Sinngebung* subjective, dans la mesure où elle « conditionne toute constitution et toute idéalisation » (EDE 154). Pourtant, l'impression originale ne m'est pas totalement étrangère. Pour Husserl, elle n'est pas une *hylé* sans forme qui déborderait la limite de la conscience, mais « ce qui s'est formé[e] », de façon étrangère à la conscience. Puisque l'impression originale est une origine qui est elle-même en mouvement transitif, elle est toujours déjà dans le temps. Toujours déjà temporalisée, elle m'apparaît dans la modification rétentionnelle. En d'autres termes, elle est toujours déjà forme, unité, intention de sens, sans qu'elle soit un acte du moi au sens d'une appréhension objectivante de la matière de sensation. En effet, l'impression originale ne peut se présenter à une nouvelle impression que grâce à l'écart minimal de la rétention qui lui est attachée :

« Un instant accentué, vivant, absolument neuf – la proto-impression – déjà s'écarte de cette pointe d'aiguille où elle mûrit absolument *présente*, et, par cet écart, *se présente*, retenue, à un nouveau présent ponctuel, pressenti dans une protention partant de la première proto-impression et englobant dans ce pressentiment, l'imminence de sa propre retraite dans le passé immédiat de la rétention. Très curieusement, c'est la ponctualité aiguë, et comme séparée, du présent qui en constitue la vie ; à elle s'amarrent rétention et protention, par lesquelles le flux du vécu est conscience du temps » (EDE 153, partiellement déjà cité.).

Pour Husserl, l'impression originale est inséparable de la rétention et de la protention, en sorte que l'impression originale, même dans « la ponctualité aiguë » de l'instant, se présente à une nouvelle impression originale. Parce que, en elle-même, l'impression originale ne donne rien, en tout cas pas un contenu de sens. Autrement dit, seule, elle ne peut donner lieu à une véritable individuation. Si le maintenant se présente à un nouveau maintenant, c'est parce que la

rétenion et la protention constituent l'unité du passé, du présent, et du futur. Lévinas concentre son attention sur la rétenion qui instaure le passage d'un maintenant à un nouveau maintenant. C'est grâce à l'unité indissoluble de l'impression originale et de la rétenion dans le même instant, qu'au sein du « point d'aiguille » du présent, l'impression originale s'écarte d'elle-même et, à partir de cette non-coïncidence avec elle-même, se présente à un nouveau maintenant. Or, ce qui se présente à un nouveau maintenant n'est pas l'impression originale elle-même, mais ce qui est modifié en rétenion. C'est la raison pour laquelle Lévinas pense le présent comme un « écart même d'une proto-impression se modifiant par rapport à une proto-impression toute neuve » (EDE 153-154), c'est-à-dire comme une unité d'une impression avec les impressions écoulées, cette unité signifiant l'écart rétenionnel. En effet, l'écart rétenionnel indique l'absence de l'impression qui vient d'être, puisque ce qui s'y donne, c'est le maintenant retenu et non pas le maintenant comme tel, c'est-à-dire le non-modifié. En ce sens, l'impression originale ne se donne à la conscience absolue qu'en tant que toujours déjà passée, c'est-à-dire *cachée* ou *absente*¹⁷⁵. Si la présence de la conscience à elle-même se fait sur fond de voilement,

175

G. Brand identifie la rétenion avec une médiation cachante qui lie immédiatement l'impression avec la nouvelle impression et dans laquelle l'impression qui vient d'être se cache : « La rétenion est une fusion simultanée du présent avec le présent en tant qu'il a été tout juste, une fusion dans laquelle celui-ci – le présent en tant que tout juste passé – se cache en quelque sorte : la rétenion n'est qu'un présent "immédiat", pourtant elle "clignote" en tant qu'étant "encore". La rétenion est donc quelque chose comme un voilement (*Verdeckung*), en tant qu'elle est une médiation du clignotement qui sert immédiatement d'intermédiaire. Qu'est-ce que ça veut dire ? Le clignotement est quelque chose de médiat, et Husserl parle d'une médiation immédiatement servant d'intermédiaire, car il n'y a pas un moi qui n'est que dans le maintenant : le moi est même immédiatement déjà médiat, c'est-à-dire ici dans l'extase temporelle [...]. Ainsi, dans sa temporalité originale, le présent est immédiatement en tant que rétenion. Le caché clignote et le clignotant est lui-même le cachant et a son clignotant, etc., à savoir que le clignotement de l'ayant-été-tout-juste et de l'être-encore se trouve dans la gradualité qui se modifie continuellement » (G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, op. cit.*, p. 86.). La rétenion fonctionne comme à la fois manifestation et recouvrement : elle révèle l'impression originale, tout en la cachant. R. Bernet caractérise l'écart rétenionnel comme la « présence de l'absence » : « Son analyse de la conscience du temps conduit l'investigation du sujet transcendantal à son point extrême qui signifie tout à la fois son accomplissement et son éclatement, ou plutôt sa déchirure. C'est dans la phénoménologie de Husserl que cette déchirure survient d'une manière exemplaire parce que Husserl a mené et soutenu la tension entre le pensé et l'impensé d'une philosophie de la conscience jusqu'à son point de rupture. Dans la phénoménologie cette tension n'est plus celle de l'écart entre la substance pensante et la substance étendue, ni celle entre le sujet et l'objet, mais celle entre la présence et l'absence de ce qui apparaît. La question cruciale devient celle de la phénoménalisation de l'absence. Pour Husserl la figure fondamentale de cette présence de l'absence n'est pas celle de l'horizon qui entoure la manifestation d'un objet *spatial*, mais bien l'absence *temporelle* qui surgit au cœur même de la présence du sujet transcendantal à lui-même. Le sujet ne peut s'appréhender comme sujet constituant que si sa présence excède le présent et déborde sur le présent passé et le présent-à-venir. En vertu d'une décision anticipative ou plutôt d'un préjugé dont le poids se fera sentir tout au long de son analyse de la conscience du temps, c'est dans la présence du *passé* que Husserl voit le mode

d'absence, de passé, cela veut dire que le maintenant vivant ne se donne à la conscience absolue qu'après coup, au sens où le regard qui constate l'écart est cet écart même. Comme R. Bernet le souligne, « il faut donc dire que le "présent" est rencontre ou différence entre le "présent" et le "passé". Ce présent originaire (*Urgegenwart*) de la conscience absolue est un "présent" qui—devient—"passé" »¹⁷⁶. Dès lors, la conscience absolue est une conscience d'un *présent qui n'est plus présent*, se prolongeant vers le passé, car elle est une différence entre une impression et les impressions écoulées, c'est-à-dire une transcendance rétentionnelle que Lévinas considère comme un « saut » (EDE 142). Or, pour Lévinas, le saut rétentionnel, qui suppose une « radicale discontinuité que la transcendance doit franchir » (EDE 142), signifie « la chute de l'impression dans le passé » (EDE 154), et non pas l'affirmation d'une continuité :

« Le flux n'est que la modification de la proto-impression qui cesse de coïncider avec elle-même, pour se présenter dans les raccourcis de l'*Abschattung*, car seule la non-coïncidence avec soi-même – la transition – est conscience perceptive à proprement parler » (EDE 156).

Aux yeux de Lévinas, entre l'impression (le non-modifié) et l'écart rétentionnel (le modifié), il y a une discontinuité radicale.

« De la proto-impression, pointe neuve du présent, absolue, sans distinction de matière et de forme – ni mouvement ni repos comme l'instant de la troisième hypothèse du *Parménide* – part l'intentionnalité des rétentions ; mais la proto-impression est la non-idéalité par excellence. La nouveauté imprévisible de contenus qui surgissent dans cette source de toute conscience et de

fondamental de cette présence de l'absence » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 216.

¹⁷⁶

R. Bernet, *Ibid.*, p. 236.

tout être – est création originelle (*Urzeugung*), passage du néant à l'être (à un être qui se modifiera en être-pour-la-conscience, mais ne se perdra jamais), création qui mérite le nom d'activité absolue, de *genesis spontanea* ; mais elle est à la fois comblée au-delà de toute prévision, de toute attente, de tout germe et de toute continuité et, par conséquent, est toute passivité, réceptivité d'un "autre" pénétrant dans le "même", vie et non "pensée" » (EDE 155-156).

Dans ces lignes citées, l'impression originelle est considérée à la fois comme « forme » et « matière », comme « activité absolue » et « toute passivité ». Cela veut dire qu'elle est à la fois le moi et le non-moi, le *morphé* et la *hylé*. Si l'impression originelle peut créer le temps, c'est parce que sa création consiste à faire passer du néant à l'être. Or, cette activité créatrice qui conditionne toute conscience et tout être, est en même temps une réception passive qui n'est pas à confondre avec la notion traditionnelle de celle-ci, puisque la réceptivité impressionnelle est en même temps activité absolue. En effet, dans l'impression originelle, l'activité et la passivité se confondent absolument, car celle-ci n'est plus une passivité du donné et celle-là n'est plus le privilège de l'esprit. En ce sens, l'impression originelle peut être considérée à la fois, comme la conscience originelle du présent (la visée de la sensation) et comme ce qui est reçu passivement par celle-ci (la sensation visée) : elle est à la fois sujet et objet¹⁷⁷. Sans distinction entre activité et passivité, forme et matière, conscience et inconscience, *morphé* et *hylé*, sujet et objet, donneur et donné, contenant et contenu, moi et autre, l'impression originelle échappe à l'idéalité et surprend toute attente.

L'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle se distingue de l'impression originelle au

¹⁷⁷

Cf. : « La voie est ouverte à toutes les analyses husserliennes, si obstinément par lui préférées, du sensible et du pré-prédicatif, remontant à l'*Urimpression*, à la fois premier sujet et premier objet, donneur et donné » (EDE 132).

sens où elle se rapporte à celle-ci. Ce rapport transitif, dans lequel la conscience rétentionnelle et protentionnelle vivent l'impression originale, présuppose une minimale distance temporelle entre celle-ci et celle-là, distance qui ouvre l'intentionnalité première, c'est-à-dire le rapport premier à soi :

« Mais chaque intention qui à partir de chaque instant retient ou anticipe (pro-tient) l'identité de la sensation déjà, en partie, écoulée ou encore, en partie, à venir, n'est, pour Husserl, que la conscience même du temps. Le temps n'est pas seulement la forme qui loge les sensations et les entraîne dans un devenir ; il est le sentir de la sensation, lequel n'est pas simple coïncidence du sentir et du senti mais une intentionalité et, par conséquent, une minimale distance entre le sentir et le senti, distance temporelle précisément » (EDE 152-153)¹⁷⁸.

Pour Lévinas, l'intentionnalité sensible est ambiguë : d'une part, elle coïncide avec l'événement temporel, cela signifiant la transcendance diachronique en deçà de l'acte objectivante. Il ne faut pas confondre l'acte intentionnel avec la rétention et la protention qui sont bien plutôt le temps lui-même comme intentionalité sans objet. De l'autre, elle fonctionne au titre de l'identification, comme si elle était une intentionalité objectivante. Certes, la rétention et la protention ne sont pas de l'ordre de la perception, puisqu'elles sont sensation de l'écoulement temporel. Mais, elles constituent pourtant l'unité temporelle de la sensation. De l'impression originale, Husserl avait reconnu le caractère spontané, c'est-à-dire non produit,

178

En effet, il y a deux sortes de coïncidences : d'une part, la coïncidence temporelle au sens de la simultanéité du perçu et de la perception au sein de l'impression originale, de l'autre, la coïncidence intentionnelle au sens de l'unité intentionnelle entre l'intentionnalité de rétention et de protention et l'impression originale au sein du présent : « [...] L'idée d'intentionnalité domine toutes ces analyses de la sensibilité. La coïncidence du sentir avec le senti est un *rapport* entre soi et soi, même si ce rapport ne rattache pas une pensée à un pensé » (EDE 140). Dans cette phrase citée, « la coïncidence du sentir avec le senti » n'est pas à entendre comme coïncidence temporelle, mais coïncidence intentionnelle au sens où l'impression, la rétention et la protention font l'unité de la sensation identique dans le flux.

pour aussitôt néanmoins la réduire à son être-constitué dans la conscience absolue du temps. Pourtant, il nous faudra voir, dans cette ambiguïté de l'intentionnalité sensible, l'itération fondamentale qui désigne l'événement où la conscience du temps (le temporalisant) coïncide avec le temps lui-même (le temporalisé), cette coïncidence signifiant que « le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet », que « le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être ». Si, non seulement pour Husserl, mais aussi pour Lévinas, l'intentionnalité sensible est à concevoir comme ce qui révèle et fait apparaître le temps, c'est parce que son caractère d'accès à... constitue le concret sans la mise en lumière duquel « ce qui se révèle – l'être – demeure une abstraction » (EDE 133). Car « la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. *L'accès fait partie de la signification elle-même* » (HAH 33)¹⁷⁹.

§3. La synthèse passive et l'horizon

« La relation avec l'objet, se caractérise par une certaine égalité entre l'intention de la pensée et l'intuition de ce qu'elle doit rencontrer. Dans son analyse de la relation avec l'objet en original, Husserl a bien montré comment la rencontre de l'objet confirme ou déçoit une intention vide qui la précède. L'analyse, entreprise pour montrer la différence entre la pensée vide et la pensée intuitive, montre aussi que la pensée qui touche son objet recouvre nécessairement une pensée qui le vise, que l'expérience d'un objet, *accomplit* toujours une pensée et que, de la sorte, jamais la réalité ne désarçonne la pensée. Le pensant conserve ainsi une espèce d'immobilité dans cette intentionalité objective, comme s'il reflétait en lui – telle une monade enfermée en elle-même –

179

Malgré tout, nous verrons que, dans le passage de l'ontologie à l'éthique, Lévinas sépare l'impression originaire (l'intelligible) de l'intentionnalité sensible (l'intelligence), que celle-là devient un secret non-accessible pour celle-ci, c'est-à-dire, le secret de la subjectivité éthique : « Le soi-même, est précisément le grand secret à décrire » (EDE 233). Cf. également, *supra.*, §4 du chap. VI. C'est dans « la transitivity non-violente », qui passe au-delà de la transitivity rétentionnelle et protentionnelle, « que se produit l'épiphanie même du visage » (TI 22).

l'univers tout entier » (EDE 139).

Chez le Husserl des *Recherches logiques* et des *Idées I*, il ne saurait en principe y avoir de la rupture entre l'intention vide et l'intuition de l'objet en chair et en os, dans la mesure où la corrélation entre l'acte intentionnel et son objet est conçue comme un recouvrement strict. C'est la raison pour laquelle Lévinas caractérise la relation avec l'objet comme une certaine égalité entre le sujet et l'objet. Certes, la notion d'horizon amène déjà un germe de rupture, puisque l'objet visé ne se donne pas d'un seul coup sous la visée, mais par les esquisses fragmentaires dont chacun porte en elle l'horizon qui permet de préciser, dans le processus de remplissement, de plus près le sens de l'objet. Mais, l'idée d'horizon qui implique une orientation vers un remplissement possible, ne met pas en cause l'activité libre de l'intentionnalité, puisqu'elle ne la détermine pas passivement. Tout au contraire, l'intentionnalité vise toujours librement une adéquation complète à l'objet par un acte d'attention et pose comme un but le remplissement total des esquisses fragmentaires. Bien qu'une intuition de l'objet en chair et en os déçoive l'intention vide, ce conflit entre l'intuition donatrice et l'intention vide ne se produit que comme moment d'une synthèse plus large, qui n'est rien d'autre que l'adéquation visée. Voici pourquoi Husserl affirme que « le conflit présuppose en quelque sorte, un certain terrain de concordance »¹⁸⁰. L'étrangeté ou la surprise ne sont qu'un moment provisoire sur le chemin d'une synthèse, qui est maîtrisée totalement par le moi transcendantal. Comme le déclare Lévinas, « jamais la réalité ne désarçonne la pensée ».

Toutefois, la situation change passablement lorsque Husserl se livre à des analyses d'ordre génétique. Dans *De la synthèse passive*, Husserl reprend le problème de la synthèse, mais en ancrant l'acte intentionnel dans le flux de conscience. Un acte perceptif devient donc en même

¹⁸⁰ Husserl, *Recherches logiques, Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la théorie de la connaissance, Deuxième partie, op. cit.*, p. 59.

temps une phase temporelle qui se développe comme un rayon rétentionnel et protentionnel¹⁸¹. Ainsi, cet ancrage de l'acte intentionnel dans la temporalité interne, liée à l'impression originaire et au flux des données hylétiques, pose toute la question du rapport entre la passivité et l'activité.

La synthèse de vérification passive s'effectue entre l'intention vide, non intuitive dans laquelle la chose même n'est pas donnée et l'intuition dans laquelle la chose même est donnée en chair et en os. En effet, toutes les vérifications actives se fondent sur cette synthèse de vérification passive qui s'effectue dans la sphère de la passivité :

« Une logique qui laisse incompréhensible l'opération de mise en évidence logique demeure elle-même dans une obscurité sans espoir. Mais si on n'échoue pas dans ce problème central, ce qui est alors à expliquer, c'est le niveau sous-jacent et premier de la synthèse de vérification passive qui est au fondement de toutes les vérifications actives »¹⁸².

Husserl distingue les types d'intuitions possibles¹⁸³, des types de représentations vides possibles¹⁸⁴. Parmi les intuitions, nous pouvons trouver des perceptions et des présentifications telles que la représentation intuitive d'un passé (le souvenir antérieur), d'une co-présence (le co-souvenir) ou d'un futur (le pré-souvenir)¹⁸⁵. La représentation vide n'est pas, à proprement

181 Cf. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaire*, tr. fr. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 1998, p. 115-116.

182 *Ibid.*, p. 151.

183 *Ibid.*, § 17, p. 150-152.

184 *Ibid.*, § 18, p. 152-158.

185 Cf. : « Nous sommes partis, dans la dernière leçon, d'une observation descriptive des types d'intuitions qui peuvent fonctionner dans les synthèses de vérification. Il s'agissait soit de perceptions, soit de présentifications ; les présentifications étaient soit des présentifications du passé, comme lorsqu'un présent devient représenté (*vorstellig*), ou bien des souvenirs du présent tels que des représentations intuitives d'une coprésence, par exemple l'entrée de cette chambre ou la coprésence de vies psychiques étrangères (*fremden Seelenleben*) avec le corps vivant étranger donné perceptivement. Ou bien enfin, il s'agissait de souvenirs futurs, des représentations intuitives d'un futur attendu » (*Ibid.*, p. 151.)

parler, vraiment une représentation, puisqu'elle ne nous représente proprement rien, qu'aucun sens objectif ne se constitue en elle¹⁸⁶.

Si Husserl l'appelle représentation, ce n'est que parce qu'elle peut « entrer dans une synthèse avec une intuition correspondante »¹⁸⁷ dans laquelle l'objet – que la représentation vide vise seulement – est donné en personne. En ce sens, « c'est seulement la synthèse qui nous permet de voir en rendant intuitif ce qui est visé à vide »¹⁸⁸. Parmi les représentations vides, on trouve les rétentions et les protentions :

« De même qu'à chaque présent impressionnel se rattache inévitablement un horizon passé rétentionnel, de même, un horizon futur protentionnel se rattache non moins inévitablement à celui-ci. Tout comme on peut dévoiler l'horizon rétentionnel, on peut dévoiler l'horizon protentionnel. Tout comme le passé en tant que tel, à savoir comme avoir été juste à l'instant, ne se révèle (*herausstellt*) clairement que par le ressouvenir intuitif, de même l'opération constitutive de la protention, comme ce qui est juste à venir, comme le futur devenant originairement conscient »¹⁸⁹.

Selon une loi génétique originaire, qui domine de façon rigoureuse la vie de la conscience en tant que flux unitaire constituant le temps, une rétention et une protention sont nécessairement rattachées à la perception précédente qui est conçue sous la forme d'un courant de phases. La

186

Cf. : « Des représentations non intuitives ne portent le nom de représentations que dans un sens impropre, elles ne nous re-présentent (*stellen vor uns hin*) proprement rien ; et, à proprement parler, aucun sens objectif ne se constitue en elles, rien ne se construit en elles, à travers des structures intentionnelles effectives, en tant qu'étant de telle ou telle teneur, de telle sorte que nous puissions en acquérir une connaissance continue. Proprement représenté est, pour nous, ce qui est intuitionné de manière originaire : ce qui se construit conformément à la perception dans son ipséité (*Selbstheit*) et parvient à notre connaissance dans ses caractéristiques, dans ses différents côtés, etc. » (Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaire, op. cit.*, p. 152.).

187

Ibid., 152.

188

Ibid.

189

Ibid., p. 154.

rétention est une intentionnalité « spécifique »¹⁹⁰ dans laquelle un point temporel passé s'esquisse et qui surtout, grâce au « *continuum* ininterrompu de la rétention », « porte en elle pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage du passé »¹⁹¹. La conscience originaire du temps se constitue du fait que chaque phase impressionnelle du maintenant s'esquisse dans la rétention, qui à son tour s'esquisse dans la rétention de rétention. Autrement dit, l'impression originaire se modifie nécessairement en rétention qui à son tour se modifie rétentionnellement. Le deuxième côté de la loi génétique originaire est la protention. Husserl parle dans le cas de la protention, malgré sa pure passivité, d'attente qui se trouve déjà dans la perception passive et cela avant même le regard attentif qui saisit l'objet de perception¹⁹². C'est en raison d'« une différence dans la manière dont rétention et protention fonctionnent dans l'observation qui saisit, dans la perception attentive (*gewharend*) »¹⁹³, que contrairement au cas de la rétention, Husserl peut parler de cette attente dans la pure passivité. Tandis que l'être-prédirigé qui se trouve déjà dans la perception passive elle-même devient patent dans la perception attentive qui suit la continuité protentionnelle, aucun être-dirigé qui suivrait la ligne des passés reculant toujours plus loin ne traverse la continuité rétentionnelle. Husserl s'attarde donc sur des représentations vides, apparentées aux protentions. Il s'agit d'étudier ces représentations vides qui dans la genèse motivent et éveillent les souvenirs intuitifs du présent (*Gegenwartserinerung*). Or, si on s'occupe de ces représentations vides, « alors c'est, par exemple pour chaque objet de perception, l'ensemble de son horizon lui appartenant immédiatement, constitutif pour lui, qui vient en question »¹⁹⁴.

Dans l'immédiat, analysons le caractère synthétique de la perception sensible afin de cerner la

190

Leçons, p. 46

191

Leçons, p. 44.

192

Cf. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 154.

193

Ibid.

194

Ibid., p. 155.

nature spécifique de la synthèse passive.

Le renvoi et l'unité synthétique

« Dans l'analyse de la perception, il était nécessaire d'indiquer, comme un caractère fondamental de celle-ci, son caractère synthétique. Elle est un courant (*Strom*) de phases qui, chacune à sa manière, est déjà une perception ; mais ces phases sont continuellement unies dans l'unité d'une synthèse, unité de la conscience d'un seul et même perçu qui se constitue ici originairement. Dans chaque phase nous avons impression originaire, rétention et protention, et l'unité se réalise dans la progression par le fait que la protention de chaque phase se remplit dans l'impression originaire de la phase continuellement limitrophe. Considéré concrètement, le vécu de perception en procès est un constant remplissement de soi, justement par là, une unité de concordance constante. [...] Ce qui est en question n'est donc pas une synthèse quelconque de l'identification, mais la synthèse d'une représentation non donatrice en personne avec une représentation donatrice en personne »¹⁹⁵.

,

Loin de prendre son point de départ dans le moi, le vécu de la perception se constitue, pour ainsi dire, dans l'unité temporelle et immanente de la conscience du temps¹⁹⁶. Le moi n'a pas institué activement la synthèse d'une représentation vide avec une représentation perceptive ; cette synthèse se déroule sans cesse dans « la pure passivité »¹⁹⁷, dans le flux des données

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹⁶ Cf. : « *La forme fondamentale* de cette synthèse universelle, qui rend possibles toutes les autres synthèses de la conscience, est *la conscience immanente du temps* » (Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 37.).

¹⁹⁷ Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaire*, op. cit., p. 156.

hylétiques. En effet, ce sont l'objet et ses horizons perceptifs qui guident l'activité propre du moi, puisque l'unité naît par un remplissement continuuel d'intentions vides, qui se déroule de façon purement passive et permanente et qui, à son tour renvoie à d'autres horizons à déterminer. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl caractérise le propre de l'horizon comme renvoi :

« Chaque état de conscience possède un "horizon" variant conformément à la modification de ses connexions avec d'autres états et avec ses propres phases d'écoulement. C'est un *horizon intentionnel*, dont le propre est de renvoyer à des potentialités de la conscience qui appartiennent à cet horizon même. Ainsi par exemple, dans chaque perception extérieure, les côtés de l'objet qui sont "réellement perçus" renvoient aux côtés qui ne le sont pas encore et ne sont qu'anticipés dans l'attente d'une façon non-intuitive comme aspects "à venir" dans la perception. C'est là une "protention" continue qui, pour chaque nouvelle phase perceptive, prend un sens nouveau »¹⁹⁸.

C'est dans la dimension du renvoi, que s'annonce ce à quoi la conscience se rapporte toujours déjà, et qui, pré-tracé dans l'état actuel, n'apparaît pas pour le présent. La relation de la conscience à ce qui est présent n'épuise pas entièrement la structure relationnelle de la conscience. Ce que l'on perçoit de l'objet renvoie aux côtés qui ne sont pas encore connus et donc forcément anticipés d'une façon *non-intuitive*. Puisque la conscience est plongée dans un monde où chaque donné renvoie sans cesse au-delà de lui-même. En ce sens, ancrée dans la dimension du renvoi, chaque perception s'enracine et se nourrit des non-perceptions, des non-présents, auxquels elle renvoie sans cesse. Au sein même de l'acte perceptif, il y a une dimension d'absence qui échappe à la maîtrise du sujet percevant. La notion de renvoi à l'absence met en cause le travail de l'objectivation dans laquelle toute altérité se donne comme

198

Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 38.

présence simple, puisqu'elle laisse entrevoir une non-phénoménalité au sein même de la phénoménalité. Elle indique dans la présence simultanément l'absence¹⁹⁹.

« On voit d'emblée que pour la synthèse de la vérification, ce qui vient particulièrement en question est la distinction importante qui nous est connue, entre représentation vide et représentation pleine ou intuitive. Bien sûr, nous savons qu'une perception, une perception extérieure et transcendante, peut aussi surgir dans des synthèse de remplissement et cela non pas seulement en tant que vérifiant une intention, mais bien en elle-même comme simple intention qui se remplit dans de nouvelles perceptions. Comme lorsque nous considérons un arbre en le percevant par l'avant, puis que, pour le connaître de plus près, nous nous approchons et qu'à présent nous accomplissons de nouvelles perceptions, si bien qu'avec la détermination plus précise a lieu également une vérification remplissante. En cela, chaque perception extérieure, quelque caractère de donation du soi qu'elle ait, porte en elle ses horizons extérieurs et intérieurs, et cela veut dire qu'elle est en même temps une conscience renvoyant par-delà sa propre teneur. Elle indique dans son plein simultanément un vide qui apporterait d'abord une perception nouvelle. La donnée en personne (*Selbstgegebenheit*) d'une chose spatiale est donnée en personne d'un apparaissant en perspective qui, dans la synthèse remplissante d'apparitions passant les unes dans les autres, est donné comme le même, mais le même qui apparaît lui-même tantôt ainsi, tantôt d'une autre manière, dans d'autres perspectives et renvoie sans cesse de perspectives en perspectives toujours nouvelles, dans lesquelles la même présentation (*dasselbe Dargestellte*) se détermine continuellement de façon plus précise, mais n'est pourtant jamais définitivement déterminée. Car toujours nous nous attendons aux apparitions des horizons vides nouvellement ouverts. Donc là où il n'y pas d'horizon, pas d'intention vide, là il n'y a pas non

199

Cf. *supra.*, §5 du chap. II.

plus de remplissement »²⁰⁰.

Portant en elle ses horizons perceptifs, une perception renvoie, grâce à une structure anticipative, qui la fait viser au-delà de son propre contenu, à un vide qui à son tour causerait une nouvelle unité entre perception et représentation vide. En ce sens, la perception se dépasse sans cesse elle-même, afin qu'elle passe, au-delà d'elle-même. Partout, il faut marquer que les représentations vides qui correspondent aux intuitions ne se développent que « par motivation de l'éveil (*Weckung*)²⁰¹. Husserl caractérise les représentations vides, qui sont apparentes aux protentions, comme « intentions d'horizons parvenus à l'éveil dans la connexion concrète avec des quelconques intuitions »²⁰². Les intentions d'horizon éveillées sont synthétiquement liées à d'autres représentations intuitives par une synthèse passive qui n'est pas « une synthèse quelconque de l'identification »²⁰³. Quand je vise un objet donné, son horizon externe est éveillé à chaque étape du processus de remplissement. Une fois éveillé par mon acte perceptif, cet horizon devient représentation intentionnelle, dont le vide exige le remplissement. En d'autres termes, la représentation perceptive renvoie à ce qui est représenté de façon vide et qui par là est quelque chose qui lui appartient. Ainsi, la représentation perceptive renvoie au-delà de son contenu, vers son corrélat objectif entouré d'un halo d'horizons vides. Or ce renvoi ne se termine pas dans le vide de l'horizon, parce qu'un rayon directionnel naît dans la perception et traverse la représentation vide vers ce qui est représenté en elle. En ce sens, le renvoi se prolonge jusque dans l'objet de la représentation à remplir. La perception a donc éveillé la représentation vide, mais l'éveil signifie à la fois le surgissement d'une synthèse *directrice* dans

200 Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 148-149.

201 *Ibid.*, p. 155.

202 *Ibid.*

203 *Ibid.*, 148.

laquelle une représentation est « orientante (*hinrichtend*) » et la « contre-représentation (*Gegenvorstellung*) » est, en conformité, « orientée en soi », ou bien dans laquelle l'un des représentés est caractérisé comme « *terminus a quo* » et l'autre comme « *terminus ad quem* ». Une fois éveillée, la représentation vide renvoie à son tour au-delà d'elle-même, vers son corrélat objectif. Autrement dit, elle devient « intention passive » qui n'est intention que grâce à une autre intention avec laquelle elle entre dans une « synthèse associative », puisqu'elle a reçu de cette contre-représentation, qui l'a éveillée, « la structure directionnelle »²⁰⁴.

L'analyse de la synthèse passive montre que celle-ci se déroule dans la pure passivité, dans la mesure où l'unité synthétique qui en résulte n'est pas l'œuvre d'un sujet producteur. En effet, le moi ne découvre que l'unité déjà faite, prédonnée. Ce qui détermine l'œuvre de la synthèse, c'est la dimension associative de renvoi. On peut donc dire qu'une intention passive naît d'un renvoi qui n'est rien d'autre qu'œuvre de la synthèse passive. Voici pourquoi l'unité de l'objet de la perception sensible n'est pas le produit d'une activité propre du moi. Bien au contraire, l'unité a lieu dans le renvoi à, sans la volonté du moi. La synthèse n'est synthèse qu'en vertu d'un passage d'un terme à un autre, d'une transition, d'une transcendance. Ce qui fait unité, c'est se transcender au-delà de soi-même.

La dimension d'affect : l'appel et la réponse

Grâce à la synthèse passive, une perception renvoie, au-delà d'elle-même, à un vide sensible, et ce faisant l'affecte, c'est-à-dire l'éveille. Une fois éveillé, il devient une intention passive et à son tour renvoie au-delà d'elle-même vers son corrélat objectif. Or, entrant dans le champ de la

204

Ibid., p. 155-156.

conscience, elle affecte le moi qui peut, ou non, répondre à cette affection. Ainsi, à l'intérieur de tout présent vivant, les affections agissent sans cesse au-delà d'elles-mêmes²⁰⁵. L'analyse de la synthèse passive montre que le moi est engagé dans un champ de prédonnées qui sont censées l'affecter d'abord et le motiver à l'action ensuite :

« L'*ego* est toujours *sujet des intentionnalités*, ce qui veut dire qu'un noème et un objet noématique est constitué en immanence (il s'agit de l'"aperception"), qu'un objet devient conscient, et plus particulièrement, qu'un objet posé en tant qu'étant, dont j'ai conscience dans son "comment", entre dans un rapport, "intentionnel" en un sens nouveau du terme, avec le sujet : le sujet manifeste un *comportement* à l'égard de l'objet et l'objet *excite, motive* le sujet. Le sujet est sujet d'un "pâtir" ou d'un "être actif", il est passif ou actif par rapport aux objets qui sont présents pour lui sous forme de noèmes, et nous avons corrélativement des "actions", partant des *objets*, sur le *sujet*. L'objet "s'impose au sujet", il l'excite (au plan théorique, esthétique, pratique), il veut être en quelque sorte objet de l'"*animadversio*", il frappe à la porte de la conscience en un sens spécifique (au sens de l'"*aversio*"), il se constitue en pôle d'attraction, le sujet est attiré jusqu'à ce que finalement l'objet devienne objet de l'attention. Ou bien il attire en pratique, il veut en quelque sorte être pris, il invite à la jouissance etc. »²⁰⁶.

Dans ces lignes citées, Husserl décrit une situation où l'objet conditionne l'acte du moi, puisqu'il exerce des *actions* sur le sujet, dans lesquelles il exige de se tourner vers lui. Cela veut dire que ce qui motive l'acte subjectif de la perception n'est pas le sujet, mais l'objet et ses horizons. En ce sens, Husserl parle d'« un rapport, "intentionnel" en un sens nouveau du terme ».

205

Cf. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 254.

206

Idées II, p. 304.

Dès lors, l'intentionnalité objectivante peut être considérée comme une réponse à un appel de l'objet mondain : d'un côté, l'objet appelle (*aufrufen* ou *zurufen*) le moi à se tourner vers lui²⁰⁷. De l'autre, l'appel ou l'attirance affective exercés par les données sensibles excite une « tendance répondante » (*antwortende Tendenz*)²⁰⁸ de la part du sujet. D'un point de vue génétique, une affection précède cette tendance répondante qui se caractérise comme un « se diriger sur »²⁰⁹ : elle affecte le moi, qui réagit en s'orientant vers la source d'affection. Commençant à « se diriger sur l'objet »²¹⁰, puis à le poser comme son objet, le sujet répond à l'appel de l'objet :

« Pour l'objet, on peut également désigner l'affection comme éveil d'une intention dirigée sur lui »²¹¹.

L'éveil affectif est réveil d'une intention passive qui dans l'orientation-vers accueille le prédonné. Et cette intention passive se caractérise comme une tension vers une connaissance plus précise de l'objet²¹². C'est dans cette tension vers la connaissance, que la réponse passive (l'intention passive) se transforme en la réponse active, qui est une activité du moi proprement dite. Cette réponse active est conçue sous la forme des « prises de position du se décider »²¹³ qui viennent en réponse et qui, issues du moi, sont actives au sens propre.

207 Cf. : « Ici l'affection a le sens particulier de l'affection spécifique sur le moi, et elle concerne bien en effet le moi, l'excite, le pousse (*aufruft*) pour ainsi dire à agir [...] » (Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 231.). Cf. également : « Le perçu dans son mode d'apparition est ce qu'il est à chaque moment du percevoir <en tant > qu'il forme un système de renvois avec un noyau d'apparition dans lequel ceux-ci trouvent leur appui. Et dans ce renvoi, il nous appelle (*zuruft*) d'une certaine manière : il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous côtés et parcours-moi ainsi du regard, approche-toi, ouvre-moi, dissèque-moi. Toujours à nouveau, regarde autour et tourne-moi de tous les côtés » (*Ibid.*, p. 97.).

208 *Ibid.*, p. 231.

209 *Ibid.*, p. 218.

210 *Ibid.*

211 *Ibid.*, p. 219.

212 *Ibid.*, p. 217.

213 *Ibid.*, p. 135.

Dans la mesure où chaque mode d'apparition (perception) renvoie aux vides à remplir, ce renvoi est en même temps une exigence de leur remplissement, exigence qui appelle le sujet à répondre. Or, si les objets exigent que le moi se tourne vers eux et leur donne sens, nous pouvons constater que dans le rapport du moi au monde, il y a une dimension d'affect au sens où faisant surgir en moi une tendance à être affecté, le monde pré-donné conditionne le monde donné que le moi doit constituer dans l'activité répondante :

« [...] L'opération de la passivité et, en elle, celle de la passivité hylétique comme niveau le plus bas consistent à produire sans cesse pour le moi un champ d'objectivités prédonnées et éventuellement données ultérieurement. Ce qui se constitue, se constitue pour le moi et, en fin de compte, c'est un monde environnant tout à fait réel qui doit se constituer, monde dans lequel le moi vit et agit et par lequel, d'un autre côté, il est continuellement motivé. Ce qui est constitué à la mesure de la conscience n'est là pour le moi qu'autant qu'il affecte. Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie »²¹⁴.

Le prédonné précède et rend possible le donné. Puisque l'affection fait surgir l'acte d'un arrière-plan implicite de motivation, chaque agir de la conscience est un ré-agir à la stimulation affective d'un pré-donné. Or, les implicites prédonnés ne sont pas simplement posés à plat devant le pôle subjectif de l'intentionnalité. Ils exercent sur lui une force d'attraction, ils lui parlent ou le requièrent. Dès lors, le sujet en est affecté, il est motivé pour y répondre. Comme nous l'avons déjà aperçu dans le texte cité plus haut, l'attirance exercée par les prédonnés excite

214

Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 228.

une tendance répondante de la part du sujet, laquelle se caractérise comme un se diriger sur ce qui l'a affecté. La réponse du sujet consiste en une « prise de position »²¹⁵ face aux différentes possibilités qui sont prédonnées plus ou moins conflictuellement. C'est dans cette prise de position, que le sujet se décide activement en faveur d'une certaine configuration. A une Doxa passive répond donc une prise de position active²¹⁶.

En un certain sens, la relation du moi au monde est donc une relation asymétrique, puisque l'initiative part du monde : si l'affection précède toujours déjà l'action réceptive du moi, cela revient à dire que le moi n'est rien d'autre qu'une instance répondante, c'est-à-dire « une écoute et un regard répondants » (*antwortendes Hinhören, hinsehen*)²¹⁷ dont le caractère spécifique consiste à répondre à l'appel du monde. Puisque toujours déjà initié, le moi est toujours irrémédiablement en retard sur l'origine de l'affection, il est de part en part répondant. Mais, si le monde est toujours déjà prédonné, si l'ouverture du monde à la conscience n'est possible qu'à partir de la dimension d'affect, alors n'est-ce pas déjà le primat de l'acte objectivant, qui est mis en question ? Le sujet peut-il toujours considéré comme le fondement ultime du sens qui a été revendiqué dans la phénoménologie statique ?²¹⁸

La synthèse passive et le soubassement sensible

215 *Ibid.*, p. 135.

216 *Ibid.*, p. 143.

217 *Ibid.*, p. 163.

218 En ce sens, Merleau-Ponty, après avoir consulté les manuscrits husserliens des années trente, se demande si « les actes non représentatifs ont fonction ontologique » : « Husserl admettait (L.U.) que les actes représentatifs sont toujours fondants par rapport aux autres, – et que les autres ne s'y réduisent pas – la conscience était définie par priorité comme connaissance, – mais on admettait que le *Werten* est original – C'est la seule position possible dans une Philosophie de la conscience – Est-elle conservée encore dans les Inédits où par ex. l'instinct sexuel est considéré "du point de vue transcendantal" ? Cela ne signifie-t-il pas que les "actes" (?) non représentatifs ont fonction ontologique » (Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail, op. cit.*, p. 291-292.) ? Ici, Merleau-Ponty suggère donc que la conscience ne saurait plus être définie par « priorité comme connaissance ».

Dans les *Ideen II*, Husserl distingue une « sensibilité originaire » (*Ursinnlichkeit*) et une « sensibilité secondaire » (*sekundäre Sinnlichkeit*) :

« Dans la sensibilité nous distinguons entre la sensibilité originaire qui ne contient aucun sédiment de la raison et la sensibilité secondaire qui naît de la production de la raison »²¹⁹.

Tandis que la sensibilité secondaire naît de « la production de la raison » (*Vernunftproduktion*), la sensibilité originaire ne contient aucun « sédiment de la raison » (*Niderschlägen der Vernunft*), dans la mesure où elle précède toute activité de la raison, et par là même tout acte objectivant. A la sensibilité originaire appartiennent les consciences impressionnelles, notamment l'impression originaire, la rétention et la protention. C'est la raison pour laquelle les sensibilités originaires en tant que « les vécus originaires » (*Urerlebnisse*) appartiennent continuellement au « soubassement psychique » (*seelischer Untergrund*)²²⁰.

En effet, l'activité du moi présuppose d'abord la sensibilité originaire et ensuite la sensibilité secondaire qui sont conçues comme « affection » (*Affektion*) et « excitation » (*Reiz*). Puisqu'il ne peut y avoir de moi opérant qu'avec « un avoir » (*Habe*) et que l'avoir doit d'abord « affecter » (*affizieren*) pour que le moi réagisse, Husserl affirme que « la sensation est première »²²¹. En ce sens, « toute action du moi présuppose l'affection »²²² et par conséquent les sensibilités originaires et secondaires : la sensibilité secondaire prend le relais de la sensibilité originaire²²³ et forme, avec la sensibilité originaire, un soubassement sensible. Or, si

219 « In der Sinnlichkeit scheiden wir Ursinnlichkeit, die nichts von Niederschlägen der Vernunft enthält und sekundäre Sinnlichkeit, die aus Vernunftproduktion erwachsen ist » (Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Supplément XII, *op. cit.* p. 334.).

220 *Ibid.*

221 *Ibid.*, p. 337.

222 *Ibid.*

223 Cf. *Ibid.*

toute activité du moi présuppose la sensibilité comme affection, soit originaire, soit secondaire, on peut dire que, à proprement parler, la prise de la conscience n'est jamais une pure spontanéité, puisqu'elle est bien plutôt toujours motivée, qu'elle est dépendante de la sensibilité qui l'affecte. Mais, comment le passage de l'activité à la passivité secondaire est-il possible ?

« Car il appartient irréductiblement à l'essence de la conscience que tout acte ait son horizon d'obscurité, que tout accomplissement d'acte sombre dans l'obscurité, dès lors que l'*ego* se tourne vers de nouvelles lignes de la *cogitatio* (de l'action). Dès que le regard de l'*ego* se détourne de lui, l'acte subit une mutation et pénètre dans un horizon vague »²²⁴.

Tout acte et tout accomplissement d'acte retombent dans un état d'inactualité, dès que le regard du moi se détourne d'eux. Tout acte spontané sombre après son accomplissement dans l'obscurité d'un horizon vague dans lequel le moi ne vit plus « de façon privilégiée »²²⁵, mais « de façon passive dans un état de confusion »²²⁶ et sur le mode de « l'encore »²²⁷ dans « un état rétionnel »²²⁸ :

« Tout acte spontané passe nécessairement *après* son accomplissement dans un état de confusion ; la spontanéité ou, si l'on veut, ce que l'on doit à proprement parler nommer activité, passe dans un état de passivité, bien qu'une telle passivité – comme on l'a déjà dit – renvoie à l'accomplissement originairement spontané et articulé »²²⁹.

224 *Idées II*, p. 160.
225 *Idées II*, p. 36.
226 *Idées II*, p. 35.
227 *Idées II*, p. 28.
228 *Idées II*, p. 29.
229 *Idées II*, p. 35

Les phases d'actes spontanés passent dans un état passif et rétentionnel. C'est grâce à ce passage de l'acte spontané à la passivité secondaire, que le moi est capable de réactiver la raison sédimentée, qu'« une idée subite »²³⁰ peut surgir de nouveau pour les actes explicites ultérieurs. La passivité secondaire procure donc aux activités ultérieures le soubassement prédonné, et par là même elle conditionne leur accomplissement. Le soubassement prédonné motive le sujet à l'activité et enrichit le flux du vécu : le sujet ne peut devenir actif que sur un soubassement prédonné de la sensibilité qui à son tour renvoie au soubassement de l'*habitus*²³¹. Husserl définit précisément cette « sphère de la passivité », qui embrasse le soubassement sensible et l'*habitus*, comme la « sphère extra-thématique »²³² qui s'oppose à la sphère thématique de l'activité, « la sphère des accomplissements d'actes spontanés »²³³. C'est dans cette sphère thématique, qu'étant dirigé sur l'objet donné, le moi vit « de façon principale dans l'accomplissement d'un acte »²³⁴, « dans l'acte accompli en toute spontanéité »²³⁵. Mais, à proprement parler, la sphère de l'activité ne devient active que sur le fond de la passivité qui la précède nécessairement, et qui, en l'affectant, la motive. Si l'objet peut devenir présent sous une forme active, explicite et actuelle pour le moi actif, c'est parce que l'objet est déjà prédonné au moi passif sous une forme passive, implicite et inactuelle. Autrement dit, c'est l'objet prédonné, qui détermine constamment l'activité spontanée du moi actif, tout en la précédant. L'objet prédonné dans la sphère de la passivité ne devient l'objet donné, conscient, présent et explicite, qu'*après coup*.

Cette prédonation de l'objet dans la sphère de la passivité nous pousse, en suivant la question posée par R. Bernet, à nous demander si « percevoir une chose est une activité qui a sa

230

Idées II, p. 29.

231

Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Supplément XII, *op. cit.*, p. 373.

232

Idées II, p. 37.

233

Idées II, p. 36.

234

Idées II, p. 34.

235

Idées II, p. 35.

source dans la liberté d'un Je pur »²³⁶. Si la perception est une activité qui se fonde sur la sphère de la passivité qui la précède, tout en la conditionnant, peut-on encore considérer le moi pur comme la source de cette perception ? Voici pourquoi R. Bernet affirme que ce n'est pas la volonté du moi, mais la vie passive, qui détermine la perception, et par là même l'intérêt du moi :

« L'intérêt de connaissance qui anime le sujet percevant serait donc finalement affaire de forces d'attraction ou même de pulsions plutôt que l'expression de la volonté d'un *ego*. Au lieu d'être le résultat d'une action délibérée et d'une construction progressive de la chose, la perception se ferait toute seule au sein d'une vie passive du sujet »²³⁷.

Loin d'être le produit d'un acte spontané du moi, l'unité de l'objet de la perception se fait dans la sphère de la passivité. Mais, comment comprendre cette nouvelle description de la perception fondée sur la motivation passive qui n'est pas une motivation du moi actif ? C'est l'horizon, qui nous permet saisir le conditionnement de la perception dans la vie passive :

« Le concept clé de cette nouvelle description de la perception est l'horizon des apparences possibles dont chaque apparaissant ou apparition noématique est entouré », écrit R. Bernet²³⁸.

Si la motivation passive n'est pas le produit de l'acte spontané du moi, elle n'est rien d'autre qu'une motivation du flux de conscience :

236 R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p.

134.

237 *Ibid.*, p. 135.

238 *Ibid.*, p. 134-135.

« Nous parlions donc des motivations inaperçues, "latentes", que l'on trouve dans l'habitude, dans les événements du flux de conscience », écrit-Husserl²³⁹.

En fait, c'est grâce à la synthèse passive, que l'acte s'amorce et s'évanouit dans la sphère de la sensibilité, celle-ci portant en elle la sensibilité originare et la sensibilité secondaire :

« [...] Ici, nous rencontrons les lois essentielles d'une constitution passive des synthèses toujours nouvelles, qui, en partie, précède toute activité et, en partie, l'embrasse ; nous trouvons une genèse passive des aperceptions multiples, comme formations persistantes sous forme d'*habitus*, qui apparaissent au moi central comme des données "toutes faites" et qui, en devenant actuelles, affectent le moi et l'inclinent à l'action. Grâce à cette synthèse passive (qui englobe ainsi l'œuvre de la synthèse active), le moi est toujours entouré d'"objets". Le fait que tout ce qui affecte mon moi – le moi de l'*ego* "pleinement développé" – est aperçu comme "objet", comme substrat des prédicats à connaître, est dû déjà à cette synthèse passive »²⁴⁰.

Avant la naissance de l'acte thématique, il y a déjà la sensibilité originare et extra-thématique et après son accomplissement, ce même acte tombe dans la sensibilité secondaire et extra-thématique. Ainsi, l'acte se trouve entre l'avant de la sensibilité originare et l'après de la sensibilité secondaire. S'il en est ainsi, le moi actif est incapable d'assister à la naissance de son acte et à la disparition de celui-ci. Car de même qu'il ne le retrouve que comme ce qui est déjà prédonné, déjà tout fait, dans un acte de ressouvenir, de même il l'oublie dès qu'il se dirige sur un autre donné. L'acte de ressouvenir est une thématization explicite qui est à considérer comme

239 *Idées II*, p. 310.

240 Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 67.

un processus de réactivation. Le moi, en ré-activant l'objet prédonné et inactuel, lui redonne vie actuelle. L'acte de la thématization consiste donc à ré-activer ce qui est déjà prédonné, déjà oublié. Il n'y a jamais de pure activité spontanée : l'acte est réponse sur fond de passivité, c'est-à-dire ré-action à l'action affectante du pré-donné. Je me découvre à travers l'unité passivement prédonnée. La prise de position est toujours motivée par un avoir (*Habe*) pré-donné.

Or, si les vécus peuvent être liés les uns aux autres en un flux temporel, c'est parce que l'œuvre de la synthèse passive pré-objective précède toute synthèse constitutive d'objet. C'est en raison de la synthèse passive, que le moi peut être toujours entouré d'objets actuels et inactuels, et être affecté par l'objet pré-donné, pour se tourner vers lui explicitement, et par là même le thématizer : c'est grâce à elle que toute intention passive peut devenir active, que ce qui se déroule passivement sans participation du moi actif peut toujours, par principe, être réactivé, et par conséquent récupéré par le moi. En bref, c'est l'œuvre de la synthèse passive qui situe le sujet dans la situation concrète, dans l'horizon.

La synthèse passive et la chair

« Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des actes que lui impose la ϕ de la conscience. Il faut reprendre et développer l'*intentionnalité fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la "phénoménologie" c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la conscience à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte i. e.* un *Erlebnis* parmi d'autres (cf. critique de Husserl par Fink dans l'article ancien du colloque de phénoménologie). Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen*

avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsfhänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème) »²⁴¹.

Cette « intentionnalité fungierende ou latente », désignant la « chair » qui n'est pas *en face* de l'objet, mais *dans* l'être, nous renvoie aux synthèses passives chez Husserl. La synthèse passive est une intentionnalité implicite ou latente que le sujet vit d'abord passivement avant de s'en ressaisir par un acte libre. En fait, avec cette notion de « chair » ce que Merleau-Ponty veut réinterpréter, c'est la notion d'horizon :

« Quand Husserl a parlé de l'horizon des choses, - de leur horizon extérieur, celui que tout le monde connaît, et de leur "horizon intérieur", cette ténèbre bourrée de visibilité dont leur surface n'est que la limite, - et il faut prendre le mot à la rigueur, l'horizon n'est pas plus que le ciel ou la terre une collection de choses ténues, ou un titre de classe, ou une possibilité logique de conception, ou un système de "potentialité de la conscience" : c'est un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s'ouvre l'horizon y est pris, englobé. Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en générale, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être »²⁴².

Pour le Merleau-Ponty de *Le visible et l'invisible*, l'horizon n'est plus simplement le nuage de potentialités qui entoure l'objet et dans lequel celui-ci est indiqué ou anticipé par chacune de ses esquisses intentionnelles. Loin de considérer le phénomène comme ce qui est en face d'un

241 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*, op. cit., p. 297-298.

242 *Ibid.*, p. 195.

sujet qui le saisirait comme son noème, comme son corrélat du vécu, Merleau-Ponty pose la conscience du même côté que le phénomène. Cela veut dire que le sujet est lui-même « pris » ou « englobé » dans cet horizon : il en fait partie. Selon R. Barbaras, dans la mesure où pour Merleau-Ponty « le sens propre du corps est l'appartenance au monde », il faudra « ressaisir le mode d'appartenance du corps propre au monde »²⁴³. Ainsi, dans cette réinterprétation merleau-pontyenne de la notion d'horizon, il s'agit de la co-appartenance du sujet et des choses à l'horizon sensible de la « chair » dans le quel le voyant et le visible se confondent :

« De sorte que le voyant étant pris dans ce qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité, – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela »²⁴⁴.

Pour Merleau-Ponty, le regard qui voit les choses ou les constitue est lui-même affecté par sa propre corporéité. Cela veut dire que la conscience est précédée et débordée par ce qu'elle est censée amener au jour, en le constituant. La conscience est prise dans ce débordement ou cet

243

R. Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps*, Paris, Vrin, 1992,

p. 274.

244

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*, op. cit., p. 183.

excès, dans la mesure où elle n'advient que dans cette relation au monde qui le dépasse, c'est-à-dire la chair. Par là, on peut dire qu'il y a une tension entre le sujet constituant et le sujet constitué : d'une part, le sujet constitue le monde ; de l'autre, le sujet est constitué par le monde²⁴⁵. Aux yeux de Merleau-Ponty, le sujet est précisément à la fois ce qui constitue le monde et ce qui est constitué par le monde, parce que, si c'est mon corps, qui me donne le monde, inversement c'est le monde, qui me donne mon corps :

« D'un côté l'homme est une partie du monde, de l'autre il est conscience constituante du monde. Aucune de ces deux vues n'est satisfaisante »²⁴⁶.

Chez Merleau-Ponty, la conscience est donc devenue ce qui est réellement impliqué dans le monde : loin d'être enfermée dans le primat de la connaissance, elle est dérangée par le monde et par les choses. Or, nous verrons que, même si la notion lévinassienne de jouissance a une affinité quelconque avec la notion de chair, elle ne représente pas la facticité d'une condition d'ouverture pour un monde, une ouverture toujours déjà située telle que peut la décrire Merleau-Ponty à travers la notion de chair, car elle s'épuise entièrement dans le rapport à soi. Et il en va de même pour la compréhension de l'être chez Heidegger.

La situation du sujet en dehors de la corrélation sujet-objet

245

Par rapport à cette tension entre le sujet constituant et le sujet constitué, R. Barbaras remarque que « le mode d'existence du corps propre vient brouiller la dualité entre l'immanence constituant et le transcendant constitué : s'il n'est pas dans le monde comme un objet, il ne saurait en être séparé substantiellement et il ne peut être pensé en toute rigueur qu'à partir du monde qu'il déploie » (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 116).

246

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 124.

Revenons à Husserl. Si le sujet n'est rien d'autre qu'instance répondante qui répond à la prédonation du monde et du soi qui précède toujours déjà son agir, si, avant de s'opposer au monde dans une représentation objectivante, il se trouve engagé toujours déjà dans l'horizon du monde, peut-il répondre *entièrement* de lui-même ? Dans son texte, publié en 1940, intitulé « L'œuvre d'Edmond Husserl », Lévinas affirme la différence entre Husserl et Heidegger :

« Ici apparaît toute la différence qui sépare Husserl de Heidegger. Pour Heidegger ma vie n'est pas simplement un jeu qui se joue en dernière analyse pour une pensée. La manière dont je suis engagé dans l'existence a un sens original, irréductible à celui qu'a un noème pour une noèse. Le concept de conscience ne saurait en rendre compte. Pour Heidegger cette existence a certainement un sens ; et en affirmant le sens de l'existence qui n'a pas pour lui l'opacité d'un fait brutal, Heidegger reste phénoménologue, mais ce sens n'a plus la structure d'un noème. Le sujet n'est ni libre ni absolu, il ne répond plus entièrement de lui-même. Il est dominé et débordé par l'histoire, par son origine sur laquelle il ne peut rien, puisqu'il est jeté dans le monde et que cette dérélition marque tous ses projets, tous ses pouvoirs » (EDE 48-49).

L'engagement préalable et passif du *Dasein* indique la situation où le *Dasein* ne répond de lui-même que passivement et partiellement à partir d'une certaine disposition affective. Il ne peut *rien* sur son origine, étant donné qu'il ne la découvre qu'après coup. Dès lors, il est « dominé et débordé » par son origine, puisqu'il ne re-saisit cette origine qu'après avoir d'ores et déjà été. Bref, il n'y a pas de coïncidence totale entre le sujet et son origine. Si l'affectivité est la marque même de l'engagement du *Dasein* dans son existence, c'est parce qu'elle désigne son exposition passive à son origine facticielle. L'ouverture du *Dasein* à lui-même à partir de l'affectivité est une ouverture passive dans laquelle le *Dasein* se reçoit, en répondant

constamment de lui-même, non pas entièrement, mais en éprouvant son débordement étranger sur lui-même. Comme Lévinas le souligne, Heidegger pose l'homme « comme ne pouvant pas entièrement s'assumer » (EDE 96). Or, c'est dans son article, intitulé « La ruine de la représentation » que Lévinas semble dédire son affirmation concernant la différence entre Husserl et Heidegger. Car à partir de la phénoménologie husserlienne, « 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 » (EDE 130-131). Réinterprétant la notion d'horizon et celle de synthèse passive, Lévinas considère le soubassement sensible comme l'horizon de l'être dans lequel un être constitué conditionne le constituant et par là même sa propre constitution. Dès lors, la conscience intentionnelle se revêt d'un nouveau sens : puisqu'elle est toujours déjà engagée dans l'horizon sensible, elle est dominée et débordée par celui-ci. Il en résulte qu'il ne saurait répondre entièrement de lui-même. C'est par ailleurs, à partir de cette découverte de l'horizon sensible, que la phénoménologie husserlienne s'ouvre non seulement à la philosophie du corps propre, mais aussi aux philosophies de l'existence et à la philosophie de l'être :

« La présence auprès des choses se référant aux horizons, de prime abord et le plus souvent, insoupçonnés qui, cependant, guident cette présence même – annoncent, en effet, aussi la philosophie de l'être au sens heideggérien. Toute pensée qui se dirige sur l'*étant*, se tient déjà dans l'être de l'*étant* que Heidegger montre irréductible à l'*étant*, horizon et site qui commande toute prise de position, lumière d'un paysage, guidant déjà l'initiative du sujet qui veut, qui travaille ou qui juge. Toute l'œuvre de Heidegger consiste à ouvrir et à explorer cette dimension, inconnue dans l'histoire des idées et à laquelle il donne cependant le nom le plus connu de *Sein* » (EDE 132-133).

En effet, chez Husserl, l'horizon ultime à partir duquel le sens du phénomène doit être pensé et auquel la réduction doit remonter pour dégager les conditions de possibilité d'un phénomène, c'est le moi transcendantal en tant qu'instance donatrice de sens (*Sinngebend*). Or, Lévinas tente d'inclure cet horizon ultime dans un horizon plus radical qui était « inconnu » dans l'histoire philosophique, c'est-à-dire l'être et, à partir de cette inclusion, l'initiative se trouve du côté de l'être. Comme nous l'avons vu, déjà chez Husserl lui-même, l'intentionnalité subit une transformation qui va dans le sens de l'accentuation d'une dimension de passivité, passivité qui précède la spontanéité de l'acte intentionnel. Grâce à cette passivité, le sujet est toujours déjà posé avant de pouvoir se poser par un acte libre.

Chez Lévinas, cette passivité s'accroît jusqu'à impliquer la relation asymétrique du moi avec l'horizon sensible, relation asymétrique qui laisse entrevoir l'impossibilité, pour le sujet, de récupérer la source de l'affect dans une auto-position souveraine. Le moi transcendantal n'est plus le donateur, mais il devient une instance répondante. En d'autres termes, c'est l'être lui-même qui se donne au sujet, en l'affectant, et conditionne le sens de tous les phénomènes, en guidant la réponse du sujet à son appel. Quelle que soit ma réponse par rapport à l'appel de l'être, cette réponse n'est rendue possible que par rapport à cet appel qui m'affecte. J'ai toujours déjà été requis par la prédonation de l'être, avant toute décision ou assomption de ma part. Puisque c'est l'affection par l'être qui fait surgir l'œuvre de constitution, au titre de ma réponse, la relation du moi avec l'horizon est bel et bien asymétrique : l'initiative part de l'être, dans la mesure où l'affection par l'être précède toujours déjà et rend possible mon action, soit réceptive, soit active. Le sujet qui constitue un monde par son activité se trouve toujours déjà affecté par ce monde à constituer. Dès lors, la constitution du monde est une réponse à l'appel de celui-ci.

L'analyse lévinassienne de l'intentionnalité sensible montre la genèse de soi à travers le

renvoi de soi (impression originaire) à soi (rétention), de sorte que la sensation comme conscience non-objectivante coïncide avec la sensation comme événement du temps. Puisque dans l'intentionnalité sensible de la rétention et de la protention, ce qui est visé et l'acte de viser coïncident, la conscience du temps est le temps de la conscience. Or, c'est dans cette itération fondamentale, que Lévinas entrevoit l'absence du moi de cette intentionnalité sensible, de cette synthèse passive. Même s'il y en a un, ce moi n'est pas le moi conscient, mais le mouvement transitif qui va toujours déjà au-delà de lui-même. La sensation qui sent le flux *est* l'événement de la genèse du temps. Autrement dit, l'expérience *du* temps est déjà l'expérience *dans* le temps. Il ne faudrait pas prendre cette *expérience* comme intentionnalité objectivante, car elle est plutôt le vécu de la sensation qui se distingue nécessairement de la perception de l'objet. Pour Lévinas, la sensation est événement. C'est la raison pour laquelle l'intentionnalité sensible efface « la structure sentir-senti, sujet-objet » (EDE 136). Puisque le sujet, l'objet, l'acte et l'événement coïncident dans la synthèse passive, il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet, il ne reste que le mouvement transitif au niveau de la rétention et de la protention, c'est-à-dire l'événement *impersonnel* « sans sujet » (EDE 222). L'unité de l'intentionnalité sensible avec l'impression originaire qui se produit dans l'événement du renvoi, est « un *rapport* entre soi et soi » (EDE 140), ce qui la distingue encore de la corrélation sujet-objet, désignant un domaine d'un subjectif plus objectif que toute objectivité : d'un côté, la sphère sensible est subjective, puisqu'elle est par principe accessible au sujet dans la réflexion qui est, nécessairement, toujours en retard sur le mouvement transcendantal du sensible. De l'autre, elle est objective en ce qu'elle est une condition pré-subjective qui fonde l'être de la pensée. Lévinas a ainsi éclairé la dimension de la sensibilité en deçà de l'intentionnalité objectivante.

C'est grâce à la synthèse passive, où le donné renvoie sans cesse à l'absence, que le visé est à chaque instant en excès sur ce qui est explicitement visé. Pour Lévinas cet excès indique

l'écart entre l'acte de thématization et l'horizon extra-thématique qui suscite et fonde cet acte de thématization qui pourtant le constitue, puisque l'être se pose non pas seulement comme corrélatif de l'intentionnalité objectivante, mais comme fondant déjà celle-ci qui, cependant, le constitue. En ce sens, l'étant n'est plus le simple corrélat d'une *Sinngebung* subjective, mais excède infiniment et conditionne celle-ci, l'enveloppant d'un horizon de sens indéterminé. A l'équivalence symétrique entre l'intention vide et la donation en chair et en os, se substitue le conditionnement de l'intuition perceptive dans l'excédent de ce qui est à viser par surcroît. Que toute visée d'objet soit dépassée par une situation de la pensée faite de l'horizon sensible, non-représenté, désigne le rôle transcendantal de la sensibilité, irréductible à de simples corrélats de l'intentionnalité objectivante. La sensibilité forme donc pour la pensée des conditions de possibilité, « un domaine "subjectif plus objectif que toute objectivité" » (EDE 131) que la pensée ne peut cependant ressaisir thématiquement qu'après coup. Le travail constituant de la conscience ne saurait jamais faire l'économie de ce mouvement transcendantal, car la pré-donation du monde à travers la synthèse passive déborde, par principe, l'acte objectivant qu'elle conditionne. Puisque l'idée de mouvement transcendantal, qui dérange la corrélation sujet-objet, met fin à l'idéal de la représentation et à la souveraineté de la présence actuelle, l'intentionnalité objectivante voit son sens se retourner :

« Ce retournement où l'être fonde l'acte qui le projette, où le présent de l'acte – où son actualité – vire en passé, mais où, aussitôt, l'être de l'objet se parfait dans l'attitude qui se prend à son égard et où l'antériorité de l'être se place, de nouveau, dans un avenir – ce retournement où le comportement humain est interprété comme expérience originelle et non pas comme le fruit d'une expérience – c'est la phénoménologie elle-même » (EDE 133).

Explorer la situation sensible du sujet, conduit à mettre au jour « une nouvelle façon de passer d'une idée à l'autre » (EDE 127), car « la subjectivation de ce que furent naguère les réalités empiriques ne consiste pas à les transformer en *contenus* de la conscience ou en données, mais à les découvrir comme *contenants* et comme *donneurs* » (EDE 122-123). Toutes les données hylétiques peuvent devenir un rapport *intentionnel*, c'est-à-dire une instance donatrice qui constitue l'horizon sensible. Dès lors, « rien n'est définitivement qualité donnée », puisque « toute qualité est rapport » (EDE 123). En ce sens, cela provoque « une déformalisation de la réalité objective et scientifique. Elle est engagée en des rapports d'*objet à condition* » (EDE 123). Reconduire l'objet à un domaine subjectif plus objectif que toute objectivité, à une condition subjective, c'est donc établir un lien entre « données et d'autres données qui leur servent de condition "subjective" » (EDE 123), « comme si l'événement ontologique fondamental, déjà perdu dans l'objet saisi ou reflété, était plus objectif que l'objectivité, un mouvement transcendantal » (EDE 127). Or, il s'agit d'un lien ou d'un rapport qui ne concerne ni la relation avec l'objet ni la relation entre objets, mais une manière d'articuler les notions qui refuse de se plier « à la logique qui régit les relations entre objets ou la relation de sujet à objet » (EDE 138) :

« Les notions qui jusqu'alors demeuraient sur le plan de l'objet forment, dès lors, une série dont les termes ne se rattachent les uns aux autres ni analytiquement, ni synthétiquement. Elles ne se complètent pas mutuellement comme les fragments d'un puzzle, mais se conditionnent transcendantalement. Le lien entre la situation et l'objet qui s'y réfère ainsi que le lien entre les phénomènes constituant l'unité d'une situation (révélé dans la description réflexive) sont aussi nécessaires que les liens de déduction. La phénoménologie les rapproche malgré leur isolement strictement objectif. Rapprochements que jusqu'alors ne se permettaient que les poètes et les

prophètes par la métaphore et la "vision" et que les langues accumulaient dans leur étymologies. Ciel et terre, main et outil, corps et autrui conditionnent a priori connaissance et être. Méconnaître ce conditionnement c'est produire des abstractions, équivoques et vides dans la pensée. C'est peut-être par cette mise en garde contre la pensée claire, oublieuse de ses horizons constituants que l'œuvre husserlienne aura été le plus immédiatement utile à tous les théoriciens et, notamment, à tous ceux qui s'imaginent spiritualiser la pensée théologique, morale ou politique en méconnaissant les conditions concrètes et, en quelque façon, charnelles où puisent leur vrai sens les notions en apparence plus pures » (EDE 134).

Ces liens entre ces données et d'autres données sont, précise Lévinas, des « rapports qui ne sont ni analytiques, ni synthétiques, ni dialectiques, mais intentionnels » (EDE 123). Ces liens *intentionnels* désignent la synthèse passive de rétention et de protention, l'intentionnalité sensible qui, « séparée de la notion de l'objectivation » (EDE 144, note 1), se déroule passivement dans le soubassement hylétique, conçu par Lévinas comme une « sphère, *autre* que le soi-même du sujet », qui « se dessine comme l'*horizon* des objets ou comme leur arrière-fond » (EDE 137-138). Or, Lévinas ne se contente pas de nommer cette sphère sensible *horizon*, car désigner comme horizon ou comme arrière-fond, le plan où se déroule le mouvement intentionnel dissimulé par l'objectivation, c'est « subordonner ce mouvement à l'objectivation et ne lui trouver d'autre vérité que celle de la condition transcendantale de l'objet » (EDE 138). En effet, « dépasser l'intention dans l'intention même, penser plus qu'on ne pense, serait une absurdité, si ce dépassement de la pensée par la pensée, était un mouvement de même nature que celui de la représentation, si le "potentiel" n'était qu'un "actuel" diminué ou relâché » (EDE 131). Pour Lévinas, l'horizon ne signifie pas seulement la potentialité de la visée intentionnelle, mais ce qui excède l'intentionnalité objectivante. C'est la raison pour laquelle Lévinas préfère à

la notion d'horizon celle de « *situation* du sujet » :

« La sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite la forme catégoriale ou l'essence idéale, mais la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale ; mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais un sujet percevant ; la terre n'est pas la base où apparaissent les choses, mais la condition que le sujet requiert pour les perceptions. L'horizon impliqué dans l'intentionnalité n'est pas donc le contexte encore vaguement pensé de l'objet, mais la *situation* du sujet » (EDE 132).

Quand il supporte le sujet, le soubassement sensible demeure imperceptible, inobjectivable et invisible. Car « le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets » (EDE 139). Comme l'écrivait Lévinas à propos du monde comme aliment dans *Totalité et Infini*, « le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et "milieu". [...] Ce que le sujet contient comme représenté, est aussi ce qui supporte et nourrit son activité de sujet » (TI 102)²⁴⁷. Le mouvement en direction de la situation du sujet, qui va à rebours du mouvement de l'objectivation, conduit à mettre en avant les manières de lier les notions, les opérations transcendantales qui « constituent un dehors, mais ne constituent pas ce dehors (ou cet *autre que moi*) par un mouvement semblable à celui de l'œil qui perçoit l'objet », puisque « l'Autre guide le mouvement transcendantal sans s'offrir à la vision laquelle serait, précisément, toujours débordée par le mouvement transcendantal même qu'elle devrait définir » (EDE 138). Le mouvement transcendantal reçoit désormais une toute autre structure que la polarisation sujet-objet, laquelle caractérise l'intuition :

²⁴⁷ Dans *De l'existence à l'existant*, le lieu se caractérise par le fait que « ce qui est ici "objet" de connaissance ne fait pas vis-à-vis au sujet, mais le supporte » (EE 120).

« Le grand apport de la phénoménologie husserlienne tient à cette idée que l'intentionnalité ou la relation avec l'altérité, ne se fige pas en se polarisant comme sujet » (EDE 139).

En effet, Lévinas identifie le débordement de l'intuition par le mouvement transcendantal avec le débordement de l'intentionnalité objectivante par l'intentionnalité vide. Comme nous l'avons vu, l'œuvre de renvoi, de passage, de la transcendance au-delà d'elle-même, se déroule à travers la synthèse passive et sans sujet. Pour Lévinas, puisque comprise comme un vécu au niveau du flux temporel, l'intuition sensible renvoie au-delà d'elle-même à la sphère sensible, elle ne conserve pas une espèce d'immobilité, mais se transcende vers le soubassement hylétique sensible. Ainsi, la synthèse passive, permet de passer d'une idée à l'autre, puisque le mouvement transcendantal, qu'elle rend possible, va au-delà du donné pour reconduire le donné à ses horizons, aux « donneurs transcendants de son sens » (EDE 135). Or, aux yeux de Lévinas, l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle ne revient pas à une anticipation, dans la mesure où au niveau de la synthèse passive, il n'y a pas de sujet opérant. C'est pourquoi « des horizons se dessinent sans que le sujet les ait dessinés comme des "projets" » (EDE 139).

§4. La nouvelle ontologie sans transcendance : le principe de l'individuation du sujet et la synthèse passive

L'effort et la fatigue

Dans *De l'existence à l'existant*, quand bien même Lévinas ne fait aucune référence aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl, c'est néanmoins à travers une reprise du rapport de la rétention à l'impression originaire chez Husserl, qu'il pense l'être du sujet. C'est dans ce rapport que Lévinas voit une nouvelle façon de penser l'individuation du sujet :

« La sensibilité marque le caractère subjectif du sujet, le mouvement même du recul vers le point de départ de tout accueil [...] vers l'ici et maintenant à partir desquels tout se produit pour la première fois. L'*Urimpression* est l'individuation du sujet » (EDE 118, partiellement déjà cité.)

L'hypostase du moi dans l'instant est le présent :

« L'événement de l'hypostase, c'est le présent. Le présent part de soi, mieux encore, il *est* le départ de soi. Dans la trame infinie, sans commencement ni fin, de l'exister, il est déchirure. Le présent déchire et renoue ; il commence ; il est le commencement même » (TA 32).

L'impression originaire qui se pose elle-même est reçue passivement par la rétention à travers l'affection. Comprise comme passivité du moi à l'égard de l'impression originaire, la rétention est l'avènement de la conscience, la venue en soi de l'existant :

« L'exister est maîtrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi [...]. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de

soi. Cette manière de s'occuper de soi – c'est la matérialité du sujet » (TA 36).

L'événement de la subjectivation peut donc s'interpréter comme une affection par soi du sujet, qui ne peut venir à soi qu'en étant passif à l'égard de l'impression originale. La passivité de la rétention consiste dans le fait que, exposée à l'impression originale, elle se trouve dans l'impossibilité de ne pas s'occuper de celle-ci²⁴⁸. Or, pour Lévinas, l'affection de la rétention par l'impression originale exclut toute transcendance mondaine :

« L'ici dont nous partons, l'ici de la position, précède toute compréhension, tout horizon et tout temps. Il est le fait même que la conscience est origine, qu'elle part d'elle-même, qu'elle est *existant* » (EE 121-122).

L'événement de l'individuation du sujet exclut toute transcendance mondaine. C'est la raison pour laquelle Lévinas parle de « l'acte sans transcendance de la position » (EE 141). Pour Lévinas, puisque l'être de la subjectivité n'est pas l'intentionnalité objectivante qui s'occupe de l'objet transcendant, il ne saurait être considéré comme une transcendance ek-statique :

« La transcendance n'est pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position. [...]. L'affirmation du moi en tant que sujet nous a amené à concevoir l'existence sur un autre modèle que celui de l'extase. Assumer l'existence n'est pas entrer dans le monde. La question "qu'est-ce qu'exister" ? véritablement distinguée de la question "Comment est constitué l'objet qui existe ?" le problème ontologique, se pose avant la scission de l'être en un dehors et un dedans. L'inscription dans l'être n'est pas

248

Cf. : « Le présent est assujéti à l'être. Il lui est asservi. Le moi retourne fatalement à soi ; – il peut s'oublier dans le sommeil, mais il y aura un réveil » (EE 134).

une inscription dans le monde » (EE 172-173).

Puisque la rétention n'est pas de l'ordre de la perception mais de l'ordre de la sensation de l'écoulement temporel, quand bien même la rétention constitue l'unité temporelle de la sensation comme si elle était une intentionnalité objectivante, elle doit être distinguée de « l'intentionnalité objective et idéalisante qui serait libérée de toute temporalité sur la voie qui mène de l'immanence à la transcendance » (EDE 154), car cette « voie qui mène du sujet à l'objet, du moi vers le monde, d'un instant à l'autre, ne traverse pas la position où un être est placé dans l'existence » (EE 173). En ce sens, puisque c'est au sein du point d'aiguille de l'instant, que la rétention s'affecte par l'impression originaire, elle se pose avant que cet instant ne passe à l'autre, avant que l'intentionnalité objectivante ne se transcende vers le monde transcendant :

« La question que nous avons posée en partant de la *position* consiste précisément à se demander si l'extase est le mode originel de l'existence, si la relation qu'on appelle couramment relation entre le moi et l'être, est un mouvement vers un dehors, si le *ex* est la racine principale du verbe exister » (EE 139).

Or, pourquoi Lévinas voit-il dans la rétention la « possibilité de dormir » (EE 115) ? Dans les *Leçons*, l'apparition de l'objet immanent dans la forme du temps est présentée d'une façon métaphorique : Husserl décrit « le point de production du présent » (l'impression originaire) comme *vivant* et la modification rétentionnelle de celui-ci comme quelque chose de *mort* :

« Toute l'extension de la durée du son, ou "le" son dans son extension, se tient alors, pour

ainsi dire, comme quelque chose de mort, il ne se produit plus de façon vivante ; c'est une forme que n'anime plus le point de production du présent, mais qui se modifie continûment et retombe dans le "vide" »²⁴⁹.

La modification rétentionnelle est donc pensée comme une forme d'un obscurcissement continu de la clarté, une forme qui se meurt continûment. En ce sens, à l'égard de l'impression originaire (la vie éveillée), la rétention peut être considérée comme sommeil (la vie endormie). C'est en ce sens que G. Brand, dans sa lecture des Manuscrits du groupe C sur le temps, considère le présent vivant, comme un mouvement perpétuel de l'« auto-aliénation » (*Selbst-Entfremdung*)²⁵⁰. A. Montavont, dans son article, intitulé « Passivité et non-donation », remarque que chez Husserl, le moi endormi, qui est complètement immergé dans la *hylé*, correspond, au niveau statique, à la rétention, c'est-à-dire au sommeil qui interrompt la réflexion, tandis que, au niveau génétique, il correspond à l'impression originaire, c'est-à-dire à la vie du moi avant toute affection :

« Le moi endormi peut donc correspondre à ce que Husserl nomme "passivité secondaire" ou

"sensibilité" du moi en tant qu'acquis permanent qui dure au-delà du vécu et qui constitue le

249

Leçons, p. 38.

250

G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, op. cit., p. 61. G. Brand insiste sur la simultanéité du rapport à soi et de l'ouverture au monde : il n'y a d'identité à soi que par le biais de la « fission » (*Spaltung*) ou de l'« auto-aliénation » (*Selbst-Entfremdung*) (*Ibid.*, p. 61). Au § 10, l'auteur pose le moi en tant que « das Ich-selbst » et le monde en tant que « l'auto-aliénation » (*die Selbst-Entfremdung*) comme deux formes originaires du moi. Puisque le moi est, par essence, le moi dans le monde, il est toujours déjà hors de soi et c'est parce qu'il est hors de soi, que le moi est considéré comme non-moi, c'est-à-dire comme celui qui s'aliène lui-même dans l'expérience du monde. Or, « Le moi dans la forme la plus originaire de l'auto-aliénation, dans la production de la transcendance temporelle, est toujours déjà aussi auto-conservation dans laquelle il devient lui-même » (*Ibid.*, p. 106.). « Le moi n'est lui-même que dans l'auto-aliénation – qui est un auto-mouvement – de la réflexion originaire et secondaire » (*Ibid.*, p. 134.). Essayant d'expliquer comment le présent vivant est déjà uni à soi-même dans l'auto-identification pré-réflexive qui n'est rien d'autre que la synthèse originaire de passage ou de transition (*urtümliche Übergangssynthese*), avant toute auto-identification active et réflexive, G. Brand nomme cette synthèse de passage rétentionnelle réflexion originaire ou « réflexion à la disposition » (*Reflexion im Ansatz*) (*Ibid.*, p. 74.) qui rend possible l'auto-identification explicitement réflexive, c'est-à-dire la réflexion secondaire ou le resouvenir. Ainsi, dans le présent vivant de façon vivante, le moi est en dépassement continu de soi-même (Cf. *Ibid.*, p. 99.). Mais, contrairement à G. Brand, Lévinas ne voit dans le passage rétentionnel aucune ouverture au monde, puisque la rétention ne s'occupe que de soi.

monde et la personne comme habitus ; mais il peut aussi représenter la "passivité (ou sensibilité) originaire" en tant que vie anonyme, sans sujet et sans attitude, totalement indifférente, l'"*Ur-impression*" »²⁵¹.

Le moi endormi ne correspond-t-il pas au sommeil de la fatigue, décrit par Lévinas, dans *De l'existence à l'existant* ?

« L'engourdissement de la fatigue est bien caractéristique. Il est une impossibilité de suivre, décalage constant et croissant de l'être par rapport à ce à quoi il reste attaché, comme une main qui lâche peu à peu ce à quoi elle tient, qui lâche dans l'instant même où elle tient encore » (EE 42).

L'affection de la rétention par l'impression originaire n'est pas une pure adhérence à soi, mais une affectivité dans laquelle le moi se réfère à soi-même dans l'acte par lequel il tente d'échapper à cette source affective. L'avènement du soi dans la rétention, c'est donc le sommeil, qui est conçu par Lévinas comme « le mouvement par lequel l'existant s'empare de son existence par l'hésitation du refus, et où, par conséquent, s'affirme le rapport spécifique avec l'existence – la naissance en tant que relation » (EE 32). Ce mouvement du sommeil signifie que le moi ne se rapporte à sa présence qu'en esquivant toujours cette présence. En d'autres termes, toute épreuve de la présence du soi est en même temps faite de l'épreuve de l'absence du soi. L'individuation du sujet se caractérise donc comme rencontre entre le présent (la présence comme rétention qui est rattachée à la nouvelle impression originaire qui est en train de venir) et le passé (l'absence comme impression originaire qui est en train de passer), une

²⁵¹ A. Motanvont, « Passivité et non-donation », in *Alter, revue de phénoménologie*, Paris, Ed. Alter, n° 1/1993, p. 145.

rencontre qui se produit au sein du point d'aiguille de l'instant avant de passer à un autre instant, c'est-à-dire comme « lumière scintillante, dont l'éclat même consiste à s'éteindre, qui à la fois est et n'est pas » (EE 172). En effet, Lévinas conçoit la fatigue comme toujours déjà solidaire avec l'effort :

« Il n'y a, en effet, de fatigue que dans l'effort et le travail » (EE 42).

« La fatigue qui se manifeste dans l'effort, n'y pointe pas comme un phénomène d'accompagnement », mais « c'est d'elle en quelque manière que l'effort s'élançait et c'est sur elle qu'il retombe » (EE 44).

Aux yeux de Lévinas, l'impression originaire (l'effort) et la rétention (la fatigue) sont inséparables. Or, il s'agit pour Lévinas, dans *De l'existence à l'existant*, non pas de penser l'effort comme dépassement intentionnel du moi vers ce qui est extérieur et lui résiste, c'est-à-dire comme extase, mais de l'inscrire dans l'immanence :

« L'effort et le travail dans lesquels nous avons surpris au début de cette étude l'articulation de l'instant, se rattrapant dans un décalage sur lui-même, renvoient à l'effort et à la tension de la position qui leur sert de base. Maine de Biran n'a vu que l'effort dirigé sur le monde, dont l'analyse lui a fourni l'expérience du sujet et non pas son accomplissement même. La position offre par rapport à toute action et à tout travail dirigés sur le monde une originalité totale. Alors que la volonté et la résistance de l'effort biranien sont coordonnés ou se déterminent mutuellement, le lieu foulé dans la position du sujet soutient l'effort non seulement comme résistance, mais aussi comme base, comme condition de l'effort. [...] L'acte de la position n'est

étalé dans aucune dimension dont il tirerait son origine, il surgit dans le point même où il agit [...]. Dans l'acte dirigé sur le monde, à la fatigue ajoute un élan vers l'avenir [...]. L'acte se transcende. L'acte de la position ne se transcende pas. Cet effort qui ne se transcende pas constitue le présent ou le "je" » (EE 137-138).

L'effort dirigé vers le monde renvoie à un autre effort, qui en est la base, c'est-à-dire l'effort de la position, par laquelle s'accomplit l'individuation du sujet. L'effort de la position n'est jamais un événement extatique, mais un événement immanent :

« Ce n'est donc pas dans la relation de l'homme travaillant avec la matière qu'il façonne à son gré [...] qu'il faut chercher le sens de l'effort et la marque d'une liberté ou d'un asservissement dont il serait la manifestation ; il convient avant tout de se pencher sur l'instant même où l'effort est accompli et, pouvons-nous dire maintenant, sur l'instant que l'effort accomplit et où la fatigue pointe déjà » (EE 50).

Or, l'individuation du sujet n'est pas un mouvement qui coïnciderait en chaque point de son être avec soi, mais un mouvement qui s'éprouve dans sa non-coïncidence avec soi-même : l'écart rétentionnel signifie l'impossibilité de coïncider avec soi, puisqu'il est une minimale distance temporelle entre la rétention et l'impression originaire qui vient d'être. C'est la raison pour laquelle Lévinas le considère non seulement comme articulation du sujet, mais encore comme désarticulation du sujet :

« [...] Le retard de la fatigue dans le présent fournit une distance où s'articule une relation : le présent est constitué par la prise en charge du présent » (EE 49).

« Ce n'est pas la solitude d'un être délaissé par le monde dont il ne suit plus la marche, mais, si l'on peut dire, d'un être qui ne se suit plus, qui désarticulé de soi – dans une luxation du *moi* par rapport à soi –, ne se rejoint pas dans l'instant où il est cependant engagé à jamais » (EE 50).

Or, quand bien même la rétention ne rejoint pas l'impression originaire dans l'instant, puisqu'elle est elle-même non-coïncidence de l'impression originaire avec elle-même, cela ne signifie pas que la rétention s'échappe de son être (l'impression originaire). Car « la fatigue n'est pas un désabonnement à l'être » (EE 51). En ce sens, la rétention qui envahit l'impression originaire, puisque l'effort s'élance de la fatigue et retombe sur elle, fait que l'impression originaire est condamnée à l'être, à soi, dans l'impossibilité de s'échapper de soi. La rétention est ambiguë. D'une part, comprise comme la non-coïncidence de l'impression originaire avec elle-même, elle signifie l'impossibilité de coïncider avec soi. De l'autre, elle ne donne pas au moi le pouvoir d'esquiver son être, mais l'y asservit, puisque « dans son instant l'effort, même l'effort sportif, est trêve de tout jeu, entreprise sérieuse, fatigue » (EE 47). Autrement dit, c'est par la rétention, que l'impression originaire « assume l'instant comme un présent inévitable » (EE 49). La rétention signifie donc à la fois l'impossibilité pour le moi de coïncider avec soi et l'impossibilité de se dérober à soi :

« Si la fatigue est une condamnation à l'être, elle est aussi un raidissement, un dessèchement, une rupture avec les sources vives » (EE 50).

La rétention qui condamne le présent à l'être, est en même temps une hésitation du refus devant cet être. Certes, ce refus à l'égard du « il faut être » (EE 41) est impossible, puisque «

c'est de cette obligation dernière que la lassitude est cependant l'impossible refus » (EE 41). Mais, la rétention a déjà suscité un intervalle entre soi et soi, dans la mesure où « la fatigue, même et surtout la fatigue qu'on appelle à la légère physique, se présente d'abord comme un raidissement, un engourdissement, une manière de se recroqueviller » (EE 41). Il nous faudra insister sur le décalage que la rétention rend possible. La caractéristique principale de la rétention consiste pour Lévinas dans le fait que le moi ne se rejoint pas dans l'instant, que l'instant ne vient en soi qu'en s'écartant de soi. La rétention, « dans sa simplicité et dans son obscurité de fatigue [...] est comme un retard apporté par l'existant à exister » (EE 51). C'est ce retard, qui constitue la présence du présent :

« Et ce retard constitue le présent [...]. Le présent se constitue ainsi par la prise en charge du présent [...] le *décalage* de la fatigue crée la distance où va s'insérer l'événement du présent » (EE 51).

Si l'impression originaire (l'effort), comme le montre Lévinas, ne va jamais sans la rétention (la fatigue), l'existant ne prend en charge l'existence qu'en prenant à son égard un décalage par rapport à soi. En d'autres termes, la présence de soi à soi ne va pas sans l'absence de soi, c'est-à-dire sans la perte de source vivante, puisque la prise en charge du présent (l'engagement) ne va pas sans une décharge (désengagement), et la proximité sans une distance qui indique l'hésitation du refus à l'égard de l'impression originaire. Cette distance produite par la rétention implique *la liberté*, quand bien même cette liberté n'est en réalité qu'une liberté *pensée* :

« Pour que cette charge et ce poids soient possibles en tant que charge, il faut que le présent soit aussi la conception d'une liberté. Conception et non point la liberté même. On ne peut pas

tirer de l'expérience de la servitude la preuve de son contraire. La *pensée* d'une liberté suffirait pour en rendre compte, pensée qui, par elle-même, impuissante sur l'être, montre ce que l'expression "l'acte de la pensée" comporte de métaphore. La pensée ou l'espoir de la liberté expliquent le désespoir qui caractérise dans le présent l'engagement dans l'existence. Elle est faite du scintillement même de la subjectivité qui se retire de son engagement sans le détruire. C'est cela la pensée de la liberté qui n'est que pensée : le recours au sommeil, à l'inconscience, fugue et non pas évasion » (EE 152).

Paradoxalement, c'est la possibilité de désengager, qui conditionne la possibilité d'engager dans l'existence. Pourtant, cette possibilité de désengager, d'échapper à soi, est un impossible refus, et non pas une vraie évasion puisqu'elle ne saurait détruire véritablement l'engagement dans l'existence. La possibilité d'échapper à soi est peut-être rêvée, dans la mesure où elle n'est que pensée, mais cette liberté rêvée est aussi une tâche infinie :

« Le *je* recule par rapport à son objet et par rapport à soi, mais cette libération à l'égard de soi apparaît comme une tâche infinie » (EE 143).

Comprise comme la possibilité de se retirer de cette présence, ne fût-ce qu'une illusion, la liberté *pensée*, est pourtant ce sur quoi toute présence à soi repose :

« L'événement de l'instant, la substantivité, contient la possibilité d'exister au seuil d'une porte derrière laquelle on peut se retirer – et que la pensée moderne a pressenti derrière la conscience. La conscience n'est pas seulement incomplète sans son arrière-fond d'"inconscient", de "sommeil" et de mystère. Son événement même de conscience consiste à *être* en se

ménageant une porte de sortie, à se retirer déjà comme dans ces interstices de l'être où se tiennent les dieux épicuriens et à s'arracher ainsi à la fatalité de l'existence anonyme » (EE 171)²⁵².

Lévinas considère ainsi la rétention comme inconscience au sein de la conscience du présent. Cette liberté de l'inconscience, de sommeil, qui, malgré son inconsistance, constitue pourtant la présence à soi, « définit le moi, son pouvoir du recul infini et du "quant à soi" » (EE 79). Dans l'instant, l'impression originaire est, et elle n'est pas : elle n'est qu'en n'étant plus. L'instant de l'hypostase n'est pas pure coïncidence de l'impression originaire avec elle-même. Tout au contraire, liée nécessairement à la rétention, il est toujours déjà non-coïncidence de l'impression originaire avec elle-même. Compris comme instant s'écartant, l'écart rétentionnel est « relation d'un existant avec l'existence à travers la lumière qui, à la fois, comble et maintient l'intervalle » (EE 80). Puisque l'individuation du sujet signifie l'événement du décalage rétentionnel, il n'y a de soi que dans l'intervalle entre soi et soi. Le rapport à soi est donc « souplesse – simultanément de l'absence et de la présence. La corporéité est le mode d'existence d'un être dont la présence s'ajourne au moment même de sa présence » (TI 200). Si « l'instant est comme un essoufflement, un halètement, un effort d'être » (EE 135), c'est parce que l'absence et la présence, qui constituent le rapport à soi, sont simultanés dans l'instant de l'hypostase. Certes, l'impression originaire, qui fait surgir le rapport à soi, en affectant la rétention, doit être considérée comme principe de l'individuation du sujet, mais l'événement de la subjectivation ne va pourtant pas sans la possibilité d'échapper à soi, c'est-à-dire sans la

252

Cf. également : « Il n'y a, en effet, de fatigue que dans l'effort et le travail. Il y a certes la douce langueur de la lassitude, mais elle est déjà le sommeil où se tient l'acte dans sa fatigue même. Nous montrerons, en effet, plus loin, que ce décalage de l'être par rapport à lui-même, que nous relevons comme caractéristique principale de la fatigue, constitue l'avènement de la conscience, c'est-à-dire d'un pouvoir de "suspendre" l'être par le sommeil et l'inconscience » (EE 42-43).

réention. Pour Lévinas, individué à partir de l'affection de la réention par l'impression originaire, le sujet qui se tient toujours déjà en dehors de soi, en ce qu'il est à l'écart de soi, ne saurait être pensé comme une transcendance de l'être-au-monde, mais selon le mot de J. Wahl, comme une « trans-descendance » (HS 109), car l'individuation du sujet, qui s'effectue à partir de l'intervalle entre soi et soi ouvrant le rapport à soi, rend possible d'abord un mouvement vers le dedans, et non pas vers le dehors. Ne coïncider pas avec soi, ne signifie pas, comme chez Heidegger, être à l'avant de soi, mais, au contraire, être en arrière de soi.

La jouissance

Dans *Totalité et Infini*, ce qui caractérise l'intentionnalité théorique ou représentative, c'est le fait que « l'Autre n'y détermine pas le Même », puisque « c'est toujours le Même qui détermine l'Autre » (TI 97). Par contre, « l'intentionnalité de la jouissance peut se décrire par opposition à l'intentionnalité de la représentation », dans la mesure où ses intentions « assument l'extériorité objective au lieu de la constituer » (TI 100). Or, « assumer l'extériorité, c'est entrer avec elle dans une relation où le Même détermine l'autre, tout en étant déterminé par lui » (TI 100-101). Dans la jouissance, le moi (Même), qui se rapporte à l'autre, se laisse déterminer par lui. Et c'est sur le corps que l'intentionnalité de la jouissance est fondée :

« Le corps est l'élévation, mais aussi tout le poids de la position. Le corps nu et indigent, identifie le *centre* du monde qu'il perçoit, mais *conditionné* par sa propre représentation du monde, il est par là, comme arraché au centre d'où il partait – telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher » (TI 100).

Le monde est déjà là, avant que le corps ne se pose et cela revient à dire que l'intentionnalité corporelle de la jouissance se trouve toujours déjà dans l'espace :

« Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s'apercevait qu'il descend du tableau qu'il est en train de peindre » (TI 101).

Le sujet est toujours débordé par ce qu'il constitue, puisque le sujet se constitue dans et par la jouissance des éléments. Au sein du milieu des éléments, se condense une identité qui en jouit, et qui s'identifie par cette jouissance même :

« Le moi, en effet, n'est pas le support de la jouissance. La structure "intentionnelle" est ici toute différente. Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe » (TI 91).

Le « vivre de » de la jouissance dans lequel elle assume l'extériorité, n'est pas un mouvement de constitution intentionnelle :

« Le monde où je vis n'est pas le simple vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et "milieu". L'intentionnalité visant l'extérieur, change de sens dans sa

visée même en devenant intérieure à l'extériorité qu'elle constitue, vient en quelque façon, du point où elle va, se reconnaissant passée dans son futur, vit de ce qu'elle pense » (TI 102).

Si la représentation consiste à rendre compte de l'objet, à constituer son sens, ce dont je vis n'est pas seulement ce qui est représenté ou constitué ; dans l'intentionnalité de la jouissance, le constitué déborde son sens et devient la condition du constituant, c'est-à-dire « la nourriture du constituant » (TI 101) : le monde comme aliment conditionne le sujet qui le constitue. Et cela revient à dire que dans la jouissance le monde n'est jamais, à proprement parler, visé comme objet de jouissance, mais toujours constituant, puisqu'il soutient toujours déjà le sujet qui en vit. Si l'intentionnalité de la jouissance s'oppose à l'intentionnalité de la représentation, c'est parce que dans celle-ci le moi vit et se vit dans l'oubli de toute implication, de tout passé :

« Le représenté, le présent – est *fait*, déjà du passé » (TI 103).

S'il en est ainsi, on peut dire que la vie de la jouissance consiste à dépendre de ses contenus vécus qui sont toujours déjà vécus au passé et c'est la raison pour laquelle dans la jouissance « c'est le mouvement même de la constitution qui s'invertit » (TI 102). La vie de la jouissance n'est pas l'activité spontanée d'une conscience constituante, mais, comme la rétention et la protention, une dépendance par rapport à ce dont elle vit.

Or, le rapport de la jouissance au monde, conçu comme son aliment, ne désigne aucune transcendance. Si la jouissance est un « se poser » corporel, ce mouvement s'invertit entièrement en lui-même, au sens où Lévinas parle d'un « retrait en soi » (TI 91). Le conditionnement du sujet dans l'élément renvoie donc à l'immanence radicale du mouvement de subjectivation. Certes, le milieu constitue toujours déjà le moi à travers la nourriture, mais, il ne

l'ouvre pas au monde pour lui permettre de constituer le monde ou l'objet, cela étant ce qui permet de distinguer la notion de jouissance de la notion merleau-pontienne de chaire et de celle, heideggérienne, de compréhension de l'être :

« La position, absolument sans transcendance, ne ressemble pas à la compréhension du monde par le *Da heideggerien* » (TI 111).

Située au-delà de la compréhension ou la précédant, la jouissance ne contient aucun « en vue de » heideggérien qui dévoile.

« Nous respirons pour respirer, 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 » (EE 67).

« Nous vivons de "bonne soupe", d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. Ce ne sont pas là objets de représentations. *Nous en vivons*. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus "moyen de vie", comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire ; ni un but de la vie, comme la communication est le but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles au sens heideggérien du terme » (TI 82).

Comprenons bien que la jouissance est cette sincérité. Elle se montre dans son immédiateté même, en sa pure naïveté. L'immédiateté au sens où « avant toute réflexion, avant tout retour

sur soi, la jouissance est jouissance de la jouissance » (AE 92). On jouit de jouir. Puisqu'elle n'implique aucun mouvement de transcendance mondaine, la position de la jouissance désigne « l'involution » (TI 91). La jouissance signifie une dimension de profondeur dans laquelle le moi peut s'évader du monde et être auprès de soi, accomplir un mouvement totalement intérieur, un « "enroulement", en tant que mouvement vers soi » (TI 91)²⁵³. Puisque la jouissance n'accomplit pas un mouvement vers le monde, mais un mouvement vers soi, le moi de la jouissance, « est toujours en partance pour l'intérieur » (TI 130). Dans la mesure où la jouissance n'est coextensive d'aucune ouverture du monde, elle est incapable de constituer le monde :

« La sensibilité ne constitue pas le monde, parce que le monde dit sensible n'a pas pour fonction de constituer une représentation, mais constitue le contentement même de l'existence » (TI 108).

Si la jouissance est incapable de constituer, c'est parce qu'elle est une « relation immédiate » (TI 131) avec le milieu dans laquelle il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet, constituant et constitué. La visée et l'événement coïncident en une immanence sans visée véritable, comme le fait la synthèse passive au niveau temporel de l'itération fondamentale :

« On vit sa vie. Vivre est comme un verbe transitif dont les contenus de la vie sont les compléments directs » (TI 83).

Si la vie alimente directement le vivant, cela revient à dire qu'il n'y a rien qui intervient

²⁵³ Cf. également : « Contraction où on surprend le mouvement de l'être vers son intériorité, sa descente en soi » (NP 136).

dans cette relation directe entre le vivant et l'extérieur à partir de laquelle « tout objet se dissout en élément où la jouissance baigne » (TI 110). La jouissance n'implique aucun mouvement de transcendance, puisqu'elle ne s'ouvre sur rien d'autre qu'elle-même. Comme le dit Lévinas, elle est une sincérité. L'élément dont la jouissance vit échappe à « la finalité technique qui l'organise en système » (TI 104), à la téléologie de la totalité où le moyen et le but coïncident :

« Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct ; vivre de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie » (TI 107).

Dans le contact sans médiation entre l'élément et la vie de jouissance il n'y a pas d'horizon s'étendant derrière l'esquisse (*Abschattung*) de l'objet de perception, pré-figuré dans le sens intentionnel. L'élément « ne détermine rien » (TI 105), puisque « l'élément n'a pas de formes qui le contiennent » (TI 104). Sans forme et sans horizon, l'élément est quelque chose « qui n'est pas d'apparaître sans qu'il y ait rien qui apparaisse » (TI 114), c'est-à-dire le non-phénomène même. Certes, le monde des éléments qui nourrit le sujet de la jouissance peut être considéré comme un horizon, mais la structure de l'élément ne correspond pas à l'aspect d'implicite, c'est-à-dire à la potentialité à actualiser qui s'attache à l'idée phénoménologique d'horizon. L'élément qui appartient au « temps antérieur à la représentation » (TI 115) ne contient pas la possibilité même de l'actualisation, car il supporte toujours déjà le sujet qui en vit. En ce sens, il se conjugue toujours au passé, il est toujours déjà vécu au passé. Voici pourquoi toute actualisation noématique l'a toujours déjà manqué comme tel. Tandis que chez Husserl, l'ensemble des horizons de l'objet peut être envisagé comme potentiellement

totalisable et coïncidable pour la conscience, même si cet idéal n'est jamais accompli²⁵⁴, l'élément n'est pas vraiment un horizon, puisqu'il n'apparaît jamais, qu'il ne peut jamais être donné. L'élément est irréductible au noème qui est le corrélat d'une noèse, puisqu'il est plutôt donateur. En ce sens, l'élément vient rompre le champ de conscience, parce qu'il ne s'annonce pas au préalable à partir de son horizon. C'est dire que la jouissance de l'élément ne constitue pas en elle-même une condition donatrice de sens pour la constitution du monde ou de l'objet. La jouissance ne donne rien par elle-même, puisqu'elle ne contient aucun implicite à actualiser. C'est la raison pour laquelle Lévinas affirme que le sentir de la jouissance consiste à « rompre avec toutes les implications » (TI 112).

Le procès de l'individuation du sujet est d'abord caractérisé comme arrachement à l'*il y a* ou encore à l'élémental, puis comme localisation, jouissance, puis comme travail, possession, et enfin comme recueil sous la figure de la demeure. Mais, ce procès de l'individuation du sujet-substance est un procès essentiellement inachevé, puisqu'il appelle nécessairement la rupture que caractérise la rencontre de l'altérité radicale :

« Dans la jouissance, je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul » (TI 107).

L'ontologie lévinassienne du sujet est une ontologie de l'élémental, de la matérialité sensible du sujet, une ontologie qui doit permettre de décrire l'événement premier de la subjectivité, comme l'avènement de l'intériorité. Ce sujet est défini par son égoïsme : il n'est pas esseulé, mais constitutivement seul. Si Lévinas élabore cette ontologie de l'*ego* solipsiste, c'est parce que c'est que par contraste avec celle-ci que pourra se dégager dans son altérité radicale la dimension de l'éthique qui est requise par la nécessité de sortir de l'être. Dans

254

Cf. EDE 139.

l'ontologie du sujet solipsiste, le sujet est assujéti par rapport à soi :

« Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu'il est rivé à son être [...] le définitif de mon existence, le fait que je suis à jamais avec moi-même. Ce définitif, c'est la solitude » (EE 143-144).

C'est au nom de la transcendance de l'autre que Lévinas cherche une sortie hors de la totalité immanente de l'être et du savoir. Avec le passage de l'ontologique à l'éthique, il s'agit de passer d'un mode d'individuation du sujet à l'autre, à cet autre mode d'individuation du sujet qui est aussi bien assujétissement à l'Autre, dans une nouvelle relation qui s'énonce comme face à face.

§5. La structure de la trace

Nous avons observé que grâce à l'horizon et à la synthèse passive, qui rend possible la structure temporelle de l'horizon, j'ai toujours déjà été affecté par l'objet, « *à mon insu* », et je ne le découvre qu'« après coup » (EDE 131). Cette découverte de l'horizon sensible permet d'aborder la réflexion lévinassienne sur la trace dont la notion ne s'introduit qu'à partir du texte, intitulé « La trace de l'autre », paru en 1963. Dans ce texte, la trace est d'emblée liée à l'idée d'un passé immémorial, irréversible :

« Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un ordre où la signifiante demeure dérangement irrémissible, passé absolument révolu ? Une telle signifiante est la signifiante de la

trace. L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé [...] et qu'aucune introspection ne saurait découvrir en Soi » (EDE 198).

C'est par le biais de la trace que Lévinas accédera à une nouvelle notion du temps. Or, avec la notion de synthèse passive, qui implique la dimension d'affect, tous les éléments pour préparer la notion de trace sont déjà en place. C'est chez Husserl lui-même, que commence à se faire jour un écart ou une opacité entre la prédonation passive et son rétablissement dans une réflexion active. Cet écart entre l'implicite et l'explicite, le donneur et le donné, la sensibilité originaire et l'objet, met fin à l'autonomie de la pensée instauratrice du sens, en y introduisant une passivité foncière à l'égard d'un domaine d'implicite qui la suscite. Nous verrons que c'est précisément dans cet écart que va s'engouffrer Lévinas. Dans son interprétation de la phénoménologie de Husserl, Lévinas a bien montré un écart ou une opacité entre la synthèse passive et la spontanéité de l'acte objectivant. C'est autour du caractère temporel d'après coup et de l'absence du sujet dans l'œuvre de la synthèse passive, que l'idée de trace se développe :

« La proximité est extériorité absolue, sans mesure commune avec le présent, non assemblable en lui, toujours "déjà au passé" – sur lequel le présent retarde – par-dessus le " maintenant " que cette extériorité inquiète ou obsède. Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l' αρχη de la conscience, en striant de raies la clarté de l'obstensible, nous l'avons appelée trace » (AE 155).

La trace, c'est le toujours déjà d'un événement que le présent ne découvre qu'après coup et qui n'a jamais été présent : cet événement s'est toujours déjà produit, à mon insu, dans un passé

qui ne peut être rappelé ou remémoré. Nous avons observé que, loin de s'épuiser dans la présence à l'objet qu'elle vise, l'intentionnalité porte en elle l'absence impliquée dans l'état actuel de la conscience. Ce conditionnement de la présence consciente dans l'absence caractérise la trace comme ce qui déborde l'unité de la conscience, comme ce qui est inadéquat au présent, et instaure une idée de non-présence, c'est-à-dire une idée d'une non-phénoménalité au sein même de la phénoménalité. Lévinas considère l'œuvre de synthèse passive comme ce qui s'effectue sans que le sujet y participe, sans qu'il y projette les horizons :

« [...] Le sensible, le *datum* hylétique est un *datum* absolu. Les intentions l'animent certes, pour en faire une expérience d'objet, mais le sensible est donné avant d'être recherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets. Dans le sensible certes Husserl distingue à nouveau entre sentir et senti, mais le senti, à ce niveau, n'est pas qualité d'un objet, répondant comme l'objet – pour l'accomplir ou la décevoir – à une intention vide. Le sentir du senti ne consiste pas, ici, à égaler une anticipation. Des "horizons" se dessinent sans que le sujet les ait dessinés comme des "projets" » (EDE 139, partiellement déjà cité.).

C'est dans cette œuvre de synthèse passive qui s'effectue *sans* sujet, que Lévinas entrevoit la possibilité d'un événement irrécupérable, événement qui peut se passer en dehors du présent, puisqu'il ne répond pas même à une intention vide ou à une anticipation. Pourtant, aux yeux de Lévinas, Husserl ramène toujours les horizons à des « actes objectivants » (EDE 135)²⁵⁵. Certes, Lévinas reconnaît à Husserl le mérite d'avoir découvert la synthèse passive qui permet de dépasser l'intentionnalité purement théorique ou représentative. Mais, pour Husserl,

255 Cf. également : « Par la *matière* seule l'objet apparaît et la matière est toujours celle d'un *acte objectivant*. Par conséquent, le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d'existence de l'objet qui se donne au regard théorique. *Le monde réel, c'est le monde de la connaissance* » (THI 98).

l'intentionnalité sensible n'est pas le niveau le plus profond, dans la mesure où elle présuppose le Moi pur qui s'aperçoit être en rapport avec sa propre sensibilité. Autrement dit, le conditionnement de l'intentionnalité objectivante dans la sensibilité se trouve toujours déjà compensé par le Moi pur, qui permet à la conscience de rattraper son retard sur le sensible, quand bien même cette compensation, qui récupère la corrélation entre la passivité sensible et l'activité intentionnelle, ne s'effectue qu'après coup :

« [...] Avant de commencer la phénoménologie des kinesthèses et du corps – intentionnalité par excellence – Husserl, dans ses notes sur l'espace, fait la réserve mentale caractéristique pour toute sa philosophie, quand elle s'engage dans le concret : il remonte, pour un instant, au Moi pur de la Réduction » (EDE 143)²⁵⁶.

Chez Husserl, l'ensemble des horizons de l'objet peut être envisagé comme potentiellement totalisable et actualisable, même si cet idéal n'est jamais accompli²⁵⁷, et par là même le sensible ne dépasse pas véritablement les horizons de l'objet. Le sensible ne peut jamais venir rompre le champ de conscience. Tout au contraire, grâce à la présence indéchirable du Moi pur, il s'annonce toujours au préalable à partir de son horizon, sans jamais déborder les cadres de donation objectivante. Malgré la dimension d'affect découverte dans la synthèse passive, la source affectante ne saurait échapper à la réponse active du sujet, à l'intentionnalité objectivante, quand bien même celle-ci est nécessairement en retard sur la source affectante. En ce sens, l'écart temporel entre l'affectant et l'affecté est comblé et reste toujours rattrapable dans l'adéquation toujours possible entre l'appel et la réponse. La notion de trace qui permet de

²⁵⁶

Husserl n'envisage jamais une intentionnalité sensible qui serait antérieure à l'entrée en scène du moi pur. Les difficultés propres à l'auto-constitution de la chair, et du sujet transcendantal, ont été particulièrement mises en évidence par D. Franck dans *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

²⁵⁷

Cf. EDE 139.

penser une relation au non-présent irrécupérable, Lévinas l'oppose à l'horizon enfermé où « les traces du passé irréversible sont prises pour des signes qui assurent la découverte et l'unité d'un Monde » (EDE 188). Certes, la notion d'horizon, liée à celle de synthèse passive, implique une passivité foncière, puisque le rassemblement du sens sous la visée laisse toujours les restes indéterminés. Mais, la phénoménologie de la synthèse passive recouvre cependant cette passivité, en rétablissant immédiatement la corrélation entre la passivité et l'acte. Malgré toute la passivité impliquée dans le processus temporel de constitution, l'écart entre la passivité et l'acte est bientôt comblé dans une « concordance » perceptive à rétablir²⁵⁸. Les objets, qui ne sont donnés à la conscience qu'à l'arrière-plan, peuvent, au cours de l'expérience, devenir objets de perceptions actuelles²⁵⁹. En effet, les données hylétiques, avec leur force impressionnelle, ne sont pas de simples data informes. Ce qui est reçu passivement est ce qui est pré-constitué selon les lois de constitution de l'objet. En d'autres termes, ce qui se détache et affecte le moi se montre d'emblée comme unité de sens, « déjà constituée »²⁶⁰, selon des lois d'associations. Cela signifie que l'impression originaire a elle-même des lois unitaires de constitution, dont les affects suivent les « lignes »²⁶¹. Cette pré-constitution forme un domaine d'implicite, une intentionnalité implicite²⁶², qui s'explicite précisément par le processus d'éveil : « Quelle autre chose l'éveil peut-il signifier ici, si ce n'est le fait que l'implicite redevient explicite »²⁶³. Le processus d'éveil est un mouvement téléologiquement orienté, d'un implicite pré-constitué vers son explicitation. Ainsi, la notion d'horizon ne dépasse pas sa figure du rassemblement totalisante, même si cette totalisation est incomplète. Les termes rassemblés sont reliés, tenus

258 « L'assise de la motivation pour la décision comme position ferme dans la validité par le moi ou bien pour la décision négative est donc le rétablissement de la concordance de la perception » (Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 137.

259 Cf. *Idées I*, § 35.

260 Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 221.

261 *Ibid.*, p. 233.

262 *Ibid.*

263 *Ibid.*, p. 239.

ensemble dans la présence et dans l'unité du sens. La notion d'horizon ne permet aucune altérité radicale, aucune surprise et, de la sorte, toute transcendance retourne en immanence, puisqu'elle ne vient pas sans s'annoncer et sans s'anticiper à partir d'un horizon :

« Ce qui vient du dehors – illuminé – est compris, c'est-à-dire vient de nous. C'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous. [...] La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur par l'intérieur, qui est la structure même du *cogito* et du sens. [...] 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 » (EE 75-76).

Dans la mesure où la fermeture théorique et téléologique de l'horizon assure l'équivalence entre signification et phénoménalité, rien n'est laissé au dehors, rien n'échappe à la *Sinngebung* du sujet. Tout est accessible d'une manière ou d'une autre, tout est doué de sens : l'objet n'est abordé qu'à partir de sa nature de sens. Rien n'échappe à l'acte de *Sinngebung*, puisque l'obscurité ou encore la confusion sont aussi une manière d'accès, c'est-à-dire une phénoménalité :

« Chaque fois que la philosophie classique insiste sur l'imperfection d'un phénomène de connaissance, la phénoménologie ne se contente pas de la négation incluse dans cette imperfection, mais pose cette négation comme constitutive du phénomène. Si le sentiment est un fait obscur ou confus de la vie psychologique, la description phénoménologique prendra cette obscurité ou cette confusion pour une caractéristique positive du sentiment : il n'est pas obscur par rapport à un idéal de clarté ; l'obscurité, au contraire, le constitue en tant que sentiment »

(EDE 92-93)

Certes, si l'activité de la conscience ne se manifeste que dans la réalisation d'un sens oublié, l'horizon laisse subsister une dimension de non-détermination à côté de ce qui est déterminé. L'horizon introduit donc une pensée de la non-présence au sein de la phénoménalité. Mais, dans la phénoménologie husserlienne, l'absence d'objet devient un objet encore indéterminé dont l'indétermination appelle une détermination ultérieure de plus en plus précise qui s'oriente vers « un idéal de clarté ». A ce niveau, Heidegger n'échappe pas non plus à la critique de Lévinas. La transcendance du souci n'est pas moins égocentrique que l'intentionnalité objectivante. Dans la mesure où le *Dasein* se préoccupe des choses qui servent ses propres desseins, il est incapable de faire droit à l'altérité de ce à quoi il se rapporte. L'équivalence entre le sens de l'être et sa compréhension n'est jamais brisée, puisque le *Dasein* reprend en charge le sens de l'être, en s'y ouvrant. Si l'événement de l'affection se trouve d'emblée intégré à un mouvement unitaire de compréhension, c'est parce que Heidegger ramène toujours l'affection par l'être au jeu de lumière d'un voilement-dévoilement. Le sens temporel du souci heideggérien consisterait donc à déployer autour de soi l'horizon des possibilités de sa propre vie auquel les choses sont soumises et dans lequel elles apparaissent : le sens de tous les phénomènes est donc conditionné dans l'horizon de l'être. Il s'agit là de la logique de pouvoir, d'assimilation, qui finit par priver les choses de leur autonomie et donc de leur réalité. Comme chez Husserl, pour Heidegger, « si l'angoisse n'a pas d'objet, cette absence d'objet, ce néant – devient la détermination positive de l'angoisse en tant qu' "expérience" privilégiée du néant » (EDE 93). D'ailleurs, l'oubli est une manière de révélation de l'être : certes, dans la temporalité inauthentique, le *Dasein* s'oublie lui-même dans son être, mais cet oubli n'est rien d'autre qu'une manière inauthentique ou déficiente d'accéder à son être :

« [...] Le contact obscur avec la réalité et avec ses puissances, si hostiles qu'elles soient – le poids du réel sur nous, notre fuite devant lui, - tout cela est déjà une intimité avec lui, une compréhension. Nous sommes d'ores et déjà dans un circuit d'intelligence avec le réel. Et rien ne peut y échapper. Toute incompréhension, tout ce qu'on pourrait appeler "le heurt de l'irrationnel", est un mode déficient de la compréhension. La compréhension rend possible et – chose essentielle – nécessaire l'incompréhension elle-même » (EDE 77-78)

Si exister signifie pour le *Dasein* comprendre l'être, quoi qu'il en soit et quoi qu'il se passe, l'être est toujours compris, même si cette compréhension s'effectue sur le mode déficient de la pré-compréhension. Avec cette impossibilité de l'incompréhension, il s'agit de « la compréhension totale » (EDE 106), soit authentique, soit inauthentique.

« [...] L'épiphanie d'Autrui comporte une signification propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle qui se révèle et qui révèle *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient et qui révèle selon l'expression phénoménologique les horizons de ce monde, cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite non intégrée au monde » (EDE 194).

Ici, ce que Lévinas réfute, c'est la notion d'horizon enfermé qui ne laisse pas de restes : elle n'a pas de fissures, en intégrant toute altérité dans un tout unitaire. Dans la mesure où la potentialité impliquée dans l'actualité n'aboutit pas à une signification indépendante du monde,

mais retourne en immanence, en s'épuisant dans l'unité du sens ou dans la compréhension, le monde, comme l'horizon enfermé, représente donc la figure même de la totalité immanente.

Pourtant, comme nous l'avons vu, déjà chez Husserl lui-même, l'intentionnalité subit une transformation qui va dans le sens de l'accentuation d'une dimension de passivité, une passivité préalable à la spontanéité de l'acte intentionnel, passivité au sens où le sujet est déjà posé avant de pouvoir se poser par un acte libre. Chez Lévinas, cette passivité s'accroît jusqu'à impliquer l'impossibilité de récupérer la source de l'affect dans une auto-position souveraine. Husserl a fait ressortir la nécessaire imperfection et la finitude de l'expérience de la chose avec ses perspectives et ses horizons. Même Dieu ne saurait percevoir sans passer par l'infinité des perspectives. L'objet sensible ne se donne que d'un seul côté, voilant un arrière-plan d'objets co-perçus dont il se détache. Décrire la synthèse passive, qui se déroule *sans* moi, comme une nécessité interne à la phénoménologie, n'est-ce pas reconnaître au donné le pouvoir de se refuser à la présence et de se retirer à l'arrière-plan ? Comme nous l'avons vu, la synthèse passive fait que la relation de la conscience à ce qui est présent n'épuise pas entièrement la structure relationnelle de la conscience. C'est grâce à la synthèse passive, que chaque donné renvoie sans cesse au-delà de lui-même. La notion de renvoi à l'absence permet d'entrevoir une non-phénoménalité au sein même de la phénoménalité. La mise en avant d'un objet repousse nécessairement tous les autres derrière lui, loin du regard objectivant. Si le sujet ne peut expliciter qu'après coup les horizons anonymes qui opèrent à son insu quand il tourne son attention vers un objet, si l'intelligibilité n'est promise que dans la réflexion nécessairement ultérieure, il faut bien décrire l'excès irréductible de la synthèse passive comme la présence d'une dimension de passivité (de l'absence) à l'intérieur du sujet constituant lui-même²⁶⁴.

En effet, renvoyer à ce qui est irréductible à la présence simple, c'est s'ouvrir sur ce qui

264

Cf. EDE 131.

vient interrompre le phénomène (la présence). C'est pourquoi, du vide, il n'y a qu'une anticipation non-intuitive, c'est-à-dire une intention passive de ce qui l'excède. Représenter à vide, c'est sentir ce qui n'est pas encore là, mais on pourrait étendre la représentation vide au sentiment de ce qui ne saurait jamais se réduire à la potentialité de la visée intentionnelle, de ce qui ne saurait jamais se faire présent, de ce qui ne sera jamais là, au sentiment d'autrui dont l'absence est justement la « présence comme autre »²⁶⁵, et comprendre ainsi la représentation vide à partir de l'affection du moi par l'autre qui, de ne pouvoir être reçu, détermine une anticipation sans terme, une attente sans terme dans laquelle Lévinas voit l'ouverture même du temps :

« Il est impossible de *recevoir* le coup de temps ; recevoir le coup de temps et encore attendre, recevoir sans recevoir, sans assumer, endurer ce qui reste encore en dehors dans sa transcendance et cependant en être affecté » (DMT 132).

Si Lévinas décrit parfois la relation avec l'autre homme comme « une intentionnalité qui échoue » (DQVI 167), cet échec de l'intentionnalité est pourtant meilleur que l'intentionnalité, car ici l'intentionnalité a rompu avec l'idéal de l'égalité entre la visée et ce qu'elle vise. L'attente sans attendu est une intentionnalité qui ne serait pas gouvernée par l'exigence d'identification et de corrélation intentionnelle de la visée et du visé, une intentionnalité qui serait visée sans rien qui soit visé, représentation vide qui renverrait non seulement au-delà d'elle-même, mais aussi au-delà de l'horizon d'apparaître, au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà de la phénoménologie même. On pourrait donc étendre le passage au-delà – au-delà du donné –, que le renvoi à l'absence provoque, au passage au-delà de l'être et de la phénoménalité

265

Cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre » (EE 163). Cf. également TA 89.

comme telle. Etendre celui-la à celui-ci, c'est ne pas arrêter le mouvement au-delà du donné, c'est passer non seulement du donné à son horizon transcendantal, mais aussi passer jusqu'à l'Autre, compris comme au-delà de l'être.

Si, pour Lévinas, l'expérience sensible est privilégiée, c'est parce que, en elle, se joue l'ambiguïté de la constitution, selon laquelle le sensible conditionne et abrite la noèse qui le constitue. Puisque « nous devons à la façon dont Husserl nous invite à dépasser l'immédiat, de nouvelles possibilités de philosopher », la phénoménologie devient une philosophie d'une « relation entre le Même et l'Autre » (EDE 127) s'opposant à l'idéalisme dans lequel l'Autre est absorbé par le Même ou l'Autre est déduit à partir du Même. En effet, aux yeux de Lévinas, la phénoménologie n'est nullement identifiée à la simple thèse de la corrélation noético-noématique. C'est la raison pour laquelle juste après avoir rappelé que la vie du sujet « qui prête un sens se livre peut-être autrement et suppose pour sa révélation des relations entre le Même et l'Autre qui ne sont plus objectivation mais société », Lévinas conclut son texte, intitulé « La ruine de la représentation » en remarquant que « dans une phénoménologie où l'activité de la représentation totalisante et totalitaire est déjà dépassée dans sa propre intention, où la représentation se trouve déjà placée dans des horizons que, en quelque façon, elle n'avait pas voulu, mais dont elle ne se passe pas – devient possible une *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre » (EDE 135). Si le moi porte nécessairement des horizons, il porte aussi l'Autre, quand bien même il ne l'avait pas voulu. Or, porter l'Autre au titre d'un horizon, c'est être supporté par celui-ci. Que l'autre supporte non seulement l'activité intentionnelle, mais aussi l'être de la conscience signifie qu'il constitue la ressource du mouvement phénoménologique au-delà du donné :

« Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'*inadéquation* par

excellence » (TI XV).

Au seuil de ce que, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il intitule l'exposition et qui, en son double sens, condense tout son propos, Lévinas renvoie celle-là à la détermination originaire de la vérité comme monstration ou manifestation de l'être et s'interroge sur la situation originaire de la philosophie qui est d'emblée une double question :

« La philosophie cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité ? Et qui regarde » (AE 29)²⁶⁶ ?

Ces deux questions sont étroitement liées dans la mesure où la première question suppose la dernière. Autrement dit, seul celui qui peut répondre à la dernière peut poser la première. La question *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?* interroge ce qui *est* et, en ce sens, questionne en rapport avec l'être, en rapport avec ce qui *est* en question. Autrement dit, faisant déjà recours à ce qu'elle recherche, au moment même où elle advient et s'expose comme question, la question *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?* interroge l'être à l'intérieur de l'être :

« La question énonce un *quoi ?* un *qu'est-ce ?* un *qu'est-ce qu'est ?* De ce qui est, il s'agit de savoir *ce* qu'il est. Le *quoi ?* est déjà tout enveloppé d'être, n'a d'yeux que pour l'être où déjà il s'enfonce » (AE 30).

Ainsi, c'est dans l'être même que se déploie la recherche de la vérité de l'être : l'être

266

Cf. Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authenticity, 1985, § 44.

s'exhibe au sein de l'être. La première question, la question *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?* « est, à la fois, *ontologie* et a sa part dans l'effectuation de l'être même qu'elle cherche à comprendre » (AE 30). La seconde question, la question *qui regarde ?*, est tout aussi ontologique que la première question, puisque, retournant d'emblée à la question ontologique *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?*, elle se pose en termes d'être. En fait, la question *qui regarde ?* ne vise pas l'identité de tel ou tel, mais « l'essence du "qui regardant" dans sa généralité. Elle demande dans le "qui est ce *qui* ?" qu'en est-il de ce *qui* ? auquel le regard sur l'être est donné.» (AE 34). Non seulement la question *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?*, mais aussi la question *qui regarde ?*, sont toutes enrobées d'être et celui qui regarde la manifestation de l'être se situe lui-même dans l'être qui se manifeste. Dans sa corrélation à l'être, la conscience de soi se retrouve dans l'être se manifestant :

« La conscience se trouve promue au rang d'un "événement" qui, en quelque façon, déroule en *apparaître* – en manifestation – l'énergie de l'essance et qui en ce sens se fait psychisme » (DQVI 159-160).

La conscience ainsi définie s'absorbe dans son intégration à l'événement de l'être, dans la question ontologique *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?* au sein de laquelle elle « s'épuise à déployer l'énergie de l'essance, de la position des étants » (DQVI 164), et, en ce sens, la vérité est l'exposition de l'être à lui-même. Autrement dit, cette exposition n'est pas un reflet qui resterait extérieur à l'être, car elle définit le processus même de l'essence, dans la mesure où la manifestation de l'être qui requiert la conscience appartient essentiellement à l'être : « Il faut donc que celui à qui l'être se montre, appartienne encore à l'être et que *regarder* revienne à être » (AE 35), précise Lévinas.

Mais, si la question *qui regarde ?* retourne d'emblée à la question ontologique *qu'est-ce qui se montre dans la vérité ?*, si l'être se trouve à l'origine de toute pensée, celle-ci dépend de la compréhension de l'être, et, en ce sens, se montrant non seulement comme « le plus problématique », mais aussi comme « le plus intelligible » (AE 30), l'être s'offre à la question comme l'intelligibilité même : l'être est lui-même l'intelligibilité même du sens. Toutefois, cette intelligibilité de l'être se fait question :

« Cette intelligibilité se fait question. Que l'intelligibilité se fasse question – étonne. Voilà un problème, préliminaire à la question *qui ?* et *quoi ?*. Pourquoi y a-t-il question dans l'exhibition » (AE 30) ?

Pour quelle raison l'intelligibilité s'offre-t-elle à la question ? Autrement dit, pourquoi la question ? Pourquoi celle-ci se trouve-t-elle à l'origine de toute pensée ? L'on pourrait répondre certes que l'apparaître de l'être ne va jamais sans la possibilité de son apparence et de sa dissimulation dans son dévoilement même ou que, à raison du caractère partiel et apparent de toute manifestation, la vérité se dévoile progressivement en plusieurs temps ; mais pourquoi la vérité de l'être se ferait-elle le thème d'une recherche et non pas simplement ignorance ou silence ? Qu'est-ce qui rend possible une recherche de la vérité de l'être qui s'accomplit sous la forme d'une question ?

« [...] La question de la Question est plus radicale. Pourquoi la recherche se fait-elle question ? Comment se fait-il que le *quoi ?* déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage spécial insérant dans la "communication" du *donné*, un appel au secours, à l'aide adressé à autrui » (AE 31) ?

Toute question qui se pose est en même temps adressée à autrui, et, en ce sens, ce qui caractérise la question, c'est qu'elle est une invocation à autrui ou une prière demandée à autrui. Voici pourquoi c'est grâce à la présence de celui à qui la question est adressée que celle-ci s'explique :

« La question ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse » (TI 69).

C'est cette dimension du *à qui* qui permet de sortir de la question ontologique du *quoi* à laquelle reviendrait fatalement toute question et toute recherche :

« C'est là que la *quis-nité* du *qui* s'excepte de la quiddité ontologique du *quoi* recherché et orientant la recherche » (AE 31).

La dimension du *à qui*, préliminaire à la question *qui ?* et *quoi ?* renvoie à une dimension de la subjectivité, différente de celle qui concerne la manifestation de l'être :

« Mais cela nous amène à surprendre le *Qui regarde* – sujet identique, prétendument placé dans l'ouverture de l'être – comme nœud d'une intrigue dia-chronique (qui reste à déterminer) entre le Même et l'Autre. Le va-et-vient silencieux de question en réponse, par lequel Platon caractérise la pensée, se réfère déjà à une intrigue où se noue – de l'Autre commandant le Même – le nœud de la subjectivité » (AE 31).

Le mouvement diachronique de la manifestation de l'être qui n'est pas « instant fulgurant d'ouverture et d'intuition », mais qui « dure, discontinue, de question en réponse » (AE 31), témoigne d'une subjectivité qui se structure comme nœud d'une intrigue diachronique, entre le Même et l'Autre. Ainsi la question de la Question nous conduit-elle à considérer le sujet prétendument identique comme le nœud dont l'intrigue diachronique entre le Même et l'Autre définit la structure, et à trouver la condition du sujet dans une telle structure nouée par l'autre. Cette structure de la subjectivité signifie également que « la subjectivité est structurée comme *l'autre dans le même* [...] » (AE 31-32) où le *dans* ne désigne « ni corrélation de l'intentionnalité, ni même celle du dialogue attestant l'essence dans sa réciprocité essentielle », mais « l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre » ou l'« affection par l'Autre » (AE 32) sans dérobage possible. Que le sujet se structure comme nœud d'une intrigue entre le Même et l'Autre ou comme l'Autre dans le Même, cela signifie essentiellement que les descriptions d'une telle structure de la subjectivité impliquent une temporalité qui, plus vieille que celle de la présence, n'appartient pas à l'intelligibilité ontologique :

« La manifestation de l'être – l'apparaître – est certes événement premier, mais *la primauté même du premier est dans la présence du présent*. Un passé plus ancien que tout présent – un passé qui jamais ne fut présent et dont l'antiquité an-archique n'a jamais "donné dans le jeu" de dissimulations et de manifestations – un passé dont la signification *autre* reste à décrire – *signifie* par delà la manifestation de l'être laquelle ne traduirait ainsi qu'un moment de cette signifiante signification » (AE 31).

La temporalité d'un passé qui précède toute présence du présent dans laquelle commence la manifestation de l'être échappe à la sphère ontologique de l'intelligibilité ou, à l'inverse, elle est

à l'origine de celle-ci. Il semble donc que c'est dans ce passé an-archique ou dans « la diachronie » (AE 31) que la subjectivité est nouée par l'autre. Autrement dit, celle-ci vient d'un passé irréprésentable qui ne se laisse pas ramener à la présence, au jeu de manifestations et de dissimulations. Nous pouvons donc poser la subjectivité, qui est nouée par l'autre, en dehors de la temporalité de la manifestation de l'être, comme ce qui précède toute ouverture ontologique. Cela revient à dire que, noué par l'autre dans un passé an-archique, le sujet éthique précède et rend possible la vérité de l'être :

« La vision de l'être et l'être renvoient à un sujet qui s'est levé plus tôt que l'être et la connaissance [...]. La "naissance" de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant renverrait ainsi à un *avant le questionnement*, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deçà de toute naissance » (AE 33).

Si l'ontologie est conditionnée par le sujet éthique, qui est, à son tour, structuré dans une temporalité de « l'intervalle qui sépare le Même de l'Autre », il est alors nécessaire que cette intervalle ou cette diachronie « se reflète dans la manifestation » (AE 31), que dans l'ontologie « résonnent des inflexions de voix oubliées » (AE 33). En ce sens, Lévinas constate que « même la philosophie qui questionne le sens de l'être le fait à partir de la rencontre d'autrui » (AT 108).

C'est autrui comme Visage (dans les termes de *Totalité et infini*) qui conditionne non seulement tout rapport éthique, mais également toute constitution du monde, la comparaison, et la lumière de la connaissance. Alors que la phénoménologie, passant d'une idée à l'autre, c'est-à-dire de l'objet à son horizon d'apparaître, ne passe pas à l'Autre, elle ouvre toujours déjà, à son insu, sur l'Autre, au sens où l'Autre constitue toujours déjà, secrètement, la ressource du mouvement phénoménologique au-delà du donné. En ce sens, le sens ontologique serait dérivé de celui éthique²⁶⁷. Comme le remarque G. Bensussan, « ce n'est pas parce qu'il y a une pensée qu'il y a de l'existence positive, c'est parce qu'il y a l'ados immémorial d'un avant toute pensée

²⁶⁷

Cf. DMT 239.

qu'une pensée en vient à penser autre chose que soi. Penser, c'est donc de quelque façon faire mémoire de ce qui n'accèdera jamais à la mémoire, c'est affronter l'exil, loin de ce dont traite le concept. C'est donc, intraitablement, se remémorer l'immémorial, penser l'imprévisible, rencontrer l'inconcevable »²⁶⁸. Déjà dans *Le temps et l'autre*, Lévinas parle de la transcendance d'autrui comme « soutenant celle de la lumière » (TA 49), c'est-à-dire celle de la conscience et de l'intentionnalité. Le monde se constitue à partir de mon rapport éthique à autrui. Cette constitution mondaine s'effectue notamment, dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, par l'intermédiaire de la justice et du tiers. Si dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le Dit porte en lui la trace d'un Dire pré-originaire, cela signifie que c'est l'Autre qui anime le mouvement au-delà du Dit, que « l'élévation du sens par la métaphore dans le *dit* est redevable de sa hauteur à la transcendance du *dire* à autrui » (DQVI 166).

C'est donc dans et à partir de la phénoménologie, que Lévinas élabore la notion de trace sous la forme de la diachronie dans l'intentionnalité. Pour reconduire le sens des notions non pas à une conscience suscitée par l'apparaître de l'être, mais à une subjectivité suscitée en même temps que débordée par la transcendance de l'Autre qui signifie un ordre qui « *n'a jamais été représenté*, car il ne s'est jamais présenté – pas même dans le passé venant en souvenir – au point que c'est moi qui dis seulement – et après coup – cette inouïe obligation » (AE 189), il radicalise aussi le caractère temporel d'après coup – la structure du retard – et l'absence du sujet dans l'œuvre de la synthèse passive. En ce sens, le conditionnement de l'intentionnalité dans la sensibilité et l'écart entre la passivité sensible et l'activité intentionnelle qu'il a découverts dans la notion husserlienne de l'horizon, liée à celle de synthèse passive, préfigurent donc la notion de trace, par laquelle Lévinas met à jour un passé qui « *n'a jamais été présence* » (EDE 216), un passé qui se passe de l'horizon du monde, en échappant à la synthèse passive. Or, comme nous le verrons, cette radicalisation des notions phénoménologiques s'appuie sur la radicalisation de la méthode phénoménologique : Lévinas radicalise la manière de passer au-delà du donné introduite par la phénoménologie jusqu'à nous faire passer au-delà même de la méthode phénoménologique pour laisser passer les notions phénoménologiques aux autres. Peut-être la démarche de Lévinas consiste-t-elle, comme le suggérait Derrida, à élargir le concept d'intentionnalité « au-delà de sa dimension représentative et théorétique, au-delà de la structure

268

G. Bensussan, « Lévinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue internationale de philosophie, op. cit.*, p. 25. Cf. également : « Ce que l'éthique ainsi désigne, c'est un autre lieu, un archilieu où se tient le non-lieu de la subjectivité. Où, par conséquent, s'ouvre immémorialement, sublimement, ce que la philosophie comme ontologie ne peut qu'en recueillir après-coup, pour en révéler le sens, pour l'articuler en thèmes, certes, mais comme sans traces et sans échos, sans origine autre qu'un commencement dans la conscience où tout se montre et dans l'histoire où tout se retrouve. C'est ce que Levinas nomme, pour la révoquer en doute, la possibilité de la philosophie comme transparence et à quoi il oppose l'épreuve d'une marche forcée » (*Ibid.*, p. 29.).

noético-noématique que Husserl aurait à tort reconnue comme structure primordiale »²⁶⁹. C'est en somme à partir de l'intentionnalité husserlienne que Lévinas développe sa conception du sujet éthique. Une intentionnalité débordée ou déplacée, mais toujours là comme point de référence par rapport auquel il s'agit de se démarquer. Le renvoi de la trace, qui renvoie à autrui sans terme et sans arrêt²⁷⁰, serait le renvoi sur-intentionnel, hyperboliquement sur-déterminé. C'est à travers cette sur-détermination lévinassienne, que le se rapporter à..., qui fait la subjectivité même du sujet chez Husserl, se transforme en répondre à..., qui détermine la subjectivité même du sujet éthique. Nous verrons que la notion de trace se produit par la transformation qu'effectue le processus d'hyperbole que Lévinas caractérise comme « surenchère » (AE 137)²⁷¹.

269

J. Derrida, « Violence et Métaphysique », in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 174.

270

Cf., DMT 257.

271

Cf. *supra.*, §2 du chap. III.

DEUXIÈME PARTIE

AU-DELÀ DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE :
AUTREMENT QUE LA
VIE DU SUJET OU AU-
DELÀ DE LA MORT DU
DASEIN

CHAPITRE III

LE PASSAGE À L'ETHIQUE : L'HORIZON ET LA MÉTHODE LÉVINASSIENNE

Nous avons vu que la notion de situation du sujet introduit la ruine de la représentation. L'objet perceptif ne se donne jamais d'un seul coup sous la visée, mais par les implicites fragmentaires et indéterminables. Chaque implicite entraîne avec lui un horizon de possibilités intentionnelles qui doivent compléter la perception de l'objet, dans leur remplissement progressif. Or, c'est grâce à la synthèse passive, que la perception de l'objet devient elle-même une phase temporelle, qui se développe dans le flux des données hylétiques. Ainsi, puisque le processus de remplissement des phases intentionnelles est conçu comme le jeu de l'appel de l'objet mondain et la réponse du moi, « *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là même apparaît* » (EDE 134). Cette dimension d'affect découverte dans la synthèse passive pose alors toute la question du rapport entre passivité et activité dans la constitution intentionnelle :

« L'activité transcendantale n'est ni le fait de réfléchir un contenu, ni la production d'un être pensé. La constitution de l'objet est déjà abritée par un "monde" pré-prédicatif que cependant le sujet constitue. [...] Cette simultanéité de la liberté et de l'appartenance – sans qu'aucun de ses termes soit sacrifié – est peut-être la *Sinngebung* elle-même, l'acte de prêter un sens qui traverse et porte l'être tout entier. L'activité transcendantale reçoit, en tout cas, dans la phénoménologie cette nouvelle orientation. Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur l'objet » (EDE 133).

« L'expérience sensible est privilégiée, parce que, en elle, se joue cette ambiguïté de la constitution, où le noème conditionne et abrite la noèse qui le constitue. Même prédilection en phénoménologie pour les attributs culturels que la pensée constitue, mais dont elle se nourrit déjà dans la constitution. [...] Ciel et terre, main et outil, corps et autrui conditionnent a priori connaissance et être » (EDE 134).

Le concept de *Sinngebung* s'en trouve renversé, car il ne s'agit plus de rendre accessibles par la réflexion les noèses, puis de confirmer le sens ontique par reconduction aux évidences donatrices, mais de rechercher les conditions à la fois pré-subjectives et pré-objectives de la pensée. L'être appelle la pensée destinée à le penser et toute visée d'objet est surmontée par la structure d'affect faite d'horizons implicites qui désignent le rôle transcendantal de la sensibilité, sensibilité qui formant pour la pensée des conditions de possibilité qu'elle peut re-saisir thématiquement, ne fût-ce qu'après coup, est conçue comme domaine d'un subjectif plus objectif que toute objectivité, irréductible à des objets ou à de simples corrélats de l'acte d'instauration du sens ontique :

« Les objets sont arrachés à leur terne fixité pour scintiller dans le jeu de rayons qui vont et viennent entre le donneur et le donné » (EDE 133).

Or, si le prédonné précède et rend possible le donné, si dans la *Sinngebung*, l'initiative part de la passivité du monde, alors nous pouvons dire que le signifié (le donné) et le signifiant (le donneur) coïncident. Dans *Totalité et Infini* Lévinas semble confirmer cette idée d'une coïncidence du signifiant et du signifié :

« La signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant. La signification ne s'ajoute pas à l'étant » (TI 239).

La description lévinassienne du visage semble donc se concentrer dans l'idée d'une coïncidence du révélateur et du révélé²⁷². Ce qui se révèle au sujet est cela même qui le révèle : un visage. Or, cette manière d'approcher la notion de visage correspond à celle qui consiste à expliciter le sens phénoménologique du phénomène :

« Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être » (EDE 133).

L'analyse de Lévinas assimile-t-elle le visage à une intuition, c'est-à-dire à un phénomène au sens phénoménologique ? A cette question, Lévinas répond clairement : « le visage ne devient jamais image ou intuition » (TI 273). Le visage ne relève plus totalement de l'ordre de la manifestation. Dans son article, intitulé « La signification et le Sens », Lévinas compare deux théories de la signification, l'une qui met en avant l'intuition en rendant compte des significations par un retour à des données, et l'autre qui insiste sur l'idée d'un horizon grâce auquel les significations précèdent en quelque sorte les données et les éclairent²⁷³. Or, si le visage ne signifie pas à partir d'un horizon, il n'est pas non plus un donné que recevrait une intuition. Le visage est plutôt un donneur qu'un donné :

« Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*, un comportement

272 Cf. TI 37-38, 152, 272.

273 Cf. HAH 19-29.

sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière. On n'a pas à l'expliquer, car, à partir de lui, toute explication commence » (TI 239).

Le visage ne joue-t-il pas un rôle semblable à celui de l'horizon ? Le visage n'est-il pas conçu comme un horizon, à la fois fond et fondement ? Cependant, Lévinas caractérise le visage comme une « trouée de l'horizon » (EN 21) ou une « ouverture dans l'ouverture » (HAH 48) dans la mesure où « le visage *signifie* autrement » (EN 21). Pour dégager la signification du visage, il faut remonter à la signification la plus haute qui fait éclater et tomber nos idées vers le haut. Mais, comment se produit cette remontée ? Pour y répondre, il conviendra dans un premier temps de préciser l'interprétation lévinassienne du mouvement phénoménologique en direction de la situation du sujet ; puis de confronter la méthode phénoménologique et la méthode lévinassienne.

§1. Le mouvement au-delà du donné et la structure de l'*en tant que*

L'objet simplement donné n'est que le résumé ou l'abstraction de ses façons d'apparaître. En ce sens, le donné en soi n'est que l'oubli des horizons auxquels la pensée de ce donné s'arrachait pour se hâter vers le résultat abstrait. A ce titre, la notion d'horizon invite les phénoménologues à accomplir un mouvement qui va non pas en direction de l'objet, mais des horizons où se situent les objets et à partir desquels seulement il est possible de déployer la plénitude de leur sens. Or, puisque l'horizon demeure inobjectivable et excède l'intentionnalité objectivante, dès lors qu'il supporte le sujet, Lévinas préfère à la notion d'horizon celle de « *situation* du sujet » (EDE 132). Ce mouvement intentionnel en direction de l'horizon ou de la

situation du sujet, qui va à rebours de la visée de l'objet, provoque une nouvelle façon de passer d'une idée à l'autre. Reconduire l'objet à la situation du sujet, à une condition subjective, c'est établir un lien entre des données et d'autres données. Or, il s'agit d'un lien *intentionnel* qui ne concerne ni la relation avec l'objet ni la relation entre objets, mais une manière d'articuler les notions, manière qui refuse de se plier à la logique qui régit les relations entre objets ou la relation de sujet à objet. Cette manière de lier les idées lie donc ce qui n'a aucun lien objectif. Or, ce mouvement transcendantal, qui reconduisant ce qui se montre à ses horizons de sens, fait surgir en lui des sens nouveaux, suppose un lien intentionnel plus profond : le passage au-delà animé par la synthèse passive, passage qui se déroule au niveau sensible, qui va au-delà du donné à l'horizon qui l'éclaire. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il se traduit par la structure de l'*en tant que*.

La structure de l'*en tant que*

Pour le Lévinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, « le phénomène lui-même est phénoménologie » (AE 48), puisque l'on ne saurait séparer l'être de son sens, de son logos, c'est-à-dire du fait de se montrer ou de se donner dans le langage. Si dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas considère l'être comme manifestation ou vérité, c'est parce que celles-ci signifient que l'être a nécessairement rapport avec le langage. Ce lien entre la manifestation de l'être et le langage se montre clairement dès lors que Lévinas affirme que « tout phénomène est dit » (AE 46). Puisque « l'exposition même de l'être – sa manifestation – l'essence comme essence, l'étant comme étant, se parlent », le phénomène, c'est la phénoménologie. Or, cette mise en rapport entre le phénomène et le logos garde la trace de *Etre*

et temps, dans la mesure où au paragraphe 7, intitulé « la méthode phénoménologique de la recherche », Heidegger montre que le phénomène est ce qui se manifeste comme tel à partir du « discours apophantique » qui est « la fonction première du λόγος », qui consiste à « faire voir »²⁷⁴. En effet, Lévinas conçoit la manifestation de l'être comme ce qui se produit dans l'événement même du logos, c'est-à-dire dans le Dit :

« Entrer dans l'être et la vérité, c'est entrer dans le Dit ; l'être est inséparable de son sens ! Il est parlé. Il est dans le logos » (AE 58).

Si le langage est le processus même de l'essence où la vérité se construit, ce n'est pas non seulement parce que l'être et l'étant se reflètent dans le Dit, mais aussi parce que leur différence ontologique doit y s'entendre comme une amphibologie du Dit. L'être et l'étant se produisent donc dans le langage qui embrasse le verbe et le nom. En effet, c'est sur le plan de la manifestation de l'être dans le Dit que Lévinas situe la phénoménologie aussi bien de Husserl que de Heidegger. Au chapitre II de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, tout particulièrement au paragraphe 3, intitulé « Temps et Discours », Lévinas se livre à une réécriture de la phénoménologie, s'appuyant sur le problème du langage muni d'une nouvelle paire de concepts qui structure l'ouvrage entier : celle du Dire et du Dit. Ainsi, sont mis au jour les divers thèmes de l'amphibologie du Dit, de la corrélation entre le Dire et le Dit, de l'absorption du Dire dans le Dit, de la transcendance du Dire ou encore du Dire sans Dit. A travers le flux temporel (ou hylétique) se cristallisent des identités des choses dans le jeu des protentions et des rétentions. Si c'est par leurs qualités sensibles que les choses apparaissent à la lumière de l'essence, celles-là se montrent, à leur tour, dans des vécus temporels. Le nom (le

274

Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 47.

Dit) est nécessaire à l'identité de l'étant qu'il désigne. Cette identification thématique est l'œuvre même de la conscience, puisque celle-ci est toujours représentation. Or, cette dénomination (le Dit) s'effectue à travers la fluence du temps, c'est-à-dire le verbe (le Dire corrélatif du Dit). Ainsi, l'identification thématique que représente le nom ou le Dit ne s'effectue que sur la base de la fluence du temps que représente le verbe ou le Dire tendu vers le Dit. Or, l'essence de l'être est elle-même la fluence du temps, dans la mesure où le verbe être s'identifie avec celle-ci :

« La modification temporelle n'est ni un événement, ni l'action, ni l'effet d'une cause. Elle est le verbe être » (AE 43).

Quel est le lien entre la temporalisation et le verbe être ? D'un côté, c'est en héritier de la phénoménologie de Husserl, celle notamment des *Leçons sur la conscience intime du temps* que Lévinas pense le Dire tendu vers le Dit comme la modification temporelle. De l'autre, c'est sur les traces de Heidegger qu'il considère le Dit comme la constitution des étants sur fond de l'être verbal qui est la fluence du temps. En effet, la temporalisation réside dans la modification rétentionnelle de l'impression originaire, c'est-à-dire dans la sensation du senti. Si « sentir, dit Husserl, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps »²⁷⁵ et si « la conscience n'est rien sans impression »²⁷⁶, c'est dans la modification rétentionnelle de l'impression originaire que cette dernière (le senti) vient s'offrir ou se manifester à la rétention (le sentir). Cette intentionnalité première, rétentionnelle, qui est en même temps conscience première en tant qu'elle rend possible la manifestation de l'impression originaire, ne surgit

²⁷⁵ *Leçons*, p. 141, cité par Lévinas, AE 40.

²⁷⁶ *Leçons* 131, cité par Lévinas, AE 40.

qu'en s'écartant de celle-ci, qu'en découplant le senti et le sentir. Pourtant, malgré ce découpage, la rétention récupère en elle, à travers ses multiples modes de donnée, l'identité de l'impression originale. Conservant en elle l'identité de celle-ci, la rétention ne désigne jamais une négation ou une altération de l'impression originale, mais sa *modification*. Or, si, visant l'impression originale dans son identité, « la sensation vécue – être et temps – s'entend déjà dans le verbe » (AE 44), cela signifie que dans la modification rétentionnelle de l'impression originale, celle-ci est entendue *en tant que* ceci ou *en tant que* cela, c'est-à-dire déjà dite. Dès lors, la synthèse d'une identité, qui est envisagée comme un Dit, ne s'effectue pas indépendamment de sa proclamation, dans la mesure où la nomination (le Dit) ne s'effectue que sur la base du verbe, d'un Dire tendu vers la proclamation d'un Dit. En ce sens, tout phénomène est déjà dit. La donation du phénomène est d'emblée prestation de sens, car l'impression retenue ne reçoit pas son sens comme un ajout extérieur, puisqu'elle n'est retenue que par son sens :

« Les "unités identiques" ne sont pas données ou thématiques d'abord pour recevoir un sens ensuite : elles sont données par ce sens. "Ceci en tant que cela" – cela n'est pas vécu, cela est dit. L'identification *s'entend* sur la base d'un schématisme mystérieux, d'un déjà dit, d'une *doxa* préalable [...]. L'identification est kérygmatisée. Le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame et consacre ceci en tant que cela » (AE 45)²⁷⁷.

C'est par l'identification kérygmatisée à travers la structure de l'*en tant que*, qui fonctionne d'emblée comme une prestation de sens, que la conscience rassemble la dispersion du temps, pour constituer des unités identiques. Dans ce schématisme mystérieux, ce qui se profile dans

277

Cf. également : « Les étants se montrent étants identiques dans leur sens. Il ne sont pas donnés ou thématiques d'abord pour recevoir un sens ensuite, ils sont donnés par le sens qu'ils ont » (AE 47). Cf. aussi : « Il faut que le donné fonctionne comme signe pour qu'il soit seulement donné » (TI 65).

l'impression retenue est déjà proclamé *en tant que* ceci ou *en tant que* cela : la prestation de sens pose l'identité de *ceci*, qui se profile dans l'impression retenue, avec *cela* dont le sens est déjà proclamé. La dénomination (le Dit) s'effectue donc sur la base d'un déjà-dit (ou le Dire tendu vers le Dit). La synthèse passive est d'emblée conçue comme corrélation du Dire tendu vers le Dit, dans la mesure où les impressions originaires sont immédiatement reprises ou synthétisées par les rétentions, sous forme de doxa intentionnelle. Opérant le rassemblement des impressions passées, la rétention les récupère en elle, non pas réellement, mais intentionnellement et idéalement. La rétention constitue continuellement l'unité de l'impression à travers ses multiples modes de donnée. La constitution des identités des étants que représente la nominalisation du Dit s'effectue donc toujours déjà sur la base de l'être verbal, et c'est la raison pour laquelle la fluence du temps n'est pas seulement le pur verbe de l'être, mais aussi nom ou dénomination. Certes, pour Lévinas, la temporalisation est d'abord considérée comme le pur verbe de l'être et le langage comme l'« excroissance du verbe » (AE 44), puisque « le verbe *être* dit la fluence du temps comme si le langage n'équivalait pas sans équivoque à la dénomination. Comme si dans *être* le verbe rejoignait seulement sa fonction de verbe ». Mais, la temporalisation peut en même temps signifier le nom ou la dénomination, et le langage « un système de noms » (AE 44) dans la mesure où « dans la fluence verbale ou temporelle de la sensation, la dénomination désigne ou constitue des identités » (AE 44-45). En d'autres termes, la fluence du temps n'est pas seulement le processus verbal, mais aussi le processus de nominalisation d'identités : à côté du langage du nom qui fixe l'identité de l'étant, il y a aussi un langage du verbe qui résonne comme des modalités de l'essence de cet étant. Ce double caractère verbal et nominal du langage-temps, c'est l'amphibologie du Dit dans laquelle l'incessant va-et-vient entre le nom (l'étant) et le verbe (l'être) s'accomplit.

Or, l'apparoir de l'être comme horizon du sens se produit sous la forme de structure de

coprésence des termes dans l'unité du thème et c'est la structure de l'*en tant que* animée par la synthèse passive, qui produit cette simultanéité des termes :

« L'apparoir de l'être ne se sépare pas d'une certaine conjonction d'éléments en structure, d'un arrimage des structures dans lesquelles l'être mène son train ; de leur simultanéité, c'est-à-dire de leur co-présence : le présent, le temps privilégié de la vérité et de l'être – de l'être en vérité – est la contemporanéité même et la manifestation de l'être est re-présentation » (AE 170).

C'est dans cette conjonction de l'être de l'étant, de l'étant et du sens de l'être, que l'être et l'étant sont différenciés l'un de l'autre. Or, c'est l'étant, à l'instar d'une fonction de l'être, que nous sommes, qui, en comprenant celui-ci, effectue cette différence ontologique. Si, selon la thèse qui est au principe d'*Etre et temps*, « l'être est inséparable de la compréhension de l'être » (TI 15), si « l'être est inséparable de son sens » (AE 58), la différence ontologique suppose que le sens de l'être soit l'être même du sens, que celui-là soit « l'effectuation de l'être » (AE 30). Or, cette effectuation comme différence marque celle d'un « en tant que » ou d'une « façon » d'être (AE 45).

« L'intuition est déjà la sensibilité se faisant *idée*, d'un autre ceci en tant que ceci – *aura* d'une autre idée – ouverture dans l'ouverture. Emboîtement d'idées – qui ne préjuge en rien du ressort – analytique, synthétique, dialectique – qui permet de faire sortir une idée de l'autre, ni du dur travail de la recherche "expérimentale" ou "rationnelle" [...] qui explicite ces implications, qui tire un "contenu" d'un autre, qui identifie ceci et cela » (AE 77).

La structure de l'*en tant que* qui désigne le mouvement au-delà du donné, c'est-à-dire le

mouvement même de la signification, est aussi la matrice de la thématization dans lequel le donné ne prend sens qu'à partir du moment où il est compris *en tant que* ceci ou *en tant que* cela, c'est-à-dire finalement renvoyé à la totalité de l'être. En d'autres termes, si le donné ne prend sens qu'à partir du moment où il est compris *en tant que* ceci ou *en tant que* cela, cela signifie qu'au moment de sa thématization, le donné est déjà reconduit à l'horizon de l'être qui seul l'éclaire. En effet, l'expression « ceci en tant que cela », Lévinas la reprend à Heidegger pour désigner le rapport intentionnel entre les notions ou les qualités sensibles. Puisque le renvoi intentionnel consiste à faire luire, au-delà du donné, l'être dans son ensemble, le donné ne prend une signification qu'à partir de cette totalité, de cet horizon. Si la signification se produit « en tant que totalité éclairante et nécessaire à la perception elle-même » (HAH 24), si « la totalité déborde le donné sensible », cela signifie que « l'ensemble de l'être doit se produire pour éclairer le donné », qu'« il doit se produire avant qu'un être ne se reflète dans la pensée comme objet » (HAH 25). En ce sens, cette signification est « irréductible à l'intégration de contenus intuitivement donnés » (HAH 24). Mais, comment la totalité de l'être peut-elle se produire ? En effet, pour que l'être se montre dans toute sa vérité, la conscience de soi doit se retrouver à découvert dans l'être exposé même. Mais, comment la conscience de soi surgit-elle de l'être auquel elle doit appartenir ? Si la vérité est la manifestation de l'être à lui-même, elle ne se produit qu'à partir d'un déphasage rétentionnel :

« Mais la manifestation de l'être à lui-même, impliquerait une séparation dans l'être. La manifestation ne se peut pas comme fulguration où la totalité de l'être se montre à la totalité de l'être, car ce "se montre à" indique un déphasage qui est précisément le temps, étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même. Le déphasage de l'instant, le "tout" décollant du "tout" – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu » (AE 36).

L'écart de l'instant où l'être se montre à lui-même accomplit ainsi la vérité de l'être, dans la mesure où la non-coïncidence de l'impression originare avec elle-même est à la fois la conscience du temps et l'événement temporel, la *pensée* et l'*événement* de l'être. La temporalité de l'écart rétentionnel est donc « unité de la conscience et de l'essence » (AE 36). Or, c'est dans le déphasage de l'instant, que la totalité passe au-delà d'elle-même :

« Mais, dans le déphasage temporel de la totalité de l'être – la seule qui puisse suffire à la vérité – la totalité, s'écartant d'elle-même, irait-elle "au-delà de la totalité" » (AE 36) ?

« La transcendance de la totalité thématifiée dans la vérité se produit comme une division de la totalité en parties » (AE 37).

Puisqu'elle ne laisse rien au dehors, la totalité se transcende vers les parties divisées. Avec le déphasage rétentionnel, il s'agit d'une division de la totalité de l'être en parties articulées les unes aux autres selon la structure de l'*en tant que*. Mais, « comment les parties peuvent-elles cependant équivaloir au tout, ce que l'ostension comme vérité implique ? En reflétant le tout. Le tout se reflétant dans une partie est image. La vérité se produirait donc dans les images de l'être ». L'image est ce qui se montre immédiatement, le sensible, et ce qui, reflétant le tout, ne le montre pas directement, elle est « le terme de l'ostension [...] où la vérité n'est pas à terme » puisque le tout de l'être ne s'y montre pas en lui-même. Mais si la monstration implique une division du tout, elle ne peut « s'achever sans s'éteindre » (AE 37). Puisque l'image est à la fois le terme et l'inachèvement de la vérité, celle-ci se promet :

« Toujours promise, toujours future, toujours aimée, la vérité est dans la promesse et l'amour de la sagesse » (AE 37).

La totalité de l'être vers laquelle conduit le mouvement au-delà reste encore future ou absente. A partir du déphasage de l'instant, l'apparoir de l'être comme horizon se produit sous la forme de la structure de « simultanéité », c'est-à-dire comme « co-présence » (AE 170) des termes dans l'unité du thème, co-présence produite par le fait d'entendre ceci *en tant que* cela. Grâce à cette structure de co-présence, la transcendance de la totalité que décrit la structure de l'*en tant que*, se laisse récupérer dans l'immanence. Autrement dit, le mouvement au-delà animé par la synthèse passive, qui pour Lévinas est censé lier ce qui n'a aucun lien objectif, et caractérise la situation du sujet en dehors de la corrélation sujet-objet, ne saurait échapper à l'immanence de la totalité, ne fût-ce que futur ou absente²⁷⁸. Dès lors, la transcendance de la synthèse passive n'est pas la transcendance véritable, c'est-à-dire la transcendance de l'Infini. Comprise comme temporalisation du temps qui est à la fois écart à soi et retour à soi de l'identique, l'essence de l'être est « la visibilité du Même au Même », c'est-à-dire « la dispersion, originelle de l'opacité » en qui « l'être sort de la nuit ou, du moins, quitte le sommeil – nuit de la nuit – pour une inextinguible insomnie de la conscience » (AE 38).

S'il faut dégager une signification qui est irréductible à celle « qui vient au signe de la simultanéité du système ou de la définition logique d'un concept » (AE 215), il faut reconduire le mouvement transcendantal qui va au-delà du donné, qui reconduit le donné à l'horizon qui l'éclaire, au mouvement éthique qui va au-delà de l'apparoir de l'être, qui reconduit l'être lui-même à l'Infini qui le fait éclater. S'il faut dégager une signification « se refusant à la simultanéité, n'entrant pas dans l'être, ne composant pas un tout » (AE 216), il faut reconduire

278

Cf. : « Toute absence a pour *terminus a quo* et pour *terminus ad quem* le donné » (HAH 19).

la transcendance ontologique, qui se laisse récupérer dans l'immanence de la totalité, quand bien même elle est un au-delà du donné, à la transcendance éthique dont la signification se produit au-delà de l'être :

« Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, signifie par lui-même » (HAH 51).

Il va donc s'agir de remonter à autrui dont la signification ne s'explique pas à partir d'un horizon, et qui pour cette raison même excède tout renvoi de la synthèse passive. Pourtant, cette critique du renvoi intentionnel est subtile, puisqu'elle consiste à souligner le caractère *relatif* de la transcendance produite par la synthèse passive, et non pas à réaffirmer la priorité de l'intuition donnée. Le visage, qui n'est pas une signification se produisant dans un horizon, n'est pas non plus un « simple donné » (HAH 50). Or, dégager une signification plus haute que celle de la manifestation, c'est tout à la fois interrompre la phénoménologie, qui découvre la signification dans l'apparaître de l'être, et la radicaliser. Pourquoi l'interrompre ? Parce qu'elle est incapable de passer à l'Autre. Comme le remarque R. Calin, le mouvement phénoménologique de la signification, allant *au-delà* du donné, ne s'arrête-t-il pas trop tôt, puisqu'il ne passe pas *au-delà* de l'apparaître à l'Autre ?

« Poser un sens par-delà la monstration, c'est ne pas arrêter le mouvement de la signification à l'apparaître [...]. Tout se passe comme si, allant au-delà du donné, la phénoménologie s'arrêtait trop tôt. Elle ne transcende pas. [...] Passant d'une idée à l'autre, c'est-à-dire de l'objet à son horizon transcendantal, elle ne passe pas à l'Autre, au transcendant compris comme au-delà de

l'essence [...] »²⁷⁹.

Aller au-delà *de* la phénoménologie, c'est ne pas s'arrêter à la monstration. Reconduisant le donné à l'horizon de son apparaître, passant d'une idée à l'autre, la phénoménologie s'y arrête. Elle ne passe pas à l'autrement qu'être, l'Autre qui se tient en dehors de l'apparaître de l'être.

« Le concept de totalité [...] domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes » (TI X)

Aux yeux de Lévinas, la phénoménologie s'inscrit dans une pensée qui ne saurait se mouvoir que dans l'immanence. C'est pourquoi elle est incapable de passer à l'Autre. Si les individus empruntent à une totalité son sens, c'est parce qu'ils se situent par rapport à un contexte : ils se signalent et s'annoncent au préalable à partir d'un horizon de sens, retournant ainsi en immanence de la totalité. C'est en ce sens que Lévinas affirme que dans l'intentionnalité, « la pensée reste adéquation à l'objet » (TI XV). Mais, pourquoi radicaliser la phénoménologie pour dégager une signification au-delà de l'apparaître, qui déborde le cadre phénoménologique ? Parce que c'est « à partir de » celle-ci, que l'on peut s'approcher de la signification de la trace²⁸⁰. Comme Lévinas le souligne, quand bien même « le langage éthique seul arrive à égaler le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie », « la

279

R. Calin, « Passer d'une idée à l'autre », in *EMMANUEL LEVINAS et les territoires de la pensée*, éd. par D. Cohen-Levinas et B. Clément, Paris, PUF, « Epiméthée », 2007, p. 185.

280

Cf. EDE 199.

phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en éthique dans la description du visage » (EDE 234).

§2. La méthode d'*Autrement qu'être*

C'est dans un entretien datant de 1975²⁸¹ que Lévinas précise le sens de la méthode hyperbolique qu'il avait mise en œuvre dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Il y insiste tout d'abord sur ce qu'il retient de la phénoménologie :

« Le trait dominant, qui détermine même tous ceux qui ne se disent plus phénoménologiques aujourd'hui, c'est que, en remontant à partir de ce qui est pensé vers la plénitude de la pensée elle-même, on découvre, sans qu'il y ait là aucune implication déductive, dialectique ou autre, des dimensions de sens chaque fois nouvelles. C'est cette analyse qui me semblent la nouveauté husserlienne et qui en dehors de la méthodologie propre de Husserl est un acquis qui demeure pour tous ; c'est le fait que si en partant d'un thème je vais vers les "manières" dont on y accède, la manière dont on y accède est essentielle au sens de ce thème même : elle nous révèle tout un paysage d'horizons qui ont été oubliés et avec lesquels ce qui se montre n'a plus le sens qu'il eut quand on le considérait directement tourné vers lui. La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi ; c'est ramener les choses en soi à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité, à faire apparaître l'apparaître lui-même derrière la quiddité qui apparaît, même si cet apparaître n'incruste pas ses modalités dans le sens qu'il livre au regard. Voilà ce qui reste, même quand l'intentionnalité n'est plus considérée comme théorétique, même quand

281

« Question et réponse », in DQVI 128-157.

elle n'est plus considérée comme acte. A partir de la thématization de l'humain, s'ouvrent des dimensions nouvelles, essentielles au sens pensé. Tous ceux qui pensent ainsi et cherchent ces dimensions pour trouver ce sens font de la phénoménologie » (DQVI 140).

Aux yeux de Lévinas, le geste nouveau qu'accomplit la phénoménologie consiste à reconduire le sens de l'objet dans lequel est fixée la pensée à l'horizon de son apparaître et faire surgir des significations nouvelles et insoupçonnées. L'objet ne signifie pas par lui-même, mais à partir des manières dont on y a accédé, manières qui nous révèlent les horizons cachés. Considéré directement, isolément, l'objet simplement donné n'est que l'abstraction de ses façons d'apparaître, l'oubli des horizons. La notion d'horizon ouvre les dimensions nouvelles du donné, puisqu'elle nous permet de découvrir le sens de l'objet au-delà de l'objet lui-même. Si la conscience ne se rapporte pas seulement à la réalité mais constitue le sens même de cette réalité, c'est parce que l'horizon en tant que la situation de la conscience, dans lequel celle-ci se situe ou se pose, conditionne la *Sinngebung* du sujet lui-même. Si l'idéalisme classique de type cartésien cherche le fondement ultime dans un « principe de lumière » (EDE 97) qui est extérieur à l'homme, c'est-à-dire « hors de soi », la phénoménologie de Husserl ou de Heidegger est « le paradoxe d'un idéalisme sans raison » (EDE 96), parce que la phénoménologie cherche le critère pour aborder la réalité dans l'expérience concrète ou dans l'existence finie qui sont toutes situées dans une situation concrète :

« La description cherche la signification du fini dans le fini lui-même » (EDE 92).

Le projet de la phénoménologie consiste donc à « décrire l'expérience dans ses structures

fondamentales sans jamais quitter ce niveau de l'expérience »²⁸². En ce sens, Lévinas affirme que « la description » phénoménologique « n'a recours à aucune notion, au préalable séparée et qui serait, soi-disant nécessaire à la description » (EDE 113). Si la phénoménologie vise les phénomènes en ce qu'ils sont en propre, au lieu de les expliquer par des notions pré-existantes ou des principes extérieurs à leur description, ce n'est qu'en reconstituant l'horizon où ils signifient, que la phénoménologie peut les rendre à leur concrétude.

En effet, selon Lévinas, il faut appliquer aux notions et principes de l'éthique la structure d'horizon, et restituer les horizons implicites et les situations concrètes qui co-appartiennent au sens des notions abstraites :

« Faire de la phénoménologie [...], c'est surtout rechercher et rappeler dans les horizons qui s'ouvrent autour des premières "intentions" du donné abstrait l'"intrigue humaine" – ou interhumaine – qui est la concrétude de son impensé, qui est la nécessaire "mise en scène" dont les abstractions se sont détachées dans le dit des mots et des propositions » (EN 229 et 244).

« C'est dans la situation éthique que s'accomplit, d'après moi, l'unité de ce qui reste disparate ou semble construit ou dialectique dans le dire ontologique. [...] L'éthique est comme la réduction de certains langages » (DQVI 140).

Le principe phénoménologique fondamental est que nul sens – même le sens éthique au-delà du monde – n'est dissociable des conditions concrètes où il prend sens :

« Je prononce le mot Dieu sans supprimer les intermédiaires qui m'amènent à ce mot [...] –

282

A. Montavont., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 44.

tout comme la phénoménologie énonce des concepts sans jamais détruire les échafaudages qui permirent de monter jusqu'à eux » (AE 204).

Si le discours de Lévinas n'est pas théologique ou religieux, mais reste phénoménologique, c'est parce que c'est dans le concret de la situation éthique, que le mot Dieu prend sens. L'éthique se donne donc comme la manière dont on accède au sens des notions, c'est-à-dire comme la situation concrète à partir de laquelle elles prennent sens. Si la phénoménologie vise les phénomènes en ce qu'ils sont en propre, au lieu de les expliquer par un principe extérieur à leur description²⁸³, et si elle les rend à leur concrétude en les reconduisant à l'horizon où ils signifient, alors Lévinas reste donc phénoménologue, puisqu'il considère la situation éthique comme un horizon à partir duquel les notions prennent sens :

« Je pense que, malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie » (DQVI 139).

« C'est sans doute Husserl qui est à l'origine de mes écrits. C'est à lui que je dois le concept de l'intentionnalité animant la conscience et surtout l'idée des *horizons de sens* qui s'estompent lorsque la pensée s'absorbe dans le *pensé* lequel a toujours la signification de l'être. *Horizons de sens* que l'analyse, dite intentionnelle, retrouve quand elle se penche sur la *pensée* qui "a oublié", dans la réflexion, et fait revivre ces horizons de l'*étant* et de l'*être*. Je dois avant tout à Husserl – mais aussi à Heidegger – les principes de telles analyses, les exemples et les modèles qui m'ont enseigné comment on retrouve ces horizons et comment il faut les chercher. C'est là, pour moi, l'apport essentiel de la phénoménologie auquel s'ajoute le grand principe dont tout dépend : le *pensé* – objet, thème, sens – en appelle à la *pensée* qui le pense, mais détermine aussi

283

Selon Lévinas, la première « technique phénoménologique » réside dans le fait que la description « n'a recours à aucune notion, au préalable séparée et qui serait, soi-disant nécessaire à la description » (EDE 113).

l'articulation subjective de son apparaître : l'être détermine ses phénomènes » (EN 132).

Dans la mesure où il n'y a pas de sens en soi, dissociable de ses conditions d'accès, un sens a besoin de quelqu'un pour qui il fait sens et d'une situation concrète où il prend sens. Lévinas retient donc de la phénoménologie la méthode qui consiste à reconduire le regard depuis les significations abstraites à leur horizon où elles prennent sens. C'est cette reconduction de ce qui apparaît à son horizon qui permet de faire surgir, dans ce qui apparaît, des significations nouvelles, insoupçonnées. Pourtant, si Lévinas retient de la phénoménologie la notion d'horizon, ce n'est pas sans une rupture avec la phénoménologie, avec l'horizon conçu comme horizon d'apparaître. Certes, avec la situation éthique, il s'agit de reconduire les significations abstraites à l'horizon où elles prennent sens. Mais, la situation éthique n'est pas un horizon de leur apparaître, car elle met en question la manifestation, et avec celle-ci, l'équivalence entre signification et phénoménalité :

« Mais l'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité – c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie. Dans le subjectif, les notions – et l'essence qu'elles ne font qu'articuler – perdent la consistance que leur offre le thème où elles se manifestent. [...] Ici, l'humain s'accuse par la transcendance – ou l'hyperbole – c'est-à-dire le désintéressement de l'essence, hyperbole où elle éclate et *tombe vers le haut*, en l'humain. Notre discours philosophique ne passe pas d'un terme à l'autre en fouillant uniquement les horizons "subjectifs" de ce qui se montre, mais embrasse des conjonctions d'éléments en lesquelles éclatent des concepts sur-tendus comme *présence* ou *sujet* » (AE 231-232, partiellement déjà cité).

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce n'est pas à une conscience suscitée par l'apparaître de l'être qu'il s'agit de reconduire le sens des notions, mais à un psychisme qui, compris comme l'un-pour-l'autre, obéit à l'ordre de l'Infini, et dont la subjectivité s'accuse par la transcendance de l'Infini. Si la réduction phénoménologique consiste dans le mouvement de recul pour dégager les horizons oubliés de sens du phénomène, ce que Lévinas revendique n'est rien d'autre qu'« une réduction phénoménologique » (AE 69), c'est-à-dire la remontée du Dit vers le Dire. Pourtant, avec cette réduction éthique, il ne s'agit pas de reconduire le regard vers l'horizon de l'apparaître, mais de dégager la « signification du Dire sans Dit », c'est-à-dire « la signifiante même de la signification, l'un-pour-l'autre » (AE 232). Or, puisque Lévinas considère le Dit comme la phénoménalité de l'être, il s'agit de ramener l'être lui-même à une signification sans phénoménalité, c'est-à-dire à l'au-delà de l'être. C'est derrière la distinction entre Dit et Dire, que J.-L. Marion distingue une « différence nouvelle » :

« L'éthique s'institue par une différence nouvelle, au second degré, entre d'une part la différence ontologique entière, et de l'autre, le Dire »²⁸⁴.

Dans cette différence nouvelle, il ne s'agit pas de ramener l'étant à son horizon de l'être, mais de ramener le mouvement entier de la différence ontologique à son horizon éthique de Dire. Dès lors, le mouvement entier de l'ontologie fondamentale est donc conçu sous la forme de Dit qui porte en lui son horizon du Dire. En ce sens, c'est ici l'être lui-même qui devient la notion abstraite qu'il s'agit de ramener à son horizon de sens. Avec la situation éthique, il s'agit de dégager une signification plus profonde que celle de la phénoménalité. Il s'agit donc de

284

J.-L. Marion, « Note sur l'indifférence ontologique », in *L'Éthique comme philosophie première*, in *Emmanuel Lévinas, L'éthique comme philosophie première*, éd. par J. Greisch et J. Rolland, Paris, Le Cerf, 1993, p. 51.

reconduire la phénoménologie de l'apparaître à la phénoménologie de l'autrement qu'être, du non-phénomène.

La méthode de l'hyperbole et la méthode transcendantale

C'est à partir d'une critique de la méthode transcendantale que Lévinas introduit la méthode de l'hyperbole :

« La méthode transcendantale consiste toujours à chercher le fondement. [...] Une idée est dès lors justifiée quand elle a trouvé son fondement, quand on a montré les *conditions* de possibilité. – Par contre, dans ma manière de procéder qui part de l'humain et de l'approche de l'humain [...] il y a une autre manière de justification d'une idée par l'autre : passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase. Voici qu'une idée nouvelle – nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère. La nouvelle idée se trouve justifiée non pas sur la *base* de la première, mais par sa sublimation. [...] Je traite, vous le voyez, de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. C'est en tous cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. [...] Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie » (DQVI 141-142) !

Le mouvement de reconduction qui s'articule sous la forme de la réduction est une méthode transcendantale. Ce qui caractérise la méthode transcendantale, c'est qu'elle vise à dégager par un mouvement de reconduction les conditions de possibilité d'un thème, c'est-à-dire l'horizon de sens du thème considéré. Dès lors, la méthode transcendantale cherche un fondement ultime,

c'est-à-dire un horizon indépassable qui conditionne le sens de l'ensemble de ce qui apparaît, ayant été oublié par le regard naïf qui ne se tourne que vers ce qui apparaît. C'est à partir de cet horizon ultime que le sens de ce qui apparaît doit être justifié. Cette idée de fondement ne peut décrire qu'un sujet reposant dans son identité, qu'un principe fondateur sur lequel reposerait le monde des phénomènes. Par contre, avec la méthode de l'hyperbole, il s'agit de la description du mouvement du Dire, conçu à partir de l'exposition sensible du sujet. Cette exposition s'articule comme passivité poussée à l'extrême jusqu'à la substitution : le sujet est « exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans un non-lieu, au point de se substituer à l'autre » (AE 176). Passer hyperboliquement d'une idée à l'autre, ce n'est pas entendre ceci *en tant que* cela, mais ceci *poussé jusqu'à* cela, ceci *au point de* signifier cela. Une passivité ou une exposition est *poussée au point de* ou *jusqu'à* devenir otage, traumatisme. D'ailleurs, les termes sont redoublés par la succession des *plus que* dans la marche de l'argumentation :

« Passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte, nudité plus nue que toute "académie", nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, à l'effusion et à la prière » (AE 91).

Le redoublement des termes signifie ici que la passivité de l'exposition ne saurait s'arrêter dans une quelconque position. La méthode de l'hyperbole se caractérise comme l'excès du Dire, c'est-à-dire la transcendance de la signification éthique qui interrompt sans cesse le Dit et la totalité :

« Dire disant le dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiance même de l'exposition ; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer ; c'est s'épuiser à s'exposer, c'est faire signe en se faisant

signe sans *se reposer* dans la figure même de signe » (AE 182).

« Ici l'humain s'accuse par la transcendance – ou l'hyperbole – c'est-à-dire le désintéressement de l'essence » (AE 231).

L'hyperbole désigne l'exposition comme l'excès de l'exposition qui s'épuise, sans se reposer dans son excès, à s'exposer, puisqu'il n'y pas d'autre contenu exposé que cette exposition même. Le sujet est, sans se reposer dans son excès, exposé à l'autre au point d'être expulsé hors de lui-même et cette expulsion indique la trace d'un excès :

« Trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité » (AE 116)²⁸⁵.

La surenchère hyperbolique

Les termes éthiques (récurrence, substitution, persécution, trace etc.) se produisent par la transformation qu'effectue le processus d'hyperbole que Lévinas caractérise comme « surenchère » (AE 137)²⁸⁶ :

²⁸⁵ Tandis que, chez Heidegger, comme le remarque J.L. Marion, dans « le mouvement de recul du *Dasein* », soit dans l'angoisse, ce recul expulse et renvoie les étants à la totalité de l'étant, chez Lévinas, l'affection d'autrui expulse le sujet même et renvoie à l'origine d'affect, sans arrêt et sans terme, c'est-à-dire sans vraiment renvoyer. Cf. : « [...] Le recul qui "renvoie" (au sens d'expulser) fait en même temps signe vers l'indifférenciation de l'étant qui s'engloutit et renvoie (au sens cette fois de : faire signe vers) à l'étant dans son ensemble. "Renvoi" (expulsion) qui renvoie (fait signe vers, assigne à), "aufweisende Verweisung", le Rien joue donc un double jeu avec l'étant » (J.L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 265.).

²⁸⁶

Cf. J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 102-103.

« C'est [...] dans l'hyperbole, dans le superlatif, dans l'*excellence* de signification auxquels elles remontent – dans la transcendance qui s'y passe ou s'y dépasse et qui n'est pas un mode d'être se montrant dans un thème – que les notions et l'*essence* qu'elles articulent, éclatent et se nouent en intrigue humaine » (AE 231).

« C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques qui les transforment en termes éthiques » (AE 146).

La méthode de l'hyperbole est une méthode par laquelle les notions ontologiques éclatent et se transmutent en notions éthiques. Elle surdétermine les catégories aussi bien phénoménologiques qu'ontologiques, afin de les transformer en termes éthiques. Ainsi par exemple, « la récurrence n'étant qu'une "surenchère" de l'unité » (AE 137).

« La passivité d'en deçà de l'alternative : passivité-activité, plus passive que toute inertie, se décrit par les termes éthiques, accusation, persécution, responsabilité pour les autres » (AE 155).

Tous ces termes éthiques acquièrent leur signification éthique par la surenchère hyperbolique des notions phénoménologiques. La surenchère hyperbolique transforme la passivité phénoménologique en celle plus passive que toute passivité, l'affect en persécution, la responsabilité en substitution, etc. Ramener une notion phénoménologique ou ontologique à l'horizon éthique, c'est donc la soumettre à une surenchère. Or, si l'éthique, qui est le mouvement vers l'au-delà de l'être, est en même temps une surenchère hyperbolique de la phénoménologie, cette surenchère doit nous conduire au-delà de la phénoménalité. Car la réduction, que la surenchère hyperbolique effectue, ne reconduit pas les choses en soi à leur

apparaître, mais l'apparaître lui-même à une signification qui n'est pas de l'ordre de la manifestation :

« Le fait qu'on ne puisse pas philosopher avant la manifestation de quelque chose n'implique pas [...] que la signification "être", corrélatrice de toute manifestation, soit la source de cette manifestation et de toute signification, comme on peut le penser à partir de Heidegger, ni que la monstration soit le fondement de tout ce qui se manifeste, comme le pense Husserl » (AE 85).

Transformant une idée en une autre, la surenchère hyperbolique n'offre pas au regard cette nouvelle idée, mais la fait échapper au voir, en la conduisant jusqu'à la limite même du voir. Si Lévinas considère le visage comme ce qui ne se montre pas, c'est parce qu'il excède la phénoménalité, puisqu'il se situe « par-delà la manifestation de l'être » (AE 31). Or, cette dimension d'absence est liée à l'excès dans la phénoménalité même. Le visage est ce qui se dissimule, non par défaut, mais par excès. Si autrui ne se montre pas, c'est parce que son immédiateté bouche la distance dans laquelle le regard de la conscience pourrait s'insérer :

« Le prochain ne se montre pas, ne se manifeste pas. Il lui manque l'horizon de la multiplicité où son identité pourrait être proclamée, maintenue, thématisée et, ainsi, révélée. Mais il lui manque ce dont il n'a nul besoin. Le prochain, c'est précisément ce qui a un sens *immédiatement*, avant qu'on lui prête [...]. L'immédiateté est la proximité ob-sédante du prochain, brûlant l'étape de la conscience : non pas par défaut, mais par excès, par l'"excession" de l'approche » (EDE 229)

La méthode de l'hyperbole ne reconduit pas le donné à l'horizon de son apparaître, mais la

phénoménalité elle-même à une signification qui n'est pas de l'ordre de la phénoménalité. Mais, si elle fait surgir une signification qui excède la phénoménalité, qui se situe par-delà la manifestation de l'être, si elle met en question l'équivalence entre signification et phénoménalité, alors la méthode lévinassienne n'est-elle plus phénoménologique ? Avec la méthode hyperbolique, il ne s'agit pas pour Lévinas de se réfugier dans la non-phénoménalité, mais plutôt de penser positivement la non-phénoménalité du prochain comme une « nécessité d'essence » au sens de Husserl. Il s'agit de penser comme une positivité la paradoxale donation de cette non-donation même, c'est-à-dire la phénoménalité de cette non-phénoménalité même. En effet, « chaque fois qu'un philosophe du type classique insiste sur l'imperfection d'un phénomène de connaissance, la phénoménologie ne se contente pas de la négation incluse dans cette imperfection, mais pose cette négation comme constitutive du phénomène. Si le sentiment est un fait obscur de la vie psychologique, la description phénoménologique prendra cette obscurité pour une caractéristique positive du sentiment. [...] Si un souvenir est toujours modifié par le présent où il revient, la phénoménologie ne parlera pas d'un souvenir faussé, mais fera de cette altération la nature essentielle du souvenir » (EDE 113). Ainsi, ce qui apparaissant à la philosophie pré-kantienne comme un défaut, un échec ou une négativité, est retourné en « caractéristique positive » et en « nature essentielle ». Lévinas pousse ce geste phénoménologique jusqu'à penser positivement l'absence et le retrait de l'Autre comme une structure essentielle de sa manière de se donner. Quand bien même l'Autre ne se montre pas à une conscience constituante et anticipante, quand bien même il se retire derrière l'effacement de ses traces, ce retrait est néanmoins sa modalité de donation. Il se donne positivement comme absence, comme retrait, comme se soustrayant au regard de la conscience, comme excédant la phénoménalité, car « cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre » (EE 163). En ce sens, la méthode hyperbolique fait *apparaître* une signification qui excède la

phénoménalité. Dès lors, les termes éthiques, obtenus par surdétermination des catégories ontologiques, sont forcés d'apparaître, quand bien même ils se situent par-delà la phénoménalité. Mais, comment penser la phénoménalité de ce qui excède la phénoménalité, puisqu'il ne se fonde pas dans la manifestation ? Il s'agit ici d'une manière de se montrer en se trahissant dans sa manifestation :

« Mais des significations d'au-delà de l'essence et qui ne signifient pas phosphorescence et apparoir, ne peuvent-elles pas se montrer ne serait-ce qu'en se trahissant dans leur manifestation, revêtant de par leur apparaître les apparences de l'essence, mais en en appelant à la Réduction ? Le fait de se montrer épuise-t-il le *sens* de ce qui, certes se montre mais qui, en tant que non-théorique, ne "fonctionne" pas, ne signifie pas comme monstration » (AE 84) ?

Se montrer en se trahissant dans sa manifestation, c'est se montrer en s'effaçant, comme si la manifestation gardait en elle la trace de ce qui lui échappe ou l'excède. Lévinas utilise la polarité traduction-trahison pour décrire cette situation. Le Dire se trahit toujours dans le Dit qui le traduit :

« Si l'anarchique ne se signalait pas dans la conscience – il règnerait à sa façon. L'anarchique n'est possible que contesté par le discours qui trahit, mais traduit, sans l'annuler, son an-archie par un abus de langage » (AE 127, note 1)²⁸⁷.

Les termes éthiques sont dits dans le logos de l'être, fût-ce comme devant s'accompagner

287

Cf. aussi AE 100, 128, 193, 198, 201, 206.

aussi tôt d'un dédit²⁸⁸. Ils sont donc nécessairement trahis dans le monde, dès qu'ils se montrent, se faisant thème du Dit. Pourtant, la trahison signifie en effet également témoignage. La possibilité de fermeture à l'Autre dont dispose le Même, fait partie intégrante de sa modalité de donation. La séparation ou l'athéisme sont une des conditions fondamentales de la possibilité de la manifestation d'une non-manifestation de l'Autre :

« L'être séparé peut s'enfermer dans son égoïsme, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui – de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c'est-à-dire tout langage), d'en bannir la relation transcendante qui permet au Moi de s'enfermer en soi – atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation. [...] La séparation ne serait pas radicale si la possibilité de s'enfermer chez soi ne pouvait pas se produire sans contradiction interne comme événement en soi » (TI 147-148).

« La responsabilité illimitée, initiale, [...] peut s'oublier. Dans cet oubli, la conscience est pur égoïsme » (AE 165).

L'oubli de l'autre fait donc nécessairement partie de son mode de révélation. J'ai toujours déjà été requis par l'autre, avant toute décision de ma part. Puisque être sujet signifie être assigné par l'autre à la responsabilité, le sujet ne peut pas ne pas porter témoignage de cette assignation. Et ceci indépendamment de toute assomption, de tout choix. Il n'y a pas de bons ni de mauvais, de justes ni d'injustes, par rapport à l'affect ou l'appel par l'autre. Quelle que soit ma réponse à l'affect, cette réponse ne se situe que par rapport à cet affect. Toute subjectivité peut donc être décrite comme *inspirée* par l'autre :

288

Cf. DQVI 141.

« Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même, tension extrême du commencement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre. Par cette altération l'âme anime le sujet. Elle est le pneuma même de la psyché. Le psychisme signifie la revendication du Même par l'Autre ou l'inspiration, au-delà de la logique du *même* et de l'*autre*, de leur adversité insurmontable » (AE 180).

Inspiré par l'autre, le sujet se fait témoin de l'autre. Or, la responsabilité pour autrui est inassumable. En effet, le sujet est, de part en part, témoin, mais ce témoignage ne formule aucun contenu précis. La responsabilité ne débouche que sur une « patience » (AE 136)²⁸⁹ qui est présentée également comme une « veille » ou une « vigilance » sans contours (DQVI 52-61)²⁹⁰, vigilance vis-à-vis de tout mépris souverain pour l'altérité d'autrui, vigilance comme déconstruction continue de toute constitution de sens :

« Thématization donc inévitable pour que la signification elle-même se montre, mais sophisme où commence la philosophie, mais trahison que le philosophe est appelé à réduire. Réduction toujours à tenter à cause de la trace de sincérité que les mots eux-mêmes portent et qu'ils tiennent du Dire en tant que témoignage, même quand le Dit dissimule le Dire dans la corrélation qui s'instaure entre le Dire et le Dit. Dissimulation que le Dire toujours cherche à dédire – ce qui est sa véracité même » (AE 193)

289

Cf. également AE 141.

290

Cf. notamment : « L'Infini [...] m'éveille à la vigilance, à veiller au prochain » (DQVI 57).

Quelle que soit ma réponse à l'assignation, toute réponse constitue déjà une injustice faite à l'autre, par le fait même de mon repli en totalisation. Toute thématization est une trahison, un oubli de l'appel. La traduction du Dire dans le monde implique toujours trahison, trahison constamment à dédire ou à réduire au nom de la vigilance éthique. Pourtant, tout Dit porte la trace d'un Dire qui le sous-tend, quand bien même ce Dire se trahit nécessairement dans ce Dit qui le traduit :

« Dire toujours trahi par le Dit » (AE 228).

Certes, tout Dit recouvre et méconnaît un Dire, mais il en témoigne, car ce Dire ne saurait jamais ne pas se faire entendre, puisqu'il porte secrètement toute thématization. Non seulement la manifestation efface ce qui l'excède, mais en témoigne. Telle est la manière de se montrer en se trahissant dans sa manifestation. Or, c'est la surenchère hyperbolique, qui permet à la manifestation de garder la trace de l'autre que l'être :

« C'est le superlatif, plus que la négation de la catégorie, qui interrompt le système, comme si l'ordre logique et l'être qu'il arrive à épouser gardaient le superlatif qui les excède : dans la subjectivité la démesure du non-lieu, dans la caresse et la sexualité – la "surenchère" de la tangence, comme si la tangence admettait une gradation, jusqu'au contact par les entrailles, une peau allant sous l'autre peau » (AE 8).

Il faut cette manière de montrer jusqu'à l'excès de visibilité, jusqu'à la limite de voir, jusqu'à l'éblouissement, jusqu'à la brûlure, pour cacher au regard ce qui se montre, et ainsi renvoyer au-delà de la phénoménalité à une signification qui en tant qu'invisible, excède la

phénoménalité. Mais, derrière la distinction entre Dit et Dire, ne retrouve-t-on pas la distinction entre le phénomène et ses horizons de donation, distinction caractéristique de toute démarche transcendantale ? Si tous les phénomènes prennent leur sens à partir de la situation éthique, la méthode hyperbolique est-elle radicalement à distinguer de la méthode transcendantale ? La situation éthique ne fonctionne-t-elle pas comme un fondement ultime, à partir duquel le sens de ce qui apparaît est justifié ou déterminé ? L'éthique, à titre d'horizon à partir duquel sont formées les notions n'en donne-t-elle pas aussi la condition de possibilité, donc le fondement ? Le Dire est horizon du Dit, un horizon certes éthique et qui ne concerne pas l'apparaître, mais qui n'en demeure pas moins équivalent dans sa forme à l'horizon ultime de l'apparaître :

« Nouveauté de la révolution copernicienne : le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se déterminant, au contraire, à partir du sens » (AE 166).

« C'est, au contraire, la signifiante du Dire allant au-delà de l'essence rassemblée dans le Dit qui pourra justifier l'exposition de l'être ou l'ontologie » (AE 48).

C'est la signifiante éthique, qui détermine et justifie le sens de l'exposition de l'être. La méthode hyperbolique forme donc la condition de la phénoménalité, par laquelle l'apparaître – l'apparaître de l'être dans lequel toutes choses se montrent – apparaît. Pourtant, cet horizon ultime ne se manifeste pas grâce à sa démesure qui ne saurait devenir un présent dans le temps du monde, car « pour que l'altérité dérangeant l'ordre ne se fasse pas aussitôt *participation* à l'ordre, pour que demeure ouvert l'horizon de l'au-delà, il faut que cet arrachement – par un suprême anachronisme – précède son entrée dans l'ordre. Il faut un retrait inscrit dans l'avance et comme un passé qui ne fut jamais présent. La figure conceptuelle que dessine l'ambiguïté –

ou l'énigme – de cet anachronisme où se fait une entrée postérieure au retrait et qui, par conséquent, n'a jamais été contenu dans mon temps et est ainsi immémoriale, nous l'appelons trace » (EN 68). Pour que le dérangement de la trace ne restitue pas l'ordre qu'il trouble, « il faut donc un étranger, venu certes, mais parti *avant* d'être venu, ab-solu dans sa manifestation » (EDE 210-211).

La méthode de l'hyperbole est-elle phénoménologique ? D'une part, puisqu'elle est la condition de la phénoménalité, elle est une reprise de la méthode transcendantale. De l'autre, puisqu'elle est ce qui conduit le phénomène au-delà de la phénoménalité, à l'invisible, elle est ce qui déborde la méthode transcendantale. Sommes-nous placés devant une alternative de la voir ou non comme phénoménologie ?

§3. Lévinas et la phénoménologie

Dans la conclusion de son ouvrage, *Jenseits von Sein und Zeit*, S. Strasser insiste sur la continuité entre la phénoménologie et la pensée lévinassienne :

« L'auteur a fait de l'anti-phénoménologie apparente de Levinas l'objet d'une recherche. Il a essayé de démontrer que cette anti-phénoménologie est le prix qui devait être payé pour le commencement d'une phénoménologie d'un style nouveau. C'est probablement dans cela que se trouve l'actualité de Lévinas : *Il a élargi l'optique phénoménologique par le fait qu'il y a ouvert une dimension de profondeur*. Voici ce qui doit être considéré comme son propre travail philosophique »²⁹¹.

291

« Der Verfasser hat die scheinbare Anti-phänomenologie von Levinas zum Gegenstand einer

Pour S. Strasser, si Lévinas, comme anti-phénoménologue, sort de la phénoménologie, ce n'est que pour en élargir l'optique. Autrement dit, s'il la suspend, ce n'est que pour la réorienter vers une dimension d'autrement qu'être, c'est-à-dire que pour remonter à *partir* du sens phénoménologique, qui « équivaut à l'essance, à l'esse de l'être », à un sens « qui ne se dirait plus en termes d'être ni d'étant », mais qui « serait une *autre rationalité* et qui serait rationalité de la transcendance » (DMT 239). D'où il résulte que Lévinas n'est jamais définitivement sorti de la phénoménologie, puisqu'il s'agit toujours de « découvrir les origines cachées de tout ce qui se montre »²⁹². Certes, l'événement singulier, dont l'anachronisme dérange mon temps et l'ordre, ne fonctionne pas comme un fondement situable, puisqu'il ne s'intègre pas à une unité de sens à la manière d'un horizon transcendantal, qui est toujours étroitement lié aux phénomènes qui renvoient sans cesse à lui. Mais, quand bien même la trace de l'autre ne se donne pas à une conscience anticipante, quand bien même elle la dérange absolument, ce dérangement est néanmoins sa modalité de donation. Elle n'est rien d'autre que cette modalité même de déranger l'ordre, de ne pas se manifester. En ce sens, le renvoi du phénomène à son horizon est reconstruit comme dérangement anarchique à travers toute description de cet événement singulier qui est pourtant irréductible à la conceptualité universalisante de la philosophie.

Est-il certain que « la philosophie de Levinas diffère essentiellement de tout ce qui, jusqu'à

Untersuchung gemacht. Er hat versucht nachzuweisen, dass diese Antiphänomenologie der Preis ist, der für die Entstehung einer Phänomenologie neuen Stiles entrichtet werden musste. Vermutlich ist hierin Levinas' Aktualität gelegen : *Er hat die phänomenologische Sicht dadurch erweitert, dass er ihr eine Tiefendimension erschlossen hat.* Dies muss als seine eigentliche philosophische Leistung betrachtet werden» (S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, op. cit., p. 384.). Cf. aussi S. Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in *Revue Philosophique de Louvain* 75, Février 1977, p. 124 : « Levinas a changé l'optique phénoménologique en lui ajoutant une dimension de profondeur ».

²⁹² S. Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », op. cit., p. 120.

présent, a été conçu comme phénoménologie »²⁹³ ? J. De Greef, dans son article « Levinas et la phénoménologie », essaie de montrer que la pensée lévinassienne est sortie de la phénoménologie, dans la mesure où elle « abandonne la lumière » de la phénoménologie pour décrire l'éthique en termes « non-phénoménologique[s] »²⁹⁴, même si cette « sortie de la phénoménologie » vers « la proximité de ce qui reste au singulier » ne se fait qu'« à partir de la phénoménologie »²⁹⁵. Aux yeux de J. De Greef, quand bien même il est nécessaire pour Levinas d'emprunter le chemin de la phénoménologie pour dire l'autre comme tel dans la perspective d'un retour aux choses elles-mêmes, la pensée lévinassienne est obligée de quitter le chemin phénoménologique, puisque dans un discours phénoménologique, l'autre comme tel ne pourrait signifier que ce qui est constitué comme autre par une conscience intentionnelle²⁹⁶. En effet, pour J. De Greef, ce qui rend possible la sortie lévinassienne de la phénoménologie, c'est la notion d'horizon :

« L'idée phénoménologique d'horizon, écrit J. De Greef, permet de comprendre – au moins négativement, mais en termes phénoménologiques et non éthiques – le passage de la phénoménologie à l'éthique. Nous disons "négativement", car c'est à partir de l'idée d'une "rupture", ou d'une "absence" d'horizon, que Levinas décrira l'altérité. C'est en quelque sorte la phénoménologie elle-même qui, en posant l'horizon comme condition de la phénoménalité, a permis de penser – mais non de saisir ou de connaître – l'au-delà de ses limites et des conditions de visibilité comme rupture et absence d'horizon, et surtout, de penser cette rupture d'horizon

293 *Ibid.*, p. 101.

294 J. De Greef, « Levinas et la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Moral* 76, n° 4, Octobre-Décembre 1971, p. 465.

295 *Ibid.*, p. 458.

296 *Ibid.*, p. 451.

comme détermination propre de l'altérité »²⁹⁷.

Mais, est-il certain que Lévinas est sorti de la phénoménologie ? La rupture ou l'absence d'horizon qui détermine l'altérité de l'autre ne sont-elles pas précisément sa manière de ne pas s'annoncer, de ne pas s'anticiper, de ne pas *être* un exemplaire du concept préalable *autre* ? Certes, cette modalité de donation ne saurait se ranger a priori sous une catégorie ou sous des concepts abstraits. Mais, la thématization de sa modalité de donation porte l'autre au discours philosophique, au Dit, car l'autrement qu'être, « dès sa traduction devant nous », « se trouve trahi dans le dit ». En ce sens, « un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire [...] peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème [...] et si cette trahison peut se réduire. [...] Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie. [...] L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se déduire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement* » (AE 8). C'est tout le problème de la thématization de l'indicible qui se pose ici. Puisque le discours philosophique ne saurait échapper à la conceptualisation universalisante, la seule ressource dont il dispose, pour demeurer fidèle à ce qui échappe au concept, est un mouvement incessant de réduire, de dédire. Nous trouvons d'ailleurs chez Lévinas tout un lexique de l'éveil. Ainsi, « l'obsession » par autrui constitue l'éclatement d'un « repos » (AE 146), « éveil du Même par l'autre, se dégrisant de son identité et de son être » (DQVI 57), « in-quiétude » d'un soi qui ne « repose plus en paix » (AE 136). Où est l'inquiétude, où est l'éveil ? Ils sont dans la vigilance à l'égard de l'altérité d'autrui, vigilance par laquelle le moi se dégrise sans cesse de son souci de soi, car on se croit réveillé,

297

Ibid., p. 463.

mais on dort encore. Plus je me crois réveillé et me satisfais de cette croyance, moins je le suis. Mais, cette vigilance sans fin, qui ne cesse de m'exposer à l'appel d'autrui, ne répond-elle pas précisément au vœu phénoménologique d'un retour aux choses mêmes ? Comprise comme la veille et le réveil qui, dans l'impossibilité de ne pas se dérober à l'appel d'autrui, sont obligés de reconduire sans cesse le Dit au Dire, la vigilance ne correspond-elle pas à ce que Husserl entendait par réduction ? En effet, Lévinas est lui-même conscient de cette correspondance, dans la mesure où il recourt sans cesse au thème de la réduction phénoménologique qui n'est rien d'autre qu'un dédire du donné pour le reconduire à son horizon caché, un discours qui quitterait l'attitude dormante qui est fixée sur le phénomène en oubliant ses horizons pour rejoindre l'attitude éveillée. Certes, Lévinas interrompt le geste phénoménologique, qui consiste à découvrir les origines cachées dans la phénoménalité, puisqu'il le conduit au-delà de l'apparaître. Comme le souligne G. Bensussan, « "la philosophie première" ne saurait se réduire à une sorte de transcendantalisme éthique qui se contenterait de substituer un commencement à un autre et se ramènerait en fin de compte à la quête d'un autre fondement, à la recherche d'autres conditions de possibilité »²⁹⁸, car « l'éthique est sans commencement et sans fondement. Ce qui change tout du point de vue de l'exercice de la philosophie : au lieu d'avoir à fonder une idée en montrant les conditions de possibilité, on aurait à la justifier "par sa sublimation", au lieu de la poser, il faudrait l'ex-poser [...] »²⁹⁹. En plus, dans l'éthique lévinassienne, le « modèle transcendantal de la liberté, écrit G. Bensussan, est radicalement mis en doute. Car en effet, comme [le] demande avec insistance Lévinas, choisir sa liberté, est-ce un choix libre et peut-on véritablement en être assuré ? Si mon unicité de sujet réside en ma responsabilité extrême pour l'autre homme appelant et si en cette unicité irremplaçable je ne peux en aucune

298

p. 29-30.

299

G. Bensussan, « Lévinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue internationale de philosophie*, op. cit.,

Ibid., p. 30, note 43.

façon me dérober et m'en décharger, ma liberté se tient paradoxalement à la pointe ultime de "mon" hétéronomie. Il faut bien tenir que la réponse éthique n'est aucunement de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, donc, et jamais à une personne dont, précisément, l'obéissance ne doit pas faire acception pour autant qu'elle est réglée par le consentement préalable à un code de conduite substantiel. La responsabilité éthique décrit au contraire un type de situation où les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être excédés sans même qu'il le veuille par le sujet répondant : il lui faut dans l'instant inventer la règle de ses actes ou, plus exactement, agir dans la "prise" en devançant toute règle. Par l'impossibilité de toute substitution et de toute délégation, par l'assignation qui me tient à l'instant éthique de la réponse, et par là seulement donc, mon soi est unique »³⁰⁰. Certes, au niveau pratique, la pensée lévinassienne est irréductible au modèle *transcendantal*, puisque la réponse éthique viendrait excéder et déranger le cadre de toute règle. Mais, au niveau méthodologique le plus général, est-elle vraiment sortie de la phénoménologie, même si elle décrit un horizon non-situable, anarchique ? Nous y reviendrons.³⁰¹

300

G. Bensussan, *Éthique et expérience. Lévinas politique, op. cit.*, p. 19.

301

Cf. *supra.*, conclusion.

CHAPITRE IV

LA PATIENCE AU-DELA DE LA SITUATION DU SUJET :

La MORT DE LA PRESENCE DE SOI À SOI

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le moi est envisagé comme une subjectivité dont l'identité est, avant le commencement intentionnel, faite et dé faite par autrui. Nous verrons que Lévinas effectue une réduction hyperbolique à l'impression originaire comme telle, réduction qui permet de la voir comme l'inconsient qui déchire la continuité de la vie consciente, et qui s'épuise dans le mouvement du Même vers l'Autre, mouvement transitif sans retour dans lequel le moi est dépris de soi pour répondre d'autrui. Séparée de toute intentionnalité, l'impression originaire comme telle signifierait que, loin de rester dans son présent vivant où il se pose, le moi est pris dans le temps de l'autre dans lequel il est déposé, perdant sa présence vivante à soi, tandis que, pour Husserl, la temporalisation est *vivante* grâce au présent *vivant*.

§1. De la synthèse passive à la passivité absolue

Comme nous l'avons vu, c'est à partir de la notion d'intentionnalité que Lévinas voit la possibilité de penser autrement le rapport entre le même et l'autre. Pourtant, son parcours postérieur à *Totalité et Infini*, le conduit à un progressif éloignement de la notion d'intentionnalité. C. R. Vasey souligne que « finalement la raison de cet abandon réside dans le développement de sa pensée de la subjectivité et du rôle de l'Autre dans l'identité du Même, ou

du Moi »³⁰². Selon C. R. Vasey, dans *Totalité et Infini*, Lévinas met en jeu l'intentionnalité de la jouissance, une intentionnalité sensible qui, à la différence de l'intentionnalité objectivante, ne constitue pas ses objets. Pourtant, l'intentionnalité de la jouissance signifie toujours une relation qui se fonde sur un sujet égoïste. C'est précisément la possibilité de penser un moi déjà là avant qu'il rencontre l'autre, que Lévinas met en question dans les textes postérieurs à *Totalité et Infini*, dans lesquels « Lévinas parle de la constitution de l'identité du sujet dans la proximité à travers l'approche de l'autre (autrui) qui m'assigne comme moi venant à moi. Le moi n'existe pas comme un moi avant l'exposition à Autrui »³⁰³.

Là où Lévinas voit dans l'intentionnalité sensible, dans la synthèse passive, la possibilité de dépasser un rapport avec autrui qui l'absorbe dans la représentation du moi, il semble s'éloigner nettement de la notion d'intentionnalité, car elle n'est pas adéquate à la proximité de l'autre qui apparaît déjà dans le dernier essai de *En découvrant l'existence*, intitulé « Langage et proximité ». Il s'agit d'une subjectivité d'un type nouveau par rapport à celle, close sur elle-même, qui se concevait à partir de la description de la jouissance. Dès lors, l'identité du sujet, puisque le moi est dès le début privé de sa propre intériorité, est pensée à partir de la diachronie qui s'oppose à la synchronie du même :

« C'est cette diachronie, le fait d'être "élu" sans pouvoir assumer l'élection, qui empêche que l'un se rejoigne et s'identifie, comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un moi transcendantal » (AE 131)³⁰⁴.

302

C. R. Vasey, « Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas, *op. cit.*, p. 234.

303

Ibid.

304

Cf. : « La subjectivité c'est l'Autre-dans-le Même selon un mode qui diffère aussi de celui de la présence des interlocuteurs, l'un à l'autre, dans un dialogue où ils sont en paix et en accord l'un avec l'autre. L'autre dans le même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre » (AE 32). Cf. aussi : « L'identité du *même* dans le "je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification » (AE 67). Cf. également : « Ni corrélation de l'intentionnalité, ni même celle du dialogue attestant l'essence dans sa réciprocité

C'est parce qu'il est structuré comme l'autre-dans-le-même, que le sujet est sensible. Ne pas saisir cette radicale diachronie au fond du sujet, c'est méconnaître l'unicité propre du sujet, une unicité qui ne saurait être interprétée dans les termes de l'essence.

La souffrance et la passivité absolue

Il importe de noter que, chez Lévinas, la souffrance est une notion clé pour faire fonctionner le rapport éthique à l'autre. Selon Lévinas, c'est la souffrance qui ouvre la « perspective éthique de l'inter-humain » (EN 103) : la souffrance subie par moi, qui est originairement à la fois « mal » et « non-sens » (EN 101), peut prendre un « sens », si ma souffrance est celle *pour* la souffrance de l'autre. La souffrance en question est, selon Lévinas, caractérisée par « l'inassumabilité » (EN 100). Puisque la souffrance est inassumable, elle ne saurait se réduire à l'acte de perception. Cela signifie qu'elle ne s'assume pas dans l'intentionnalité objectivante, qu'elle déborde l'activité de l'intentionnalité : elle est un « excès » (EN 100) par rapport à la conscience de la connaissance. Certes, la souffrance se donne, puisqu'elle est une « donnée ». Mais, elle est une donnée qui est « réfractaire à la synthèse », et par là même elle « dérange l'ordre » synthétique : elle est le « dérangement même ». Dans la mesure où la souffrance ne

essentielle. [...] Le nœud noué en subjectivité – qui, dans la subjectivité devenue conscience de l'être, s'atteste encore dans le questionnement – signifie une allégeance du Même à l'Autre, s'imposant avant toute exhibition de l'Autre, préliminaire à toute conscience, ou une affection par l'Autre que je ne connais pas et qui ne pourrait justifier d'aucune identité, et qui ne s'identifiera, en tant qu'Autre, à rien. Allégeance qui se décrira comme responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même [...]. L'être ne serait donc pas la construction d'un sujet connaissant, contrairement aux prétentions de l'idéalisme. Le sujet s'ouvrant à la pensée et à la vérité de l'être, auxquelles incontestablement il s'ouvre, s'y ouvre sur une voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être. [...] Etre et connaissance, ensemble, signifieraient dans la proximité de l'autre et dans une certaine modalité de ma responsabilité pour l'autre [...]. L'être signifierait à partir de l'Un-pour-l'autre, de la substitution du Même à l'Autre » (AE 32-33).

saurait être soumise à la loi de la synthèse, puisqu'elle la dérange, elle s'oppose nécessairement « au rassemblement de données en ensemble sensé » (EN 100). Or, si la souffrance échappe à son rassemblement dans la constitution du sens, et, par conséquent, si elle déborde le cadre de la corrélation noético-noétique de l'intentionnalité objectivante, on peut dire que, dans la souffrance, il n'y a plus d'expérience ordinaire du monde ou de la chose. En plus, dans la mesure où l'expérience du monde se trouve dans la dimension de la formation et de la constitution du sens, la souffrance s'exclut aussi de la donation du sens. Autrement dit, dans la souffrance, il n'y a pas d'expérience sensée. Puisqu'elle est la défaillance de l'expérience ordinaire du monde, la souffrance est un « non-sens » (EN 101). Pourtant, comme Lévinas le souligne, si ma souffrance comme non-sens est *pour* la souffrance d'autrui qui est aussi non-sens, mon non-sens peut signifier : elle peut signifier dans « la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui » (EN 103).

En effet, c'est le problème de la passivité absolue de la subjectivité, que Lévinas veut envisager, en traitant le problème de l'expérience excédante de la souffrance, de la douleur, du vieillissement. Toutes les expériences excédantes de la fatigue, de la douleur, de la souffrance, ne sont pas fondées sur la spontanéité du moi. C'est la raison pour laquelle dans la souffrance qui déborde la corrélation noético-noématique, le sujet n'arrive pas à lui conférer son sens : dans la souffrance, ce n'est pas le moi qui est l'instance donatrice du sens. Quand je ressens une douleur, prête-je attention à cette douleur ? Quand j'éprouve la souffrance, en suis-je actuellement conscient ? Ainsi, ces expériences excédantes que j'éprouve avant de les constituer, renvoient à ma passivité foncière, puisqu'elles ne deviennent *mes* expériences qu'après coup. Tandis que l'acte part du moi, les expériences excédantes se déroulent à partir d'elles-mêmes, elles ne surgissent pas du moi : elles sont des événements sans moi.

Pour Lévinas, au moins depuis *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le sujet est

déterminé par le rapport à l'autre. Autrement dit, c'est le rapport du sujet à l'autre, qui constitue la subjectivité même du sujet : l'identité du sujet est donnée *par* l'autre. En ce sens, le sujet lévinassien ne se décrit pas à partir de la synthèse passive qui n'est rien d'autre que son mouvement toujours centripète fondé dans la liberté et la volonté, mais à partir de « la suprême passivité de l'exposition à Autrui » (AE 61). Tout au contraire, le sujet est exposé à chaque instant à la souffrance, au vieillissement et à la vulnérabilité qui ne prennent leur sens que *pour* autrui. Or, il faut bien noter que celui qui s'expose à la souffrance, ce n'est pas un sujet déjà constitué. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'abord un sujet pour s'exposer ensuite, car le sujet comme l'un-pour-l'autre est cette exposition même : subir par l'autre est toujours déjà subir pour l'autre :

« Subir par autrui, n'est patience absolue que si ce "par autrui" est déjà "pour autrui" » (AE 141)³⁰⁵.

Dans cette subjectivité comme l'exposition à l'autre, il s'agit ici d'une sensibilité particulière qui se fait signe *pour* autrui, une sensibilité qui n'est rien d'autre que la passivité absolue de la subjectivité. Cette passivité absolue est le lieu ou le non-lieu où le rapport à l'autre a lieu, dans la mesure où le rapport à l'autre n'est possible qu'à partir de cette passivité.

305

Cf. également : « Identité s'accusant par la responsabilité et au service de l'autre. Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi ; maladie de l'identité – accusée et soi, le même pour l'autre, même par l'autre » (AE 86). Cf. encore : « Signification possible uniquement comme incarnation. L'animation, le pneuma même du psychisme, l'altérité dans l'identité, est l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant "pour l'autre" » (AE 87).

La synthèse passive et la non-synthèse

C'est dans la souffrance, qu'on peut trouver le fil conducteur pour éclaircir la passivité absolue du sujet, puisque la souffrance est « le lieu où la passivité signifie originellement, indépendamment de son opposition conceptuelle à l'activité » (EN 101).³⁰⁶ Comment la souffrance peut-elle être considérée comme le lieu de la passivité absolue ? Parce qu'aux yeux de Lévinas, la souffrance se caractérise comme « non-synthèse » (AE 67). Loin d'appartenir à l'œuvre synthétique de la conscience, la souffrance ou la douleur renvoient à la passivité de la patience :

« La passivité du "pour-autrui" exprime dans ce "pour autrui" un sens où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté ; et cela, de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal, - en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité. La douleur n'est pas simplement un *symptôme* quelconque d'une volonté contrariée, son sens n'est pas adventice. La dolence de la douleur, la maladie ou la malignité du mal, et, à l'état pur, la patience même de la corporéité, la peine du *travail* et du *vieillessement* – sont l'adversité même, le contre soi en soi. Le bon ou le mauvais gré de la volonté, suppose déjà cette patience et cette

306

Cf. également : « Dans son malgré-la-conscience, dans son mal, la souffrance est passivité. Ici, "prendre conscience", ce n'est plus, à proprement parler, prendre ; ce n'est plus *faire acte de conscience*, mais dans l'adversité, subir ; et même subir le subir, puisque le "contenu" dont la conscience endolorie est précisément cette adversité même de la souffrance, son mal. Mais là encore, *passivité* – c'est-à-dire une modalité – signifiant comme *quiddité* et, peut-être, comme le lieu où la passivité signifie originellement, indépendamment de son opposition conceptuelle à l'activité. Abstraction faite de ses conditions psycho-physiques et psycho-physiologiques, dans sa pure phénoménologie, la passivité du pâtir n'est l'envers d'aucune activité comme le serait encore l'effet corrélatif de sa cause, comme le serait la réceptivité sensorielle corrélatrice de l'"ob-stance" de l'objet qui l'affecte et l'impressionne. La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience » (EN 101).

adversité et cette lassitude primordiale. C'est en termes de cette adversité de la souffrance qu'il faut parler de la volonté au lieu de réduire le "malgré soi" de la souffrance à une volonté préalable. La passivité propre de la patience – plus passive ainsi que toute passivité corrélatrice du volontaire – signifie dans la synthèse "passive" de sa temporalité » (AE 65-66).

L'adversité, la patience, la lassitude sont à la fois hétérogènes et réfractaires à la synthèse. Leur passivité ne se laisse ni recouvrir par le *cogito* actuel, ni récupérer par la synthèse passive, mais elle est le « refus de s'assembler en représentation », c'est-à-dire la « disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même » puisqu'elle « excède tout présent actuel ou représenté » (AE 66). Or, dans les lignes citées, ce qui est ici nommé par Lévinas « la synthèse "passive" de sa temporalité », est, à proprement parler, une « non-synthèse » (AE 67) dans laquelle la passivité de la patience « signifie », tandis que ce qui est nommé la « synthèse des rétentions et des protentions » (AE 66), fonctionne comme la notion husserlienne de la synthèse passive des rétentions et des protentions à laquelle la souffrance est réfractaire³⁰⁷. Lévinas distingue donc la non-synthèse de la synthèse des rétentions et des protentions. En effet, la non-synthèse en question n'est rien d'autre que la passivité du Dire, c'est-à-dire la passivité absolue du sujet lévinassien. Dans son texte publié en 1965, intitulé « Langage et proximité », Lévinas caractérise la synthèse passive comme *activité passive* :

« Conscience, certes, sans sujet ; "activité passive" du temps dont aucun sujet ne saurait revendiquer l'initiative, "synthèse passive" de ce qui "se passe", mais née dans la fluence et l'écart du temps, anamnésis et retrouvailles et par conséquent identification où prennent sens idéalité et universalité » (EDE 222-223).

307

Nous avons déjà vu que dans « La souffrance inutile », la souffrance est décrite comme « réfractaire à la synthèse » (EN 100).

Bien qu'elle soit conçue comme l'œuvre passive sans sujet, la synthèse passive fixe les frontières du temps constitué, afin de contribuer à l'identification. En ce sens, elle ne permet pas de s'ouvrir à ce qui est vraiment étranger, qui a toujours déjà passé avant ou sans la présence du sujet à lui-même, c'est-à-dire avant d'être vécu par la conscience. Car c'est à partir de l'œuvre de la synthèse passive qu'il y a toujours déjà une unité idéale pré-donnée qui motive les voies ultérieures de la constitution active et consciente. La synthèse passive n'implique aucune rupture, aucune surprise. La synthèse passive se fait certes d'abord sans que le moi y participe librement par un acte spontané et vivant. Mais, bien qu'elle fonctionne comme une œuvre pré-réflexive, c'est-à-dire « sans sujet », la synthèse passive reste toujours spontanéité et activité au sens où toute activité synthétique et constitutive d'objet dérive de la synthèse passive de la conscience du temps, puisque l'intentionnalité objectivante se fonde sur la synthèse passive. Certes, la synthèse passive n'est pas l'œuvre du sujet, puisque dans cette synthèse, il n'y a aucune initiative du moi actif. Mais, la synthèse passive fixe les frontières du temps constitué, et par là même elle est incapable d'ouvrir sur ce qui a toujours déjà passé sans être vécu. C'est grâce à la synthèse passive, qu'il y a toujours déjà une unité pré-donnée qui motive les voies ultérieures de la constitution active et consciente et que le moi actif peut réactiver sans rien perdre. Comme Lévinas le remarque, cette synthèse passive est, à proprement parler, l'« activité passive » qui constitue secrètement le travail du sujet dans la vie pré-réflexive. La synthèse passive, comme association, qui se déroule sans la participation du moi actif n'est rien d'autre que ce qui doit finalement renvoyer au moi, en l'affectant et le motivant. Puisqu'elle renvoie toujours au moi, elle n'échappe pas à la forme du moi³⁰⁸.

308

Cf. : « L'association préside à la constitution de l'ego pur. [...] Mais cette association archiconstitutive de l'ego échappe-t-elle elle-même à la polarisation dont l'ego est la raison ? Il est évident que non. [...] La passivité participe de la forme égologique. [...] Aussi même la constitution passive de l'ego est-elle contrée égologiquement (*ichzentriert*) » (J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 18.).

Loin de limiter la puissance constituante du moi, la phénoménologie génétique qui découvre la synthèse passive, élargit le domaine de la conscience, en y introduisant la dimension passive, en replaçant l'acte de la conscience dans l'horizon temporel qu'il emporte en lui-même. Avec l'introduction de la notion de synthèse passive, ce qui est assuré, n'est-ce pas la maîtrise du moi non seulement sur la vie réflexive, mais aussi sur la vie non-réflexive ? Mais, comment la synthèse passive participe-t-elle de la forme égologique ?

« Ce dernier [*scil.* la rétention] est une *modification* intentionnelle *dans le cadre de la pure passivité* ; il a lieu selon des lois absolument fixes sans la participation de l'activité rayonnant du centre du Je. Il appartient à la loi de constitution originaire de la temporalité immanente dans la quelle tout avoir-conscience impressionnel d'un maintenant originaire momentané se change continûment dans le avoir-encore-conscience du même dans le mode du juste-passé (le maintenant qui a eu lieu il y a juste un instant). Cette rétention est elle-même sous-jacente à son tour à la modification rétentionnelle et ainsi de suite. Il apparaît alors que la conscience d'un présent concret enferme en soi une conscience rétentionnelle d'une portion de passé, et que, lorsque le présent concret est à son terme, un passé concret fluent rétentionnel doit s'y rattacher. [...] Cet ensemble de lois concerne toutes les données phénoménologiques, aussi bien purement passive que les actes du Je qui surviennent dans le flux de conscience».³⁰⁹

Certes, la rétention se trouve sur le plan de la pure passivité et nous avons déjà observé plus haut que la rétention appartient à la sensibilité originaire qui ne présuppose aucune activité de la raison, tout en conditionnant l'intentionnalité objectivante. Mais, il faut bien noter qu'elle ne peut advenir que selon « des lois absolument fixes ». Chez Husserl, ces lois absolument

309

Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, op. cit., p. 129.

fixes concernent et supportent « toutes les données phénoménologiques, aussi bien purement passives que les actes du Je qui surviennent dans le flux de conscience ». La notion husserlienne de la modification signifie que ce qui est construit comme passif n'est pas la passivité absolue, mais une altération ou modification de l'activité du Je, dans la mesure où « l'ensemble de lois » supporte déjà l'activité de la passivité. La co-appartenance de la modification rétentionnelle et de l'ensemble de lois permet la jonction des deux termes « synthèse » et « passive ». Cette jonction semble être une contradiction, puisque la synthèse est en fait synonyme de l'activité. Pourtant, cette jonction en question n'est pas une contradiction, car l'œuvre des lois dans la passivité de l'acte de modification rend synthétique l'œuvre pré-réflexive, pré-active. Pour Husserl, la passivité a ses lois. Et puisqu'elle a ses lois, la passivité est toujours synthétique. Ainsi, cette considération husserlienne sur la passivité ne parvient jamais à mettre en question la primauté de l'activité : l'activité reste la source de la passivité et l'œuvre de la passivité reste soumise à la légalité éidétique. Puisque la passivité n'est pas séparable de ses lois, elle devient synthétique par ses lois. Dans la mesure où la passivité n'est rien d'autre que l'activité passive, la synthèse passive ne dérange pas l'auto-affection du sujet, mais l'assure. Voici pourquoi Lévinas affirme que dans la phénoménologie husserlienne, « rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet » (EDE 32).³¹⁰ Bien qu'elle fonctionne comme une structure pré-réflexive, c'est-à-dire une structure « sans sujet », la synthèse passive supporte la spontanéité du sujet et son activité, et, par conséquent, enferme tout l'événement d'altérité radicale dans la mémoire et dans la thématization. En fin de compte, la synthèse passive ne quitte jamais le cadre

310

A. Montavont remarque la même chose, quand il affirme que ce qui m'affecte « n'est jamais quelque chose de complètement étranger » (A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 92-93.). Cf. également : « L'objet, en vertu de l'association passive, ne m'est jamais totalement inconnu » (*Ibid.*, p. 94.). Or, si la synthèse passive même au niveau sensible est limitée pour assurer l'auto-affection du sujet, c'est parce que, comme A. Montavont le note, cette notion de synthèse passive se déploie toujours dans le cadre d'une « théorie de la connaissance », c'est-à-dire dans « le cadre de la corrélation noético-noématique » : « [...] Bien que l'expérience originaria s'affranchisse par là des catégories de la pensée prédicative, le cadre qui oriente ici la réflexion reste celui d'une théorie de la connaissance qui ne permet pas à la synthèse passive de s'autonomiser véritablement par rapport à l'intention d'acte [...], ce cadre gnoséologique qui n'est rien d'autre que le cadre de la corrélation noético-noématique » (*Ibid.*, p. 12.).

de la thématization sur la base de la corrélation noético-noématique :

« Malgré la différence qui se fait entre la notion plus générale de l'intentionnalité et celle, plus particulière, de l'intention volontaire, l'intentionnalité impliquant la thématization – dont la notion de l'horizon intentionnel ne se sépare pas – définit la notion même de l'activité et de l'initiative » (EDE 223).

Certes on peut distinguer l'intention de la synthèse passive (l'intentionnalité passive et latente) de l'intention volontaire (l'intentionnalité objectivante), mais celle-ci reste toujours préférée par Husserl pour assurer la corrélation noético-noématique : même si l'intentionnalité objectivante est à penser sur la base de l'intentionnalité latente, cette intentionnalité latente n'a de sens que par rapport à l'intentionnalité objectivante. En d'autres termes, la synthèse passive n'est jamais séparable de la corrélation noético-noématique : toujours liée au cadre de la théorie de la connaissance, elle assure la présence du sujet dans les couches de sens les plus inférieures et les plus passives.

En effet, si la synthèse passive est inséparable de la corrélation entre sujet et objet, c'est parce qu'elle est inséparable des lois absolument fixes qui font qu'elle renvoie nécessairement au moi :

« Le fait qu'un accord est assuré dans le saisir entre le pensable et le pensant, que son apparaître est aussi un *se donner*, que sa connaissance est une satisfaction, comme si elle comblait un besoin. C'est peut-être cela que Husserl exprime quand il affirme une corrélation – qui est *la* corrélation – entre la pensée et le monde. Husserl décrit le savoir théorétique dans ses formes les plus achevées – le savoir objectivant et thématissant – comme comblant la mesure de

la visée, l'intentionnalité vide se remplissant » (EN 135).

Dans ces lignes citées, Lévinas caractérise la corrélation entre le sensible et l'intentionnel comme ce grâce à quoi on peut réduire toute l'altérité à l'apparaître à la conscience. Si la réduction de toute l'altérité au phénomène est toujours possible chez Husserl, c'est parce qu'il affirme la corrélation entre le pensé et la pensée, grâce à laquelle « la synthèse et la synopsis conceptuelles sont plus fortes que la dispersion et l'incompatibilité de ce qui se donne comme autre, comme *avant* et comme *après* » (EN 135). Certes, toute l'activité actuelle du sujet se disperse dans le passage de l'actualité à l'inactualité de la conscience, de la position actuelle en face de l'objet à l'arrière-plan inactuel. C'est ce passage conçu comme l'œuvre de la synthèse dans lequel l'acte spontané, après son accomplissement, devient inactuel ou potentiel et tombe dans un état de passivité, qui rend obscure la transparence de la conscience à elle-même. Mais, cette passivité revenue de l'activité spontanée n'est jamais définitivement perdue, puisqu'elle n'a de sens que par rapport à l'activité spontanée du sujet, renvoyant toujours à celle-ci et, par là même, à l'unité du *je pense* :

« Tout acte spontané passe nécessairement *après* son accomplissement dans un état de confusion ; la spontanéité ou, si l'on veut, ce que l'on doit à proprement parler nommer activité, passe dans un état de passivité, bien qu'une telle passivité – comme on l'a déjà dit – *renvoie* à l'accomplissement originairement spontané et articulé »³¹¹.

L'inactualité de la passivité, revenue de la spontanéité, renvoie toujours au mode originaire et spontané du moi éveillé, dans la mesure où elle n'est rien d'autre qu'une activité modifiée:

311

Idées II, p. 35.

« "Moi éveillé" dans l'attention, il détermine aussi la passivité de la conscience non attentive, de la pensée implicite. Elle se réfère au moi puisque cette passivité comporte une marque positive – elle tient au fait que le moi s'est détourné de la pensée qui émane de lui » (EDE 40).

Si la passivité n'est qu'une modification du *cogito* éveillé, c'est-à-dire une dérivation de la pensée explicite qui saisit l'objet en se tournant vers lui, cela revient à dire qu'elle n'est que du potentiel qui ne parvient jamais à se détacher des limites du champ de la conscience, qu'elle est essentiellement prête à être perçue, c'est-à-dire perceptible. Dans la mesure où la passivité de la synthèse passive est toujours soumise à l'activité égoïque, la corrélation entre le sensible et l'intentionnel est toujours assurée. C'est le renvoi de la passivité à la spontanéité du sujet, qui rend impossible l'indépendance de la dispersion, qui se produit à partir de l'œuvre de la synthèse rétentionnelle, par rapport à la spontanéité du sujet. Grâce au renvoi de la passivité à l'activité, le sujet est toujours capable de rattraper ce qui a passé dans la dimension passive. Si « l'unité du *je pense* est le fondement ultime de l'esprit comme savoir », si la corrélation entre le sensible et l'intentionnel n'est jamais brisée, c'est parce que la dispersion renvoie « à l'unité du sujet et de l'aperception transcendantale du *je pense* » (EN 135). C'est grâce au renvoi de la passivité à l'activité, qu'à cette unité du *je pense* toutes choses se ramènent en constituant un système » (EN 135). S'il en est ainsi, mettre en question la corrélation entre le vécu non-intentionnel et le vécu intentionnel, revient à mettre en question le renvoi de la passivité à l'activité.

Certes, chez Husserl c'est la découverte de la synthèse passive elle-même, qui limite le projet phénoménologique de la constitution : cette découverte de la passivité, une passivité qui n'est ni une qualité de l'objet ni un attribut du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et

l'objet, c'est-à-dire une façon intentionnelle du sujet par laquelle il se rapporte à soi et au monde, limite la puissance constituante du sujet, et par là même met en question sa position de fondement ultime du sens et de la constitution. En inventant la notion de synthèse passive, la phénoménologie génétique ne fait pas que garantir la phénoménologie de la constitution, mais la met aussi en question, car elle la place en face de ses propres limites. Cette limitation rappelle ce que Lévinas désigne, dans « La ruine de la représentation », comme « la fin de l'universelle domination de la représentation et de l'objet » :

« Que l'*Autre* de l'activité transcendantale surgisse par l'effet d'une liaison ou d'une synthèse au lieu de se polariser comme objet de vision, importe considérablement pour entrevoir la fin de l'universelle domination de la représentation et de l'objet » (EDE 138-139).

Mais, Husserl ne met jamais radicalement la constitution phénoménologique en question, ramenant toujours la vie pré-réflexive à des actes objectivants dans la vie réflexive, et par là même réduisant la passivité à l'activité passive.

La trace du volontaire et du téléologique dans l'intentionnalité

Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl affirme que l'ego est le « moi identique » qui est une conscience à la fois active et affectée³¹². Le moi identique s'identifie donc non seulement à

³¹²

« L'*ego* existe pour lui-même ; il est pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, il se constitue continuellement lui-même comme existant. Mais nous n'avons touché jusqu'à présent qu'à un seul côté de cette constitution de soi-même ; nous n'avons dirigé notre regard que sur le *courant du cogito*. L'*ego* ne se saisit pas soi-même uniquement comme courant de vie, mais comme *moi*, moi qui vit ceci ou cela, moi identique qui vit tel ou tel autre *cogito*. Nous nous sommes occupés jusqu'à présent uniquement du rapport intentionnel entre la conscience et son objet, entre le *cogito* et le *cogitatum*, et n'avons pu dégager que la synthèse par laquelle les multiplicités de la

l'activité radicale, mais aussi à la passivité radicale. Chez Husserl, c'est cette double structure du moi, qui provoque la tension entre le flux constituant et le flux constitué. Pourtant, cette tension ne menace pas la présence vivante du moi à lui-même. Tout au contraire, l'auto-affection du sujet est assurée par la découverte du moi identique, qui reste toujours comme le pôle, soit actif, soit affecté. L'auto-affection, c'est l'auto-identification qui présuppose la présence du moi à lui-même. Or, celle-ci est justifiée même quand, dans le mouvement du temps le plus neutre, c'est-à-dire dans le flux pré-égoïque le plus anonyme, Husserl affirme une « volonté » dormante et implicite qui, même dans sa vie pré-réflexive, s'efforce téléologiquement vers le remplissement, vers la satisfaction :

« La récurrence de la persécution dans le soi-même, est ainsi irréductible à l'intentionnalité où s'affirme, jusque dans sa neutralité de mouvement contemplatif, la volonté ; où jamais le tissu du Même – la possession de soi dans un présent – n'est rompu ; où, affecté, le Moi, en fin de compte, n'est affecté que par lui-même, librement. La subjectivité comme intentionnalité se fonde en l'auto-affection en tant que auto-révélation, source d'un discours impersonnel » (AE 142).

Ce qui est assuré par cette volonté dormante dans le flux pré-égoïque, c'est la présence du moi à lui-même, puisque, même dans le flux pré-égoïque, le moi *est* le pôle affecté. En effet, la vie pré-réflexive et pré-égoïque n'a de sens que par rapport à la vie réflexive et égoïque dans laquelle la volonté explicite se dirige vers l'objet donné. Une fois établie cette omni-présence du

conscience réelle et possible sont "polarisées" en objets identiques, et où les objets apparaissent comme "pôles", comme unités synthétiques. Une *deuxième espèce de polarisation* se présente à nous maintenant, une *autre espèce de synthèse* qui embrasse les multiplicités particulières des *cogitationes*, qui les embrasse toutes et d'une manière spéciale, à savoir comme *cogitationes* du moi identique qui, *actif* ou *passif*, vit dans tous les états vécus de la conscience et qui, à travers ceux-ci, se rapporte à *tous les pôles-objets* » (Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie, op. cit.*, p. 114-115.).

moi à lui-même, « la possession de soi dans un présent » ne peut jamais être rompue. D'ailleurs, Husserl introduit la notion d'« intentionnalité instinctive » (*Instinktintentionalität*)³¹³, afin d'étendre la région de la présence du moi à lui-même. Au niveau le plus bas de la vie consciente, une intentionnalité instinctive constitue téléologiquement le contenu, pour le transférer à la conscience explicite qui opère dans la vie éveillée et réflexive. Si, grâce à l'intentionnalité instinctive, la constitution ne peut s'interrompre même dans le flux non-égoïque, alors on peut dire, comme Lévinas l'affirme, que chez Husserl, « rien ne [peut] déchirer le fil de la conscience » (AE 43). La genèse du moi à partir du flux pré-égoïque est en effet une genèse passive. Pourtant, l'introduction husserlienne de l'intentionnalité instinctive dans le flux hylétique permet de penser la source primordiale du moi intentionnel comme intentionnelle. Selon R. Bernet, Husserl élargit « considérablement le champs d'application du Je pur en y incluant toute la vie passive et notamment l'intentionnalité pulsionnelle », et par là même le Je devient « un sujet qui est aussi affecté par des impressions, (é-)mû par des appétences et des intérêts, transporté par des pulsions »³¹⁴. Loin de menacer la présence du moi à lui-même, l'élargissement du champs du moi pur jusqu'au niveau le plus passif et le moins égologique nourrit l'intentionnalité objectivante³¹⁵. Or, comme R. Bernet le remarque, l'exigence

313 « L'intentionnalité instinctive des monades appartient à leur être et leur vie mondains, son remplissement est dirigé vers le monde » (Husserl, Ms C8/16a, cité par A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 255).

314 R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 305-306.

315 Cf. : « Si Husserl, concède progressivement que l'activité entreprise par le sujet de l'intentionnalité est le plus souvent précédée par la passivité d'une expérience subie, il n'abandonnera jamais l'idée que la vraie vie du sujet consiste à réagir en pleine lucidité aux sollicitations affectives, à les examiner d'un regard critique pour décider s'il y a lieu ou non d'y donner suite. La vie transcendante, qu'elle soit théorique, axiologique ou pratique, consiste toujours pour Husserl à "prendre position" (*Stellungnahme*), son intentionnalité est toujours, pour parler comme les *Idées I*, d'essence "doxique". L'intentionnalité des pulsions exige donc une reprise ou une prise en main par une intentionnalité dont le sujet possède la pleine maîtrise : le subjectum soumis à de multiples impressions et associations (*Einstrahlungszentrum*) doit se transformer en source active de multiples prises de position intentionnelles (*Austrahlungszentrum*). L'attrait subi ou l'appel entendu doivent ainsi se muer en examen attentif de l'objet, et tout objet doit ensuite être scruté dans l'horizon téléologique d'un objet parfait, cet objet fût-il une certaine idée de la perfection du sujet lui-même.... » (*Ibid.*, p. 306.).

husserlienne de la présence vivante du moi à lui-même provient des « motifs téléologiques »³¹⁶. C'est la raison pour laquelle, en tentant de retrouver la possibilité de l'hétéro-affection, qui requiert une passivité absolue du sujet laquelle est irrécupérable par une activité ultérieure, Lévinas reproche à la phénoménologie husserlienne les deux aspects principaux : le « volontaire » et « le téléologique » impliqués dans l'intentionnalité :

« La philosophie husserlienne, dès avant la naissance de la science structuraliste (l'idéal de la *mathesis universalis* depuis Descartes et Leibniz en représente l'anticipation philosophique), atteste de la façon la plus rigoureuse l'invariance d'une telle téléologie derrière la science pure. Tout en réduisant aussi loin que possible, aux évidences d'un moi transcendantal, l'idéologie d'un sujet habitant en homme le monde, tout en excluant ainsi, conformément au rationalisme occidental, toute espèce de transcendance des structures que le sujet découvre et dont il fixe la portée et les horizons – Husserl situe la signifiante des significations dans les "intentions significatives" que comblent les objets de leur "présence réelle". Malgré l'extension que confère la phénoménologie au mot *intention*, l'intentionnalité porte la trace du volontaire et du téléologique. La signification est signifiante à partir d'un manque, d'une certaine négativité, à partir d'une aspiration qui vise à vide – comme une faim – mais d'une façon déterminée – la présence qui doit la combler. Qu'elle soit attendue d'une représentation ou écoute d'un message, le remplissement intuitif est l'accomplissement d'une intention téléologique » (AE 122).

Essayant de penser le rapport du sujet à l'autre sous la forme de l'hétéro-affection, de transformer le sujet transcendantal en sujet responsable, ce que Lévinas veut effacer, n'est-ce pas cette « trace du volontaire et du téléologique » dans l'intentionnalité ? Ainsi, au mouvement

316

« La phénoménologie de Husserl reste dominée par des motifs téléologiques » (*Ibid.*, p. 121.).

téléologique qui, convertissant la transcendance en immanence, revient toujours à lui-même, pour la récupérer de la différence dans l'identité, Lévinas veut opposer le « mouvement sans retour » (EDE 189) qui « ne peut se convertir en catégorie et dont le mouvement vers l'Autre ne se récupère pas dans l'identification, ne revient pas à son point de départ » (EDE 190).

Nous avons vu qu'il y a une tension chez Husserl : d'un côté, grâce à sa passivité sensible, le sujet ne peut être considéré comme un sujet qui répond entièrement à lui-même, un sujet qui peut avoir la claire conscience de soi-même, dans la mesure où la vie du sujet ne consiste pas seulement en la vie réflexive, active et transparente, mais aussi en la vie pré-réflexive, passive et opaque qui ne saurait être réfléchie dans sa clarté totale. Puisque le sujet ne peut se récupérer qu'après coup, « l'homme ne maîtrise intégralement son destin que dans le souvenir, à la recherche du temps perdu » (EDE 143). De l'autre côté, en gardant toujours des motifs téléologiques qui permettent de penser la raison sous la forme d'une idée à l'infini, en privilégiant toujours la corrélation noético-noématique et l'intentionnalité objectivante, Husserl n'accepte pas la passivité absolue qui serait irréductible à l'activité, irrécupérable par l'activité ultérieure ; bien au contraire, il subordonne toute la passivité à la présence du moi à lui-même qui définit en dernière instance le moi :

« Le moi comme le *maintenant* ne se définit par rien d'autre que par soi, c'est-à-dire ne se définit pas, ne côtoie rien, reste en dehors du système. Voilà pourquoi toute l'analyse de la passivité pré-prédicative est affirmée, en dernier lieu, comme activité d'un sujet. Il est toujours une transcendance dans l'immanence, il ne coïncide pas avec l'héritage de son existence. Même à son œuvre sensible, le moi est antérieur » (EDE 120).

Or, si l'idée de la téléologie est étroitement liée à l'idée de la présence du moi à lui-même, si,

pour accéder à la passivité absolue, il faudra effacer la trace du volontaire et du téléologique dans l'intentionnalité, cet effacement du téléologique et du volontaire n'est-il pas en même temps « l'effacement de la présence » (EN 153), c'est-à-dire l'effacement du présent vivant dans la vie du sujet ?

La passivité de la créature

« [...] La conscience en tant qu'œuvre passive du temps, d'une passivité plus passive que toute passivité simplement antithétique de l'activité, d'une passivité sans réserve, d'une passivité de la créature lors de la création, sans sujet pour assumer l'acte créateur, pour entendre, si on peut dire, le verbe créateur – la conscience en tant qu'œuvre passive du temps que personne n'actionne – ne peut se décrire par les catégories de la conscience visant un objet » (EDE 223).

Si la passivité husserlienne revient toujours à devenir l'activité passive, il y a un autre sens de la passivité. Cette passivité, qui est plus passive que la passivité de la synthèse passive, se manifeste dans la notion de la création. Lévinas introduit la notion de « passivité de la créature », pour articuler la passivité absolue comme telle qui n'est pas à penser comme l'activité pré-réflexive et synthétique du sujet. Avec cette notion de passivité radicale, il s'agit de montrer qu'au moment de la création et de l'œuvre de la trace, nous parvenons à une couche pré-égoïque de la genèse du sujet, qui est aussi conçue comme « œuvre passive du temps ». La passivité de la synthèse passive qui se joue dans la vie pré-réflexive est juxtaposée à l'activité, et, dans cette juxtaposition, la passivité de la synthèse passive et l'activité sont inévitablement dépendantes l'une de l'autre. Tout au contraire, la passivité de la créature est une passivité absolue qui n'est

pas une modification de l'activité. Il nous faudra bien noter que la conscience, que Lévinas décrit ici, n'opère pas dans sa création. Loin d'être ce qui constitue le temps, la conscience est elle-même l'œuvre du temps. Il n'y a pas de conscience qui assumerait « l'acte créateur » au moment de sa création. La passivité que Lévinas introduit pour articuler le rapport du sujet à l'autre ne saurait être considérée comme une synthèse passive. Or, puisque cette passivité pure, qui n'est pas une modification de l'activité, se localise au temps de la création, une dimension du temps anarchique vient se présenter : le soi-même n'est pas fait, mais est *toujours déjà fait*. En d'autres termes, la conscience n'a pas assisté à sa propre naissance, mais a déjà été avant d'être conscience :

« L'identité de l'élus – c'est-à-dire de l'assigné – [...] signifie avant d'être » (AE 209).

Antérieurement à toute volonté et à tout choix qui seraient miens, j'ai été élu. Avant d'être, j'advies dans le passé irrévocable, irréductible au présent :

« L'identité "déjà accomplie", le "fait" ou le "déjà fait" que le soi-même apporte à la conscience et au savoir, ne renvoie pas mythiquement à une durée d'avant la durée – à une trame qui encore se serait étendue pour permettre une flexion sur soi du pour soi. Le soi-même est une torsion irréductible au battement de la conscience de soi, de la détente et des retrouvailles du Même. Le soi-même vient d'un passé qui ne saurait se souvenir, non pas parce que situé très loin en arrière, mais parce que le soi-même, incommensurable avec la conscience qui toujours s'égale, n'est pas "fait" pour le présent » (AE 136).

Cette identité toujours déjà faite ne renvoie pas au procès de l'identification du moi dans la

conscience de soi, à la détente du soi s'écartant de soi pour ensuite se reprendre, mais au contraire à la « passivité absolue d'un soi qui n'a pas eu à s'écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier » (AE 145). L'identité élue n'est donc pas l'identité comme présence à soi à partir de la temporalisation de la conscience où, « à travers le jour qu'ouvre la diastase d'identité – à travers le temps – le Même retrouve le Même modifié » (AE 47), mais une identité toujours déjà faite en deçà du présent. Elu avant d'être présent, le soi-même est renvoyé à un passé inapprochable qui échappe à toute possible thématization, il se trouve déterminé par ce qui n'appartient pas à l'ordre de la présence du présent :

« La récurrence de soi-même renvoie en deçà du présent où toute identité identifiée dans le Dit se constitue : elle est d'ors et déjà constituée lorsque l'acte de constitution vient seulement pour prendre origine » (AE 133)³¹⁷.

L'identité élue est l'identité toujours déjà faite d'un moi toujours déjà exposé à l'autre, « récurrence à soi à partir d'une exigence irrécusable de l'autre » (AE 139). Elle est une identité que le moi conquiert en répondant d'autrui. Or, la récurrence à soi précède toute constitution du temps à travers les rétentions et les protentions, puisqu'elle est l'identité toujours déjà faite que présuppose toute identité constituée dans et à partir du temps. « Nouée dans un temps irrécupérable que le présent, représenté dans l'appel n'égale pas » (AE 130), le soi-même toujours déjà fait précède toute constitution temporelle de la conscience :

« La rupture de l'"éternel repos" par le temps où l'être se fait conscience et conscience de soi en s'égalant après la rupture, suppose le soi-même » (AE 136).

³¹⁷ Cf. également : « Le présent est commencement en ma liberté, alors que le Bien ne s'offre pas à la liberté – il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi » (AE 13).

Or, c'est dans la proximité à autrui que se noue mon indéclinable subjectivité :

« La signification propre de la subjectivité est la proximité, mais la proximité est la signifiante même de la signification, l'instauration même de l'un-pour-l'autre, l'instauration du sens que toute signification thématifiée reflète dans l'être » (AE 107).

La proximité s'accomplit comme l'un-pour-l'autre, c'est-à-dire comme subjectivité et signifiante de la signification. Or, la subjectivité n'est pas préalable à la proximité, puisque c'est dans la proximité que le sujet trouve sa naissance :

« La proximité, comme le "de plus en plus proche" se fait sujet. Elle atteint son *superlatif* comme *mon* inquiétude incessible, se fait unique, dès lors un, oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage. La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais où je suis plus – ou moins – qu'un terme » (AE 103-104).

Si toute relation réunit des termes préalablement identiques à eux-mêmes en sorte qu'ils forment un ensemble, la proximité n'est pas de l'ordre de la relation, car, dans la proximité, l'approchant (le moi) reçoit son identité du caractère indéclinable de sa responsabilité à l'égard de l'approché (l'autre). En plus, dans la proximité, l'approchant et l'approché ne peuvent s'inscrire dans un même tout. Tout au contraire, l'approché se soustrait à la proximité dont, approchant, le moi est un terme, puisqu'il ne cesse de s'absenter dans la proximité même :

« Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait pas avec moi rien de *commun* » (AE 109)³¹⁸.

Dans la proximité, le moi est un terme en relation avec ce qui n'est pas un terme proprement dit, puisqu'il ne cesse de se dérober à la relation. En ce sens, le moi n'est pas un terme d'une relation réversible, mais un terme irréversible :

« C'est comme sujet à un rapport irréversible, que le terme du rapport se fait, si on peut dire, sujet » (AE 108).

Si on désigne par expérience la synthèse d'une multiplicité dont l'unité est proclamée, alors la proximité n'est pas une expérience, car le prochain n'apparaît pas dans un horizon qui le précéderait, mais assigne le moi avant même qu'il puisse librement se tourner vers lui et en prendre conscience :

« L'urgence extrême de l'assignation bouscule la "présence d'esprit" nécessaire à la réception d'une donnée et à l'identification du divers où, noème d'une noèse, le phénomène apparaît. Urgence extrême – modalité de l'obsession (qui est sue mais n'est pas un savoir) : je n'ai pas le temps de faire face » (AE 111)³¹⁹.

L'urgence extrême de l'assignation ne laisse pas au moi le temps de se préparer à l'arrivée

³¹⁸ Cf. également : « Le relation entre Moi et Autrui n'a pas la structure que la logique formelle retrouve dans toutes les relations. Les termes en demeurent absolus malgré la relation où ils se trouvent » (TI 156).

³¹⁹ Cf. également : « Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendu au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre » (AE 180).

d'autrui, de « faire face », c'est-à-dire la temporalisation à travers les rétentions et les protentions par laquelle se produit le déphasage du sentant et du senti qui est à l'origine de l'intentionnalité et de la conscience elle-même. Une des idées qui semble le plus occuper Lévinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est la proximité douloureuse et inévitable avec autrui. Ce rapport est d'autant plus tragique que, malgré la distance toujours présente entre le moi et autrui, il n'y a aucune médiation entre eux : la charge d'étrangeté d'autrui concerne le moi immédiatement. Cette immédiateté obsédante de la proximité avec autrui est si pressante qu'elle ne peut pas se montrer ni devenir « thème » :

« La proximité apparaît comme la relation avec Autrui, qui ne peut se résoudre en "images" ni s'exposer en thème » (AE 126).

Dans la proximité obsédante, autrui ne peut donc pas être assumé, car il précède la possibilité de l'assumer, c'est-à-dire la conscience. Si « dans une conscience qu'un objet affecte, l'affection retourne en assumption », la proximité d'autrui provoque inévitablement un choc, puisque, « ici, le coup de l'affection fait impact » (AE 111). Voici pourquoi la conscience est toujours retard sur le prochain :

« La proximité est toujours une présence anachronique : la conscience est toujours en retard au rendez-vous du prochain, le moi est assigné et fautif dans la conscience qu'il prend du prochain, dans sa mauvaise conscience. Le prochain n'est pas à la mesure et au rythme de la conscience » (EDE 229).

Comment comprendre alors ce retard de la conscience ?

« Irréductible à la conscience, même si elle la bouleverse – et, ainsi, trahie, mais thématifiée dans un Dit où elle se manifeste –, l'obsession traverse la conscience à contre-courant, s'inscrivant en elle comme étrangère : comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématification, échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*archè* qui se produit dans toute lueur de conscience. Mouvement, dans le sens le plus originel du terme, an-archique. En aucune façon, l'obsession ne saurait donc passer pour une hypertrophie de la conscience » (AE 128).

L'anachronisme de la conscience, dans lequel « je suis accusé d'avoir tardé » (AE 112), est la trace d'un temps qui se temporalise en arrière de la conscience. Tandis que « la conscience, c'est l'impossibilité même d'un passé qui n'aurait jamais été présent, qui serait fermé à la mémoire et à l'histoire » (HAH 72), l'obsession de la proximité du prochain désigne un passé exorbitant de la conscience elle-même, un passé plus ancien que le temps des vécus ou actes, plus ancien que l'*a priori* qui permet de recevoir et d'assumer le donné, une passivité de la créature de qui a été fait, une passivité plus passive que toute passivité. Dans la dimension de la création, le sujet, avant d'être appelé par l'être, est appelé par la passivité de l'élection. Il est appelé certes à être, mais avant d'être, en deçà du présent, en deçà du jeu de l'être. C'est « dans cette référence à un fond d'an-archique passivité, que la pensée qui nomme la créature diffère de la pensée ontologique » (AE 144)³²⁰.

320

Cf. également : « Dans la création, l'appelé à l'être répond à un appel qui n'a pu l'atteindre puisque, issu du néant, il a obéi avant d'entendre l'ordre. Ainsi, dans la création *ex nihilo* – à moins qu'elle ne soit un non-sens – une passivité sans retournement en assumption est pensée et, ainsi, le soi comme créature est pensé, dans une passivité "plus passive" que la passivité de la matière. C'est-à-dire en deçà de la virtuelle coïncidence d'un terme avec lui-même. Le soi-même doit être pensé en dehors de toute coïncidence de soi avec soi [...] » (AE 145).

La mort de la présence de soi à soi

Chez Lévinas, la notion d'obsession est indissolublement liée à une dimension de souffrance :

« L'unicité du moi responsable ne se peut que *dans* l'obsession par autrui, *dans* le traumatisme subi en deçà de toute auto-identification, *dans* un *auparavant* irréprésentable » (AE 158).

Si l'identité toujours déjà faite du sujet élu est récurrence à soi à partir d'une exigence de l'autre, elle ne saurait être une adresse spontanée, mais « réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation » (AE 63), comme si à sa naissance, la persécution à laquelle le moi est soumis avait déjà commencé, et ses blessures déjà saignantes³²¹. Or, cette persécution traumatique, dans laquelle le moi est dépossédé de soi-même et pourchassé de son chez-soi, constitue l'essence de la subjectivité. La subjectivité du moi s'atteste par le mouvement même qui le met en question :

« L'identité ici se fait non pas par confirmation de soi, mais signification de l'un-pour-l'autre,

321

Cf. : « Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous » (AE 145). Cf. également : « *L'un* s'expose à *l'autre* comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. [...] comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure » (AE 63). Cf. encore : « Passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte [...] vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend sa nudité, exposant son exposition même – s'exprimant – parant – découvrant jusqu'à la protection que la forme même de l'identité lui confère – passivité de *l'être pour l'autre* qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange » (AE 91).

par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet » (AE 100)³²².

C'est dans ce mouvement de dépouillement, que le moi est responsable de l'autre, coupable des fautes d'autrui qu'il n'a pas commises. Fautes qu'il a en soi, non pas parce qu'il a décidé librement de les assumer, mais parce qu'il ne peut pas se dérober à l'obsession d'autrui :

« Le sujet affecté par l'autre ne peut pas penser que l'affection soit réciproque, car de l'obsession qu'il pourrait exercer sur celui qui l'obsède, il est encore obsédé » (AE 106).

L'obsession d'autrui pèse sur le moi comme une culpabilité sans raison et sans explication. C'est à partir de ce manque de réciprocité avec autrui que naît la subjectivité. Le rapport à autrui commence par un appel que le moi ne peut éviter d'entendre et qui l'obsède comme une dette contractée dans un passé immémorial. La passivité du moi face à cet appel irrésistible, laquelle implique l'impossibilité de se dérober à la charge de l'altérité dont autrui est porteur, explique la raison pour laquelle le lien entre le moi et autrui n'est pas fondé sur une réciprocité. C'est le *malgré-moi-pour-un-autre*, qui constitue le tissu du sujet, lequel ne peut pas échapper à la responsabilité :

« Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun

322

Il faut voir dans le Dire, comme le souligne F. Aubay, ce qui dépose le sujet et le rend non-coïncidant à soi, non-présent à soi : « Dans le Dire, le sujet s'arrache à tout être-là déterminé. Cet arrachement *cependant* n'est pas l'avènement du sujet comme pure conscience de soi, et le rapport de soi à soi qui s'institue n'est pas le Me voici de la conscience de soi hégélienne mais bien plutôt un toujours déjà là ; *mais* ce toujours déjà n'est pas un fait qui en viendrait à être assumé » (F. Aubay, « Le dire comme déhiscence de la subjectivité », in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, J. Greisch et J. Rolland dir., Ed. du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 412-413.). Cette « déhiscence » du sujet signifie, aux yeux de F. Aubay, que l'exposition à autrui dans le Dire marque la perte de prise sur soi, comme si cette exposition n'était qu'une façon d'affirmer que le moi se découvre comme déjà arraché et déjà donné.

nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant » (AE 14).

Précisons comment s'accomplit ce mouvement de dépouillement qui se caractérise comme *malgré-moi-pour-un-autre*. En effet, sans la souffrance, il n'y aurait pas de signification comme l'un-pour-l'autre, puisque celle-ci suppose celle-là :

« La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assomption de l'autre par l'un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. Sans cette folie aux confins de la raison, l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence. Ambiguë adversité de la douleur ! Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour *rien*. Ainsi seulement le *pour-l'autre* – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du *pour-soi* » (AE 64-65).

Si le sujet n'était pas susceptible de souffrir pour rien, l'un-pour-l'autre ne serait plus signifiante, mais seulement douleur du négatif. Pour que le *pour-l'autre* soit le sens de la souffrance, il faut admettre que le non-sens puisse menacer la signification. Si la souffrance du sujet se laissait toujours reprendre dans et pas la raison, la passivité de l'élection ne serait plus absolue, mais corrélative d'une assomption et le sujet appelé recommencerait le jeu de l'être. Le *pour-rien* protège donc le *pour-l'autre* du retournement en *pour-soi*. C'est la raison pour laquelle le *pour-l'autre* ne s'ouvre qu'à l'extrême de la souffrance pour rien :

« Cet élément de "pure brûlure", pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en "souffrance" où s'annulerait le "pour-l'autre" de la sensibilité,

c'est-à-dire son *sens* même. Ce moment du "pour rien" dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible » (AE 150).

Ne renvoyant à aucun sujet constitué comme être-pour-soi, l'identité du sujet assigné est l'événement même de la patience :

« La dolence de la douleur, la maladie ou la malignité du mal, et, à l'état pur, la patience même de la corporéité, la peine du *travail* et du *vieillessement* – sont l'adversité même, le contre-soi en *soi* » (AE 66).

Cette passivité du contre-soi livre son sens dans la « durée malgré soi » (AE 68) dans laquelle l'« identité dans la patience intégrale de l'assigné qui, patient – malgré soi – ne cesse de mourir, dure dans son instant » (AE 65). La patience de l'assigné ne saurait se temporaliser à partir du présent. Elle se temporalise comme une « durée malgré soi » (AE 68), et non comme durée du soi dans laquelle le soi se constitue et se rassemble sur soi. La patience « excède tout présent actuel ou représenté. Elle est de la sorte dans un temps sans commencement. Son an-archie ne saurait se comprendre comme simple remontée, de présent en présent antérieur, comme une extrapolation de présents selon un temps mémorable – c'est-à-dire assemblable dans le recueillement d'une représentable représentation. Cette an-archie – ce refus de s'assembler en représentation a un mode propre de me concerner : le laps » (AE 48). Puisque le laps n'est pas constitué par la conscience, il se passe sans moi et se perd à jamais, s'accomplissant sur le mode du vieillissement :

« C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps

perdu sans retour – est diachronie et me concerne » (AE 67).

Tandis que le présent est le passage continuuel du départ de soi au retour à soi, le temps comme patience ne se retrouve jamais, puisqu'il se perd sans retour. La diachronie irrécupérable de la sénescence signifie donc « la disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même » (AE 67). Dans la patience, le sujet assigné, dépris de lui-même par le temps, ne revient pas à soi, ne se recouvre pas en s'identifiant à soi dans la présence à soi. Ici, s'ouvre l'infini du temps :

« Cette inhérence de l'Autre dans le Même sans présence de l'Autre au Même est temporalité, de par la non-coïncidence irréductible des termes en relation » (DMT 223).

Or, ce temps infini qui s'ouvre à moi n'est pas mon temps, car dans le mouvement temporel de la responsabilité, le moi est dépris de soi pour répondre de l'autre :

« Dans cette responsabilité, le moi ne se pose pas, mais perd sa place, se déporte ou se retrouve déporté » (DMT 181).

En effet, dans le temps infini, le moi devient le soi d'un autre, il s'élançait vers l'autre sans retour, en s'offrant à l'autre. La difficulté est donc suscitée par l'idée d'un temps infini qui s'ouvre dans « *un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même* » (HAH 44), dans l'infinie responsabilité pour autrui. Le temps infini n'est pas un temps dans lequel le moi peut être pour moi. Tout au contraire, le mouvement de la responsabilité se trouve dans « l'impossibilité d'acquitter la dette et ainsi une impossibilité d'adéquation : une *excédence* sur le présent » (DMT 223). Le temps infini signifie que le moi est pris dans le temps de l'autre. Or,

répondre d'autrui dans *son* temps, et non pas dans *mon* temps, tout faire pour qu'il vive, ne m'impose-t-il pas de tuer la vie en moi ?

« Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification [...] » (AE 67).

« Ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le quotidien extra-ordinaire de la mort ou "sans égard" pour la mort [...] » (AE 179)³²³.

Si la diachronie signifie une déprise de soi, une perte de soi sans retour dans le temps infini de la responsabilité, alors n'est-elle pas le lieu d'un oubli de soi³²⁴, c'est-à-dire le lieu d'une *mort* de la présence du moi à lui-même³²⁵ ?

« Ni ma naissance, ni ma mort, écrit Merleau Ponty, ne peuvent m'apparaître comme des expériences miennes, puisque, si je les pensais ainsi, je me supposerais préexistant ou survivant à moi-même pour pouvoir les éprouver et je ne penserais donc pas ma naissance ou ma mort pour

323

Déjà, dans *De l'existence à l'existant*, en opposant l'existence qui se perpétue et se renouvelle faussement dans le temps économique à l'exigence d'une véritable renaissance, Lévinas décrit celle-ci comme ce qui présuppose la mort du *je* : « Nous pensons que dans l'instant suivant, le "je" n'entre pas identique et impardonné – simple avatar – pour faire une nouvelle expérience dont la nouveauté ne le débarrasse pas de son enchaînement à soi ; mais que sa mort dans l'intervalle vide aura été la condition d'une nouvelle naissance et que l'"ailleurs" qui s'ouvre à lui ne sera pas seulement un "dépaysement" mais un "ailleurs qu'en soi", sans qu'il s'abîme, pour autant, dans l'impersonnel ou l'éternel » (EE 157). Mais, le temps infini est ambigu : d'une part, dans le mouvement de la responsabilité, le moi est voué au temps de l'autre. De l'autre, pourtant, si la responsabilité pour autrui est *ma* responsabilité, alors il faut que le temps infini dans lequel elle s'installe soit aussi *mon* temps. En un certain sens, le temps de l'autre doit être en même temps mon temps. C. Chalier, dans son ouvrage, intitulé *La trace de l'Infini*, formule cette ambiguïté : « La proximité obsédante – la responsabilité infinie envers autrui – ne doit pas occulter que l'interdit de le tuer – ou, comme le dit Lévinas, de faire tout pour qu'il vive – concerne aussi la subjectivité qui entend l'appel du visage. Elle ne peut donc tuer la vie en elle, c'est-à-dire annuler *sa* façon insubstituable à tout autre de chercher [...] à se tenir en proximité de l'Infini [...]. Il ne faut pas tuer la vie en soi à l'instant où il s'agit de veiller sur celle d'autrui » (C. Chalier, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Le Cerf, 2002, p. 215.).

324

Cf. : « Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde ; je ne m'oublie qu'en rompant la simultanéité indéphasable de la représentation [...] » (EDE 215).

325

Cf. : « Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité » (AE 63).

de bon. Je ne puis donc me saisir que comme " déjà né " et " encore vivant " – ne saisir ma naissance et ma mort que comme des horizons pré-personnels : je sais qu'on naît et qu'on meurt, mais je ne puis connaître ma naissance et ma mort »³²⁶.

Il est certain que je ne puis jamais être co-présent à ma naissance ni à ma mort. Puisque, entre elles et moi, il ne saurait jamais y avoir de co-simultanéité, elles ne peuvent jamais se réduire à *mes* expériences : je ne me découvre que comme toujours « déjà né » et toujours « encore vivant ». C'est parce que je ne peux assister ni à ma naissance, ni à ma mort. Or, nous trouvons ici une caractéristique remarquable que ma naissance et ma mort partagent : elles indiquent tous les deux une situation où je suis absolument absent. Soit, au moment de ma naissance, soit, au moment de ma mort, ce qui caractérise ces moments, c'est mon absence. Mais, l'absence du sujet n'est-elle pas un autre nom de la passivité absolue du sujet chez Lévinas, c'est-à-dire la « passivité de la créature lors de la création, sans sujet pour assumer l'acte créateur » (EDE 223) ? En effet, aucun sujet n'opère dans sa création. En d'autres termes, il n'y a pas de la conscience qui assumerait « l'acte créateur » au moment de sa création. Paradoxalement, ce qui rend possible la passivité de la créature, ce n'est rien d'autre que l'absence totale du moi, le « sans sujet ». C'est dans la mort de la présence du moi à lui-même, que se produit la relation entre le sujet et son créateur :

« La patience ne consiste pas, pour l'Agent, à tromper sa générosité en se donnant le temps d'une immortalité de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans *un temps sans moi*, [...] viser un temps par-delà l'horizon de mon temps : eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps. Etre *pour* un temps qui serait sans moi, *pour* un temps après mon temps,

326

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, Gallimard, p. 249.

par-delà le fameux "être-pour la mort" – ce n'est pas une pensée banale qui extrapole ma propre durée, mais le passage au temps de l'Autre » (HAH 45).

C'est dans ce passage au temps de l'autre, que « le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même » (HAH 53). Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas analyse le problème de la passivité absolue du point de vue de la mort. En se confrontant à la mort, le sujet se rapporte, « en dehors de toute lumière », à l'« inconnu » (TA 56) qui est réfractaire à la présence du moi à lui-même. Puisque cet inconnu ne vient pas du sujet, il « tranche sur l'expérience ». La proximité de la mort est un « événement » (TA 57) dans lequel le sujet n'est plus sujet : un événement *sans* sujet. Etant donné que la relation avec la mort provoque la disparition de tout sujet, la mort renvoie à « la limite de l'idéalisme » (TA 58). Dans la proximité de la mort, puisqu'il n'y a plus de sujet, s'effectue le « retournement de l'activité du sujet en passivité » (TA 59). Si le sujet ne peut plus pouvoir, c'est parce que la présence du moi à lui-même est déchirée par cet événement de la mort. Cette description de la mort n'indique-t-elle pas la « passivité totale » qui est irréductible à la synthèse passive³²⁷? La passivité absolue, qui rend possible ma responsabilité pour autrui, n'est rien d'autre que la mort de la présence du moi à lui-même. Pour Lévinas, ma responsabilité pour autrui n'est possible que « si une folie pure peut être soupçonnée au sein même du sens qui signifie dans le dévouement codifié à l'autre. Cette absurdité est ma mortalité,

327

« Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir. [...] La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère ; son secret la détermine – elle s'approche sans pouvoir être assumée, de sorte que le temps qui me sépare de ma mort, à la fois s'amenuise et n'en finit pas de s'amenuiser, comporte comme un dernier intervalle que ma conscience ne peut franchir et où un saut, en quelque façon se produira de la mort à moi. Le dernier bout de chemin se fera sans moi, le temps de la mort coule en amont, le moi dans son projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité. [...] Mais l'imminence est à la fois menace et ajournement. Elle presse et elle laisse le temps. Etre temporel, c'est être à la fois pour la mort et avoir encore du temps, être contre la mort. Dans la façon dont la menace m'affecte dans l'imminence, réside ma mise en cause par la menace et l'essence de la peur. Relation avec un instant dont le caractère exceptionnel ne tient pas au fait qu'il se trouve au seuil du néant ou d'une renaissance, mais au fait que, dans la vie, il est l'impossibilité de toute possibilité – secousse d'une passivité totale à côté de laquelle la passivité de la sensibilité qui se mue en activité, n'imité que de loin la passivité » (TI 211-212).

ma mort pour rien – qui empêche que ma responsabilité devienne assimilation de l'autre dans un comportement. C'est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l'article de la mort, ma mort qui n'est pas possibilité de l'impossibilité mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui » (DMT 133). Mais, chez Husserl, pouvons-nous trouver une idée de rupture radicale avec soi, c'est-à-dire une idée de mort de la présence du moi à lui-même ?

La vie infinie du sujet transcendantal

Selon A. Montavont, chez Husserl, il y a toujours le refus de penser la rupture, particulièrement la rupture comme la mort, et c'est la raison pour laquelle la vie de l'*ego* transcendantal est considérée par Husserl comme « la vie infinie »³²⁸. En effet, aux yeux de Husserl, le sujet transcendantal ne meurt pas, tandis que le sujet-homme meurt nécessairement. Or, cette immortalité du moi transcendantal repose sur « l'infinité du temps » :

« L'auto-constitution révèle l'infinité de la conscience sous la forme de l'infinité du temps. [...] La temporalisation ne peut pas être détruite ; ce qui est immortel, c'est le temps lui-même. L'être éternel dans le devenir n'est pas autre chose que le devenir éternel, l'extension indéfinie du temps. La conscience transcendantale ne peut ni commencer ni finir absolument : c'est en elle, dans son procès infini, que naissent et meurent les objets. Elle-même ne naît ni ne périt : elle est le procès lui-même dont on ne peut penser ni le commencement ni la fin, dans la mesure où tout est toujours déjà pris dans ce procès, ce mouvement incessant d'auto-constitution du présent

328

A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 148.

vivant ».³²⁹

L'immortalité du moi transcendantal résulte donc de l'infinité de l'auto-temporalisation qui se temporalise sans discontinuité et sans rupture et dont on ne peut penser ni commencement, ni fin. De même que l'arrêt de sa temporalisation n'est jamais pensable, de même le moi transcendantal ne peut ni naître ni périr. Puisqu'on ne peut jamais penser son arrêt, la vie du moi ne cesse de continuer. La vie transcendantale est donc une vie qui ne connaît pas de mort, dans la mesure où elle n'a pas de fin. Or, si elle est absolument vivante, absolument présente, cela revient à dire qu'elle ne peut jamais éprouver la rupture radicale par rapport à elle-même. Si Husserl garde cette idée d'immortalité de la vie transcendantale, n'est-ce pas pour garantir l'auto-affection ? Mais, il faut bien remarquer que, bien que, grâce à l'auto-temporalisation infinie, le moi transcendantal ne puisse jamais mourir, il peut pourtant s'endormir et s'éveiller :

« Mais comment représenter originellement l'endormissement et le réveil, et comment représenter l'intervalle de sommeil lui-même ? Qu'est-ce ici que l'évidence, où est l'auto-donation originelle ? Ce ne peut être que le réveil, en l'occurrence la présentification du réveil et le souvenir de s'être endormi. Je me suis éveillé, j'ai à nouveau conscience de moi et du monde comme présent du monde et auto-présent fluants. Le flux qui consiste à revenir à soi-même et, de même, le flux qui consiste à se détacher de soi-même dans l'endormissement en font déjà partie. Je ne trouve dans ce dernier cas aucune fin, dans le premier aucun commencement. Il y a ici un départ, un abandon des intérêts qui me mobilisent lorsque je suis pleinement éveillé, une dés-actualisation, il y a là une reprise, une actualisation, une nouvelle continuation ».³³⁰

329 *Ibid.*, p. 151.

330 *Hua XXIX, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*, éd. Par R. N. Smid, 1993, p. 335, tr. fr. par A. Montavont, in

Ici, on peut voir le refus husserlien de penser la rupture : il n'y a pas d'instant d'endormissement ou de réveil. Le passage de l'état de veille à l'état de sommeil a lieu sans « fin », et inversement le passage de l'état de sommeil à l'état de veille sans « commencement ». Certes, le moi endormi abandonne ces intérêts, mais, en effet, ils ne sont pas définitivement abandonnés. Parce que le moi éveillé peut les récupérer, les re-actualiser, sans aucune perte. Comment cette reprise des intérêts est-elle possible ? Si elle est possible, c'est parce que l'endormissement et le réveil ont lieu dans le flux temporel dont on ne peut penser ni le commencement ni la fin, et que rien ne peut déchirer. Le sommeil ne réussit donc pas à arrêter le flux de la vie. C'est la raison pour laquelle, dans le passage de la « dés-actualisation » à l'« actualisation », il n'y a jamais de perte définitive. Mais, l'endormissement sans fin est-il vraiment un endormissement ? Le réveil sans commencement est-il vraiment un réveil ? Faudrait-il parler de la quasi-fin et du quasi-commencement ? Cet endormissement sans fin et ce réveil sans commencement, n'indiquent-ils pas plutôt la vigilance permanente qui ne saurait se rompre ? Or, c'est cette circulation ininterrompue de la promesse du départ et du retour que Lévinas veut mettre en question :

« Mais il faut se demander si la vigilance définit la conscience, si la conscience n'est pas bien plutôt la possibilité de s'arracher à la vigilance ; si le sens propre de la conscience ne consiste pas à être une vigilance adossée à une possibilité de sommeil ; si le fait du moi n'est pas le pouvoir de sortir de la situation de la vigilance impersonnelle. En effet, la conscience participe déjà à la vigilance. Mais ce qui la caractérise spécialement, c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer "derrière", pour dormir. La conscience est le pouvoir de dormir. Cette

fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience » (TA 29-30).

Dans le passage de l'état de sommeil à l'état de veille, n'y a-t-il pas de rupture temporelle ? Dans l'instant d'endormissement et dans l'instant de réveil, le flux temporel peut-il se rompre ? Si la rupture du flux temporel est possible, comment l'est-elle ? Le sujet est-il en lui-même capable de déchirer le flux temporel ?

§2. L'éveil par l'autre et la conscience non-intentionnelle

Le problème de la rupture du flux temporel nous renvoie à la réflexion lévinassienne sur le problème de l'éveil par l'autre qui annonce « le traumatisme de l'éveil » où « l'Autre fissure le même de la conscience » (EN 95). Chez Husserl, le moi pur comme transcendance dans l'immanence précède toute intentionnalité objectivante, parce que tout acte intentionnel sous la forme d'un *cogito*, c'est-à-dire tout acte qui est attentivement dirigé sur un objet intentionnel, provient du moi pur³³¹. Le moi pur est donc le centre rayonnant de toutes les intentions, c'est-à-dire la source du regard intentionnel. Le moi pur reste en effet le même dans le changement incessant de la conscience dans le flux temporel. Alors qu'il soit inséparable de ses vécus, pourtant le moi pur s'en distingue. Puisqu'il ne coïncide jamais avec ses vécus, il est considéré comme une « transcendance dans l'immanence » (DQVI 46)³³². Compris comme une

³³¹ Cf. « En tout cogito actuel un "regard" qui rayonne du moi pur se dirige sur "l'objet" de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de chose, etc. ; ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) qu'on a de lui » (*Idées I*, p. 284.).

³³² Parmi les nombreuses études qui mentionnent Husserl, nous nous référons aux textes suivants dans lesquels il s'agit d'explorer une nouvelle possibilité de la critique de la représentation : « De la conscience à la veille » (1974) et « La mauvaise conscience et l'inexorable » (1981) (recueillis dans *De Dieu qui vient à l'idée*), « La conscience non-intentionnelle » (1983), « De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps » (1983) (recueillis dans *Entre nous*), et « Hors sujet » (1987) (recueilli dans *Hors sujet*). En effet, « La mauvaise conscience et l'inexorable » et les deux articles dans *Entre nous* partagent une partie des textes en ce qui concerne les paragraphes que nous allons

transcendance dans l'immanence, le moi pur se trouve en dehors du flux temporel des vécus. Restant en dehors du flux vécu, le moi pur comme pôle assiste au flux des vécus et à toutes les constitutions intentionnelles :

« Toujours la présence de soi à soi se réveille de son identité d'état et se présente à un moi "transcendant dans l'immanence" » (DQVI 46).

Lévinas conçoit la transcendance dans l'immanence comme une fonction de l'éveil qui recommence toujours. Dans les *Idées I*, le moi pur est la réflexion comme regard sur les vécus, c'est-à-dire rayon optique³³³. En effet, compris comme « le pôle égologique de l'intentionnalité »³³⁴, le moi pur s'identifie avec l'« ego-réflexion »³³⁵ qui aperçoit la constitution. Or, Lévinas radicalise la notion de moi pur, en la conduisant jusqu'à celle de la conscience non-intentionnelle. Aux yeux de Lévinas, au sein de cette intimité du moi comme la transcendance dans l'immanence surgit une « différence entre le même et le même jamais en phase », c'est-à-dire une « scission de l'identité » :

« Dans l'identité de l'état de conscience présent à lui-même, dans cette tautologie silencieuse du pré-réflexif, *veille* une différence entre le même et le même jamais en phase, que l'identité n'arrive pas à enserrer : précisément *l'insomnie* que l'on ne peut dire autrement que par ces mots à signification catégoriale. Scission de l'identité, *l'insomnie* ou le *veiller* – autrement qu'être –

aborder.
333

Cf. « Seuls des actes de *l'expérience* réflexive nous révèlent quelque chose du flux et de sa nécessaire référence au moi pur ; seuls par conséquent ils nous enseignent que le flux est le champ où s'opèrent librement les cogitations d'un seul et même moi pur, et que tous les vécus du flux sont les siens, dans la mesure précise où il peut les regarder ou porter son regard à "travers eux" sur quelque chose d'étranger au moi » (*Idées I*, p. 256.) .

334

« Etant donné que tout cogito requiert un cogitatum et que celui-ci est, dans l'accomplissement d'acte, en rapport avec l'ego pur, nous trouvons dans tout acte une polarité remarquable : d'un côté, le pôle égologique, de l'autre côté l'objet en tant que pôle adverse » (*Idées II*, p. 157.) .

335

Idées II, p. 152.

relèvent de catégories 'logiques' non moins augustes que celles qui soutiennent et fondent l'être, comme en relève la négativité dialectique par l'exemple, à laquelle l'insomnie ne se ramène pas. Catégorie irréductible de la différence *au cœur* du même, qui perce la structure de l'être, en l'animant ou en l'inspirant. [...] Insomnie comme dénucléation de l'atomicité même de l'un [...] » (DQVI 50-51).

Dans les lignes citées, il s'agit d'une nouvelle notion de conscience qui, comprise comme *autrement qu'être*, déborde l'intention de Husserl où le moi pur s'identifie avec le pôle de l'acte. Contrairement au moi pur, la veille est foncièrement passive, puisqu'elle est *pré-réflexive* et non-intentionnelle :

« Veille sans intentionalité mais seulement réveillée sans cesse de son état même de veille, se dégrisant de son identité pour le plus profond que soi » (DQVI 51).

Cette veille non-intentionnelle supporte discrètement la fonction active de la conscience intentionnelle. Il y a, pour Lévinas, une extériorité à soi non mondaine, un être hors de soi qui doit se distinguer de l'être au monde. Comprise comme transcendance dans l'immanence sans intentionnalité, la veille non-intentionnelle est toujours en dehors de l'être et de soi. Aux yeux de Lévinas, tout écart à soi n'est pas nécessairement de l'ordre de la transcendance mondaine. Or, la découverte lévinassienne de la notion de veille non-intentionnelle, qui provoque la scission de l'identité, est étroitement liée avec l'idée d'éveil par l'Autre.

L'éveil par l'Autre met en question le Même³³⁶, c'est-à-dire le moi³³⁷. La phénoménologie

336

(EN 96).

337

Cf. : « Eveil à partir de l'autre – qu'est Autrui – lequel, sans cesse, met en question la priorité du Même »

Il faut bien noter que la veille non-intentionnelle qui est conçue comme transcendance dans l'immanence

husserlienne, malgré son « interprétation gnoséologique » (EN 95), atteste cet éveil par l'Autre, cette « rupture du contenant par le non-contenable » (EN 97). Dans la *Psychologie phénoménologique*, Husserl confirme que l'éveil advient avant le jeu de la corrélation morphé-hylétique, c'est-à-dire avant que la vie manifeste le monde au moi pur. Tandis que le moi pur peut être « "éveillé" de différentes manières en vue de tels ou tels objets », le moi insensible et dormant est le moi potentiel qui n'est pas encore le moi proprement dit : le moi dormant, à proprement parler, n'est pas le moi, mais il appartient à la vie anonyme, pré-réflexive :

« Il [*scil.* le moi pur] est le moi des affections et des actions, le moi qui, dans le flux des vécus, n'a de vie que parce que, d'une part, il exerce en eux, à titre de vécus intentionnels, des intentions, qu'il est donc dirigé vers leurs objectités intentionnelles et a affaire à elles, et d'autre part, parce qu'il reçoit des stimulations de ces objets, qu'il est touché par eux en tant que moi qui ressent, qu'il est attiré vers eux, qu'il est motivé par eux à agir. Pour autant qu'il est cela, il est "éveillé" et, en cela, il est particulièrement "éveillé" de différentes manières en vue de tels ou tels objets. Mais il peut également être un moi insensible, dormant. C'est-à-dire que, que ce soit sur un mode immanent ou transcendant, rien ne se détache, tout est intriqué de façon indifférenciée dans un flux. Alors, même le moi lui-même est précisément et à sa manière un pôle-sujet qui ne se détache pas, à savoir qu'il n'est pas alors un pôle qui fonctionne dans des fonctions égoïques variables, touché par des affections particulières et les attendant, attiré par elles, puis, suivant

sans intentionnalité doit se distinguer du moi pur. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas considère le moi pur comme transcendance dans l'immanence de l'*intentionnalité* : « il [*scil.* le qui du dire] n'est pas le *je* du *je pense*, sujet d'une cogitation, ni le moi pur de Husserl, transcendance dans l'immanence de l'intentionnalité, rayonnant de ce Moi (sujet qui suppose la corrélation sujet-objet et renvoie à celle du Dire et du Dit) » (AE 60, la note 33). Tandis que pour Husserl le moi pur est le support du rayon intentionnel, c'est-à-dire inséparable de l'intentionnalité, pour Lévinas la veille non-intentionnelle n'est rien d'autre que « le réveil » du même par l'autre, c'est-à-dire « le Même infiniment référé dans son identité la plus intime à l'Autre » (DQVI 47). Si l'éveil par l'autre désigne une structure génétique selon laquelle l'Autre affecte le moi dormant, en « appelant le Même au plus profond de lui-même » (DQVI 48), alors la veille pré-réflexive ne peut pas être qualifiée d'intentionnelle. C'est la raison pour laquelle Lévinas se pose la question suivante : « sans intentionnalité, autrement qu'être – *veiller* n'est-ce pas déjà se substituer à Autrui » (DQVI 52) ? S'il en est ainsi, nous pouvons dire avec légitimité que cette notion surchargée de transcendance dans l'immanence sans intentionnalité résulte du passage éthique de la notion husserlienne de moi pur à celle de conscience non-intentionnelle.

leur impulsion et réagissant par des activités égoïques et des mouvements actuels d'attention »³³⁸.

Si le moi n'a de vie que parce qu'il est *éveillé*, le moi dormant peut-il toujours garder sa vie ? C'est cette découverte du *sommeil* qui permet de considérer la passivité éthique comme mort de la présence du moi à lui-même, une mort grâce à laquelle le moi, « engourdi jusqu'à l'absence » (DQVI 49), ne coïncide pas purement et simplement avec lui-même. En fait, à ce niveau d'analyse, Husserl se heurte à l'énigme de la constitution du moi à partir des couches hylétiques : la transition de la conscience dormante, qui est immergée dans le flux hylétique, à la conscience éveillée, qui est la vie active de l'ego constituant, pointe déjà l'au-delà de l'origine transcendante de la phénoménologie. Pourtant, Husserl reconduit cette découverte du soubassement hylétique à un geste traditionnel, quand il remarque l'implication de la potentialité de l'éveil dans la conscience sommeillante³³⁹. En d'autres termes, il refuse la possibilité de voir le moi dormant comme indépendant du moi éveillé. Or, si la constitution du moi éveillé à partir de la vie sommeillante désigne l'éveil comme le passage de la vie non-égoïque à la vie égoïque, ce passage ne présuppose-t-il pas un non-moi qui devrait se trouver à la source génétique du moi éveillé ? Qui pousse le moi dormant à la veille ? Celui qui appelle le moi dormant à se réveiller n'est pas lui-même le moi éveillé. Le problème de l'éveil renvoie donc au problème de l'altérité du soubassement hylétique. En effet, le moi dormant, qui n'est encore affecté par rien, et le soubassement hylétique, qui est censé l'affecter, sont intriqués « de façon indifférenciée dans le flux hylétique. Cela signifie que, comme Lévinas le remarque, « dans l'assoupissement, sentant et senti se confondent » (EDE 222). L'assoupissement désigne

338

Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, Paris, J. Vrin, 2001, p. 196.

339

Cf. : « Le moi dormant ne se dévoile naturellement, dans son caractère propre, qu'à partir du moi éveillé, moyennant une réflexion rétro-active d'un type propre. A examiner les choses de plus près, le sommeil n'a de sens que relativement à la veille et porte en lui les potentialités de l'éveil » (Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), *op.cit.*, p. 197.).

l'état d'avant la distinction du moi (sentant) et de la *hylé* (senti). La *hylé*, avec laquelle le moi endormi se confond entièrement, peut être considéré comme un non-moi. Husserl décrit le sommeil comme un état d'indifférenciation entre le moi et le non-moi, c'est-à-dire comme un état *sans* sujet :

« l'*ego* endormi, au contraire de l'*ego* éveillé, correspond à l'immersion complète dans la matière égologique, dans la *hylé*, à l'être égologique indifférencié, à l'engloutissement de l'*ego* ; alors que l'*ego* éveillé s'oppose à la matière et qu'il est alors affecté, qu'il agit, pâtit, etc. L'*ego* pose le non-*ego* et a un comportement à son égard [...] »³⁴⁰.

Si c'est le non-moi (la *hylè*) qui conditionne l'éveil du moi, puisque le moi dormant ne peut pas se réveiller sans être affecté par la *hylé*, alors le soubassement hylétique doit être considéré comme l'origine génétique de l'identité du moi éveillé. Or, il faut bien noter que Lévinas fait un saut décisif, quand il pose la question suivante :

« L'analyse ne doit-elle pas, dès lors, être poussée au delà de la lettre husserlienne » (DQVI 50) ?

En effet, la trace du volontaire et du téléologique dans la notion husserlienne de moi dormant se montre quand Husserl affirme que celui-ci n'a de sens que par rapport au moi éveillé. Pour Husserl, le moi dormant est donc conçu sous la forme des « potentialités de l'éveil »³⁴¹. En effaçant cette trace du volontaire et du téléologique dans la notion husserlienne de moi dormant,

³⁴⁰ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, op. cit., p. 345.

³⁴¹ Husserl, *Psychologie phénomenologique* (1925-1928), op.cit., p.197.

Lévinas radicalise la non-fonctionnalité du moi dormant, jusqu'à y trouver la passivité absolue. Cette passivité hyperboliquement surchargée signifie l'absence radicale du moi qui est provoquée par son immersion complète dans la *hylé*, c'est-à-dire la passivité de l'« "autre" pénétrant dans le "même" »³⁴². Le moi endormi ne s'épuise plus dans sa potentialité de l'éveil, puisqu'il retrouve son statut indépendant de celui-ci. Il est l'autre au sens où il est totalement « possédée par le non-moi, par l'autre » (EDE 162). Le passage du moi endormi au moi éveillé se transforme donc en celui de l'autre au même, de la *hylé* à l'intentionnalité, lequel renvoie à la transition temporelle de la proto-impression (la *hylé*) à la rétention (l'intentionnalité première). Radicalisant la passivité du moi endormi, Lévinas introduit la notion de la conscience *non-intentionnelle* :

« Mais une conscience réduite – qui, dans la réflexion sur elle-même retrouve et maîtrise comme des objets du monde, ses propres actes de perception et de science et s'affirme ainsi conscience de soi et être absolu – reste aussi, comme de surcroît, conscience non-intentionnelle d'elle-même, sans aucune visée volontaire ; conscience non-intentionnelle s'exerçant comme savoir, à son insu, du moi actif qui se représente monde et objets. Elle accompagne tous les processus intentionnels de la conscience du *moi* qui, dans cette conscience, "agit" et "veut" et a des intentions. » (EN 151)³⁴³.

342

Lévinas, dans son article publié en 1965, intitulé « Intentionnalité et sensation », décrivait déjà le surgissement de l'impression originare comme passivité de la conscience à l'égard d'un autre : « La nouveauté imprévisible de contenus qui surgissent dans cette source de toute conscience et de tout être – est création originelle (*Urzeugung*), passage du néant à l'être [...] création qui mérite le nom d'activité absolue, de *genesis spontanea* ; mais elle est à la fois comblée au-delà de toute prévision, de toute attente, de tout germe et de toute continuité et, par conséquent, est toute passivité, réceptivité d'un "autre" pénétrant dans le "même", vie et non "pensée" » (EDE 155-156).

343

A ce passage correspond à peu près : « Mais une conscience *dirigée* sur le monde et sur les objets, structurée comme intentionalité, est aussi, *indirectement*, et comme de surcroît, conscience d'elle-même : conscience du moi actif qui se représente monde et objets, ainsi que conscience de ses actes mêmes de représentation, conscience de l'activité mentale. Conscience cependant indirecte, immédiate, mais sans visée intentionnelle, implicite et de pur accompagnement » (DQVI 259 et EN 136-137).

La « conscience réduite » au début du texte cité désigne le moi pur comme pôle de l'intentionnalité qui est sujet de l'acte de constitution et de l'acte phénoménologisant. Mais, derrière le moi pur, « reste aussi » la conscience non-intentionnelle. Compris comme « conscience réduite [...] dans la réflexion sur elle-même », le moi pur est la réflexion au niveau transcendantal. Mais, comment le moi pur peut-il rester désintéressé à l'égard de l'acte constituant et intentionnel, s'il doit être désancré de la position, de la croyance au monde ? Ne doit-il pas puiser dans une autre couche plus profonde que la réflexion sa possibilité de se détacher de l'acte constituant ? Derrière le moi pur, il y a une couche non-intentionnelle qui accompagne discrètement la vie intentionnelle de la conscience qui oublie celle-ci dans « l'inévitable naïveté de sa rectitude intentionnelle, oublieuse du vécu indirect du non-intentionnel et de ses horizons, oublieuse de ce qui l'accompagne » (DQVI 258, EN 137). C'est dans la conscience non-intentionnelle, que le moi pur est supposé surgir. La conscience non-intentionnelle « à laquelle la réflexion serait tentée de se substituer pour en expliquer les messages latents » (EN 152) n'est donc pas réflexion³⁴⁴. En ce sens, la conscience non-intentionnelle précède toute intentionnalité :

« Le "savoir" de la conscience pré-réflexive de soi sait-il, à proprement parler ? Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention – ou durée revenue de toute intention – elle n'est pas acte, mais passivité pure. [...] "Conscience" qui, plutôt que de signifier un savoir de soi, est un effacement ou discrétion de la présence. Pure durée du temps que l'analyse phénoménologique décrit, certes, dans la réflexion, comme structurée intentionnellement selon un jeu de ré-tentions et de protentions, lesquelles, dans la durée même du temps, restent du moins explicites ; durée soustraite à toute volonté du moi, absolument hors l'activité du moi, et

344

Cf. également : « Conscience immédiate de soi, non-intentionnelle, à distinguer de la réflexion, de la perception intérieure à laquelle, certes, le non-intentionnel serait apte à s'offrir comme objet intérieur » (EN 152).

qui – comme vieillissement – est probablement l’effectuation même de la synthèse *passive* à partir de la passivité du laps dont aucun acte de souvenir, restituant le passé, ne saurait revertir l’irréversibilité. [...] Mauvaise conscience [...] : sans intentions, sans visées [...] » (EN 153, partiellement, EN 138).

La conscience non-intentionnelle est une passivité pure qui assiste à tout l’acte intentionnel dans le flux des vécus. Or, cette passivité pure, qui ne coïncide jamais avec l’activité intentionnelle, avec la volonté égoïque, n’indique-t-elle pas déjà la rupture de la présence du moi à lui-même, c’est-à-dire « un effacement ou discrétion de la présence » ? :

« Le vivre de la vie, n’est-il pas excession : rupture du contenant par le non-contenable qui précisément, ainsi, anime ou inspire ? L’éveil ne serait-il pas inspiration » (DQVI 56-57) ?

L’éveil par l’autre, c’est-à-dire le passage du non-moi comme le « non-contenable » au moi éveillé comme le « contenant » provoque la « rupture » du contenant, du flux temporel. La vie du sujet vit de ce qu’elle ne peut jamais contenir au présent et, par là même, l’unité temporelle du flux est toujours déjà dérangée. La passivité absolue, qui est conçue comme « ma mort toujours prématurée » (EN 154), inscrit une différence irréductible au cœur du Même, et, par conséquent perce « la structure de l’être, en l’animant ou en l’inspirant » (DQVI 50). En fait, le passage de l’autre au moi attribue une impureté irréductible à la vie éveillée. Autrement dit, la pureté de la présence du moi à lui-même est déchirée par le passage du non-moi au moi³⁴⁵. Cette

345

Cf. : « L’insomnie – la veillée de l’éveil – est inquiétée du cœur de son égalité formelle ou catégoriale par l’Autre qui dénoyaute tout ce qui, en elle, se noyaute en substance du Même, en identité, en repos, en présence, en sommeil ; par l’autre qui déchire ce repos, qui le déchire de l’en deçà de l’état où l’égalité tend à s’installer. C’est précisément là le caractère catégorial irréductible de l’insomnie : l’Autre dans le même qui n’aliène pas le Même, mais précisément l’éveille » (DQVI 99).

rupture du présent vivant, c'est le sujet éthique : la subjectivité éthique, c'est le point de rupture de l'événement de l'être :

« La subjectivité en deçà ou au delà du libre et du non-libre – obligée à l'égard du prochain-est le point de rupture de l'essence excédée par l'Infini » (AE 15)³⁴⁶.

Puisque, pour Lévinas, l'essence désigne la « la temporalité » (AE 38) même du temps récupérable, la rupture de l'essence indique nécessairement la rupture du flux temporel. Selon Lévinas, c'est dans le présent vivant que Husserl « trouve la genèse de tout être et de tout sens » (DMT 123). Pour Husserl, la forme primordiale de la conscience, c'est le présent vivant, puisque la conscience absolue trouve sa forme originaire dans le présent vivant. Dans la mesure où la transition de l'autre au même, du moi dormant au moi éveillé provoque déjà la rupture du présent vivant, elle pointe déjà l'au-delà des limites phénoménologique. Ainsi, l'éveil par l'autre met en question « *l'expérience comme source de tous sens* » (DMT 244). L'expérience est le jeu du rassemblement qui renvoie à la corrélation de l'activité et de la passivité, à la synchronisation de la corrélation noético-noématique. Mais, cette « aventure de la connaissance n'est pas le seul mode ni le mode premier du sens » (DMT 244) : le sens n'est pas entièrement réductible à l'économie de l'exhibition. Tout au contraire, le sens peut se produire autrement que par le jeu du rassemblement. La structure de l'éveil par l'autre n'indique-t-elle pas déjà une donation du sens sans l'économie de l'exhibition, ni la volonté ? L'éveil par l'autre définit l'origine de

346

Cf. également : « [...] la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence. Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, du genre et de la forme, ne trouvant pas davantage repos en soi, in-quiète, ne coïncidant pas avec soi [...]. Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kérygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans identité du moi coïncidant avec soi-unicité se retirant de l'essence – homme » (AE 9-10). Cf. encore : « [...] substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence [...] » (AE 16). Cf. aussi : « La rupture de l'essence est l'éthique [...] Cette rupture de l'identité – cette mue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution – est sa subjectivité du sujet [...] » (AE 17).

l'unicité du moi comme une source anarchique qui échappe au présent et, donc, dote le sujet de son sens dans la passivité absolue, antérieure à la prise de position³⁴⁷. En d'autres termes, le sens du sujet lui est donné par « un passé immémorial » (DQVI 241), à travers sa passivité absolue³⁴⁸.

Réinterprétant la notion husserlienne d'éveil, Lévinas entrevoit la possibilité de l'hétéro-affection qui menace l'auto-affection du sujet. S'il tente de briser l'auto-affection dans la vie de la conscience, c'est parce que le projet téléologique qui consiste à élargir le domaine de l'intentionnalité jusqu'au soubassement hylétique est inextricablement lié à l'idée de l'auto-affection³⁴⁹. A cette auto-affection, Lévinas oppose l'« hétéro-affection »³⁵⁰ qui précède « l'auto-affection de la certitude » (AE 152). Autrement dit, le rapport du sujet à l'autre, précède « tout rapport du Moi avec lui-même » (AE 152). L'explication de la structure du rapport éthique à l'autre requiert l'hétéro-affection qui provient du dehors et traumatise le moi. Dès lors, l'auto-temporalisation synchronique qui aboutit à la phénoménalité est inadéquate à l'éveil par l'autre.

Le problème de la passivité absolue nous conduit donc au problème du temps, puisque la passivité absolue de la créature est étroitement liée à la genèse temporelle du sujet. Comment articuler ce moment de création du sujet de façon temporelle ? Le problème de cette articulation temporelle de la passivité absolue nous renvoie au problème du temps diachronique. La diachronie n'est pas de l'ordre du « temps de l'essence » qui portant en lui la *lumière*, qui conditionne la phénoménalité même du phénomène, laisse apparaître toutes choses :

347

Cf. : « Je ne suis pas à moi-même mon origine, je n'ai pas mon origine en moi » (DMT 201).

348

Cf. également : « La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité » (AE 18). Cf. aussi : « L'idée de l'infini en moi ne peut être que passivité. Passivité qu'on ne saurait assimiler à la réceptivité, car elle est éclatement alors que la réceptivité est un ressaisissement [...]. La rupture est passivité plus passive que toute passivité [...] » (DMT 250).

349

Cf. AE 142.

350

« Par delà l'auto-affection, – encore activité, fût-elle rigoureusement contemporaine de sa passivité – le soi se dénué dans la persécution dont l'accusation ne se sépare pas, dans la passivité absolue de la créature, de la substitution. En dépouillant le Moi de son impérialisme, l'hétéro-affection instaure une indéclinabilité nouvelle : le soi, soumis à l'accusatif absolu, comme si cette accusation qu'il n'a même pas à assumer venait de lui » (AE 155).

« La découverte de toutes choses dépend de leur insertion dans cette lumière – ou cette résonance – du temps de l'essence. Les choses se découvrent dans leurs qualités, mais les qualités dans le vécu qui est temporel. L'ostension – la phénoménalité de l'être – ne peut se séparer du temps » (AE 39)³⁵¹.

Or, le temps de l'essence dans lequel se déroule la phénoménalité du phénomène et les choses apparaissent, n'est qu'un fil directeur qui indique le temps encore plus profond. Voici pourquoi Lévinas pose la question suivante :

« La temporalité va-t-elle au-delà de l'essence » (AE 38) ?

Dans l'autre-dans-le même, qui désigne le sujet éthique, la préposition *dans* ne signifie rien d'autre que « la diachronie du temps » :

« [...] l'Autre *dans* le même qui n'aliène pas le Même mais qui l'éveille (et, comme on l'a vu, ce *dans* doit s'entendre comme diachronie du temps) » (DMT 243).

Dans l'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas essaie donc de ré-interpréter l'analyse husserlienne du temps. A partir de cette réinterprétation de la conscience intime du temps, Lévinas tente de radicaliser la réduction husserlienne au présent vivant, afin de remonter à l'impression originaire comme telle. Pour Lévinas, la réduction au présent vivant n'est pas la phase la plus profonde. Avant d'examiner la notion lévinassienne d'impression originaire, il

351

Cf. également : « L'œuvre d'être – l'essence – le temps – le laps du temps, est ostension, vérité, philosophie. [...] La temporalité, par l'écart de l'identique à l'égard de lui-même, est *essence* et lumière originelle [...] » (AE 38).

nous faudra d'abord nous référer à la réduction husserlienne au présent vivant.

§3. La nudité de l'impression originare et la synthèse passive

La réduction husserlienne au présent vivant

Dans les années vingt, la phénoménologie husserlienne n'interroge plus le monde dans sa possibilité d'un point de vue de la théorie de la connaissance, ce qui était le cas dans les *Idées I*, mais au contraire prend son point de départ dans le monde de la vie³⁵². C'est sur la voie du monde de la vie, que l'épochè des idéalizations nécessite une seconde épochè jusqu'au présent vivant du moi opérant comme source ultime de ce monde³⁵³.

Les commentateurs distinguent la phénoménologie génétique de la phénoménologie statique chez Husserl selon le mode d'analyse. Mais, cette distinction ne saurait être considérée comme absolument claire, dans la mesure où, s'il y a un passage du statique au génétique que l'on peut dater aux environs de 1917-1921, Husserl n'abandonne pas définitivement la corrélation noético-noématique³⁵⁴. Cela veut dire qu'il approfondit la phénoménologie statique, en la situant dans un horizon temporel. Si, des *Leçons* de 1904/1905 jusqu'aux manuscrits du groupe C des

³⁵² Sur ce sujet, cf. l'article de J. Benoist, « Sujet phénoménologique et sujet psychologique », in *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, op. cit., p. 160-186.

³⁵³ Cf. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., §55.

³⁵⁴ Selon N. Depraz, on peut compter trois phases dans la phénoménologie husserlienne du temps : d'abord, la première phase, qui va de 1904 à 1916, se compose des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1904/05 et des approfondissements par lesquels Husserl les a complétées entre 1905 et 1916 ; ensuite, la deuxième phase, qui va de 1917 à 1926, consiste en les *Manuscrits de Bernau* de 1917/18 et en les *Analyses sur les synthèses passives* de 1918-1926 ; en dernier, la troisième phase, qui va de 1929 à 1935, consiste dans les *Manuscrits C*. Pour cette périodisation voir N. Depraz, « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », in *Alter, revue de phénoménologie*, Paris, Ed. Alter, n° 2/1994, p. 86. Cf. également E. Fink, « La philosophie tardive de Husserl », in *Proximité et distance*, Grenoble, Millon, 1994, p. 181-183.

années 30, Husserl repose sans cesse la question du temps, c'est pour interroger le problème de la conscience constitutive de la temporalité des vécus intentionnels. Puisque tout objet est temporel, que la conscience pour laquelle l'objet se constitue est aussi temporelle, la question du processus de temporalisation est fondamentale : le temps est considéré comme la forme universelle de toute genèse égoïque³⁵⁵. C'est la raison pour laquelle Husserl veut remonter à l'origine phénoménologique du temps, en se demandant comment se constitue l'histoire transcendantal du moi³⁵⁶.

Le thème principal dans les deux dernières phases de la phénoménologie husserlienne du temps, c'est le « présent vivant »³⁵⁷ (*die lebendige Gegenwart*), qui apparaît dans les *Manuscrits de Bernau* et qui devient un concept central dans les *Manuscrits C*. Il s'agit de la réduction au présent vivant. Qu'apporte de neuf cette réduction radicalisée au présent vivant par rapport aux réductions précédentes ? Il ne faut pas confondre la réduction au présent vivant avec la réduction phénoménologique-transcendantale. La réduction au présent vivant n'est pas la réduction transcendantale, dans la mesure où elle est une réduction radicalisée qui se fonde sur la réduction transcendantale et qui en constitue et l'approfondissement et le prolongement.

Mais, pourquoi Husserl a-t-il besoin d'introduire une réduction radicalisée jusqu'au présent vivant ? Depuis les *Leçons*, Husserl ne se contente pas de mettre au jour la corrélation noético-noématique entre l'apparaître et l'apparaissant, il veut aussi montrer la genèse même de cette corrélation. Au lieu de s'occuper de la constitution, Husserl veut s'occuper de sa genèse parce que la constitution intentionnelle du monde par un moi déjà constitué renvoie finalement à la constitution de ce même moi à l'intérieur d'une genèse temporelle. Dans la mesure où la

355 Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 63-64.

356 Cf.: « L'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire » (*Ibid.*, p. 64.).

357 Le présent vivant se nomme aussi le présent « primordial » (*urtümlich*), « archi-phénoménal » (*urphänomenal*), « fluent » (*strömend*), etc (K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p.VII.).

corrélation noético-noématique présuppose un moi déjà constitué, il faudra interroger la constitution même du moi, c'est-à-dire son auto-constitution dans l'histoire temporelle, et remonter au présent vivant. Ainsi, nous devons distinguer de la réduction phénoménologique-transcendantale la réduction radicalisée : si, dans la réduction phénoménologique-transcendantale qui permet d'analyser la structure noético-noématique, la condition de la possibilité de toute expérience doit être découverte, cette vie noético-noématique a encore elle-même une condition égoïque de sa possibilité à partir de laquelle elle doit être comprise. Cette condition égoïque de la possibilité de la vie noético-noématique n'est rien d'autre que « le présent fluent-persistant du moi » (*die stehend-strömend Gegenwart des Ich*) qui opère dans toute exécution noético-noématique. Pour remonter à ce « fond ultime permettant l'expérience en général » (*der letzte Ermöglichungsgrund von Erfahrung überhaupt*), la radicalisation de la réduction est nécessaire³⁵⁸ :

« La réduction au présent vivant est la réduction radicalisée à cette subjectivité dans laquelle tout ce qui vaut pour moi s'accomplit originairement »³⁵⁹.

En quoi consiste donc cette réduction au présent vivant, censée mettre au jour la conscience intime du temps dans sa forme intentionnelle spécifique? Elle consiste justement dans la mise hors circuit de toute intentionnalité objectivante. Déjà dans les *Leçons* de 1904/1905, Husserl considère la conscience intime du temps comme une conscience intentionnelle différente de l'intentionnalité objectivante et il la déterminera plus tard comme intentionnalité passive

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁵⁹ « Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart ist die radikalisierte Reduktion auf diejenige Subjektivität, in der alles mir-Gelten ursprünglich sich vollzieht » (Husserl, Ms. C 3 I, p. 3 (1930), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 66.).

laquelle nous renvoie à ce que Merleau-Ponty appelle « la passivité de notre activité »³⁶⁰. Chez Lévinas, cette intentionnalité passive se nomme « conscience sensible et passive » (EDE 120), « intentionnalité spécifique » (EDE 131), « intentionnalité du sensible » (EDE 140), « intentionnalité du sentir » (EDE 140), « intentionnalité fondamentale » (EDE 141), « intentionnalité originale » (EDE 141), « intentionnalité transitive » (EDE 142), « intentionnalité première » (EDE 154), « première pensée intentionnelle » (EDE 162), etc.

Or, si la réduction au présent vivant nécessite la mise hors circuit de toute intentionnalité objectivante, cela revient à dire qu'il faut mettre entre parenthèses non seulement l'appréhension, l'aperception, la perception, le ressouvenir, l'attente, etc., qui appartiennent à l'intentionnalité objectivante, mais aussi leur corrélats intentionnels :

« [...] Nous ne faisons appel [...] à aucune fonction du ressouvenir [...] ni à aucune fonction de la mise en intuition préalable <les attentes> [...] Nous laissons aussi hors jeu tout acte d'imagination et de pensée, toutes sortes d'activités évaluatives et volitives, sans rien préjuger de leur superfluité ou non pour une subjectivité »³⁶¹.

Que reste-t-il alors, après avoir mis hors circuit toute intentionnalité objectivante et son corrélat ? Quel est le résidu phénoménologique de cette mise hors circuit de toute aperception et de tout objet intentionnel ? En fait, s'il faudra quitter l'intentionnalité et son corrélat, pour s'occuper des profondeurs d'une constitution temporelle, il faudra quitter aussi le plan du perçu, c'est-à-dire le plan du phénomène. Pour atteindre la structure du présent vivant, le phénoménologue est bien obligé de procéder par abstraction méthodique. Autrement dit, la

³⁶⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 274.

³⁶¹ Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 200.

méthode « abstractive » est nécessaire à la remontée à la source ultime de toute transcendance, au présent vivant :

« Or, si la conscience du temps est en effet le lieu originaire de la constitution de l'unité d'identité ou de l'objectivité et ensuite des formes de liaisons, de coexistence et de succession de toutes les objectivités conscientes, elle n'est pourtant qu'une conscience produisant une forme générale. A dire vrai, la simple forme est une abstraction, de sorte que l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite »³⁶²

Quitter le plan perçu signifie en même temps quitter le plan de la transcendance. Or, puisque la transcendance n'est rien d'autre qu'apparaître, quitter le plan de la transcendance revient à quitter le plan du phénomène. C'est la raison pour laquelle G. Granel considère la phénoménologie husserlienne comme « une phénoménologie sans phénomène » :

« L'idée phénoménologique fondamentale est chez Husserl l'inverse de ce qu'elle est chez Hegel : c'est la Non-manifestation. C'est pourquoi tout niveau manifesté – et d'abord le niveau où se constitue l'idée même du "manifeste" : le perçu – est un niveau à franchir, un cercle d'évidence à réduire. La même idée consiste à dire que toute transcendance doit être réduite et que tout ce qui peut, en un sens quelconque, paraître est une transcendance. La phénoménologie husserlienne est une phénoménologie sans phénomène »³⁶³.

³⁶²

Ibid., p. 199. Cf. également : « Dans notre considération des degrés génétiques les plus inférieurs, nous posons le problème dans l'abstraction nécessaire à une genèse systématique : nous faisons comme si le monde du moi était uniquement le présent impressionnel et comme si rien des aperceptions transcendantales n'entraient en jeu à partir de lois subjectives plus extensives, rien des connaissances acquises dans la vie du monde, des intérêts pratiques et esthétiques, des évaluations, etc. » (*Ibid.*, p. 218).

³⁶³

G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 47. Selon F. Dastur, cette phénoménologie sans phénomène résulte de l'obscurité du niveau auquel il faut descendre : « [...] la phénoménologie du temps est, comme le souligne à juste titre Gérard Granel, une "phénoménologie sans phénomène", puisque le niveau de l'*Urkonstitution* est celui, non pas de la transparence de l'Absolu à lui-même dans la clarté du

En effectuant la réduction radicalisée au présent vivant, le phénoménologue est obligé de remonter à ce qui ne se donne pas au regard, à ce qui est un non-phénomène plutôt qu'un phénomène, tout en se trouvant à l'origine de la donation, du phénomène. S'il en est ainsi, on pourrait dire que dans la réduction radicalisée au présent vivant, il s'agit d'une « phénoménologie de l'inapparent »³⁶⁴. C'est dans cette situation paradoxale où la réduction radicalisée au présent vivant renvoie aux limites de la phénoménologie, que Lévinas voit le dépassement de l'intentionnalité objectivante dans le présent vivant, puisque, en tentant de remonter à la source de tout phénomène, au présent vivant, et en excluant toute intentionnalité objectivante et son corrélat, la phénoménologie est devenue une phénoménologie sans phénomène :

« La conscience objectivante – l'hégémonie de la re-présentation – est, paradoxalement, surmontée dans la conscience du présent. Et cela, certainement, rend compréhensible l'importance primordiale ou principielle que prirent, dans l'ensemble de ses recherches, les manuscrits encore si peu explorés, sur le "Présent vivant" » (AE 42).

La mise entre parenthèses de l'horizon temporel

Ce que Husserl a cherché dans les manuscrits des années 30 sous le nom de réduction radicalisée consiste à remonter à ce qui rend vivant le vécu, à l'origine de la vie transcendantale

concept, mais au contraire de l'obscurité de la *hylé* et de la passivité originelle de l'*Urimpression* » (F. Dastur, *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Fougères, Encre Marine, 1994, p. 65-66).

³⁶⁴ Heidegger, *Question III et IV*, tr. fr. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, « Tel », 1966-1976, p. 487.

même. Or, afin d'arriver au présent vivant, il faudra suspendre le fonctionnement de l'horizon temporel. Selon K. Held, à partir de cette « époque approfondie » (*vertiefté Epoché*)³⁶⁵, « l'horizon du passé et du futur de la vie laquelle fait l'expérience du monde doit être, phénoménologiquement, mis entre parenthèses »³⁶⁶. A partir de cette époque approfondie, le phénoménologue remonte au « présent de la fonction » (*Funktionsgegenwart*)³⁶⁷, c'est-à-dire au « présent du moi opérant » (*Gegenwart des fungierenden Ich*)³⁶⁸. Puisque l'horizon du passé et du futur est mis entre parenthèses, le présent le plus profond n'est pas un présent conçu comme ce qui se tient dans l'horizon temporel :

« [...] Ce présent du moi opérant n'est pas à comprendre comme une place temporelle : bien sûr avec la réduction radicalisée, à partir de l'époque du flux de la vie, la représentation d'une succession des places temporelles est définitivement mise entre parenthèses »³⁶⁹.

C'est parce que le présent vivant est purifié de sa place temporelle en tant que maintenant dans l'horizon temporel, qu'« à la différence des présents des places temporelles, le présent du moi opérant lui-même s'appelle donc, dans les derniers manuscrits de Husserl, présent primordial, archi-modal ou pré-temporel »³⁷⁰. Husserl nomme cette « sphère de la passivité originaire et de la pré-réflexivité » (*die Sphäre der Urpassivität und Praereflexivität*) « pré-

³⁶⁵ K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 62.

³⁶⁶ « [...] Der Vergangenheits- und Zukunftshorizont des welterfahrenden Lebens muss phänomenologisch eingeklammert werden » (*Ibid.*, p. 62.).

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁶⁹ « [...] Diese Gegenwart des fungierenden Ich darf nicht als eine zeitstelle verstanden werden : die Vorstellung einer Abfolge von Zeitstellen ist ja mit der radikalisierten Reduktion, durch die Epoché des Lebensstromes endgültig in Klammern gesetzt » (*Ibid.*, p. 63).

³⁷⁰ « Im Unterschied zu Zeitstellengegenwart heisst die Gegenwart des fungierenden Ich selbst in den späten Manuskripten Husserls daher urtümliche, urmodale oder vor-zeitliche Gegenwart » (*Ibid.*, p. 63.).

temps ou pré-être » (*Vor-zeit oder Vor-sein*)³⁷¹. Le présent vivant est donc une conscience pré-temporelle du présent pré-temporel, en deçà de l'horizon temporel, une conscience qui est en même temps un pré-être en deçà de l'étant.

Le moi absolu du présent vivant en deçà de l'horizon temporel

En effet, le présent vivant renvoie à « l'absolu phénoménologique », c'est-à-dire au « moi transcendantal » qui n'est rien d'autre que « le moi absolu du présent vivant »³⁷². Si le moi peut rester toujours identique à lui-même malgré la modification rétentionnelle, c'est parce qu'il s'installe originairement dans le présent vivant qui provoque le flux temporel³⁷³. Le moi absolu du présent vivant est « un phénomène originaire (*Urphänomen*) dans lequel tout ce qui, autrement, peut s'appeler phénomène, a toujours sa source en quelque sens que ce soit »³⁷⁴.

Le présent vivant du moi pur est à la fois « persistant » (*stehende*) et « fluant » (*strömende*) (Held, *Ibid.*, p. 70), c'est-à-dire identique dans le changement. Le moi du présent vivant reste identiquement le même en tant que pôle, tout en se modifiant sans cesse. En effet, la conscience est « un continuum unique, qui se modifie en permanence »³⁷⁵. Or, quand bien même cette modification temporelle ne cesse pas, le moi pur reste originairement a-temporel, car il

371 Husserl, Ms. C 7 I, p. 30 (1932), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 116.

372 K. Held, *Ibid.*, p. 70.

373 Cf. *Ibid.*, p. 80. A propos de cette identification du moi avec le présent vivant, J. Benoist remarque que dans la réduction radicalisée au présent vivant, l'ego et la vie, le moi et la *hylé*, sont identifiés : « Cette réduction consiste à revenir à ce qui fait "vivant" le vécu, à l'origine de la vie transcendante même. Or ce qui se manifeste à ce niveau, c'est l'ego lui-même, clairement identifié à la vie [...]. Par là le moi, "source" du flux, semble être soustrait au flux, et c'est effectivement la difficulté majeure de cette notion de Présent vivant, telle qu'elle habite l'inlassable (stérile ?) répétition des manuscrits de la série C. Le rapport du moi au temps, qui se joue dans la situation du moi à l' "origine" même du temps, c'est-à-dire dans le maintenant, est loin d'être clair à ce niveau » (J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison, op. cit.*, p. 75.).

374 « Urphänomen, indem alles, was sonst Phänomenon heißen mag, in welchem Sinne immer, seine Quelle hat » (Husserl, C 7 II, p. 12 (1932), cité par K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 70.).

375 *Leçons*, p. 56.

conditionne le flux temporel :

« Le moi est intemporel (*unzeitlich*). Il n'y a naturellement aucun sens à considérer le moi comme temporel. Le moi est supra-temporel (*über-zeitlich*), il est le pôle de la manière égoïque de se comporter envers le temporel, il est le sujet qui se comporte envers le temporel [...] »³⁷⁶.

Le moi pur est a-temporel, dans la mesure où le présent pré-temporel hors du temps crée le flux temporel. Voici pourquoi il se déphase par rapport au moi qui serait déterminé comme étant temporalisé dans le flux temporel. Le moi du présent vivant est à distinguer du moi temporalisé, du moi personnel qui est l'étant temporel avec ses intentions transcendentes. En fait, le moi, qui est conçu comme un étant temporalisé, est déjà un objet transcendant à l'instar de l'objet mondain par rapport au moi du présent vivant dont l'auto-temporalisation fluante constitue le moi personnel comme un étant temporalisé :

« Le moi dans son originalité la plus originaire n'est pas dans le temps – ici dans le présent temporalisé, qui, en tant que le présent vivant archi-modal, se temporalise sans cesse »³⁷⁷.

Dans « son originalité la plus originaire », le moi opérant du présent vivant précède tel ou tel présent temporalisé qui aurait sa place temporelle dans l'horizon temporel et deviendrait

376

« Das Ich ist unzeitlich. Natürlich hat es keinen Sinn, das Ich als zeitlich zu betrachten. Das Ich ist überzeitlich, es ist der Pol von Ich-Verhaltensweisen zu Zeitlichem, es ist das Subjekt, das sich zu Zeitlichem verhält [...] » (Husserl, Ms. E. III 2, p. 50 (1920 ou 1921), cité par K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, op. cit., p. 117.).

377

« Das Ich in seiner ursprünglichsten Ursprünglichkeit ist nicht in der Zeit – hier der beständig als lebendige urmodale Gegenwart sich zeitigenden gezeitigten Gegenwart » (Husserl, MS C 10, p. 21 (1931), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 117.).

« visible » (*sichtbar*) dans la réflexion³⁷⁸. L'absolu invisible ne devient apercevable dans l'acte de la réflexion qu'en tant qu'il vient de se temporaliser lui-même : pour qu'il devienne un étant temporalisé, il faut que le moi intemporel, qui, dans son originarité la plus originaire, n'est pas un étant temporel, fasse l'objet d'une « ontification » (*Ontifikation*)³⁷⁹. Mais, dans son originarité la plus originaire, qui n'est jamais visible comme telle, le moi du présent vivant n'est pas même comme venant de se temporaliser, mais tout simplement en deçà de la temporalité, puisqu'il n'est « pas dans le temps (*nicht in der Zeit*) », c'est-à-dire dans le présent temporalisé³⁸⁰. Dans la mesure où il est originairement pré-temps ou pré-être, le moi du présent vivant se tient en deçà de l'« être-temporalisé » (*Gezeitigtsein*), c'est-à-dire en deçà de ce qui est « ontifié » (*ontifiziert*)³⁸¹. En effet, la question de savoir ce que la fluence persistante *est* avant de s'ontifier ne peut pas même se poser, car cette question présuppose déjà que la fluence est un étant temporalisé³⁸².

« La question en retour à partir de l'épochè conduit à la fluence primordialement persistante – en un certain sens, le *nunc stans*, présent persistant là où, à vrai dire, le mot du présent, en tant qu'il renvoie déjà à la modalité du temps, ne convient pas [...] »³⁸³.

Le présent vivant est à la fois persistant et fluant, temporalisant et temporalisé. Cependant, l'accent est mis, surtout, sur son caractère persistant, sur le *nunc stans* qui ne renvoie à aucune place temporelle qu'un présent ne prendrait dans le temps qu'en venant de se temporaliser et de

378 K. Held, *Ibid.*, p. 70.

379 *Ibid.*, p. 90.

380 *Ibid.*, p. 117.

381 *Ibid.*, p. 90.

382 *Ibid.*, p. 103.

383 « Die Rückfrage von der Epoché aus führt auf das urtümliche stehende Strömen – in einem gewissen Sinne das *nunc stans*, stehende Gegenwart, wobei das Wort Gegenwart als schon auf eine Zeitmodalität verweisend eigentlich nicht passt [...] » (Husserl, Ms. C 7 I, p. 30, cité par K. Held, *Ibid.*, p. 141).

s'ontifier³⁸⁴ : le moi pur du présent vivant n'est pas un étant ou un être, mais plutôt un « autrement qu'être » ou un « avant qu'être »³⁸⁵. Il est irréductible à l'étant temporel qui est le moi temporalisé et ontifié.

Or, si l'absolu temporalisant n'est accessible que sous la forme de l'ontification de ce qui, originellement, n'est pas un étant temporalisé, si le moi réfléchissant ne le découvre comme « étant temporel » (*zeitlich Seiendes*), comme « être-temporalisé » (*Gezeitigtsein*) qu'après coup³⁸⁶, alors le présent vivant n'est-il pas ce qui excède le moi temporalisé et ontifié ? Cet excès n'annonce-t-il pas l'impossibilité d'une saisie totale du sujet par lui-même, et par là même la facticité non-assumable ? Mais, nous verrons que le pré-être du présent vivant *apparaît* à la conscience d'une manière spécifique, que le moi transcendantal en a toujours déjà conscience.

L'archi-facticité du présent vivant

Selon K. Held, le présent vivant doit s'appeler « fait » (*Faktum*)³⁸⁷. A ce niveau du fait

384

Cf. : « Pour Husserl [...], il y a une subjectivité qui est en deçà de la temporalité originelle du flux de la conscience. S'il n'y a pas de conscience vivante qui ne soit pas temporelle, il y a cependant pour Husserl un substrat intemporel du sujet, à savoir l'identité nue du Je pur » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 212.).

385

A propos du présent vivant pré-temporel conçu comme l'origine de la conscience, J. Benoist remarque que cette source de l'être renvoie à une dimension radicalement autre que le moi que je suis, à un « autrement qu'être », à un « avant qu'être » : « L'insistance de Husserl à déterminer cette origine de la conscience, source pure d'être elle-même pure de l'être, comme "Vie" nous semble au contraire n'avoir d'autre fonction que d'indiquer essentiellement un "autrement qu'être", ou "avant qu'être" (*Vor-sein*) originelle, radicalement indifférent à l'"étant" que je suis et qui se déploie dans l'indifférence à lui, "avant qu'être" que l'être, dans l'apparition de l'étant, serait condamné à porter comme la profusion de ce qui lui est gratuitement donné sans qu'il puisse jamais le réduire à son sens à lui » (J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, op. cit., p. 81, note 1). A ce sujet du *Vor-sein*, cf. également la lecture que fait R. Bernet de la *Sixième méditation cartésienne* : « Le phénomène qui apparaît pour la première fois grâce au spectateur, c'est donc la différence ontologique entre la conscience constituante et le monde constitué. [...] "Réfléchir" en phénoménologie sur l'œuvre de la constitution du monde, ce n'est pas seulement réveiller la conscience transcendantale de son engourdissement dans le monde, c'est aussi et surtout faire apparaître la différence ontologique entre le sujet transcendantal et le monde [...] en distinguant l'"être" (*Sein*) du monde et le "pré-être" (*Vor-Sein*) de la conscience transcendantale » (R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 13.).

386

K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, op. cit., p. 90.

387

Ibid., p. 146.

absolu, puisqu'il n'est pas encore temporalisé à l'instar d'un étant, il est absurde de dire que le moi du présent vivant *est*. C'est la raison pour laquelle il se caractérise comme *anonyme*³⁸⁸. A proprement parler, dans le présent vivant, il n'y a pas même de moi puisque celui-ci doit d'abord se temporaliser, pour devenir ensuite l'étant temporel.

« L'être d'un *eidōs*, l'être des possibilités eidétiques et des univers de ces possibilités, est indépendant de l'être ou du non-être de la réalisation de ces possibilités, son être est indépendant de toute réalité, c'est-à-dire de la réalité correspondante. Mais, l'*eidōs* du moi transcendantal est impensable sans le moi transcendantal en tant que facticiel »³⁸⁹.

En général, un *eidōs* vaut pour chaque fait possible de cet *eidōs* dans l'universalité et correspond à chaque cas particulier par nécessité. Dans ce sens, tandis qu'un *eidōs* est nécessaire à son fait, un fait singulier est contingent par rapport à son *eidōs*. Dès qu'un *eidōs* est gagné dans la variation libre qui est esquissée à l'avance, cet *eidōs* est, dans son être omni-temporel, indépendant de la réalisation ou de la non-réalisation d'un fait de son *eidōs*. L'essence précède donc l'existence : par exemple, une table a le sens d'être une table avant d'exister comme table : le fait n'est déterminable que comme fait de son propre *eidōs*, Mais, pour le moi transcendantal, il n'en va pas de même. L'*eidōs* du moi transcendantal n'est pas pour Husserl un *eidōs* comme les autres : de la même façon, son fait n'est pas comme les autres. Le rapport du moi transcendantal à son *eidōs*, au moi-en-général, est un cas exceptionnel, car l'*eidōs* n'est plus indépendant du fait. Autrement dit, l'*eidōs* du moi transcendantal est dépendant du fait du moi

388 Sur cette question de l'anonymat du présent vivant, cf. *Ibid.*, p. 118-122.

389 « Das Sein eines Eidos, das Sein eidetischer Möglichkeiten und des Universums dieser Möglichkeiten ist frei vom Sein oder Nicht-sein irgendeiner Verwirklichung solcher Möglichkeiten, es ist seinsunabhängig von aller Wirklichkeit, nämlich entsprechender. Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches » (Husserl, Ms. E III 9, S. 73, cité par K. Held, *Ibid.*, p. 147.).

transcendantal. Voici pourquoi Husserl décrit le moi du présent vivant comme « archi-fait » (*Urfaktum*) :

« Je suis l'archi-fait sur cette voie ; je reconnais qu'outre ma faculté factuelle de la variation d'essence etc., dans ma question factuelle en retour, telles ou telles composantes originaires qui me sont propres comme structures originaires de ma facticité sont mises en évidence [...]. L'absolu porte en lui-même son fondement et il porte en lui-même, dans son être sans fondement, sa nécessité absolue comme ce qui est une "existence absolue". Sa nécessité n'est pas une nécessité d'essence qui laisse ouvert un contingent. Toutes les nécessités d'essence sont des moments de son fait, elles sont des manières dont l'absolu fonctionne par rapport à lui-même – ses manières de pouvoir se comprendre lui-même ou pouvoir comprendre »³⁹⁰.

Sur la voie de la réduction, l'absolu comme le moi transcendantal, qui opère de façon ultime, n'a son fondement qu'en lui-même, puisqu'il ne trouve pas son fondement dans l'essence. En ce sens, il est « sans fondement » (*grundlos*)³⁹¹. C'est son existence même, en tant que l'archi-fait, qui porte en elle-même toutes les nécessités d'essence comme ses moments. Dans la mesure où le moi opérant du présent vivant n'est pas seulement « le lieu originaire de toute constitution » (*die Urstätte aller Konstitution*), mais aussi le lieu originaire de « l'idéation de sa propre essence omni-temporelle » (*Ideation seines eigenen allzeitlichen Wesens*), le fait du présent vivant ne peut être considéré comme une réalisation contingente d'une des possibilités infinies.

³⁹⁰

« Ich bin das Urfaktum in diesem Gang ; ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc., in meinem faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität [...] Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit als die eine "absolute Existenz". Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen lässt. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in Bezug auf sich selbst Funktionierens – seine Weisen, sich selbst verstehen oder verstehen zu können » (Husserl, Ms. E III 9, p. 74 (1931), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 149.).

³⁹¹

Cf. : « Cette origine sans laquelle la pensée reste exilée (et cela veut dire : sans fondement, sans *a priori*) – n'est pour Husserl ni Cause première, ni principe dont tout découle. Elle est proto-impression » (EDE 162).

Bien au contraire, compris comme le « point de source de toute constitution » (*Quellpunkt alles Konstituierens*)³⁹², il précède et rend possible chaque position d'une différence entre fait et *eidos* :

« Le moi opérant de façon ultime est l'archi-fait tout court ; il n'a pas le caractère du contingent et du singulier vis-à-vis de la nécessité absolue de l'essence et vis-à-vis de l'universalité de l'*eidos*, mais, en tant que point de départ absolu de toute l'opération, en tant que but apodictique de la question en retour phénoménologique, il doit s'appeler de soi "fait absolu" »³⁹³.

L'archi-fait dont il s'agit ici n'est rien d'autre que la facticité originare à partir de laquelle s'opère le partage constitué du fait et de l'*eidos*. Ainsi, le fait absolu du présent vivant rompt l'opposition entre fait et essence, puisqu'il se tient en deçà de la distinction entre essence et fait. Si j'ai des *eidos* qui caractérisent éidétiquement tel ou tel étant que je peux viser à travers eux, ce n'est que sur le fond du présent vivant à partir duquel l'*eidos* peut être exhibé, par le procédé de la variation éidétique, et donné dans l'intuition. Mais, le fait absolu du présent vivant ne se donne pas de façon intuitive : il ne se donne pas sous une forme du « vis-à-vis » (*gegenüber*), c'est-à-dire sous une forme de l'objet qui serait constitué comme un étant dans le flux temporel. Autrement dit, le moi transcendantal ne peut jamais apercevoir ou saisir son propre présent *en œuvre* comme un étant temporalisé, car il ne fait jamais lui-même face à ce présent, dans la

³⁹² K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 148.

³⁹³ « Das letztfungierende Ich ist Ur-faktum schlechthin ; es hat nicht den Charakter des Zufälligen und Singulären gegenüber der absoluten Wesensnotwendigkeit und Allgemeinheit des Eidos, sondern als absoluter Ausgangspunkt alles Fungierens, als apodiktisches Ziel der phänomenologischen Rückfrage muss es selbst "absolutes Faktum" genannt werden » (*Ibid.*).

mesure où il *est* lui-même « le présent du j'opère » (*die Gegenwart des Ich fungiere*)³⁹⁴. Dans son originalité la plus originaire, le présent vivant qui conditionne toute apparition de l'étant n'est pas ce qui *est* ou ce qui a le sens d'étant : l'origine de tout être et de toute la conscience n'est pas un étant, mais un avant qu'être ou un autrement qu'être qui, originairement, ne se donne pas comme un étant temporel, comme un objet transcendant. L'archi-fait qui, précédant l'apparition de l'étant, fonde toute la donation, n'est pas un fait constitué, mais un fait constituant, c'est-à-dire « la réalité transcendantale » (*die transzendente Wirklichkeit*)³⁹⁵.

L'anonymat et la nudité du présent vivant

En fait, le moi transcendantal se précède toujours lui-même et, par là même, il ne se découvre qu'« après coup » (*nachträglich*)³⁹⁶. Puisque le présent vivant précède toujours déjà la réflexion, celle-ci ne vient l'éclairer qu'après coup. Certes, le moi transcendantal peut réfléchir sur les actes constituants qui viennent juste de se dérouler, pour remonter des objets constitués à leur source constituante. Mais, il ne peut pas réfléchir sur un acte au moment même où celui-ci se déroule ; bien au contraire, cet acte ne se donne à la réflexion qu'après coup. Il subsiste toujours un écart temporel entre le présent vivant et la réflexion. Si « la réflexion est l'effort du moi pour se voir et se saisir lui-même », cette volonté de se voir présuppose déjà « l'écart entre le voyant et le vu » (*der Abstand von Sehendem und Gesehenem*)³⁹⁷.

Certes, en réfléchissant sur lui-même, le moi se connaît lui-même indubitablement, mais il

394 *Ibid.*, p. 146.

395 *Ibid.*, p. 148.

396 *Ibid.*, p. 119.

397 *Ibid.*, p. 120.

ne peut recevoir qu'une phase disparaissante-passée de son opération. Si un acte passé peut devenir l'objet d'une réflexion, c'est parce qu'il est retenu encore vivant par la rétention et que, tandis que la vie irréfléchie continue, l'acte retenu est alors saisi et réfléchi. On peut dire que c'est la rétention comme écart temporel, qui rend possible la réflexion sur l'acte qui vient juste d'être. C'est pourquoi le moi ne se touche lui-même qu'en tant que ce qui est encore retenu et par là même ne rattrape jamais son propre surgissement proto-impressionnel. Déjà le premier rapport à soi, qui est l'auto-affection temporelle, implique un écart temporel entre l'affectant et l'affecté. D'où l'anonymat du moi :

« Je ne peux ni me voir moi-même ni me saisir moi-même, parce que je suis moi-même le jaillissement de mon opération, que je suis le regard même qui saisit. En ce sens, Husserl dit que : le moi reste lui-même anonyme »³⁹⁸.

Cet anonymat du présent vivant reste « insurmontable » (*unaufhebbar*)³⁹⁹ malgré la possibilité de l'auto-réflexion, parce que « le moi opérant de façon ultime est lui-même le présent en fonction de toute la réflexion »⁴⁰⁰. En effet, la réflexion s'écoule dans le temps dans la mesure où le moi réfléchissant dans l'acte de la réflexion *continue* à opérer de façon anonyme. Le moi transcendantal dans les actes de la réflexion, qui pose le moi opérant comme l'objet, est lui-même le moi opérant. En d'autres termes, le moi réfléchi n'est rien d'autre que le moi réfléchissant qui vient juste d'être. Cela signifie qu'il n'y a pas de simultanéité entre le moi réfléchissant et le moi réfléchi, qu'un écart insurmontable se creuse entre eux. En ce sens, il y a une relation asymétrique entre les deux termes que leur séparation temporelle, à jamais

398

Ibid.

399

Ibid.

400

Ibid., p. 121.

insurmontable, provoque. Si, puisque la réflexion est incapable de saisir le moi opérant au présent, elle ne le saisit que dans le souvenir, comme ce qui a déjà passé, alors le moi réfléchi ne coïncide jamais avec le moi réfléchissant qui opère. L'anonymat du présent vivant du moi opérant reste donc insurmontable. Pour ainsi dire, il y a toujours une scission entre le moi anonyme, qui opère, et le moi-objet découvert dans l'acte de la réflexion : avant de devenir un objet pour lui-même, le moi se devance lui-même en tant que le pôle qui est à la fois vivant et anonyme. C'est la raison pour laquelle Husserl affirme que « le pôle opérant, dans son opération originaire, n'est jamais dans le champ temporel »⁴⁰¹. Il ne faut pas confondre le moi temporalisé et ontifié, qui se donne comme objet temporel dans le flux des vécus, avec le moi du présent vivant, dans la mesure où celui-ci est « pré-être inexpérimentable et indicible » (*Vor-Sein unerfahrbar und unsagbar*)⁴⁰². De même que du visage d'autrui, je ne peux en aucune façon faire l'expérience, de même du présent vivant, il n'y a aucune expérience intuitive. Définir le présent vivant reviendrait à oublier son anonymat, sa *nudité*. Autrement dit: si le présent vivant est ce qu'il est, c'est-à-dire s'il est *défini* et, quels que soient les contenus de sa définition, s'il est enfermé dans une *essence* quelle qu'elle soit, il n'est plus *vivant*. Ce ne sont donc jamais des propriétés *étantes*, des propriétés qui *sont* et qui font le présent vivant, en son altérité, mais sa nudité inexpérimentable et indicible sans qualité et sans être identifiable. En ce sens, le présent vivant est *dans* la phénoménologie et *au-delà* d'elle, puisqu'il constitue les conditions de possibilité de toute phénoménalité, tout en venant défaire toute phénoménalité :

« La vie immédiate, pré-réflexive, non objectivée, vécue et d'emblée anonyme ou "muette" de la conscience, est ce laisser *apparaître* de par sa retraite, ce disparaître dans le laisser apparaître

401 Husserl, Ms. A V 5, p. 3 (1933), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 121.

402 Husserl, Ms. C 13 II, p. 9 (1934), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 103.

» (DQVI 161).

Le présent vivant est bel et bien *dans* la phénoménologie et cependant *n'y* est *jamais* présent. La phénoménologie qui est le langage de ce qui apparaît, est en même temps le langage de ce qui se retire.

L'altérité du présent vivant

Le présent vivant n'est pas pour le moi transcendantal comme l'objet mondain est pour lui, ayant un sens pour lui. Tout au contraire, il est lui-même ce moi transcendantal. C'est la raison pour laquelle entre le présent vivant et le moi transcendantal il n'y a pas de distance et, en ce sens, ils sont dans une proximité originaire. Pourtant, le rapport du sujet au présent vivant présuppose une séparation temporelle, qui n'est rien d'autre que l'écart minimal entre l'impression originaire et la rétention, et renvoie à une altérité à soi :

« La conscience réduite, répond-elle à cette demande de sol premier et neutre ? Essentiellement "impressionnelle" n'est-elle pas possédée par le non-moi, par l'autre, par la "facticité" ? La sensation n'est-elle pas la négation même du travail transcendantal et de la présence évidente qui coïncide avec l'origine » (EDE 162, partiellement déjà cité.) ?

L'analyse husserlienne du présent vivant, loin de justifier de façon définitive la notion du sujet transcendantal, ne l'expose-t-elle pas au contraire à sa limite extrême qui déborderait le champ de son travail transcendantal ? Si l'archi-fait du présent vivant excède l'*eidōs* du moi, s'il

est « le " réel " précédant et surprenant le possible » (AE 42), alors n'est-il pas ce qui, irréductible à la propriété du moi, ne saurait jamais coïncider purement et simplement avec lui ? Si l'archi-fait, qui est conçu comme inexpérimentable et indicible, se dérobe sans cesse au regard du moi réfléchissant au présent, s'il n'est originairement en face de personne, alors ne désigne-t-il pas l'altérité à chaque fois insurmontable qui habite le moi ? N'est-ce pas plutôt le moi qui est en face de l'autre, le *Gegenüber* pour la facticité non-assumable ? Le moi ne s'expose-t-il pas au non-moi ?

« 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 » (TA 67)⁴⁰³.

Pourtant, aux yeux de Husserl, le présent vivant se donne et appartient toujours déjà à la conscience : il n'est pas inconnu, mais connu et ce que je connais, c'est le mien. Certes Husserl a bien reconnu « l'anonymat à chaque fois insurmontable » (*die jeweils unaufhebbare Anonymität*) du présent vivant. Je ne suis pas l'impression originaire, jamais, intentionnellement, impossiblement. Mais, ce problème d'anonymat du présent vivant se déplace, quand, après avoir posé la question de savoir si le moi réfléchissant, qui « ne vient qu'après coup »

403

La diachronie serait un irréductible décalage temporel entre le moi réfléchissant et le présent vivant. N. Depraz considère que ce qui rend possible l'explication phénoménologique de l'expérience de l'autre n'est pas le rapport à l'autre lui-même (Cf. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, Vrin, 1995.). Selon elle, c'est la structure de l'altérité inhérente à la subjectivité transcendante qui permet l'expérience d'autrui : elle appelle cette structure « altérité à soi ». Celle-ci a, dit N. Depraz, la « valeur d'élucidation de l'expérience de l'autre » (*Ibid.*, p. 241.). L'altérité à soi *primaire* est l'altérité de la *hylé* – moment *réel* de la subjectivité transcendante – à soi, c'est-à-dire dans le vocabulaire de Lévinas, l'altérité de l'aperion à soi (*Ibid.*, p. 251.), tandis que l'altérité à soi *secondaire* est l'altérité du spectateur phénoménologisant au moi constituant (*Ibid.*, p. 276. Cf également, DQVI 47-48. Cf. encore E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, tr. fr. N. Depraz, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 1994, p. 63-64.). D'après N. Depraz, ces deux altérités à soi constituent phénoménologiquement les conditions de possibilité de l'intropathie. L'altérité primaire de la hylé à soi n'est-elle pas l'altérité de l'aperion qui est éprouvée comme l'*il y a* chez Lévinas ? En effet, comprises comme altérités irréductibles, l'altérité du présent vivant et celle d'autrui ont une certaine affinité.

(*nachkommende*), peut « regarder et saisir » (*schauen und fassen*) cet anonymat, s'il peut le « dévoiler » (*enthüllen*) comme « l'anonymat du centre de fonction persistant et identique » (*die des verharrenden identischen Funktionszentrum*)⁴⁰⁴, il y répond :

« [...] Le pôle qui est réfléchi dans la réflexion n'est pas le pôle vivant [...], pourtant il peut se montrer, dans la réflexion correspondante, comme anonyme, comme opérant »⁴⁰⁵.

Si la réflexion, qui ne vient qu'après coup, a la capacité de montrer le pôle vivant comme anonymat opérant, cela revient à dire que, « par conséquent, l'anonymat du phénomène originaire est lui-même toujours quelque chose de connu (*etwas Gewusstes*) ». Pour Husserl, malgré « le caractère d'après coup » (*Nachträglichkeit*) de la réflexion, l'anonymat du moi ne reste jamais « inconnu » (*unbekannt*)⁴⁰⁶.

Certes, au fond de ma subjectivité, il y a une dimension anonyme d'étrangèreté à soi-même : une altérité m'habite, dans la mesure où l'anonymat du présent vivant ne saurait devenir l'objet pour le moi au présent. Mais, cette altérité de l'anonymat n'est jamais radicalement autre, puisqu'elle est toujours connue, puisqu'elle m'apparaît d'abord dans l'auto-affection temporelle et ensuite dans la réflexion. L'anonymat n'est donc que *mon* anonymat. Dans la mesure où, dans l'auto-affection temporelle, le moi transcendantal a conscience pré-réflexive du moi anonyme du présent vivant même avant de réfléchir sur celui-ci explicitement, l'anonymat du présent vivant est toujours déjà égoïque et il ne s'oppose pas à l'activité réflexive, mais la prépare. Bref, l'anonymat du présent vivant n'a de sens que par rapport à une prise de conscience

404 K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 121.

405 « [...] Der in der Reflexion reflektierte Pol ist nicht der lebendige Pol [...], aber in der entsprechenden Reflexion als anonym, als fungierender aufweisbar » (Ms. A V 5, p. 2, cité par K. Held, *Ibid.*, p. 121.).

406 K. Held, *Ibid.*, p. 122.

égoïque. C'est cette démontrabilité réflexive du présent vivant comme tel que Lévinas veut mettre en question quand il se demande si sous le regard de la conscience réfléchissante, « qui prend pour l'objet le moi, ses états et ses actes mentaux », « le non-intentionnel, vécu en contrepoint de l'intentionnel, conserve et livre son sens véritable » (DQVI 259-260). Lévinas poursuit : « La critique traditionnellement exercée à l'endroit de l'introspection a toujours soupçonné une modification que subirait la conscience dite spontanée sous l'œil scrutateur et thématissant et objectivant et indiscret de la réflexion, et comme une violation et une méconnaissance de quelque secret. Critique toujours réfutée, critique toujours renaissante. [...] N'y a-t-il pas lieu de distinguer entre l'*enveloppement* du particulier dans un concept, la *potentialité* du possible dans un horizon d'une part, et l'*intimité* du non-intentionnel dans la conscience pré-réflexive » (DQVI 260) ? Aux yeux de Lévinas, quand la réflexion prend pour l'objet le présent vivant, le sens véritable de celui-ci est essentiellement méconnu, car son intimité secrète est à distinguer de ce qui n'est d'abord implicite que pour devenir ensuite le thème explicite⁴⁰⁷.

La pré-donation du présent vivant

Si le moi peut se saisir lui-même comme un objet dans la réflexion, c'est parce que le moi anonyme est toujours déjà pré-donné au moi transcendantal de façon irréfléchie, avant la réflexion. L'archi-fait s'y donne toujours déjà « d'une manière indicible » (*auf eine*

407

A propos du problème de la relation entre la réflexion et le présent vivant, K. Held parle d'un « paradoxe » : d'une part, le présent pré-temporel ne peut être découvert que dans la réflexion qui se tient elle-même dans le flux temporel. De l'autre, dans la réflexion, son « essence authentique » est toujours déjà cachée (K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 118.).

unaussprechliche Weise)⁴⁰⁸, c'est-à-dire d'une manière inexplicable. Avec cette pré-donation du présent vivant, il s'agit d'« une "donation" dont la manière de donation n'est même pas connue » (*eine "Gegebenheit", von der nicht einmal die Gegebenheitsweise bekant ist*)⁴⁰⁹, c'est-à-dire d'une « pré-donation archi-passive » (*urpassive Vorgegebenheit*)⁴¹⁰. Or, comme nous le verrons cette manière inconnue dont le moi anonyme se donne au moi transcendantal ne désigne rien d'autre que la synthèse passive de rétention et de protention.

« [...] Je ne suis objet pour moi-même que dans la mesure où j'ai "conscience de moi-même", même si je ne réfléchis pas. Si je n'avais pas cette conscience, alors je ne pourrais pas non plus réfléchir. De la même façon, une conscience constitutive de l'objectivité corrélatrice précède essentiellement chaque attention »⁴¹¹.

Si je peux me thématiser comme un objet à l'instar des autres objets, c'est parce que j'ai toujours déjà eu une conscience pré-réflexive du moi qui précède la réflexion explicite qui le prend pour l'objet. C'est grâce à cette conscience pré-réflexive de soi que le moi du présent vivant est toujours déjà conscient. Cette conscience pré-réflexive de soi qui devance la conscience réflexive renvoie à l'auto-affection du moi :

« Un acte est nécessairement toujours affectant, et le moi qui entre dans les actes comme leur pôle de recouvrement, est par là de la même façon toujours affectant ; il ne peut pas opérer, sans s'affecter lui-même en tant qu'opérant »⁴¹².

408 *Ibid.*, p. 146.

409 *Ibid.*

410 *Ibid.*, p. 149.

411 Husserl, *Ideen II*, p. 318, cité par K. Held, *Ibid.*, p. 110.

412 Husserl, Ms. C 10, p. 15 (1931), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 111.

Si le moi peut se thématiser comme l'objet dans l'acte de la réflexion, c'est parce qu'il se donne lui-même à lui-même d'abord et originairement sur un mode affectif⁴¹³. Le moi absolu du présent vivant s'épuise dans sa pré-donation sous la forme de la temporalisation auto-affective du flux absolu. L'impression originaire m'apparaît dans le vécu de l'affection qui présuppose un écart minimal entre affectant et affecté. Or, à ce niveau de constitution originaire, cet écart, cette non-coïncidence, n'est rien d'autre que la rétention, c'est-à-dire la fluence du temps. Le présent vivant ne peut se donner à la conscience que grâce à la rétention qui lui est attachée. Mais, le présent vivant s'épuise-t-il sans reste dans l'auto-affection temporelle d'abord et dans la réflexion ensuite ? Se donne-t-il toujours déjà et sans reste à la conscience pré-réflexive de soi, ne fût-ce que d'une manière indicible ? En d'autres termes, « le "savoir" de la conscience pré-réflexive de soi, *sait-il*, à proprement parler » (DQVI 260) ?

« La conscience pré-réflexive, non-intentionnelle, ne saurait se décrire comme prise de conscience de cette passivité, comme si, en elle, déjà, se distinguait la réflexion d'un sujet, se posant comme au "nominatif indéclinable", assuré de son bon droit à l'être et "dominant" la timidité du non-intentionnel comme une enfance de l'esprit à dépasser ou un accès de faiblesse arrivé à un psychisme impassible » (DQVI 261-262).

L'impression originaire toujours déjà liée à la synthèse temporelle

Si pour Husserl l'impression originaire s'épuise sans reste dans sa pré-donation, c'est parce

413

Cf. : « L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une "affection" » (*Leçons*, p. 66.).

que, même dans la réduction radicalisée au présent vivant, la rétention et la protention ne sont pas mises hors circuit : même à ce niveau de la réduction, l'impression originale ne s'est pas détachée de l'intentionnalité des rétentions et des protentions. En effet, Husserl distingue le présent vivant de l'impression originale, puisque le présent vivant désigne « l'unité concrète qui entoure toutes les structures » (*die alle Strukturen umfassende konkrete Einheit*), c'est-à-dire l'unité des trois moments : impression originale, rétention et protention⁴¹⁴.

Même dans la réduction radicalisée au présent vivant, la rétention et la protention ne sont pas mises entre parenthèses, mais elles forment avec l'impression originale une unité du flux temporel, c'est-à-dire « l'énigme d'être originellement uni de façon pré-réflexive » (*Rätsel des praereflexiven Ureinigseins*)⁴¹⁵. C'est dans cette unité, que le présent vivant est toujours déjà *consciente*. Inséparable de la rétention et de la protention, l'impression originale se détermine comme « intervalle fluant » (*fliessendes Zwischen*), c'est-à-dire comme « point de médiation, non-fixable, entre protention et rétention » (*nicht fixierbarer Vermittlungspunkt zwischen Protention und Retention*)⁴¹⁶. Compris comme ce qui est toujours déjà conscient, l'anonymat du présent vivant est pour Husserl toujours l'anonymat d'un *moi* :

« Cet événement tout à fait archi-fluant n'est pas un événement mort, mais l'«effectuation» égoïque est le moteur le plus interne »⁴¹⁷.

L'événement archi-fluant ne signifie pas un événement *mort*, c'est-à-dire un anonymat *sans sujet* ; tout au contraire, il est un événement *vivant*, c'est-à-dire un anonymat *égoïque*, car il est

414 K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, op. cit.*, p. 19.

415 *Ibid.*, p. 112.

416 *Ibid.*, p. 22.

417 « Dieses ganz urströmende Geschehen ist nicht totes Geschehen, sondern ichliche ‚Leistung‘ ist der innerster Motor » (MS. C 10, p. 23 (1931), cité par K. Held, *Ibid.*, p. 103.).

« synthèse pré-réflexive du moi » (*praereflexive Synthesis des Ich*) qui constitue « sa persistance dans la fluence » (*seine Ständigkeit im Strömen*)⁴¹⁸, c'est-à-dire l'unité de l'impression originaire, de la rétention et de la protention.

« Chez Husserl, la conscience interne du temps, et la conscience tout court, se décrivent dans la temporalité de la sensation [...]. Temps, impression sensible et conscience se conjuguent. Même à ce niveau primordial qui est celui du vécu, où la fluence, réduite à l'immanence pure, devrait exclure jusqu'au soupçon d'objectivation, la conscience demeure intentionnalité – "intentionnalité spécifique" certes, mais impensable sans corrélatif appréhendé. Cette intentionnalité spécifique est le temps même » (AE 40-41).

Pour Husserl, malgré la réduction radicalisée au présent vivant, la conscience intime du temps est conçue comme intentionnalité sous la forme « spécifique ». Comprise comme intentionnalité, elle doit avoir son corrélatif appréhendé, c'est-à-dire l'unité temporelle de la sensation qui s'esquisse dans le flux absolu. Certes, l'impression originaire n'est pas le corrélat objectif d'une appréhension intentionnelle qui anime un contenu hylétique, selon le schéma forme/matière des *Recherches logiques*, puisque, dans la réduction radicalisée, toute l'intentionnalité objectivante est mise en parenthèse. L'impression originaire, qui précède la *Sinnebung* subjective dont elle est la source même, ne saurait être considérée comme le produit de l'œuvre de constitution active. Mais, elle est toujours déjà consciente de façon « spécifique », même au niveau pré-temporel, pré-objectif : elle se donne à la conscience de façon irréfléchie à partir de la synthèse temporelle de rétention et de protention. Si le présent vivant est à la fois

418

K. Held, *Ibid.*, p. 112.

persistant et fluant, s'il se tient à la fois hors du temps et dans le temps, c'est parce qu'il est l'unité originaire du présent, du passé et du futur. C'est grâce à cette unité de l'impression originaire, de la rétention et de la protention, que le moi anonyme est toujours déjà pré-donné au moi transcendantal. Ayant toujours l'unité, la fluence du temps est intentionnelle. C'est par l'intentionnalité de la rétention et de la protention, que, malgré la modification, le flux temporel demeure identique, gardant la forme permanente du présent vivant, laquelle n'est rien d'autre que le point de médiation entre protention et rétention, c'est-à-dire l'impression « *tout juste passée, sur le point de venir* » (AE 41).

Aux yeux de Lévinas, si chez Husserl « rien ne s'introduit incognito dans le Même pour interrompre la fluence du temps et la conscience qui se produit sous les espèces de cette fluence » (AE 42), c'est parce que l'impression originaire est toujours déjà liée à la synthèse passive de la rétention et de la protention. Certes, l'impression originaire s'écarte d'elle-même, mais ce n'est que « pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier » (AE 145). Dans la mesure où dans la modification rétentionnelle, l'impression est retenue sans aucune perte, « le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable » (AE 43). Surgissant de la rétention d'une impression originaire par laquelle se définit le maintenant qui, tout en retombant dans le passé conserve son identité, la fluence du temps n'est jamais perdue mais toujours remémorable et récupérable. Le temps de la conscience est donc un temps essentiellement constitué, car « à travers le jour qu'ouvre la diastase d'identité – à travers le temps – le Même retrouve le Même modifié » (AE 47). C'est grâce à l'intentionnalité de rétention et de protention, que le temps est une *auto*-affection, c'est-à-dire une absolue coïncidence au sens où la subjectivité « se [rejoint] et s'identifie comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un Moi transcendantal » (AE 73). C'est à cette absolue coïncidence, que Lévinas essaie d'opposer une « absolue non-coïncidence » (AE 64).

§4. La réduction hyperbolique à l'impression originaire

Husserl distingue l'impression originaire de l'intentionnalité de la rétention et de la protention. Pourtant, au sein de l'instant, l'impression originaire est toujours déjà saisie dans la rétention. Or, pour Lévinas, il s'agit de faire valoir la notion d'impression originaire sans rétention et sans protention. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas cherche à remonter à une couche encore plus profonde que le présent vivant. Pour cela, Lévinas tente d'élargir et de radicaliser la limite méthodique de la phénoménologie husserlienne, enfermée dans le cadre aussi bien théorétique que téléologique, jusqu'à l'au-delà de l'intentionnalité, c'est-à-dire jusqu'à la *hylé* sans *morphé*. Ce n'est pas à une subjectivité intentionnelle, à un moi transcendantal se rapportant à lui-même de façon intentionnelle, que reconduit ici la réduction lévinassienne. Tout au contraire, cette réduction à l'unicité éthique signifie la reconduction de la subjectivité constituante à une subjectivité dont l'identité se tient en deçà de toute intentionnalité. Lévinas opère donc une réduction à l'impression originaire comme telle qui se tient en deçà de l'intentionnalité de la rétention et de la protention. En soulignant la simplicité du moi, l'impression originaire comme telle qui se tient en deçà de la conscience de soi permet d'opérer une réduction phénoménologique à son ipséité comme telle, de penser son unité simple. Séparant l'impression originaire de toute intentionnalité, Lévinas radicalise la réduction husserlienne au présent vivant. Certes, pour Husserl, l'impression originaire est conçue comme la source de toute temporalité et de toute constitution, car « la conscience n'est rien sans l'impression »⁴¹⁹. Mais, aux yeux de Husserl, l'impression originaire comme telle qui serait

419

séparée de la rétention et de la protention n'est qu'une « limite idéale » :

« [...] Ce n'est là précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même »⁴²⁰.

Husserl voit donc le concret dans l'œuvre cachée de l'activité égoïque, c'est-à-dire dans la synthèse temporelle et cela indique sa tentative de fonder le primat de l'intentionnalité objectivante dans la vie pré-réflexive du sujet. Cette tentative se montre dans la nécessité de la synthèse passive. D'où il résulte que le présent vivant *concret* doit être considéré comme ce qui est inséparable de l'intentionnalité de la rétention et de la protention, comme ce qui est toujours déjà anticipé et toujours encore retenu. Ce que Lévinas tente de surmonter, c'est cette subordination de l'impression originaire à « la synthèse, c'est-à-dire à la synchronie qui justifierait ou susciterait le psychisme comme représentation : mémoire et anticipation » (DQVI 238). A la différence de Husserl, qui ne comprend l'impression originaire que par rapport à la synthèse passive, tout en la déterminant comme « commencement absolu »⁴²¹ et pour qui « la rétention de l'impressionnel, impossible en guise de présent ponctuel [...] constitue le présent vivant » (DQVI 239), Lévinas essaie de remonter à l'impression originaire comme telle qui précède toute conscience et, à ce titre, toute intentionnalité. Elle est une couche plus profonde que le présent vivant, qui est toujours déjà uni avec la rétention et la protention⁴²². Dans la

131, cité par Lévinas, AE 40.

420

Leçons, p. 57.

421

Leçons, p. 131.

422

Lévinas semble, dans une surprenante proximité avec Henry, mettre ici en avant la non-intentionnalité de l'impression originaire : « La phénoménologie matérielle telle que je la conçois résulte de cette réduction radicale de toute transcendance qui libère l'essence du sous-jacent de la sub-jektivité en tant que sa "composante" hylétique ou impressionnelle » (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 15.). Certes, Lévinas met en question la transcendance intentionnelle de l'impression originaire. Mais, il pense la transcendance de l'impression originaire autrement : « Michel Henry conteste le caractère transcendant de la sensibilité qui ne serait dû qu'à l'intentionnalité théorétique qu'elle fonde (laquelle d'ailleurs, à son tour s'enracinerait dans la manifestation de l'immanence). Nous sommes d'accord avec lui pour contester à la sensibilité la transcendance intentionnelle ; mais nous ne limiterons pas

réduction lévinassienne à l'unicité éthique, il s'agit donc de séparer l'impression originaire de l'intentionnalité des rétentions et des protentions. Certes, séparée de la rétention et de la protention, l'impression comme telle serait pour Husserl quelque chose d'*abstrait*, mais il s'agit d'une « abstraction concrète » (AE 116). Comme le précise Lévinas, dans *De Dieu qui vient à l'idée*, « C'est dans la situation éthique que s'accomplit, d'après moi, l'unité de ce qui reste disparate ou semble construit ou dialectique dans le dire ontologique.[...] L'éthique se donne bien comme la réduction de certains langages » (DQVI 140-141). L'éthique se donne bien comme la situation *concrète* à partir de laquelle les langages *abstrait*s prennent sens. Mais, ici, il ne s'agit pas de reconduire les notions à l'horizon de leur apparaître, car la situation éthique est le lieu d'une mise en question de l'apparaître, de l'équivalence entre l'apparaître et son accès (*Sinnggebung*) :

« [...] L'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité – c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie » (AE 231).

Loin de reconduire les notions à l'horizon de leur apparaître, il s'agit de les ramener à la situation éthique, à l'un-pour-l'autre : « la signification comme témoignage ou martyr – intelligibilité d'avant la lumière, d'avant le présent de l'initiative par laquelle la signification du logos dans son présent – dans sa synchronie – signifie l'être », c'est-à-dire « la signification [qui] signifie autrement que par synchronie de l'être » (AE 98). C'est pourquoi c'est ici le présent vivant lui-même formant l'unité avec la rétention et la protention, l'apparaître de l'être,

la transcendance à l'intentionnalité, en partant précisément de la notion de proximité » (EDE, 226, note 2). Avec la proximité, il s'agit d'une ouverture antérieure à l'ouverture intentionnelle, d'une ouverture hyperboliquement passive qui réside dans l'impossibilité de se dérober : « Toute l'ouverture de la conscience serait déjà la version vers le quelque chose auquel le veiller veille. Mais il faut penser une ouverture antérieure à l'intentionnalité, ouverture primordiale qui est une impossibilité de se dérober, une assignation ; une impossibilité de se dérober en soi [...] » (DMT 242). Il s'agit donc de l'exposition à l'autre, et non pas de l'attention à l'être (Cf. DMT 244).

qui tient en quelque sorte le rôle de la notion abstraite qu'il s'agit de reconduire à son horizon de sens, à la situation éthique. En ce sens, pour Lévinas, il ne s'agit pas seulement de défaire le geste phénoménologique qui allant au-delà du donné, ne découvre la signification que dans l'apparaître, mais de le radicaliser, en reconduisant le présent vivant, qui est suscité par l'apparaître de l'être, à l'un-pour-l'autre éthique du sujet qui est appelé par la transcendance de l'Infini qui ne s'offre jamais à son regard. Or, afin de mettre en question l'équivalence entre l'apparaître et son accès, il faut briser la symétrie, la synchronie entre le phénomène (le Dit) et la signification (le Dire tendu vers le Dit). Or, interrompre la corrélation (la structure d'*en tant que*) entre le Dire et le Dit, c'est briser leur lien intentionnel, c'est-à-dire séparer le Dire sans Dit (l'impression originaire) du Dire tendu vers le Dit (l'intentionnalité de rétention et de protention). Voici pourquoi, reconduisant le Dit à « la signification du Dire, par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit » (AE 231), c'est-à-dire à la « signification dans sa signifiante même, en dehors de tout système, avant toute corrélation » (AE 88), passant d'une idée à son superlatif, Lévinas découvre « une idée nouvelle nullement impliquée dans la première [... qui] se trouve justifiée non pas sur *la base* de la première, mais par sa sublimation » (DQVI 141-142). Passer d'une idée à son superlatif, ce n'est pas entendre ceci *en tant que* cela, mais *pousser* ceci *jusqu'à* cela. C'est ainsi que Lévinas reprend les analyses husserliennes sur la conscience intime du temps, mais pour les *pousser jusqu'à* une nouvelle conception d'impression originaire à laquelle Husserl se serait refusé. En deçà de sa corrélation intentionnelle avec le Dit, le Dire doit être considéré comme pure *hylé*. Or, Lévinas conçoit cette pure *hylé* pour elle-même, dans sa passivité, avant qu'elle ne soit synthétisée dans le jeu des rétentions-protentions. Sur la voie de l'hyperbole, il *pousse* donc « notre "passivité" occidentale [qui] est une réceptivité [...] suivie d'une assomption » (DQVI 142) *jusqu'à* une passivité plus passive que toute passivité. Le Dire, c'est l'impression originaire comme telle, considérée pour

elle-même, (jouissance et souffrance), mais avant qu'elle ne soit reprise dans la temporalité de l'intentionnalité. L'impression originaire devient ainsi « hyperbole de la passivité » (AE 63), c'est-à-dire passivité d'un affect irrécupérable, toujours déjà passé, dérangeant l'intentionnalité, la débordant :

« La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner » (AE 64).

Cette nouvelle signification hyperbolique d'impression originaire n'est pas abstraite, mais concrète :

« Absolution de l'*un*, elle n'est ni une évasion, ni une abstraction ; concrétude plus concrète que le simplement cohérent dans une totalité, car, *sous* l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage » (AE 142).

Examinons de près le passage de l'ontologie à l'éthique, c'est-à-dire « la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques » (AE 146).

« Non réduite, la sensibilité est dualité du sentant et du senti, séparation – et aussitôt union – dans le temps, déphasage de l'instant et déjà rétention de la phase séparée. Réduite, la sensibilité est animée, signification de l'un-pour-l'autre, dualité non-assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation » (AE 90).

En effet, si Lévinas obtient cette signification de l'un-pour-l'autre, ce n'est que parce qu'il met entre parenthèses non seulement l'horizon du passé et du futur, mais aussi l'intentionnalité de la rétention et la protention, là où Husserl ne met jamais entre parenthèses la synthèse passive, même au niveau de la réduction radicalisée jusqu'au présent vivant. :

« La temporalité comporte à un niveau – qui, pour Husserl, est originel – une conscience qui n'est même pas intentionnelle dans le sens "spécifique" de la rétention. La *Ur*-impression, l'impression originaire, la proto-impression, malgré le recouvrement parfait en elle du perçu et de la perception (qui devrait ne plus laisser passer la lumière) malgré leur stricte contemporanéité qui est la présence du présent, malgré la non-modification de ce "non-modifié absolu, source originelle de tout être et de toute conscience ultérieurs" – cet aujourd'hui sans lendemain ni hier – la proto-impression ne *s'imprime* pourtant pas sans conscience. "Non-modifiée", identique à soi, mais sans rétention, l'originaire impression ne devance-t-elle pas toute pro-tention et ainsi sa propre *possibilité* ? [...] Le "réel" précédant et surprenant le possible – ne serait-ce pas la définition même du *présent* lequel, indifférent dans cette description ("la génération n'a pas de germe !") à la protention, n'en serait pas moins conscience » (AE 41-42) ?

Ici, Lévinas remonte à l'impression originaire comme telle qui précède toute conscience intentionnelle, bien que l'on ne puisse pas la thématiser de façon concrète au moyen du savoir objectivant. Purifiée de la synthèse passive, coupée de la rétention et de la protention, elle se tient en deçà de toute intentionnalité. Si l'intentionnalité est non-coïncidence de la perception et du perçu, de l'*intentio* et de l'*intentum*, l'impression originaire, parce qu'elle est une absolue coïncidence de l'*intentio* et de l'*intentum*, est « une conscience qui n'est même pas

intentionnelle dans le sens "spécifique" de la rétention ».

Dans son article, intitulé « Intentionnalité et sensation », Lévinas se pose la question suivante :

« Mais faudrait-il penser que toute intentionalité est déjà à quelque titre souvenir ? Ou, plus exactement l'objet de l'intention n'est-il pas déjà plus vieux que l'intention ? Y a-t-il diachronie dans l'intentionnalité » (EDE 154) ?

C'est la question que Husserl se pose dans le Supplément V des *Leçons* :

« De quel droit peut-on dire que la perception et le perçu sont simultanés » (Leçons, p. 145.) ?

Pour y répondre, Lévinas suit quatre points de vue proposés par Husserl, qui sont successivement adoptés : dans l'attitude naturelle, au sein du temps objectif, il n'y a pas de simultanéité de la perception et du perçu⁴²³. Dans l'attitude phénoménologique, la perception est en retard sur l'objet perçu⁴²⁴. Dans réflexion, il n'y a pas de simultanéité entre la perception et le perçu, si dans la sphère immanente pure, la perception signifie l'acte de la réflexion en qui se donnent les unités immanentes⁴²⁵. Dans l'impression originaire, « si nous voulons désigner aussi la "conscience interne" comme "perception", nous avons en fait ici une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu »⁴²⁶. Or, Lévinas propose de retourner la thèse :

423 Cf. : « l'étoile est antérieure au regard qui la capte à cause de la vitesse de la lumière et du temps de réaction du sujet » (EDE 155).

424 Cf. : « L'objet n'est possible que si une intention anime une sensation, laquelle doit être minimalement écoulée pour qu'une intention l'inspire. L'acte est donc postérieur au matériau de l'objet constitué. [...] La conscience est retard sur elle-même, une façon de s'attarder à un passé » (EDE 155).

425 Cf. : « l'objet précède bien entendu, la perception » (EDE 155).

426 *Leçons*, Supplément V, p. 147.

« Reste la proto-impression appelée précisément "conscience interne" et que l'on peut, par extension, appeler perception : ici perçu et percevant sont simultanés. L'appendice XII l'expose comme indistinction de l'objet et de la perception – et elle se décrit d'une façon qui tranche sur celle de l'intention. Il faut peut-être retourner la thèse : toute distinction entre perception et perçu – toute intention idéalisante – repose sur le temps, sur le déphasage entre la *visée* et le *visé*. La proto-impression seule est pure de toute idéalité. Elle est la forme actuelle, le *maintenant*, pour lequel se constitue certes l'unité de la sensation identique dans le flux, à travers l'emboîtement des retentions et des protentions. Mais le flux n'est que la modification de la proto-impression qui cesse de coïncider avec elle-même, pour se présenter sans les raccourcis de l'*Abschattung*, car seule la non-coïncidence avec soi-même – la transition – est conscience perceptive à proprement parler. L'unité de la sensation toujours en devenir est plus vieille et plus jeune que l'instant de la proto-impression auquel s'amarrent les retentions et les protentions constituant cette unité. [...] "Conscience interne", elle deviendra conscience par la modification temporelle de la retention, désignant, peut-être, l'essence de toute pensée comme retenue d'une plénitude qui échappe. Le mystère de l'intentionnalité gît dans l'écart de... ou dans la modification du flux temporel. La conscience est sénescence et recherche d'un temps perdu » (EDE 156).

Si, comme le montre le Supplément V de *Leçons*, la perception est toujours en retard sur le perçu, quand elle en est séparable et en diffère, alors l'impression originaire, qui est pure simultanéité de la perception et du perçu⁴²⁷, du sentir et du senti, n'est plus une perception proprement dite, car le recouvrement parfait en elle de l'*intentio* et l'*intentum* ne laisse pas passer la lumière intentionnelle. Si la conscience est intentionnalité, ce n'est que parce

⁴²⁷ Cf. : « Si nous voulons désigner aussi la "conscience interne" comme "perception", nous avons en fait ici une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu » (*Leçons*, p.147.).

qu'elle est non-coïncidence de l'*intentio* et de l'*intentum*. Ainsi, déjà dans « Intentionnalité et sensation », Lévinas entrevoit la « non-intentionnalité de l'impression originaire » (AE 43), qui « n'est pas, à nouveau conscience » (AE 130), indiquant la notion lévinassienne de la sensibilité comme vulnérabilité, exposition à la blessure. Pour Lévinas, l'impression originaire a nécessairement le sens d'une inconscience, dans la mesure où sa coïncidence absolue d'avec elle-même ne permet pas à l'*intentio* de prendre distance à l'égard de l'*intentum*, une distance qui seul rend possible l'intentionnalité. Non-modifiée, elle est « perte de conscience » (AE 43), tandis qu'« elle deviendra conscience par la modification temporelle de la rétention » (EDE 156). Là où l'intentionnalité est scission de l'*intentio* et de l'*intentum*, l'impression originaire se produit « en dehors de toute négativité dans l'Être qui opère encore dans la temporalité de la rétention » (AE 42). En effet, Lévinas tente de montrer ce que Husserl refusait comme une absurdité. Dans le Supplément IX de *Leçons*, Husserl, après avoir posé la question de savoir si le contenu impressionnel s'imprime sans conscience⁴²⁸, affirme que le contenu impressionnel s'imprime nécessairement avec la conscience originaire qui en a déjà conscience, même avant la rétention :

« On peut dire sur ce point : la phase initiale ne peut devenir objet qu'*après* son écoulement, de la manière indiquée, grâce à la rétention et à la réflexion (donc à la reproduction). Mais si elle n'était consciente que par la *seule* rétention, il serait impossible de comprendre ce qui permet de la caractériser comme "maintenant". Elle pourrait tout au plus être distinguée négativement de ses modifications comme la phase qui ne rend plus rétentionnellement conscient d'une phase précédente, mais elle est en fait caractérisée de façon foncièrement positive, comme en témoigne la conscience. C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu "inconscient", qui ne

428

Cf. : « Qu'en est-il de la phase initiale d'un vécu qui se constitue ? Ne vient-elle aussi se donner que sur la base de la rétention, et serait-elle "inconsciente" s'il ne s'y accrochait aucune rétention » (*Leçons*, p. 159-160.) ?

deviendrait conscient qu'après coup. La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement être-conscient (*bewusst-sein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente – et sous la forme spécifique du "maintenant" – sans être objective. C'est justement cette conscience originaire qui tourne en modification rétentionnelle (qui est alors rétention de celle-ci et de la donnée originairement consciente en elle, car les deux sont inséparablement unies) : si elle n'était pas là, aucune rétention ne serait concevable ; la rétention d'un contenu inconscient est impossible »⁴²⁹.

Pour Husserl, l'impression originaire, qui est pure coïncidence de la perception et du perçu, est pourtant consciente même avant la rétention. Lévinas reproche à Husserl de penser l'absolue coïncidence de l'*intentio* et de l'*intentum* comme conscience au profit de l'intentionnalité rétentionnelle, et, ce faisant, de refuser la possibilité, pour la conscience, de s'absenter d'elle-même :

« Que cette conscience originellement non-objectivante et non objective dans le présent vivant, soit thématizable et thématizante dans la rétention sans rien y perdre de sa place temporelle qui confère "individuation" et la non-intentionnalité de la proto-impression rentre dans l'ordre, ne mène pas en-deçà-du-Même, ni en-deçà-de-l'origine. [...] Déphasage de l'identité du "présent vivant" avec lui-même, déphasage des phases elles-mêmes, selon l'intentionnalité des rétentions et des protentions, la fluence rassemble la multiplication des modifications, se dispersant à partir du "présent vivant". Le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable. Que la non-intentionnalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse

429

Leçons, p. 160.

arriver à l'être clandestinement, que rien ne puisse déchirer le fil de la conscience – exclut du temps la diachronie irréductible dont la présente étude essaie de faire valoir la signification derrière la monstration de l'être » (AE 42-43)⁴³⁰.

Tandis que Husserl regarde comme absurde « un contenu "inconscient", qui ne deviendrait conscient qu'après coup »⁴³¹, Lévinas tient l'impression originaire pour l'inconscient, qui ne deviendra conscience que par la transition rétentionnelle. En ce sens, l'impression originaire n'est pas intentionnelle, là où la rétention est une « première pensée intentionnelle » (EDE 162), car, seule la rétention peut originairement différencier une *intentio* d'un *intentum*. Puisque le flux temporel n'est que l'écart entre l'*intentio* et l'*intentum*, l'inconscient qui se tient en deçà de la conscience de soi, précède toute conscience et toute intentionnalité. En d'autres termes, l'impression originaire s'imprime *sans* et *avant* toute conscience intentionnelle. Or, si la conscience absolue n'est pas absolument consciente d'elle-même, si l'impression originaire n'est jamais donnée qu'indirectement, c'est-à-dire de façon rétentionnelle, alors il faudrait en conclure que la conscience n'est jamais absolument présente à elle-même, qu'elle est toujours en retard sur l'inconscient. C'est ce retard, qui provoque la possibilité, pour l'impression originaire, de déborder la limite de la conscience, de déchirer le lien intentionnel, c'est-à-dire la structure d'*en tant que* qui assure l'équivalence entre l'apparaître et la signification, parce que la conscience intentionnelle est incapable d'en récupérer, puisque « la rétention d'un contenu inconscient est impossible »⁴³². En ce sens, comme Lévinas le précise, il ne s'agit pas ici de

430

Cf. églement : « Si la pensée diffère du sentir spontané où, dans l'assoupissement, sentant et senti se confondent ; si la pensée est écart minimal entre sentant et senti – ce qui est, peut-être, la définition du réveil ou la fluence même du temps ; si l'apparaître originel coïncide avec cet écart ou avec ce réveil de telle façon précisément que ce qui se montre doit déjà avoir été perdu pour être retrouvé par la conscience – la conscience étant cette perte permanente et ces retrouvailles – cette "anamnèsis" ; si ce qui se montre – fût-il le singulier – reste essentiellement à identifier, à cause de cette perte, le singulier, là encore, dans ces retrouvailles sera idéalité » (EDE 222).

431

Leçons, p. 160.

432

Leçons, p. 160.

« descendre vers l'inconscient qui, défini d'une façon purement négative *par rapport au* conscient, conserve la structure du savoir de soi (quelles que soient les ramifications inattendues qui viendraient, dès lors, compliquer cette structure), d'une quête de soi, fût-elle égarée sur des voies obstruées ; inconscient qui reste jeu de la conscience dont l'Analyse entend assurer l'aboutissement – contre les troubles qui lui viennent des désirs refoulés – au nom des règles mêmes de ce jeu » (AE 130 note 6, souligné par nous). Bien au contraire, il s'agit de découvrir l'inconscient comme tel qui, loin de n'avoir de sens que par rapport à la conscience, *signifie* en deçà de toute corrélation, de toute synchronie.

A travers cette découverte de la perte de conscience s'impose donc une *diachronie* dans l'intentionnalité, une rupture radicale à l'égard de toute conscience et de toute intentionnalité. Comprise comme perte de conscience, la non-intentionnalité de l'impression originaire retrouve « son pouvoir d'étonner » (AE 42) et déchire le fil de la conscience. Car « Nouée dans un temps irrécupérable que le présent, représenté dans le rappel n'égale pas » (AE 133), la passivité de l'impression originaire précède toute constitution temporelle à travers les rétentions et les protentions. En effet, « si le présent ne s'écartait pas de sa coïncidence avec lui-même, il ne serait présent, ni déjà passé, ni encore futur – il ne serait ni temporel, ni par simple temporalité conscient » (EDE 223). En ce sens, la pure coïncidence de l'impression originaire avec elle-même signifie plutôt un *non-présent inconscient* :

« Le non-présent ici est invisible, séparé (ou saint), et en cela, non-origine, an-archique » (AE 13).

L'impression originaire comme telle, « n'est pas une coupure du temps dans un point conservant dynamiquement – en puissance – la contradiction du présent et de l'avenir ou du

passé, ni l'idéalité extra-temporelle dominant la dispersion temporelle – point et idéalité impliquant à leur façon, l'aventure ontologique – mais un *en deçà* exempt de toute référence de thématization, sans même que se lèvent en lui, comme une "démangeaison" des références à des références, exempt de toute germination dialectique, absolument stérile et pur, coupé absolument de l'aventure et de la réminiscence. Non-lieu, entre-temps ou contre-temps (ou malheur) en deçà de l'être et en deçà du néant thématizable comme l'être » (AE 138). Grâce au caractère d'*en deçà* de l'impression originaire, coupée ou séparée de la protention et de la rétention, quelque chose « s'introduit incognito dans le Même pour interrompre la fluence du temps et la conscience qui se produit sous les espèces de cette fluence » (AE 42). Il y a bien ici une rupture radicale à l'égard du présent, puisque, « ne s'offrant pas au souvenir » (AE 136), l'impression originaire ne peut se produire qu'au passé irréversible. « Déjà plus vieux que le temps de la conscience » (AE 135), elle se produit en deçà du procès temporel de l'identification du moi dans la conscience de soi :

« La récurrence de soi-même renvoie en deçà du présent où toute identité identifiée dans le Dit se constitue : elle est d'ores et déjà constituée lorsque l'acte de constitution vient seulement pour prendre origine » (AE 133).

Puisque la récurrence à soi par laquelle se définit le soi-même précède toute constitution temporelle de l'identité, elle désigne « l'unité *pré-synthétique* » (AE 136, souligné par nous), l'ipséité toujours déjà faite *avant* toute conscience intentionnelle qui la présuppose :

« La rupture de l'"éternel repos" par le temps où l'être se fait conscience et conscience de soi

en s'égalant après la rupture, suppose le soi-même » (AE 133)⁴³³.

La notion d'impression originaire comme telle, qui est « plus passée que tout passé remémorable, que tout passé convertible en présent » (AE 133), permet donc de comprendre à la fois l'absolue coïncidence (l'unicité du sujet assigné) et l'absolu non-coïncidence (la diachronie dans l'intentionnalité) : d'une part, non-modifiée, l'impression originaire coïncide absolument avec elle-même, sans prendre de distance à l'égard de soi, puisqu'elle est absolue coïncidence du perçu et de la perception. De l'autre, « incommensurable avec la conscience qui s'égale » (AE 136), elle s'écarte absolument de toute conscience intentionnelle et de tout présent, puisque « ni vision de soi par soi, ni manifestation de soi à soi, le soi-même ne coïncide pas avec l'identification de la vérité, ne se dit pas en termes de conscience, de discours et d'intériorité » (AE 135).

Précisons cet « arrachement à soi, au sein de son unité » (AE 64), cette absolue non-coïncidence entre l'inconscient et la conscience intentionnelle.

§5. La patience en tant que la mort de la présence de soi à soi

En effet, c'est à partir de la rupture irréductible entre l'impression originaire comme telle et la conscience intentionnelle, que surgit une perte de soi sans retour dans le passé immémorial, c'est-à-dire la mort incessante de la présence de soi à soi. On peut se demander si, « frappée par

433

Cf. également : « [...] Pour que se produise dans l'étirement de l'*essence*, sortant comme un fil incolore de la quenouille des Parques, une rupture du Même, la nostalgie du retour et la chasse au Même et les retrouvailles et cette clarté où se joue la conscience, pour que se produise cet écart de soi et cette reprise – la rétention et la protention par lesquelles tout présent est re-présentation – il faut derrière toutes les articulations de ces mouvements la récurrence du *soi-même* » (AE 133).

la mort toujours violente et prématurée » (AE 135), « n'ayant pas à s'identifier au présent » (AE 135), l'impression originaire comme telle n'est pas le lieu de la mort de la présence de soi à soi, d'un « abandon sans retour » (AE 100). Si pour Husserl la temporalisation est *vivante* grâce au présent vivant, alors le non-présent de l'impression originaire qui déchire la continuité de la vie consciente, ne désigne-t-elle pas « le temps mort ou l'*entre-temps* » (AE 138) qui s'ouvre dans le mouvement du Même vers l'Autre dans lequel le moi est dépris de soi pour répondre d'autrui ? :

« Dans cette responsabilité, le moi ne se pose pas, mais perd sa place, se déporte ou se trouve déporté » (DMT 181).

Comprise comme « *excédence* sur le présent » (DMT 223)⁴³⁴, l'impression originaire ne signifie-t-elle pas que, loin de rester dans son présent vivant où il se pose et qui constitue l'identité idéalisante, le moi est pris dans le temps de l'autre dans lequel il est déposé, perdant sa présence à soi ?

« Dénudation jusqu'à l'un inqualifiable, jusqu'au pur quelqu'un, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobade possible, le Dire, dans sa sincérité de signe donné à Autrui, m'absout de toute identité qui resurgirait comme caillot qui se coagulerait pour soi, qui coïnciderait avec soi. Absolution qui inverse l'essence : non pas négation de l'essence mais dés-intéressement, un "autrement qu'être" s'en allant en "pour l'autre", brûlant pour l'autre, y consumant les assises de toute position pour soi et toute substantialisation qui prendrait corps de par cette consommation, et jusqu'aux cendres de cette consommation. – où tout risque de renaître.

434
66).

Cf. également : « Elle [*scil.* la responsabilité pour autrui] excède tout présent actuel ou représenté » (AE

Identité dans la patience intégrale de l'assigné qui, patient – malgré soi – ne cesse de mourir, dure dans son instant, "blanchit sous le harnais". Le retournement du Moi en soi – la dé-position ou la de-stitution du Moi c'est la modalité même du dés-intéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme » (AE 65, partiellement déjà cité.).

En effet, « la diachronie du sujet » (AE 73) signifie le lieu d'une déprise de soi, d'une mort sans retour, d'une « sénescence par-delà la récupération de la mémoire » (AE 67). Elle signifie une « durée malgré soi » (AE 68), et non pas une durée pour soi dans laquelle le soi se constitue et se rassemble sur soi :

« La diachronie de la sensibilité, qui ne se rassemble pas en présent de la représentation, se réfère à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité [...] : l'un-pour-l'autre qui, dans le sujet, n'est précisément pas rassemblement, mais une incessante aliénation du moi (isolé en tant qu'intériorité) par l'hôte qui lui est confié – l'hospitalité – l'un-pour-l'autre du moi, livré plus passivement que toute passivité de chaînons dans une chaîne causale – l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre » (AE 99).

Le temps de l'autre m'aliène sans cesse : je suis altéré, déposé par ce temps. Répondre d'autrui, quand la responsabilité est entendue comme mouvement du sacrifice qui consiste à « s'élever comme s'élèvent les fumées des sacrifices, à livrer son âme aux hauteurs – au sens étymologique du terme, à se dés-inter-esser » (HN 148), c'est-à-dire à autrement qu'être, c'est

être pris dans le temps de l'autre, perdant mon temps, c'est participer au temps de l'autre, oubliant mon temps. Si la diachronie du sujet mesure « ma participation *non intentionnelle* à l'histoire de l'humanité, au passé des autres, qui "me regarde" » (EN 189), c'est parce qu'elle est une temporalisation *sans* sujet :

« La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet » (AE 66)⁴³⁵.

La patience comme l'oubli de ma présence à moi-même fait entrer le don dans l'éthique qui consiste à s'offrir à l'autre sans retour :

« Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronique et me concerne » (AE 67).

La patience est la permanence d'une perte de présence de soi à soi sans retour que provoque la diachronie qui est conçue comme l'absolue non-coïncidence entre l'impression originaire comme telle et la conscience intentionnelle, c'est-à-dire l'absolue inégalité à soi-même où le Même ne rejoint plus le Même. Puisque l'inconscient qui se produit avant le présent vivant n'entre jamais lui-même dans le temps de la conscience intentionnelle, il ne se présente pas à la conscience de soi :

435

Cf. également : « La temporalisation d'avant le verbe – ou dans un verbe sans sujet – ou dans la patience du sujet qui gît "à l'envers" du moi actif – la patience du vieillissement – est non pas position prise à l'égard de sa mort, mais une lassitude : exposition passive à l'être sans assumption, exposition à la mort, par là même, invisible, prématurée, toujours violente » (AE 69).

« Dans ce contexte – dans ce Dit – s’efface déjà la dia-chronie absolue de la création » (AE 145).

Mais, si le soi-même éthique est absolument séparé de la vie du présent vivant, si son identité assignée s’identifie avec l’oubli de la présence vivante du moi à moi-même, alors le principe de l’individuation éthique du sujet est-il *ma* mort pour que l’autre vive, pour que l’autre ait le temps ? Mais, qu’est-ce que *pour* ? Quel est ici le sens du *pour* l’autre ? Qu’entend Lévinas par le mot *pour* dans la formule l’un-*pour*-l’autre ? Il marque une « surindividuation du moi » (AE 151). Au moment même où la subjectivité est éveillée à la responsabilité, à l’instant diachronique, l’unicité du sujet assigné n’a toujours déjà été unique et irremplaçable que parce que déjà contestée, persécutée, mise en question en guise de responsabilité :

« La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l’être-en-question en guise d’exposition totale à l’offense, dans la joue tendue vers celui qui la frappe. Responsabilité antérieure au dialogue, à l’échange de questions et de réponses. La récurrence de la persécution dans le soi-même, est ainsi irréductible à l’intentionnalité où s’affirme, jusque dans sa neutralité de mouvement contemplatif la volonté. La récurrence du soi dans la responsabilité pour les autres, obsession persécutrice, va à rebours de l’intentionnalité, de sorte que la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste. C’est dans la passivité de l’obsession – ou incarnée – qu’une identité s’individue unique, sans recourir à aucun système de références, dans l’impossibilité de se dérober sans carence, à l’assignation de l’autre sous l’accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu’à la substitution. Le sujet est otage » (AE 142).

Le mot *pour* dans la formule l'un-pour-l'autre signifie donc la responsabilité pour l'autre qui va jusqu'à la substitution. Or, cette substitution doit être conçue comme un assujettissement à tout et à tous :

« Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et désintéressement ; le *pour soi* signifiant conscience de soi, le *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers » (AE 148)⁴³⁶.

En effet, c'est cette responsabilité pour autrui qui va jusqu'à la sujétion à tout, que ma souffrance se révèle comme une souffrance *par* l'autre :

« Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour rien. Ainsi seulement le *pour-l'autre* – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du *pour-soi* » (AE 64-65).

L'autre n'est pas seulement celui pour qui je souffre, mais d'abord celui par qui je souffre. La responsabilité pour l'autre est un assujettissement à tout et à tous dans lequel je vais jusqu'à me substituer à l'autre, jusqu'à prendre sur moi ses souffrances et ces fautes, au point de me rendre responsable de fautes qui n'ont pas commencé en moi :

« Obsédée de responsabilités qui ne remontent pas à des décisions prises par un sujet "contemplant librement", accusée par conséquent dans l'innocence, la subjectivité en soi est le

436

Cf. également : « Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout » (AE 147). Cf. aussi : « L'un dans l'un-pour-l'autre n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout* » (AE 208).

rejet vers soi – ce qui veut dire concrètement : accusée de ce que font ou souffrent les autres ou responsable de ce qu'ils font ou souffrent. L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui » (AE 143).

Le mot *pour* dans la formule l'un-*pour*-l'autre ne signifie pas simplement la responsabilité *pour* l'autre, mais la responsabilité *pour* la responsabilité de l'autre :

« Etre-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser, c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre » (AE 149-150).

D'où vient ce redoublement de la responsabilité *pour* l'autre ? Il ne vient pas de ma mort, mais de la mort d'autrui :

« La relation à autrui où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort, n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant l'ontologie – en révélant une responsabilité pour la responsabilité de l'autre et par elle un "moi" humain qui n'est ni l'identité substantielle d'un sujet ni l'*Eigentlichkeit* dans la "mienneté" de l'être » (EN 214, partiellement déjà cité.) ?

La responsabilité pour la responsabilité de l'autre surgit donc dans la relation à la mort d'autrui, et non pas dans la relation à ma propre mort, comme si le moi s'en allait en signification pour l'autre dans « l'oubli extra-ordinaire de la mort et ou "sans égard" pour la

mort » (AE 179), comme si la proximité était « avant l'essence et avant la mort » (AE 178). Le débat sur le problème de la mort entre Heidegger et Lévinas s'esquisse ici. Nous verrons que la mort, conçue comme le lieu de l'exister propre chez Heidegger, subit avec sa réinterprétation lévinassienne un déplacement : ma propre mort ne fonctionne plus comme principe d'individuation, comme c'est le cas chez Heidegger. Et la mort d'autrui devient la mort première.

CHAPITRE V

LA MORT D'AUTRUI COMME PRINCIPE D'INDIVIDUATION : LÉVINAS ET HEIDEGGER

Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas ne conçoit pas la mort comme *ma* mort, mais comme une mort anonyme que je ne peux jamais assumer sur moi comme une possibilité, car la mort annonce un événement qui détruit l'identité du sujet. Tandis que, pour Heidegger, l'être-pour-la-mort accomplit l'exister authentique, aux yeux de Lévinas, la mort est ce en face de quoi le sujet « ne peut rien pouvoir, c'est-à-dire ne peut plus être moi » (TA 85), c'est-à-dire un événement désindividuant qui défait tout pouvoir-être et toute identité du sujet. Puisqu'elle est un événement anonyme, la mort n'est donc pas, pour Lévinas, un principe d'individuation. Or, que devient la mort, qui provoque nécessairement la perte de l'identité du sujet, qui détruit le moi, lorsqu'elle signifie à partir du visage d'autrui ? Avant de traiter sa notion de la mort et sa critique à l'encontre de l'ontologie heideggérienne, il nous faudra d'abord saisir la façon dont Lévinas perçoit la notion heideggérienne de mort.

§1. De *ma* mort à la mort anonyme comme désindividuation et l'altérité d'autrui

La compréhension de l'être

Ce que Lévinas, dès ses premiers commentaires de Heidegger⁴³⁷, met d'emblée en avant, c'est ce fait que *Etre et temps* n'est animé que par l'unique question de la vérité de l'être:

« Le problème philosophique fondamental est pour Heidegger ontologique et l'ontologie ne s'occupe que d'une seule question : qu'est-ce qu'être » (EDE 80).

En effet, Heidegger nomme *existentielle* l'analyse de l'existence humaine indépendamment de la perspective ontologique. Ce que il appelle l'analyse *existentielle* est donc, ainsi qu'il la développe dans *Etre et Temps*, une analyse qui ne vise pas le *Dasein* au niveau ontique et existentiel, mais s'en occupe en vue de la question du sens de l'être. A propos de ce qu'il appelle « la signification de l'être », Lévinas insiste sur le fait que « Heidegger distingue initialement entre ce qui est, "l'étant" (*das Seiende*) et "l'être de l'étant" (*das Sein des Seienden*) » (EDE 56). Il faut les distinguer l'un de l'autre, parce que « ce qui est l'étant, recouvre tous les objets, toutes les personnes et, dans un certain sens, Dieu lui-même », tandis que « l'être de l'étant, c'est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes sont. Il ne s'identifie avec aucun de ces étants, ni même avec l'idée de l'étant en général. En un certain sens, il n'est pas ; s'il était, il serait étant à son tour, alors qu'il est en quelque sorte l'événement même d'être de tous les étants » (EDE 56). C'est dans cette distinction fondamentale entre l'étant et l'être de l'étant, que Lévinas voit « l'originalité de Heidegger ». L'être de l'étant est donc le problème fondamental de l'*ontologie*, alors que « les étants représentent le domaine

437

C'est dans article, intitulé « Martin Heidegger et l'ontologie », paru en 1932 dans la *Revue philosophique* (numéro de mai-juin) en 1932, et repris en 1949, dans l'ouvrage intitulé *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, que nous pouvons trouver la première lecture lévinassienne de *Etre et Temps*. Et c'est de 1940 que date la deuxième étude que Lévinas consacra à Heidegger: « L'ontologie dans le temporel », le texte d'une communication, prononcée en Sorbonne, à l'invitation de Jean Wahl, et repris, elle aussi, dans l'ouvrage précité.

d'investigation des sciences *ontiques* » (EDE 56).

Or, puisque « la caractéristique de l'homme posée au départ comme « *étant* qui comprend l'être implicitement (d'une manière pré-ontologique selon l'expression heideggerienne) ou explicitement (d'une manière ontologique) », « l'étude de l'homme va nous découvrir l'horizon à l'intérieur duquel le problème de l'être se pose, car en lui la *compréhension de l'être se fait* » (EDE 57). Chez Heidegger, l'homme est un étant qui comprend l'être et c'est pourquoi, ainsi que le note Lévinas, Heidegger le désigne par le terme de *Dasein* et non pas par celui de *Daseiendes* : l'homme ne saurait être un substantif comme étant-là (*Daseiendes*), mais un verbe comme être-là (*Dasein*) qui n'est rien d'autre que le mouvement incessant d'exister où s'accomplit le dévoilement de l'être, c'est-à-dire la compréhension de l'être. C'est dans l'homme, que la compréhension de l'être se fait. Ainsi, la compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamentale de l'existence humaine. En effet, si pour Heidegger la question de l'existence humaine intéresse ici l'ontologie, ce n'est que parce que l'homme est un étant, qui *comprend*, précisément, l'être :

« Le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un *étant* qui comprend l'être » (EDE 59).

En ce sens, l'interrogation sur l'existence humaine ne prend sens qu'à partir de l'unique question du sens de l'être :

« L'homme n'intéresse pas l'ontologie pour lui-même. L'intérêt de l'ontologie va vers le sens de *l'être en général* » (EDE 58-59).

Puisqu'elle ne s'occupe de l'homme que parce que l'existence humaine se définit par la compréhension de l'être, dit-Lévinas, « la philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne – en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être – en renonçant à tout appui dans l'éternel » (EDE 89). Voici pourquoi le *Dasein* doit se montrer comme le lieu même où l'être s'expose comme question. Dès lors, l'homme n'est plus conçu comme une conscience, mais comme un être-là (*Dasein*), c'est-à-dire comme le lieu où l'être a lieu, et, par là, se comprend :

« C'est l'abandon de la notion traditionnelle de conscience comme point de départ, avec la décision de chercher, dans l'événement fondamental de l'être – de l'existence du *Dasein* –, la base de la conscience elle-même » (EDE 59).

L'individuation du sujet ne s'effectue pas à partir de la conscience. Tout au contraire, l'homme ne devient ipséité, dont dérive la conscience, que dans ou par la compréhension de l'être, qui n'est rien d'autre qu'une tâche, qui lui incombe, de comprendre ce qui en lui se comprend. C'est cela qui est en jeu dans le projet global de *Etre et temps*, c'est-à-dire dans le projet de poser à nouveau la question du sens de l'être. Or, l'élaboration de l'analytique du *Dasein* est placée sous le signe d'une lutte contre la dissimulation, d'une voie à frayer à travers les recouvrements. Selon J.-L. Marion, « Le phénomène n'a à venir à manifestation qu'autant qu'il n'est pas, de prime abord, apparent. Le phénomène se caractérise d'abord par son inapparence. [...] Le phénomène heideggérien, s'originant dans la montée au visible du non-encore-visible, implique de droit et par principe l'inapparent de l'apparition. Dans un cas l'évidence réduit l'apparition à la présence (donc à l'objectivité pour la conscience), dans l'autre, l'apparition révèle *comme tel* l'inapparent dont le contraste nimbe l'apparent. Au lieu d'offrir

l'évidence certaine d'un objet pour la conscience, le phénomène s'offre comme l'énigme du jeu à jamais inobjectivable de l'apparent avec l'inapparent. Le phénomène ne signifie plus l'objet certain, mais un certain jeu de l'apparent dans l'apparition. En conséquence, la phénoménologie a pour travail de rendre apparent non seulement l'inapparent, mais encore le jeu de l'apparent avec l'inapparent dans l'apparition [...] »⁴³⁸. S'il faut remonter aux choses mêmes, ce n'est que parce qu'on n'a aucun accès immédiat à elles, que parce que la dissimulation et l'oubli sont inséparables de toute manifestation. C'est le sens de l'interprétation « grecque » que donne Heidegger de la phénoménologie au §7. La structure du phénomène est donc une structure d'apparent-inapparent, de manifestation-recouvrement à laquelle correspond la structure du *logos*. Cette structure de manifestation-recouvrement qui est solidaire des deux modalités de l'origine et de son recouvrement, de l'origine et de son oubli, de l'authentique et de l'inauthentique, du propre et de l'impropre, traverse la pensée de Heidegger dans *Etre et temps*. Avec l'analytique du *Dasein*, il s'agit donc de partir de la forme recouverte, dérivée ou inauthentique pour *aller vers* la forme propre, authentique ou originaire, c'est-à-dire de remonter du dérivé vers ce d'où il dérive, vers sa possibilité originaire :

« [...] En advenant à sa propre manifestation, le phénomène ne fait que recouvrir le couvert, que reprendre sur le mode du manifeste ce qui demeurerait recelé sur le mode du recouvert. Le phénomène ne manifeste qu'autant qu'il manifeste ce qui restait non manifeste avant cette manifestation même, et qui en régit encore obscurément l'éclat. [...] En conséquence, pour Heidegger, la phénoménologie n'outrepasse l'usage "vulgaire" du phénomène qu'en ce qu'elle rend manifeste non point banalement le manifeste, mais bel et bien le non-manifeste »⁴³⁹.

438

J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p.

92-93.

439

Ibid., p. 92.

Si l'être est le phénomène par excellence, c'est justement dans la mesure où de prime abord et le plus souvent il ne se manifeste pas :

« [...] Ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin de phénoménologie. L'être-recouvert est le concept complémentaire du "phénomène" »⁴⁴⁰.

La profondeur du phénomène de l'être consiste, de prime abord et le plus souvent, en son retrait et son recouvrement. En ce sens, l'ontologie est un passage de la puissance de la dissimulation et du recouvrement à l'originaire, à l'authentique. Or, afin de considérer le *Dasein* comme point où l'être même est en question, et de penser l'être même dans le *Dasein* et non pas étudier en lui un étant particulier, faudrait-il supposer que le *Dasein* puisse se laisser comprendre à partir de sa possibilité authentique d'être un tout. La première section de la première partie de *Etre et temps* se termine au § 44 par les réflexions suivantes :

« La réponse à la question du sens de l'être fait toujours défaut. En quelle mesure l'analyse fondamentale du *Dasein* jusqu'ici accomplie a-t-elle contribué à préparer l'élaboration de cette question? La libération du phénomène du souci a permis de clarifier la constitution d'être et l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être »⁴⁴¹.

Mais, la dernière phrase de cette section relance la question :

440 Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 48.

441 *Ibid.*, p. 184.

« Est-ce que la recherche antérieure a en général réussi à prendre en vue le *Dasein* comme totalité »⁴⁴² ?

En réalité, les analyses de la quotidienneté ont porté à la lumière la structure unitaire du *Dasein* en tant que souci (*Sorge*). Le phénomène du souci, Heidegger le définit, dans le sixième chapitre de la première section de la première partie de *Etre et temps*, comme « être du *Dasein* » qui se caractérise par trois moments, que Heidegger appelle des « existentiels », qui équivalent à la triple structure du souci. Or, les analyses de la quotidienneté n'ont pas encore atteint leur but parce qu'elles n'ont pas encore attesté l'authenticité (*Eigentlichkeit*) possible du *Dasein*, son pouvoir-être-un-tout (*Ganzsein*). Ainsi, c'est seulement à partir de cette possibilité authentique d'être un tout, que le sens ontologique du souci se montre dans l'unité totale du *Dasein*. Reste donc à expliquer ces trois moments existentiels, qui appartiennent à la structure unitaire du souci.

La triple structure du souci

Le premier moment de ces existentiels est la déréliction (*Geworfenheit*) :

« Le *Dasein* n'assume pas son existence en la commençant. Il s'y rapporte de telle manière qu'il y a d'ores et déjà existé. [...] Le *Dasein* a d'ores et déjà saisi et réalisé certaines de ses possibilités. Il est déjà là. Le *Da* du *Dasein* est le caractère fondamental de son existence en vue

442

Ibid., p. 185.

de son existence, le *Dasein* est d'ores et déjà dans le monde. Il est l'être-dans-le-monde (*Das In-der-Welt-Sein*) » (EDE 83).

Le *Dasein* est toujours déjà livré au monde, dans la mesure où il y a toujours déjà été. Et son être-au-monde s'impose à lui, puisque son être, que le *Dasein* ne peut resaisir thématiquement qu'après coup, a toujours déjà été au monde. Ce fait d'être jeté au monde est caractérisé par Heidegger comme *Geworfenheit*, que Lévinas traduit par le terme « déréliction » qui n'indique pas simplement le fait que l'homme est toujours à l'intérieur du monde, mais désigne la « manière dont nous nous inscrivons dans l'être, c'est-à-dire dont nous comprenons l'existence » (EDE 83).

Le deuxième moment de ces existentiels du souci est ce que Heidegger nomme le projet (*Entwurf*) :

« D'ores et déjà le *Dasein* est au delà de soi-même. Etre ainsi au delà de soi, – être ses possibilités – n'est pas contempler cet au-delà comme un objet. [...] La possibilité est la projection du *Dasein* lui-même de par son existence, l'élan vers ce qui n'est pas encore. Heidegger fixe ce mouvement par le terme *Entwurf* [...] » (EDE 69).

Le *Dasein* se projette sans cesse sur des possibilités de lui-même. Avec le projet, il s'agit d'« un saut accompli par delà les "étants" compris d'une manière ontique vers l'être ontologique » (EDE 65). C'est à ce saut au-delà de l'étant vers l'être, que Heidegger réserve le mot de transcendance. Se transcender au-delà de lui-même, c'est « être ses possibilités », c'est-à-dire « les comprendre » (EDE 67).

Le troisième moment existentiel du souci est la chute (*Verfall*) où le *Dasein* se perd, s'oublie,

en existant, non pas en vue de soi-même, mais en vue des choses intra-mondaines. *Geworfenheit*, *Enwurf*, *Verfall* : tels sont les trois existentiels fondamentaux du *Dasein*, équivalents à la triple structure du souci du *Dasein*. En résumé, « le *Dasein* comprend son existence comme une possibilité projetée dans une disposition affective où s'esquisse déjà sa chute dans le monde des objets » (EDE 84).

Le projet jeté : la corrélation entre affectivité et facticité

« Le *Dasein* se comprend dans une certaine disposition affective (*Befindlichkeit*). Le *Dasein* se tient ici-bas déjà disposé d'une façon déterminée. Il s'agit de ce phénomène, à première vue banal que la psychologie classique vise en insistant sur la tonalité ou la couleur affective qui se mêle à tout état de conscience : la bonne ou la mauvaise humeur, la joie, l'ennui, la peur etc. Pour Heidegger, ces dispositions ne sont pas des états, mais des *modes de se comprendre* c'est-à-dire, puisque cela ne fait qu'un, *d'être ici-bas* » (EDE 68).

La passivité du *Dasein* s'exprime dans *Sein und Zeit* sous la catégorie de la disposition affective (*Befindlichkeit*)⁴⁴³. L'affectivité est une dimension passive selon laquelle le *Dasein* se trouve (*sich finden*) toujours déjà confronté à lui-même. Il se trouve toujours déjà confronté à lui-même de telle ou telle manière, et cette manière n'est rien d'autre que le « comment » (EDE 81) de la disposition affective, c'est-à-dire le mode de se comprendre indiquant des humeurs déterminées (*Stimmungen*)⁴⁴⁴. Si Lévinas affirme que « le *Dasein* n'assume pas son existence en

⁴⁴³ Cf. tout le § 29 : « le *Da-Sein* comme affection » (Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p.120-124.).

⁴⁴⁴ Dans « Ontologie dans le temporel », l'article publié en 1940, Lévinas considère ces modes de se comprendre comme « comment » : « Si l'essence du *Dasein* consiste à exister, ses états psychologiques sont des

la commençant » (EDE 83), c'est parce qu'il se rapporte à son existence de telle manière qu'il se trouve toujours déjà disposé d'une façon déterminée. En d'autres termes, le *Dasein* est toujours déjà affecté d'une certaine humeur qui est l'un des modes de se comprendre.

Il nous faut bien remarquer que Lévinas voit dans la dérélition la corrélation étroite entre l'affectivité – comme la disposition affective (*Befindlichkeit*) ou la tonalité affective (*Stimmung*) – et la facticité (*Faktizität*)⁴⁴⁵.

« La disposition affective qui ne se détache pas de la compréhension – par laquelle la compréhension existe – nous révèle le fait que le *Dasein* est voué à ses possibilités, que son "ici bas" s'impose à lui. Elle n'est pas le symbole, ni le symptôme, ni l'index de cette situation – elle est cette situation ; la description de l'affectivité n'en prouve pas la réalité, mais en fournit l'analyse. En existant le *Dasein* est d'ores et déjà *jeté au milieu* de ses possibilités et non pas placé devant elles. Il en a d'ores et déjà saisi ou manqué. Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d'être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d'y être abandonné. Nous le traduirons par le mot dérélition. La dérélition est la source et le fondement nécessaire de l'affectivité. L'affectivité n'est pas possible là où l'existence est livrée à son propre destin. La dérélition, l'abandon aux possibilités imposées, donne à l'existence humaine un caractère de *fait* dans un sens très fort et très dramatique du terme [...] » (EDE 68-69).

Comprise comme la facticité ou l'« effectivité » (*Faktizität*) (EDE 69), la dérélition rend possible la disposition affective (*Befindlichkeit*). Puisque c'est elle qui conditionne l'affectivité

manières de se rapporter à des pouvoir-être. Ils sont des manières d'exister, ils répondent à la question comment, ils sont comme des adverbes qui s'appliquent au verbe transitif exister. Il seront donc toujours analysés comme des façons de comprendre l'existence et à la fois comme les actes par lesquels s'accomplit l'existence » (EDE 81).

⁴⁴⁵ C'est J. Greisch, qui a montré, dans l'interprétation lévinassienne de *Etre et temps*, « la principale originalité » qui réside dans « la corrélation étroite qu'elle établit entre l'affectivité et l'effectivité, la *Befindlichkeit* et la *Faktizität* » (J. Greisch, « Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité », in *Positivité et Transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie, op. cit.*, p. 189).

qui est inséparable de la compréhension, la facticité du *Dasein* doit être considérée comme le premier « lieu » (EDE 89) indépassable de la compréhension ontologique. Or, le caractère fondamental de la facticité du *Dasein* signifie le fait que « le *Dasein* est voué à ses possibilités, que son "ici-bas" s'impose à lui » (EDE 68). Le fait d'être jeté, sur lequel l'affectivité ou la disposition affective reposent, a la connotation aussi bien dramatique que tragique de la compréhension de l'existence. Si le *Dasein* est originairement jeté dans ses possibilités, s'il a à répondre de soi-même, de sa facticité, alors cela signifie qu'il n'arrive à son être qu'après avoir d'ores et déjà été, qu'il ne peut ressaisir son être thématiquement qu'après coup, puisque sa compréhension de l'être « se trouve à l'intérieur du cercle de l'existence déjà disposé d'une certaine manière » (EDE 84). En effet, la compréhension de l'être n'est pas maîtrisée par une volonté autonome du *Dasein*, celui-ci ne s'atteint pas lui-même par une pure décision volontaire. Tout au contraire, ce n'est que sur le fond d'une autre humeur que le *Dasein* peut maîtriser une humeur. Autrement dit, il n'est donné à lui-même que toujours déjà passivement à travers une certaine disposition affective, une certaine humeur⁴⁴⁶. La corrélation entre la facticité et l'affectivité montre donc la passivité foncière du *Dasein* qui est toujours déjà abandonné à certaines possibilités telles qu'il s'est chaque fois déjà perdu, oublié et mépris dans la possibilité de la chute.

En effet, c'est dans la disposition affective, que s'accomplit la compréhension de l'être⁴⁴⁷.

C'est la raison pour laquelle Lévinas considère l'ontologie heideggerienne comme une herméneutique, non pas au sens d'une théorie de l'interprétation, mais au sens où cette

446

Dans cette « tonalité considérée comme le mode d'être originaire du *Dasein* », dit-Heidegger, le *Dasein* « est ouvert à lui-même *avant* tout connaître et tout vouloir et *au-delà* de leur portée d'ouverture. De surcroît, nous ne nous rendons jamais maître de la tonalité sans tonalité, mais toujours à partir d'une contre-tonalité. Ainsi avons-nous dégagé ce *premier* caractère ontologique essentiel de l'affection : *l'affection ouvre le Dasein en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive* » (Heidegger, *Etre et temps*, op. cit. p. 122).

447

Cf. « Le *Dasein* se comprend dans une certaine disposition affective (*Befindlichkeit*) » (EDE 68). Cf. également : « [...] L'affectivité n'est pas un simple état : elle est une manière d'exister, c'est-à-dire de se rapporter à l'être. Il y a en elle la marque de la compréhension d'un être qui n'arrive à l'être qu'après avoir d'ores et déjà été, qui se trouve à l'intérieur du cercle de l'existence déjà disposé d'une certaine manière » (EDE 84).

herméneutique n'est rien d'autre qu'une compréhension facticielle de la facticité. La compréhension de l'être n'est pas un acte théorique dans lequel la conscience contemple un objet distinct d'elle, mais le fait effectif de l'existence du *Dasein*, c'est-à-dire « un événement fondamental » (EDE 57) dans lequel le *Dasein* est engagé⁴⁴⁸. Alors que la philosophie classique pense que la relation de l'homme à quelque chose ne peut se produire qu'en guise de relation d'un sujet à un objet, la relation du *Dasein* à l'être, dans laquelle l'être se comprend, s'accomplit en guise de relation du *Dasein* à ses possibilités, dans le jeu desquelles le *Dasein* se saisit. Cela renvoie au cercle herméneutique, puisque l'être qui s'expose comme question dans le *Dasein* est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, le phénomène et son accès, de telle manière que l'être même *est* l'affaire du *Dasein*. C'est en effectuant notre l'existence dans laquelle nous sommes engagés que nous comprenons notre être. Autrement dit, dans l'ontologie fondamentale, le *Dasein* accède à son thème de l'être de l'étant à travers l'existence effective. L'existence effective du *Dasein* est donc l'ontologie elle-même :

« L'ontologie c'est notre existence même » (EDE 79)⁴⁴⁹.

Tandis que l'intellectualisme, aussi bien empiriste qu'idéaliste, laisse de côté « l'effectivité de l'existence humaine et le sens de cette effectivité », Heidegger « apporte l'idée d'une compréhension dont l'œuvre n'est pas distincte de l'effectuation et de l'effectivité même du fait. Par là, il a pu atteindre dans le fait de l'homme non pas l'"étranger", l'objet que révèle l'introspection des psychologues, mais l'existence effective se comprenant de par son

⁴⁴⁸ Cf. également : « [...] Ce savoir de soi-même, cette illumination interne - cette *compréhension* - n'admet plus la structure sujet-objet, mais n'a plus rien de *théorique*. Ce n'est pas une *prise de conscience*, une constatation pure et simple de ce qu'on est, constatation capable de mesurer notre pouvoir sur nous-mêmes, cette *compréhension c'est le dynamisme même de cette existence, c'est le pouvoir même sur soi* » (EDE 67).

⁴⁴⁹ Cf. également : « « La compréhension et l'interprétation de cette effectivité, c'est l'ontologie analytique du *Dasein elle-même* » (EDE 69).

effectivité » (EDE 75), dit Lévinas⁴⁵⁰.

En réalité, la dérélition et le projet ne sont pas « des moments successifs ou deux modes distincts de l'existence » (EDE 83). Tout au contraire, la dérélition et le projet sont co-originaux pour le *Dasein*, car, de même que toute compréhension est d'emblée disposée dans une certaine affectivité, de même, toute la disposition affective est ouverture compréhensive. Le *Dasein* n'est pas d'abord jeté, livré, ouvert et abandonné au monde, pour seulement ensuite s'en ressaisir dans une compréhension. Tout au contraire, son projet est toujours déjà le « *geworfener Entwurf* » (EDE 83) : le projet jeté.

L'angoisse : l'unité effective de la triple structure du souci

La compréhension de l'être, qui se déroule à partir de la disposition affective dans laquelle le *Dasein* s'ouvre à la fois au soi et au monde, est une manière d'exister, et par là elle a le rapport étroit avec le temps :

« Non point à titre d'attribut essentiel, mais comme le mode d'être même de l'homme. Elle [*scil.* la compréhension de l'être] détermine non pas l'essence, mais l'existence de l'homme. Certes, si l'on considère l'homme comme un *étant*, la compréhension de l'être fait l'essence de cet *étant*. Mais précisément – et c'est là le trait fondamental de la philosophie heideggerienne – *l'essence de l'homme est en même temps son existence*. Ce que l'homme est, est en même temps *sa manière d'être, sa manière d'être là, de se "temporaliser"* » (EDE 58).

⁴⁵⁰ Cf. également : « L'ontologie, dite authentique, coïncide avec la facticité de l'existence temporelle. Comprendre l'être en tant qu'être – c'est exister ici-bas » (EN 14).

Aux yeux de Lévinas, Heidegger s'efforce de démontrer que le temps n'est pas un cadre de l'existence humaine, contrairement à ce que soutenait Kant avec sa notion de temps comme sens interne dans la sensibilité. C'est la temporalisation du temps, qui est l'événement fondamental de la compréhension de l'être. Cela veut dire que c'est dans la temporalisation originare, que s'effectue de la manière authentique la compréhension de l'être : la compréhension de l'être se fait dans l'horizon temporel, qui la conditionne. L'ontologie heideggérienne consiste donc à comprendre la vérité de l'être dans l'horizon temporel du *Dasein*. C'est grâce à l'horizon temporel, que « les concepts que Heidegger a élaborés pour saisir le *Dasein* n'en expriment pas la simple essence, comme la "couleur" ou l'"étendue" traduisent la *quiddité* d'un objet matériel », que « le propre du *Dasein* consiste à exister de telle manière que sa quiddité est en même temps sa manière d'être », que « son essence coïncide avec son existence » (EDE 72). Mais, comment les trois moments existentiels du souci peuvent-ils avoir une unité originare ?

« Quelle est l'unité de sa structure ? [...] L'unité que nous cherchons ne peut pas être un concept, mais une *manière d'être concrète* où les structures signalées ne sont pas dispersées et perdues de vue, comme cela arrive dans la chute, foncièrement aveugle lorsqu'il s'agit de voir le *Dasein* en tant que tel – mais ramassées et accentuées. Ce sera l'unité du fait même du *Dasein*, mais encore une fois, non pas l'unité empirique qu'on connaît de l'extérieur et en contemplant, mais l'unité effectuée intérieurement, l'effectivité du *Da* comprise de par cette effectivité même ; un fait qui ne s'impose pas seulement à l'esprit, mais qui se révèle à une compréhension qui est fait elle-même ; qui comprend dans la mesure où elle est fait et parce qu'elle est fait ; où toute l'effectivité est faite de cette compréhension. Quelle est donc la compréhension hors rang qui saisit le *Dasein* comme fait par excellence et qui à la fois accomplit cette effectivité ? Cette compréhension est l'angoisse » (EDE 73-74).

La notion heideggérienne d'angoisse se déploie dans une fonction privilégiée pour assumer l'unité de la structure totale du *Dasein*. Or, cette unité n'est pas un concept, mais un fait, c'est-à-dire « l'unité du fait » qui ressaisit dans son originarité et dans son unité la structure totale du *Dasein* comme être-au-monde. Si, chez Heidegger, l'homme est désigné par le terme de *Dasein* (être-là) et non pas de *Daseindes* (étant-là), c'est parce que l'essence de l'homme coïncide avec sa manière d'être concrète :

« L'excellence de l'existence humaine parmi les objets qui nous entourent tient au fait que l'homme existe ontologiquement. Son essence, *ce qu'il est*, sa quiddité, consiste à exister. Aussi Heidegger l'appelle *Dasein* et non pas *Daseindes* » (EDE 81).

Si l'être en général peut être accessible à l'intelligence, s'il peut se dévoiler, c'est parce que ce dévoilement de l'être s'effectue et se fait dans l'événement effectif et dans le fait de la compréhension en tant que la manière d'exister du *Dasein*. Cela veut dire que la vérité ne se manifeste que dans le processus *verbal et temporel* de l'existence *finie* elle-même. Si l'angoisse est une « disposition affective exceptionnelle » (EDE 85), qui constitue le mode de révélation insigne, d'auto-donation, du *Dasein*, cela signifie que ce n'est pas dans un concept, mais dans une manière d'être, que le *Dasein* se donne dans l'unité de ses déterminations structurelles. En ce sens, Heidegger affirme que le « mode d'auto-donation » du *Dasein* n'est pas basé sur les concepts, mais « fondé dans l'être du *Dasein* lui-même »⁴⁵¹, l'angoisse indiquant un « mode d'être » ou une « possibilité d'être du *Dasein*», qui ouvrent le *Dasein* à lui-même en son être :

451

Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 107.

« A la structure ontologique du *Dasein*, dit-Heidegger, appartient la compréhension d'être. Etant, il est ouvert à lui-même en son être. Affection et compréhension constituent le mode d'être de cette ouverture. [...] L'angoisse, en tant que possibilité d'être du *Dasein*, en même temps que le *Dasein* même qui est ouvert en elle, livre le sol phénoménal requis pour la saisie explicite de la totalité originaire d'être du *Dasein* »⁴⁵².

Mais en quel sens l'angoisse est-elle une affectivité *exceptionnelle* ?

Le néant des choses

« L'angoisse qui présente la même structure, offre cependant une particularité qui la place à part parmi les états affectifs. Il faut d'abord la distinguer de la peur. Celui "pour qui" on a peur, c'est soi-même, c'est le *Dasein* atteint et menacé dans son "être dans le monde" ; par contre l'objet de la peur, nous le rencontrons *dans* le monde à titre d'être déterminé. Il en est autrement de l'angoisse : l'objet angoissant ne se trouve pas à l'intérieur du monde, comme un "quelque chose de menaçant", à l'égard duquel il y aurait à prendre tel ou tel parti. L'objet de l'angoisse reste entièrement indéterminé. L'indétermination n'ayant rien de purement négatif : spécifique et originale, elle nous révèle une sorte d'indifférence qu'ont pour le *Dasein* angoissé tous les objets qu'il manie habituellement. *L'angoisse est une manière d'être où la non-importance, l'insignifiance, le néant de tous les objets intra-mondains devient accessible au Dasein.* Cela ne veut pas dire que l'angoisse nous sert de signe d'insignifiance des choses, ni que nous déduisons cette insignifiance à partir du fait de l'angoisse, ni que nous éprouvions l'angoisse

452

Ibid., p. 153.

après avoir pris connaissance de cette non-importance des choses. C'est l'angoisse *elle-même* qui révèle, comprend cette insignifiance. Et corrélativement, cette insignifiance ne se révèle pas comme quelque chose d'inoffensif, espèce de négation théorique et théoriquement concevable ; elle est essentiellement angoissante et, par conséquent fait partie du domaine du *Dasein*, est quelque chose d'humain » (EDE 73-74).

Ce qui caractérise l'affectivité en général, c'est une « double intention » (EDE 73) : par exemple, la peur se dirige sur un objet intérieur au monde, qui est l'objet de la peur (*Wovor*), et en même temps elle se dirige aussi sur soi-même, sur celui pour qui (*Worum*) on est effrayé. Ce retour sur soi dans la double intention se montre d'ailleurs dans la forme réfléchie des verbes qui expriment les états affectifs : se réjouir, s'effrayer, s'attrister, etc. Or, l'angoisse est un mode fondamental et exceptionnel de la disposition affective, puisque d'autres affectivités, la peur, la joie, etc., ne sont que des modes *dérivés* de l'angoisse. Tandis que l'objet de la peur se trouve déjà déterminé à l'intérieur du monde, l'objet de l'angoisse n'est ni intra-mondain, ni déterminé. Loin de se rapporter à un étant particulier venant d'une région déterminée dans le monde, dans l'angoisse le *Dasein* se trouve confronté à quelque chose d'« entièrement indéterminé ». Dans l'angoisse, puisqu'il n'y a pas d'objet, il n'y a rien ou il n'y a que ce *rien*.⁴⁵³ Or, le néant de tout chose n'est cependant pas que négatif. Car, c'est à partir de ce néant que l'angoisse révèle au *Dasein*, de façon positive, le monde *en tant que monde*, en l'arrachant au monde *en tant*

453

Cf. : « Une disposition affective exceptionnelle – l'angoisse – nous découvre la situation où cette triple structure du souci est comprise et saisie dans son unité. Comme toute disposition affective, elle est une compréhension. Mais ce qu'elle comprend n'est pas un objet se trouvant dans le monde. On est angoissé de rien. Ce rien est si l'on peut dire précis. C'est le néant du monde » (EDE 85). Cf. aussi : « Dans le devant-quoi de l'angoisse, dit Heidegger, devient manifeste le "rien et nulle part" » (Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 156.). Concernant ce thème de « rien et nulle part » nous renvoyons à l'analyse de J. Taminioux : « Ce qui angoisse n'est nul étant déterminé ; il ne vient de nulle région spécifiable, mais de nulle part ; il ne s'inscrit dans nulle totalité de destination, mais fait s'effondrer toute signifiance [...] ; il ne s'approche pas du lointain vers ici ; il est déjà là sans être nulle part. Mais dans cet effondrement de tout intramondain [...], c'est le monde même qui s'impose » (J. Taminioux, « La phénoménologie heideggérienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit* », in *Phénoménologie et analyse existentielle*, P. Jonckheere éd., De Boeck, 1989, p. 49).

qu'ensemble des choses :

« Mais avec les objets "intra-mondains" sombrés dans le néant, le *Dasein* angoissé ne perd pas sa constitution d'être-dans-le-monde. Bien au contraire, l'angoisse ramène le *Dasein* au monde en tant que monde – à la possibilité d'être en vue de soi-même – elle ne l'arrache qu'au monde en tant qu'ensemble des choses, des ustensiles maniables. Dans l'angoisse le *Dasein* se comprend d'une manière authentique ramené qu'il est à la possibilité nue de son existence, à son effectivité pure et simple vidée de tout contenu, néant de toute chose. C'est cette effectivité de l'être-dans-le-monde, du *Da* pur et simple, qui est l'objet de l'angoisse, ce qui menace, le *Wovor*. L'objet de l'angoisse (le *Wovor*) s'identifie donc avec son "pour qui" (le *Worum*) : c'est l'être-dans-le-monde. En faisant disparaître les choses intra-mondaines l'angoisse rend impossible la compréhension de soi-même à partir des possibilités ayant trait à ces objets, et elle amène ainsi le *Dasein* à se comprendre à partir de soi-même : elle le ramène à soi-même. L'angoisse, en ramenant l'existence à elle-même, la sauve de sa dispersion dans les choses et lui révèle sa possibilité d'exister d'une manière particulièrement aiguë comme être-dans-le-monde. Elle doit donc constituer la situation où se ramasse en unité la totalité des structures ontologiques du *Dasein*. » (EDE 74).

Le néant de toute chose, rendu accessible dans l'angoisse, révèle en même temps ce qui reste quand tous les étants disparaissent : le « monde en tant que monde » qui est irréductible au monde compris comme l'ensemble des choses, des ustensiles maniables dans lequel le *Dasein* se comprend de manière inauthentique à partir des possibilités ayant trait aux objets intra-mondains. A proprement parler, ce monde comme tel qui ne désigne rien d'étant intra-mondain et qui pourtant affecte le *Dasein* de la manière la plus radicale, n'est rien d'autre que l'être-au-

monde qui est le *Dasein* même.

Or, l'angoisse est essentiellement liée au temps, puisqu'elle, en ayant le rôle révélant et découvrant, laisse apparaître le temps comme horizon transcendantal de l'être du *Dasein*. En d'autres termes, c'est par l'angoisse que s'ouvre le temps originaire du *Dasein*. En réalité, l'angoisse ne concerne pas seulement la déréliction, mais aussi le projet. Certes l'angoisse, que le *Dasein* éprouve, l'envoie tout d'abord à soi-même en tant que toujours déjà jeté au monde, de telle sorte que le *Dasein* se découvre soi-même dans la facticité de la déréliction. Mais, l'angoisse est en même temps une compréhension comme projet, c'est-à-dire l'ouverture de l'être-au-monde en sa possibilité d'exister. Or, cette possibilité est *nue* : elle s'appuie sur la nudité du là du *Dasein*⁴⁵⁴. Ainsi, à partir de l'angoisse, le *Dasein* ressaisit le sens des trois existentiels, c'est-à-dire la disposition affective renvoyant à la déréliction, à la possibilité du projet et au discours qui est croisement de celles-là dans la présence même du *Dasein*. Autrement dit, dans le phénomène de l'angoisse, ces trois existentiels, dont la structure unitaire est le souci angoissé, désignent trois extases temporelles, à savoir le passé, l'avenir et le présent. Dès lors, à travers l'angoisse, nous trouvons l'unité temporelle des trois existentiels. Or, l'angoisse, compréhension de l'unité des structures du *Dasein*, est aussi l'être pour la mort. C'est la raison pour laquelle l'analyse heideggerienne « fait ressortir un certain primat de l'avenir » (EDE 87).

Ma mort comme principe de l'individuation du sujet

« La thèse de Heidegger consiste à soutenir que loin de s'ajouter du dehors au *Dasein* compris

454

Sur ce thème de la nudité, cf. l'article de J. Taminiaux : « l'angoisse reconduit le *Dasein* à la nudité de ceci qu'il est jeté dans le dépaysement. Cette reconduction, ce retour, n'ont pas le caractère de l'oubli, c'est évident – mais non plus le caractère du souvenir – on se souvient de quelque chose, on ne saurait se souvenir de la nudité d'un tel rien » (J. Taminiaux, « La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit* », *op. cit.*, p. 59.).

comme souci, la mort en est la condition même. En effet que signifie que l'existence se rapporte à son pouvoir-être, que signifie se rapporter à une possibilité ? Dans la vie quotidienne – nous sommes constamment en relation avec les entreprises possibles. La relation consiste à les réaliser. C'est-à-dire à détruire la possibilité même du possible pour en faire une réalité. La relation ontologique de l'existence avec sa possibilité d'exister ne saurait donc avoir cette structure, si toutefois exister c'est comprendre le possible en tant que possible et si exister un possible n'est pas la même chose que le rendre réel. Quel est donc le comportement à l'égard du possible en tant que possible ? Heidegger le fixe par le terme de "s'élaner vers le possible". Mais l'approche du but que l'élan comporte est-ce autre chose que la réalisation ? Oui. A condition que lors de cette approche le possible demeure de plus en plus éloigné de la réalisation. Or une telle possibilité c'est la mort : elle n'est que la possibilité de l'impossibilité même de l'existence. La mort en tant que possibilité ne donne "à la réalité humaine rien à réaliser, rien qu'[elle] puisse être en tant que quelque chose de réel." Si l'existence est donc un comportement à l'égard de la possibilité de l'existence, elle ne peut être qu'un être pour la mort » (EDE 85-86).

Pour Heidegger, se rapporter au soi-même, c'est se transcender vers ses propres possibilités, et non pas les réaliser. Puisque l'être n'est d'aucune manière un étant, la relation *ontologique* de l'existence avec sa possibilité d'exister n'en vient jamais à terme, et n'aboutit jamais à un étant réalisé. Dans l'ontologie traditionnelle, le possible a toujours été défini comme inférieur au réel. Ainsi, dans la mesure où la possibilité s'oppose à la réalité et à la nécessité, le possible est considéré comme ce qui « n'est *pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire »⁴⁵⁵. Mais la possibilité n'est pas seulement une détermination catégoriale de l'objet : comprise comme

455

« [...] La possibilité, dit Heidegger, signifie ce qui n'est *pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire. Une telle possibilité caractérise le seulement possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité comme existentiel, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* » (Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 119.).

existentielle, elle est aussi une détermination ontologique de l'être du *Dasein* lui-même. Puisqu'elle constitue la « détermination ontologique positive la plus originaire et ultime »⁴⁵⁶ de l'être du *Dasein*, la possibilité n'est pas inférieure à la réalité, mais plus haute que celle-ci. Le *Dasein* n'est pas une chose déjà réalisée qui posséderait de surcroît des possibilités à développer. Tout au contraire, il existe originairement en tant qu'un être possible, car son être lui-même consiste en pouvoir être. L'existence du *Dasein* n'est qu'en se transcendant vers l'être. L'accès au soi-même, à ses propres possibilités est donc pur passage, pur dynamisme :

« Cette compréhension c'est le dynamisme même de cette existence [...] » (EDE 67).

Saisir son pouvoir être, dit Lévinas, « ce n'est pas revêtir une forme pour s'achever et se définir. Le saisir c'est au contraire se placer devant de nouvelles possibilités d'être. C'est toujours "avoir à être" » (EDE 79). Or, la mort en tant qu'une possibilité de la fin de l'exister, c'est le pouvoir être le plus propre du *Dasein* lui-même, parce que la mort n'est pas une possibilité parmi d'autres, mais la possibilité la plus propre. La mort a le caractère d'imminence en ce qu'elle est sur le point d'arriver. Mais, dans la mesure où la mort est la possibilité de l'impossibilité même de l'existence, cette imminence de la mort n'est rien d'autre que l'imminence du pouvoir être le plus propre du *Dasein* lui-même. Si la possibilité est une détermination de l'être du *Dasein*, alors la mort en tant que la possibilité la plus propre est la détermination la plus propre de l'être du *Dasein*. Car ce qui permet à la possibilité de rester toujours possibilité, ce n'est que la mort. En ce sens, le rapport du *Dasein* avec sa mort est premier par rapport à toutes ses déterminations : en se comportant à chaque moment vis-à-vis de la mort, de sa possibilité la plus propre, de son pouvoir être le plus propre, le *Dasein* est

456

Ibid.

essentiellement un être *pour* la mort.

« *Nul*, dit Heidegger, *ne peut prendre son mourir à autrui*. L'on peut certes "aller à la mort pour un autre", mais cela ne signifie jamais que ceci : se sacrifier pour l'autre "*dans une affaire déterminée*". En revanche, un tel mourir ne peut jamais signifier que sa mort serait alors le moins du monde ôtée à l'autre. Son mourir, *tout Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l'existence »⁴⁵⁷.

A chaque fois, le *Dasein* doit prendre en charge sa facticité de la déréliction au monde. Il s'agit là de l'auto-assomption qui constitue l'ipséité la plus propre, l'ipséité incessible, à chaque fois mienne, du *Dasein*. Si la prise en charge de la facticité est exigée par le caractère d'« à chaque fois propre », c'est-à-dire « la mienneté et l'existence », l'assomption de la facticité exige à son tour l'assomption de l'être pour la mort. Or, si la mort peut être la possibilité la plus propre du *Dasein*, c'est parce qu'il n'y a pas de possibilité de « remplacement » (*Ersatz*) (EDE 86) : personne ne peut mourir la propre mort d'autrui à la place de lui. Certes, on peut décider de mourir pour l'autre, mais cela ne veut pas dire mourir à *sa place*⁴⁵⁸, puisque, même si l'on arrive à retarder le moment de la mort de l'autre, il est pourtant impossible de délivrer l'autre de sa propre mort. On ne peut jamais donner à l'autre qu'un peu de prolongation du moment de sa mort, mais non l'immortalité. Il en va de même

⁴⁵⁷ Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁵⁸ Cf. J. Derrida, « Donner la mort », in *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, actes du Colloque de Royaumont, 1992, éd. par J.-M. Rabaté et M. Wetzel éd., Paris, Métailié-Transition, 1992, p. 47.

pour le sacrifice dans lequel il ne s'agit pas de la mort de l'autre qui arrivera en tout cas à celui-ci. S'il en est ainsi, le *Dasein* ne peut jamais assumer le propre mourir de l'autre. La mort, qui est toujours la mienne, renvoie ainsi le *Dasein* à la solitude de sa résolution (*Entschlossenheit*). C'est le « solipsisme existentiel »⁴⁵⁹ face au mourir, qui rend possible la subjectivité du sujet, l'ipséité du moi, dans la mesure où la mort « met en cause » le *Dasein* « en tant que solitude (esseulé) » (EDE 86)⁴⁶⁰, en le forçant à chaque fois prendre lui-même, tout seul, son mourir sur lui-même. L'être pour la mort qui est à chaque fois mienne, est le lieu même de la singularité et de l'irremplaçabilité absolues. Puisque la mort conditionne l'authenticité du *Dasein*, c'est-à-dire son ipséité authentique, Lévinas affirme que la mort en tant que « la possibilité la plus propre » est « la plus sienne » ou la « possibilité absolument sienne » et, par conséquent, « la plus authentique » (EDE 86). Ainsi, la mienneté (*Jemeinigkeit*) même de l'existence n'est possible qu'à partir de la possibilité de la mort propre. C'est seulement face à la mort que le *Dasein* est irremplaçable et unique, et par là même renvoyé à sa propre ipséité la plus authentique que personne ne peut remplacer et qui en ce sens serait unique. Si, dans la vie quotidienne, le *Dasein* n'est pas soi-même comme *Selbst*, mais le On, la mort le contraint de s'assumer en propre, d'assumer sa singularité irremplaçable :

459

J.-F. Courtine remarque que c'est à cause du « solipsisme existentiel », que l'altérité qui affecte la *Selbstebestimmung* du *Dasein* reste « toujours » celle de l'être ou du rien, mais jamais celle d'autrui : « Mais comment sortir alors du solipsisme existentiel [...] ? Heidegger reconnaît bien – et le point est capital – l'existence d'une essentielle altération ou altérité inscrite au cœur du *Dasein*, cette altérité précisément qui creuse le rapport à Soi du *Dasein*, qui dans sa *Selbstbestimmung*, l'ouvre d'emblée sur l'*Unheimlichkeit* – l'étrangeté ou l'étrangèreté. Mais c'est, si l'on veut, toujours l'altérité de l'être ou du rien – l'autre de tout étant – beaucoup plus que celle du prochain (*Nebemensch* : proche – lointain, familier – étranger) qui affecte l'être-là » (J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 343.). En fait, il nous faut bien remarquer que Heidegger ne parle pas du « solipsisme » du *Dasein*, mais de « l'isolement (*Vereinzellung*) » (Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 156.). Pourtant, selon J.-F. Courtine, « Le solipsisme existentiel du *Dasein* » est « expressément et méthodologiquement revendiqué par Heidegger » (« La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », *op. cit.*, p. 338.) dans la mesure où son « fonction méthodologique et économique apparaît capital » (*Ibid.*, p. 343).

460

Cf. également : « La mort n'"appartient" pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle interpelle celui-ci en tant que singulier » (Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 209). Cf. aussi la traduction lévinassienne de cette phrase : « La mort n'appartient pas seulement indifféremment à chaque *Dasein*, elle le met en cause en tant que solitude (esseulé) » (EDE 86).

« L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du "Là" pour l'existence. [...] Le devancement dans la possibilité absolue force l'étant devançant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre »⁴⁶¹.

Puisque la mienneté du *Dasein* présuppose nécessairement l'isolement pur du *Dasein* face à sa mort, isolement dans lequel il n'y a que moi pour assumer ma mort, le rapport à la mort fonctionne comme un principe de l'individuation du sujet, car il me soustrait au On et me singularise en me ramenant à mon être le plus propre qui est antérieur à toute forme de subjectivité. Si la mort peut être « condition de l'existence du *Dasein* » c'est parce qu'elle est « la condition du soi-même », c'est-à-dire « le principe même de la subjectivité du sujet » (EDE 61). Pour Heidegger, le véritable principe de l'individuation du sujet, c'est la mort⁴⁶².

Maintenant, nous pouvons constater que c'est dans l'angoisse que s'atteste l'horizon entier de la temporalité finie du *Dasein*, puisque l'angoisse entendue comme l'être-pour-la-mort dévoile trois caractères spécifiques de la temporalité : « la précédence (*Bevorstand*) »⁴⁶³ de la mort (l'avenir), « l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) »⁴⁶⁴ de l'être-au-monde (le passé) et « l'isolement (*Unbezüglichkeit*) »⁴⁶⁵ dans l'instant (le présent).

« L'élan anticipé vers la mort, la compréhension décidée de ce pouvoir être exceptionnel suppose que le *Dasein* peut en venir à soi-même en tant que cette possibilité et qu'il peut y demeurer, c'est-à-dire exister. Cette manière d'en arriver, d'en venir à soi, c'est l'avenir. Avenir

461 Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 209.

462 Cf. : « L'angoisse de la mort est le véritable principe d'individuation » (F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994, p. 26.).

463 Heidegger, *Etre et temps*, op. cit. p. 184.

464 *Ibid.*, p. 200.

465 *Ibid.*, p. 192.

non pas en tant que moment qui ne s'est pas encore réalisé – ce qui serait quitter la dimension ontologique où l'étant se rapporte à l'être pour se placer dans le plan ontique d'un écoulement d'instant. L'avenir est ici la condition de la relation avec la possibilité. Le *Dasein* ne serait pas un pouvoir-être s'il n'était pas d'ores et déjà avenir » (EDE 86-87).

L'angoisse nous renvoie à l'avenir. La manière de venir au soi, c'est l'avenir qui précède d'ores et déjà le rapport du *Dasein* avec ses possibilités d'être. Le projet du *Dasein* présuppose donc toujours l'avenir comme à-venir, dans lequel le *Dasein* vient à soi-même. Or, cet avenir n'est rien d'autre que la précedence de la mort : dans l'angoisse, le *Dasein* ressent la précedence de l'avenir qui s'approche en l'inquiétant et qui prend toujours l'aspect de la mort. C'est parce que la mort est toujours imminente, précédant toujours déjà la possibilité du projet jeté du *Dasein*, que dans l'angoisse le *Dasein* est acculé à l'inévitable essentiel, à l'incontournable de la mort qui s'approche toujours.

« Mais dans la mesure où le *Dasein* a d'ores et déjà été son avenir – où il s'est d'ores et déjà engagé dans l'existence, c'est-à-dire dans une relation avec son pouvoir-être – il est un avenir qui se retourne en quelque manière en arrière, qui revient sur ses pas. Dans sa projection vers l'avenir, le *Dasein* assume un passé. Le phénomène du passé rend précisément possible la dérélition – la *Geworfenheit* – Par "l'avoir été" la possibilité d'exister est une possibilité d'ores et déjà assumée. Mais c'est par l'avenir que le *Dasein* la découvre » (EDE 87).

L'angoisse nous renvoie au passé. Dans le phénomène de l'angoisse qui révèle au *Dasein* le fait que la mort le précède toujours déjà, le *Dasein* se heurte à sa facticité de l'être-au-monde, à son passé. Autrement dit, l'angoisse de l'être-pour-la-mort abandonne le *Dasein* à sa dérélition.

Dans cet abandon, le *Dasein* ressent son impuissance sur l'origine, dans la mesure où l'angoisse rend étranger le *Dasein* à lui-même et à son monde, c'est-à-dire à sa propre facticité.

« Enfin en accomplissant le retour en arrière grâce à l'avenir, le *Dasein* existe le plus authentiquement son *Da*. Arraché à sa déperdition dans le monde qui lui reste ouvert il se ramasse dans l'instant. L'avenir qui revient en arrière permet donc au présent de se faire par la présentation du monde. C'est le phénomène originel du présent » (EDE 87).

L'angoisse nous renvoie au présent. Si ce face à quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas un étant intra-mondain, mais l'être-au-monde comme tel, c'est parce que l'angoisse rend esseulé le *Dasein*, en coupant les liens de son être-auprès-des choses et son être-avec-les-autres, c'est-à-dire en l'isolant dans l'instant (*Augenblick*). C'est ce ramassement dans l'instant, qui rend possible l'existence la plus authentique du *Da-sein*. Bref, l'angoisse livre le *Dasein* à la précedence de la mort (avenir), en le rendant étranger à sa propre facticité de l'être-au-monde (passé), pour l'isoler dans l'instant (présent).

La passivité du *Dasein*

Nous pouvons distinguer dans le *Dasein* une passivité foncière, que suggèrent certaines descriptions heideggériennes du rapport asymétrique de l'homme à l'être.

« La formule "le *Dasein* est un être pour qui dans son être il y va de son être" était séduisante dans *Sein und Zeit*, où elle signifiait le *conatus*. Mais le *conatus* est en réalité déduit du degré

d'astiction à l'être de cet étant. Il n'y a pas d'existentialisme ici. Ici, l'homme est intéressant parce qu'il a été astreint à l'être – et son astiction à l'être est son questionnement. Le *conatus* mesure l'obéissance à l'être, l'intégralité de cet être-au-service-de-l'être qui est à la charge de l'homme (*Lettre sur l'humanisme*) » (DMT 35).

Selon Lévinas, le rapport du *Dasein* à l'être se caractérise comme astiction ou obéissance à celui-ci de celui-là. Soumis à l'être, le *Dasein* est donc foncièrement passif dans son rapport dissymétrique à l'être. Loin d'être constitué par le *Dasein*, l'être se donne à celui-ci. L'être prime donc vis-à-vis du pôle subjectif et égoïque, puisque l'initiative se trouve ici du côté de l'être. Le sujet, n'étant plus *ego* donateur, n'est plus à proprement parler un moi constituant. De plus, Lévinas identifie la question de l'être à la soumission à l'être du *Dasein*.

« Mais l'interrogation de l'essance dans l'homme inverse son génitif-objectif en génitif-subjectif (la fameuse *Kehre* heideggérienne, c'est cette version et non pas simple moment dans l'évolution du philosophe) : l'essance de l'être, c'est être-en-question et c'est en tant que l'être équivaut à l'être-en-question, en tant que l'*esse* mène son train dans cet *en-train-de-se-mettre-en-question*, que l'homme s'interroge sur l'essance de l'être » (DQVI 81).

En soulignant que dans l'expression « interrogation de l'essance », il ne faut pas considérer le génitif objectivement, mais subjectivement, Lévinas affirme que c'est l'être lui-même qui se met en question en offrant à l'homme la possibilité de s'interroger sur l'être. Mais, si c'est l'être lui-même qui requiert l'homme comme le lieu de sa mise en question, cela revient à dire que ce n'est pas l'homme qui commence à mettre l'être en question, mais l'être lui-même. Si Lévinas met l'accent sur la passivité foncière du *Dasein* à l'égard de l'être, c'est parce qu'il

accorde l'initiative de la question de l'être à l'être lui-même.

En effet, comme nous l'avons observé, déjà dans *Etre et temps*, c'est l'être qui est l'horizon ultime pour le *Dasein*. Nous avons vu que Lévinas soulignait qu'*Etre et temps* n'est animé que d'une seule et même question, celle du sens de l'être, que la question de l'homme n'intéresse l'ontologie heideggérienne que parce que l'existence humaine se définit par la compréhension de l'être. Or, si l'homme est le lieu où l'être s'expose comme question, le lieu où la vérité de l'être s'accomplit, la question de l'être et la compréhension du sens de l'être ne résultent pas du *fait de l'homme*, mais lui viennent de l'être lui-même :

« La question "qu'est-ce qu'être ?" a une condition : la possibilité même pour l'être de se révéler, de se dévoiler [...]. La vérité n'est donc pas, pour Heidegger, quelque chose qui s'ajoute à l'être du dehors, du fait de l'homme, mais un événement de l'être [...] C'est donc parce qu'il y a vérité qu'il y a pensée et que l'homme se place au cœur du problème philosophique » (EDE 93).

Or, si le *Dasein* fait de la question de l'être sa question, c'est parce que l'être se met en question, devenant le questionnement du *Dasein*. Autrement dit, l'être en question qui caractérise l'événement de l'être requiert l'homme qui est capable de se l'approprier en propre :

« *Sein und Zeit* peut être lu comme explicitant – en vue de répondre à la question de l'ontologie fondamentale – le *Da* du *Dasein* comme l'étant qui se préoccupe d'être et doit être au préalable éclairé pour poser la question de l'être. D'où l'analytique du *Dasein*. En réalité, le fait que le *Dasein* de l'homme fait de l'être son affaire, sa question, le fait qu'il a en charge de questionner, c'est le propre de l'être : c'est le propre de l'être que de se mettre en question.

L'analytique du *Dasein* est donc déjà un pas dans la description de l'être. *Sein und Zeit* n'est pas une préparation de l'ontologie, mais déjà un pas dans l'ontologie elle-même. [...] Être en question, c'est-à-dire être de telle façon qu'il ait toujours à être, grâce à un étant qui a à se le rendre propre, à *sich zu ereignen*. Être en question, c'est être *Ereignis* (on n'a pas vu cela en France dans les années trente, parce qu'on a traduit *eigentlich* par authentique) » (DMT 34-35).

Pour Lévinas, *Sein und Zeit* annonce déjà l'*Ereignis* de *Zeit und Sein*, puisque la mienneté implique l'*Ereignis* :

« Sens propre dans l'appropriation, dans ce que Heidegger appellera plus tard l'*Ereignis*. Là où l'affaire de l'être est imposée à l'être-là au point de se faire sienne – au point que quelqu'un dise à la première personne : cette affaire est mienne. Ainsi le propre surgit de son primesaut comme mienneté où, à force d'avoir ce questionnement en propre, cette affaire d'être dans le questionnement se fait questionnement de moi (L'*Ereignis* de *Zeit und Sein* est déjà dans *Sein und Zeit*) » (DMT 43).

Si la première personne du *Dasein* surgit du fait que le sens de l'être devient l'affaire propre du *Dasein*, cela signifie que le moi est déduit de l'être :

« L'être et sa signification importent tellement à l'homme que c'est là son affaire propre. La relation entre ce qui est en question et le questionnement est relation unique ; c'est le fait même d'avoir une affaire en propre, la mienneté, la *Jemeinigkeit*. Cette étroitesse du rapport entre le questionnement et ce qui est en question permet que, pour la première fois avec cette rigueur, le Moi soit "dédduit" de l'ontologie, déduit" de l'être, que le personnel soit "dédduit" de l'ontologique.

Voir § 9 : le *Dasein* a une *Jemeinigkeit* et, parce qu'il a une *Jemeinigkeit*, il est *Ich*. Ce fait même de ma mienneté mesure la façon d'être concerné par l'être et qui, concrètement, signifie le pouvoir-être » (DMT 33).

Le moi du *Dasein* est déduit de la mienneté, plus précisément, du rapport de compréhension du *Dasein* à l'être :

« L'être-Là est "toujours le mien" cela ne signifie ni "posé par moi", ni "isolé en un moi singulier". C'est par son *rapport* essentiel à l'être en général que l'être-Là est lui-même »⁴⁶⁶.

Pour Heidegger, l'être-là est toujours dérivé de mon rapport à l'être même. Autrement dit, l'être-soi du *Dasein* est toujours dérivé de la mienneté. L'existence, rapport à l'être, ne se détermine pas à partir de l'être-soi, mais c'est celui-ci qui se détermine à partir de la mienneté. Si le rapport de compréhension à l'être est le propre du *Dasein*, ce propre provient du propre de l'être, dont l'événement même est celui d'une mise en question. C'est parce que le propre de l'être est de se mettre en question que le *Dasein* s'interroge sur le sens de l'être. Et c'est cette interrogation qui devient l'affaire propre du *Dasein*, c'est-à-dire sa façon d'être. Le propre du *Dasein* procède du propre de l'être. L'être devient *mien*, puisque la question de l'être devient *ma* question. C'est la raison pour laquelle le problème de l'ontologie heideggérienne n'est pas celui de l'être-soi, mais celui de la vérité de l'être⁴⁶⁷.

La distinction entre l'existence propre et l'existence impropre se fonde chez Heidegger sur la

⁴⁶⁶ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, « Tel », 1967, p. 40.

⁴⁶⁷ Cf. : « L'être un "soi" caractérise sans doute l'essence de cet étant, qui existe, mais l'existence ne consiste pas dans "l'être-soi", pas plus qu'elle ne se détermine à partir de lui [...] la question portant sur l'existence n'est constamment qu'au service de l'unique question de la pensée, c'est-à-dire de la question qu'il faut d'abord déployer, portant sur la vérité de l'Être [...] » (Heidegger, *Questions I et II*, tr. fr. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, « Tel », 1968, p. 36.).

mienneté. Ce n'est que sur fond de mienneté, que le *Dasein* peut se choisir lui-même de façon propre ou bien se perdre de impropre :

« Si le *Dasein* existant peut *se choisir soi-même proprement* [...] c'est parce que l'ipséité, l'auto-appropriation appartient à l'existence. Mais il peut également se laisser déterminer en son être par les autres et exister primordialement de manière non propre dans l'oubli de soi-même »⁴⁶⁸.

Le *Dasein*, quoi qu'il fasse, est toujours exposé à l'être qu'il a à assumer, à prendre en charge comme sa *propre* existence. Il ne peut pas ne pas prendre en charge l'être, que ce soit sur le mode authentique ou inauthentique, propre ou impropre, car il a toujours déjà été requis par l'être, avant toute décision de sa part. Puisqu'il a toujours déjà été affecté par l'être, le *Dasein* se trouve dans l'impossibilité de ne pas le comprendre. En d'autres termes, il l'a toujours déjà compris d'une certaine manière, avant toute décision de sa part. Par exemple, la chute caractérise la manière inauthentique d'exister du *Dasein*. Dans la chute comme une manière inauthentique de comprendre le monde dans lequel le monde se montre comme la maniabilité (*Zuhandenheit*) des ustensiles, le *Dasein* s'y perd et s'y oublie dès lors qu'il se met à y saisir ses possibilités d'exister, non pas en vue de soi-même, mais en vue des objets ustensiles. Mais toute fois, cette compréhension inauthentique n'est rendue possible que par la compréhension authentique :

« Mais la possibilité de la chute dans la banalité quotidienne et de l'interprétation de soi à partir du monde, est également rendu possible par la compréhension authentique de l'être dont

⁴⁶⁸ Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 210.

nous venons d'analyser les structures » (EDE 84).

Si le mode authentique et l'originnaire se recouvrent, ce n'est que parce que le niveau de l'authenticité a en lui-même son fondement et en même temps rend possible le mode inauthentique (la chute) qui n'est que sa possibilité dérivée. Il en résulte que le *Dasein* ne peut jamais se perdre, au sens où l'oubli de soi dans le On est « encore une façon d'être soi, d'être une mienneté » (DMT 58), qu'il est exposé à l'être sans pouvoir se dérober.

Après avoir remarqué à propos de l'idée de substitution, que l'individuation hyperbolique du moi consiste dans « le fait d'être désigné ou assigné ou élu pour se substituer sans pouvoir se dérober », Lévinas précise que « c'est à partir de cette idée que j'ai même mieux compris certaines pages de Heidegger » (DQVI 146). Lévinas poursuit : « Au par. 9 de *Sein und Zeit* le *Dasein* est posé dans sa *Jemeinigkeit*. Que signifie cette *Jemeinigkeit* ? *Dasein* signifie que le *Dasein* a à être. Mais cette "obligation" à être, cette manière d'être est une exposition à être tellement directe, qu'elle en devient mienne ! C'est l'emphase de cette rectitude qui s'exprime par une notion de *propriété première* qu'est la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit*, c'est l'extrême mesure de la façon dont le *Dasein* est assujetti à l'essence. Heidegger dit quelques lignes plus bas : c'est parce que le *Dasein* est *Jemeinigkeit*, qu'il est un *Ich*. Il ne dit pas du tout que le *Dasein* est *Jemeinigkeit*, parce qu'il est un *Ich* ; il va au contraire vers le *Ich* à partir de la *Jemeinigkeit*, vers moi à partir du "superlatif" ou de l'emphase de cet assujettissement, de cet être-livré-à-l'être, de cette *Ausgeliefertheit*. Le *Dasein* est tellement livré à l'être que l'être est sien. C'est à partir de mon impossibilité de me refuser à cette aventure que cette aventure est mienne propre, qu'elle est *eigen*, que le *Sein* est *Ereignis*. Et tout ce qui va être dit de cet *Ereignis* dans *Zeit und Sein* est déjà indiqué au § 9 de *Sein und Zeit*. L'être c'est ce qui devient mien-propre, et c'est pour cela qu'il faut un homme à l'être. C'est par l'homme que l'être est

"proprement". – Ce sont les choses de Heidegger les plus profondes. Ce § avec cette marche qui va de la *Jemeinigkeit* au *Ich*, a été beaucoup effacé par la traduction de *Eigentlichkeit* comme "authenticité" ; on a effacé précisément cet élément de *Eigentlichkeit* dans l'authenticité : principe de tout *Eigentum* (nous pouvons posséder quelque chose parce qu'il y a *Jemeinigkeit*), mais surtout « l'événement de l'être », l'essance – comme le non-aliénable. Cette lecture de Heidegger m'a été certainement dictée par l'idée que l'humain, le soi-même, l'unicité du moi, c'est l'impossibilité de se dérober à l'autre. [...] Le ne-pas-pouvoir-se-dérober, c'est précisément cette marque d'unicité en moi : la première personne reste première personne, même quand empiriquement elle se dérobe. *Se dérober*, verbe pronominal : quand je me dérobe à mes obligations à l'égard d'autrui, je reste encore moi. [...] C'est par l'éthique, par l'emphase de mon obligation, que je suis moi » (DQVI 146-147). Ici, Lévinas souligne la dérivation du moi à partir de la mienneté qui est rapport du *Dasein* à l'être. Or, ce rapport se caractérise comme l'assujettissement à l'essance qui implique la passivité foncière du *Dasein* par rapport à l'être. Si l'être est mien-propre, ce n'est que parce que je suis livré à l'être sans pouvoir me dérober, que parce que j'y suis tellement exposé que je suis incapable de m'y refuser. Puisque l'être n'est *mien* que parce que je suis dans l'impossibilité de ne pas en répondre, la mienneté, c'est l'impossibilité de se dérober à l'être. C'est mon assujettissement à l'être qui fait que la question de l'être devient *ma* question, c'est-à-dire *ma* responsabilité pour le sens de l'être. Assujetti à l'être, le *Dasein* a à répondre de l'être et de son être. Or, le lieu de cette responsabilité pour le sens de l'être est l'être-pour-la-mort. Puisqu'il est exposé entièrement à l'être dont il a à répondre, le *Dasein* est par conséquent assujetti à la mort. La mort est « une possibilité à laquelle le *Dasein* est *d'ores et déjà* astreint » (DMT 58). Si la mienneté est le lieu du propre, ce n'est que dans l'être-pour-la-mort, qu'elle s'accomplit le plus proprement :

« Il se trouvera que cette ipséité du *Dasein*, faite à partir de l'appropriation de l'affaire de l'être-là en l'homme, est authentique dans l'appropriation d'une possibilité où cette appropriation est la plus propre, la plus incessible, au point d'être inévitable : la mort » (DMT 58).

Si la mienneté résulte de l'impossibilité de se dérober à l'être, cela revient à dire que le *Dasein* est individué à partir de cette impossibilité, de cette passivité radicale. Pourtant, bien qu'il voit dans la mienneté la passivité radicale à l'égard de l'être, Lévinas reproche à Heidegger de concevoir l'être-pour-la-mort comme responsabilité *pour* ma possibilité la plus propre. Certes, Lévinas distingue dans la mienneté une passivité radicale, puisque c'est l'impossibilité de se dérober à l'être, qui constitue l'ipséité du *Dasein*. Mais, cette passivité n'est pas assez radicale, car Heidegger la lie d'emblée à la résolution (*Entschlossenheit*) de l'être-pour-la-mort. Puisque la mienneté ne se situe jamais au-delà du possible, du pouvoir-être, l'être-pour-la-mort, modalité authentique du souci, reste toujours la possibilité pour le *Dasein* :

« Ce qui est cependant frappant dans cette analyse – déjà si portée à entrevoir le sens de l'humain à partir d'une passivité et d'un passif plus passif que tout pâtre et toute patience simplement corrélatifs d'actes – c'est sa fidélité à l'idée d'assomption, de *compréhension*, de saisie, c'est cette résurgence du courage derrière la passivité. L'*être-pour-la-mort* ou être à mort est encore un pouvoir-être, et la mort, selon une terminologie significative, est *possibilité* de l'impossibilité et non point instant extrême, arraché à toute assomption, non point une impossibilité de pouvoir, par-delà tout saisissement ou tout désaisissement, et par-delà tout accueil, pur rapt. Les dispositions affectives (*Stimmungen*) qui, pour Heidegger, signifient autant de façon pour l'être-là, pour l'humanité, de s'accorder à l'essence qui est à être – c'est-à-dire à

saisir le pouvoir être –, se réfèrent toutes, pour lui, à l'angoisse où l'être à la mort affronte courageusement et désespérément – librement ! – le néant où l'humanité *est* ainsi fidèlement son destin ontologique, entre être et ne pas être. L'angoisse et l'homme en elle, sont toutes ontologies. Mais la fin de l'essence n'est plus en question. Elle est prise. Etre à mort comme être à bout, comme être à la fin – est certitude, *Gewissheit*, à son comble de *Gewissen* et comme origine de ma conscience morale » (DQVI 82-83).

La critique lévinassienne de Heidegger souligne que celui-ci interprète la passivité de mienneté en termes de pouvoir. L'être-pour-la-mort est un pouvoir-être : la résolution devançante (*vorlaufende Enschlossenheit*) n'est que l'être-pour le pouvoir-être le plus propre⁴⁶⁹. C'est grâce à la résolution de l'être-pour-la-mort, que l'être est toujours saisi, pris, assumé, compris, etc⁴⁷⁰. La résolution gomme donc l'étrangeté de la mort, de sorte que celle-ci apparaîtra comme ce dont le *Dasein* est sûr, fondement de toute certitude (*Gewisseheit*). Si ce que je suis en propre, un moi responsable de l'être, s'accomplit dans le rapport à ma mort comme à *ma* possibilité la plus propre, si l'impossibilité de l'existence constitue une possibilité la plus propre d'être que le *Dasein* a à assumer, cela signifie que Heidegger identifie la mort avec une possibilité *mienne*. Pour Heidegger, la mort n'est déterminée comme telle que parce qu'elle est conçue comme *ma* mort :

« La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne »⁴⁷¹.

C'est en ce sens que Lévinas affirme que « la mort chez Heidegger n'est pas, comme le dit

469 Cf. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., § 65.

470 Cf. : « L'exister est toujours saisi dans l'existant et, pour l'existant qu'est l'homme, le terme heideggérien de *Jemeinigkeit* exprime précisément le fait que l'exister est toujours possédé par quelqu'un » (TA 24).

471 Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 194.

M. Wahl, l' "impossibilité de la possibilité", mais "la possibilité de l'impossibilité" » (TA 92, note 5), car « l'être pour la mort, dans l'existence authentique de Heidegger, est une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême. C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le *Dasein*, qui rend par conséquent possibles toutes les autres possibilités » (TA 57). Si chez Heidegger, la mort est ma possibilité, pour Lévinas cet être-ma-possibilité affirme une maîtrise, suprêmement virile, dans cette approche de l'impossibilité. Pour Heidegger, « la mort n'annonce pas une réalité contre laquelle nous ne pouvons rien, contre laquelle notre puissance est insuffisante » (TA 62). En ce sens, l'être-pour-la-mort comporte un certain volontarisme, c'est-à-dire un « volontarisme extrême », comme le remarque M. Haar⁴⁷². L'être-pour-la-mort affronte courageusement et librement la mort et le néant. Et Lévinas voit dans ce courage en face de la mort, la marque du solipsisme :

« La philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne – en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être – en renonçant à tout appui dans l'éternel. Dans le temps originel, où dans l'être pour la mort, condition de tout être, elle découvre le *néant* sur lequel elle repose, ce qui signifie qu'elle repose sur *rien d'autre que sur soi* » (EDE 89).

« La totalité de l'être humain et de son être-là propre est recherchée sans aucune intervention d'autrui, uniquement dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde » (DMT 45).

Pour Heidegger, la mort est assumée dans la solitude, sans substitution et sans partage :

« La mort se montre [...] comme possibilité sans substitution possible. On peut sans doute

472

M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Million, 1990, p. 43.

"für einem Anderne in den Tod gehen" – on ne peut pas cependant "dem Anderen sein Sterben abnehmen". Dans le mourir se révèle la structure ontologique qu'est la mienneté, la *Jemeinigkeit* » (DMT 50).

La mort anonyme comme désindividuation

« C'est sur la douleur appelée, à la légère, physique que nous allons insister, car en elle l'engagement dans l'existence est sans aucune équivoque. Alors que dans la douleur morale on peut conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà se libérer, la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. Et ce n'est pas définir la souffrance par la souffrance, mais insister sur l'implication *sui generis* qui en constitue l'essence. Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant » (TA 55-56).

Si, dans *Le temps et l'autre*, Lévinas privilégie la souffrance physique, c'est parce qu'elle met l'accent sur la passivité foncière de la souffrance à l'égard de l'être, de *l'il y a*. Autrement dit, la passivité radicale de la souffrance consiste dans l'impossibilité d'échapper à l'être. Or, c'est dans la souffrance extrême que la mort est annoncée.

« Mais il y a dans la souffrance [...] la proximité de la mort. Il n'y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute l'absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au-delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance » (TA 56).

L'événement de la mort, qui s'approche de moi dans la souffrance, n'est pas compris comme la possibilité du néant, puisque l'être, qui est conçu comme « irrémédiable et sans issue » (TA 29), ne permet ni ouverture, ni fuite : il s'agit d'une « notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouverture, qui ne permet pas d'échapper » (TA 28). La mort, loin d'être pur néant, provoque le sentiment que l'être n'est pas encore arrivé à sa fin, qu'il faut encore supporter quelque chose qui y arrive inexorablement. Parce qu'elle surgit en corrélation avec la souffrance, qui est impossibilité du néant, la proximité de la mort, qui est vécue dans la souffrance extrême, n'est pas ici pensée comme néant :

« L'inconnu de la mort [...] ne se donne pas d'emblée comme néant, mais [...] est corrélatif d'une expérience de l'impossibilité du néant [...] » (TA 56).

L'inconnu de la mort, qui surgit dans la souffrance, prolonge la passivité de la souffrance jusqu'à son comble, en exposant le sujet à la passivité totale, qui indique l'impossibilité d'échapper à l'être, à laquelle le sujet ne peut pas se soustraire. Compris comme impossibilité du néant, l'inconnu de la mort est donc vécu comme un excès d'être, que, quand toutes les

forces manquent, il faut encore supporter.

« La mort est, chez Heidegger, événement de liberté, alors que, dans la souffrance, le sujet nous semble arriver à la limite du possible. Il se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif » (TA 57).

Ici, Lévinas essaie de renverser la thèse heideggérienne, selon laquelle la mort est l'impossibilité de toute possibilité. Si Lévinas insiste sur le caractère radicalement passif du sujet face à l'événement de la mort, c'est qu'il veut prendre ses distances vis-à-vis de Heidegger. Comme nous le savons, se rapporter à la mort, c'est, pour Heidegger, s'y rapporter comme à sa possibilité la plus propre du *Dasein*, décrite par Heidegger comme possibilité de l'impossibilité. Pour Heidegger, l'impossibilité de l'existence constitue une possibilité d'être que le *Dasein* doit assumer comme sa possibilité suprême, puisque, lorsqu'il se rapporte à la mort d'une façon authentique, le *Dasein* se trouve dans l'impossibilité de ne pas assumer la possibilité de l'impossibilité de l'existence. Par contre, pour Lévinas, le sujet se trouve entièrement passif face à la mort. Il n'est pas libre d'assumer sa mort comme une possibilité, puisque, dans la passivité de la souffrance, le sujet est exposé à la mort comme à un « événement qu'il n'assume pas, à l'égard duquel il est pure passivité, qui est absolument autre, à l'égard duquel il ne peut plus pouvoir » (TA 71).

La proximité de la mort, vécue dans la passivité radicale de la souffrance, interdit au moi de prendre sur soi cette souffrance. Lorsque la passivité de la souffrance atteint son comble dans la proximité de la mort, le moi perd toute force pour prendre une seule responsabilité, il ne peut plus *se* souffrir en *sa* souffrance, il ne peut plus mourir de *sa* propre mort. En ce sens, Lévinas se pose la question :

« Mais la mort ainsi annoncée comme autre, comme aliénation de mon existence, est-elle encore *ma* mort » (TA 65) ?

En effet, pour Lévinas, « là où la souffrance atteint à sa pureté, où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assumption extrême tourne en suprême irresponsabilité, en enfance. C'est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot » (TA 60). Or, si la mort est un événement dont le moi ne peut plus répondre, c'est parce qu'elle se produit hors lumière, c'est-à-dire hors intelligibilité :

« L'inconnu de la mort [...] signifie non pas que la mort est une région dont personne n'est revenu et qui par conséquent demeure, en fait inconnu ; l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère » (TA 56).

La notion de mystère qui est ici appliquée à la mort, permet de comprendre en quel sens la mort signifie un événement où je suis radicalement passif, et donc radicalement altéré. Si, dans la proximité de la mort, je ne peux pas me reprendre sur ce qui m'altère, ce n'est que parce que la mort échappe à la lumière qui est capable de retourner toute passivité en activité, tout ce qui ne vient pas de lui, en ce qui vient de lui, c'est-à-dire tout autre en même. Le mystère de la mort signifie donc que l'altérité radicale de la mort est *anonyme*. Puisque, dans la proximité de la mort, je ne peux pas retourner son altérité en mienne, la mort n'est pas mienne, mais anonyme. Tandis que, pour Heidegger, la mort est mienne, c'est-à-dire une mort assumable par moi, pour

Lévinas, la mort n'est plus ma mort, mais une mort anonyme que je ne peux jamais assumer sur moi comme une possibilité. Or, si la mort annonce « un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet » (TA 57), si elle est ce en face de quoi le sujet « ne peut rien pouvoir, c'est-à-dire ne peut plus être moi » (TA 85), alors peut-elle être considérée comme un principe d'individuation ? N'est-elle pas plutôt un événement qui provoque nécessairement la perte de l'identité du sujet, qui détruit le moi ? Tandis que, pour Heidegger, l'être-pour-la-mort accomplit l'exister authentique, aux yeux de Lévinas, elle est un événement désindividuant qui défait tout pouvoir-être et toute identité du sujet. Puisqu'elle est un événement anonyme, la mort n'est donc pas, pour Lévinas, un principe d'individuation. Or, c'est à partir de cette mort décrite comme un événement anonyme, désindividuant, que Lévinas opère le passage à autrui :

« Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce » (TA 66) ?

A cette question, comme nous verrons, Lévinas répond que seul l'autre me permet de vaincre la mort.

L'altérité de la mort et l'altérité d'autrui

Puisque, dans l'événement de la mort, le moi se trouve placé à la limite du possible, il ne peut ni assumer, ni répondre. En fait, c'est dans *Le temps et l'autre*, que le lien entre l'altérité d'autrui et l'altérité de la mort est explicitement affirmé, puisque la mort y est pensée comme un

événement même de l'altérité qui tranche sur l'expérience et par rapport auquel l'activité du sujet se renverse en passivité inassumable⁴⁷³. Qu'est-ce à dire sinon qu'il y a une affinité entre l'altérité de la mort et l'altérité d'autrui. L'altérité de la mort, qui, toujours inattendue et toujours violente, frappe et envahit le moi sans lui laisser aucune possibilité de l'assumer, ne ressemble-t-elle pas à l'altérité d'autrui? De même que la mort brise la « virilité » et l'« héroïsme » (TA59) du moi, de même autrui met le moi face à quelque chose qu'il ne peut ni assumer, ni maîtriser. Or, c'est dans la relation érotique, que « l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté » (TA 77). La relation érotique, loin de neutraliser l'altérité, la conserve, car l'autre n'y est pas « un objet qui devient nôtre ou qui devient nous », mais ce qui « se retire au contraire dans son mystère » (TA 78). Certes, la relation érotique semble avoir une affinité avec le rapport avec la mort :

« En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur [...] je pose l'altérité. Tout comme pour la mort, ce n'est pas à un existant que nous avons affaire, mais à l'événement de l'altérité, à l'aliénation. [...] c'est l'altérité que l'autre porte comme essence. Et c'est pourquoi nous avons cherché cette altérité dans la relation absolument originale de l'éros, relation qu'il est impossible de traduire en pouvoirs [...] » (TA 80).

Mais, tandis que l'événement de la mort détruit l'identité du moi, dans la relation érotique, le moi « survit » :

« Le sujet est encore sujet par l'éros. L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison. Il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui » (TA

473

Cf. TA 57-63.

82).

La situation où le moi survit malgré son état de passivité absolue, Lévinas l'appelle « victoire sur la mort » (TA 85). Mais, « comment dans l'altérité d'un toi, puis-je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi ? Comment le moi peut-il rester moi dans un toi, sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi » (TA 85) ? A cela, Lévinas répond alors que « cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité » (TA 85). La paternité est la relation avec un étranger qui est à la fois autrui et moi, c'est-à-dire « la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi » (TA 85). C'est dans la fécondité, en m'élançant vers l'autre sans retour, en me retrouvant le soi d'un autre, que je suis moi :

« Le moi s'élançe sans retour, se retrouve le soi d'un autre [...]. Son futur ne retombe pas sur le passé qu'il devait renouveler – il demeure futur absolu par cette subjectivité qui ne consiste pas à supporter représentations ou pouvoirs, mais à transcender absolument dans la fécondité » (TI 249).

La naissance du fils change le sens de ma mort et de ma temporalité. En s'élançant vers l'autre, vers le fils, le moi ne se dissout pas dans l'autre :

« Je n'*ai* pas mon enfant ; je *suis* en quelque manière mon enfant » (TA 86).

Le fils est l'événement où le moi dépasse sa torsion sur soi sans pour autant dominer l'autre ou se dissoudre en lui. Il s'agit donc à la fois d'une altération du moi par le fils et d'une

identification du moi dans son fils :

« Cette altération et identification par la fécondité [...] constitue la paternité » (TI 250).

A partir de la paternité qui ne se caractérise pas par « l'absorption [...] dans le terme vers lequel il se projette » (TA 66), le moi peut se conserver, c'est-à-dire être repris par l'autre, par le fils :

« Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père » (TI 256).

Le rapport avec le fils constitue donc l'exemple le plus clair de la *victoire* sur la mort, car ici le moi, tout n'étant pas sujet de pouvoir, est repris par le temps du fils sans s'aliéner, altérité et identité ne s'opposant plus. Si l'autre me permet de vaincre la mort, c'est parce que son altérité, qui n'est pas moins radicale que l'altérité de la mort, est une altérité de *quelqu'un*. Or, la mort, qui provoque nécessairement la perte de l'identité du sujet, que devient-elle lorsqu'elle signifie à partir du visage d'autrui ?

§2. La mort d'autrui comme principe d'individuation du sujet

La phénoménologie de la mort

Dans *Dieu, la Mort et le Temps*, la mort d'autrui est conçue comme la mort *première* ⁴⁷⁴, non pas parce qu'elle permet au survivant de connaître le sens propre de la mort, mais parce qu'elle est inséparable de l'affection qu'elle produit chez le survivant :

« La mort – la mort d'autrui – ne se sépare pas de ce caractère dramatique, elle est l'émotion par excellence, l'affection par excellence. [...] L'impossibilité de réduire la mort à une expérience, ce truisme de l'impossibilité d'une expérience de la mort, d'un non-contact entre vie et mort ne signifient-ils pas une affection plus passive qu'un traumatisme ? Comme s'il y avait une passivité au-delà du choc. Fission plus affectante que la présence, *a priori* plus *à priori*. »
(DMT 18-19, partiellement déjà cité).

La mort d'autrui est approchée comme un événement irréductible à une expérience. Parce que la mort est précisément un événement, que Lévinas décrit comme fission dans le temps. La mort, qui nous concerne et affecte le temps vécu, peut prendre un autre sens que celui d'une expérience si on la considère en relation avec le temps, dans son impact sur la durée du temps. Le sens de la mort nous « vient de la mort d'autrui, de ce qui là nous concerne » (DMT 19). La mort d'autrui est à la fois ce dont je ne peux jamais faire l'expérience et ce qui me touche au plus près, puisque c'est dans la mort d'autrui, que me vient l'affection la plus passive que je puisse ressentir. En effet, si pour Lévinas, la mort d'autrui n'est pas une expérience, ce n'est que parce qu'elle est la mort de *quelqu'un* qui porte le *visage* :

« Que savons-nous de la mort, qu'est-ce que la mort ? Selon l'expérience, c'est l'arrêt d'un comportement, l'arrêt de mouvements expressifs et de mouvements ou processus physiologiques

474

Cf. DMT 53.

qui sont enveloppés par les mouvements expressifs, dissimulés par eux – cela formant "quelque chose" qui se montre, ou plutôt *quelqu'un* qui se montre ; fait plus que se montrer ; s'exprime.

[...] La vie humaine est l'enrobage des mouvements physiologiques : elle est décence. Elle est un "cacher", un "habiller" – qui est en même temps un "dénuder", car elle est un "s'associer".

[...] La mort est écart irrémédiable : les mouvements biologiques perdent toute dépendance à l'égard de la signification, de l'expression. La mort est décomposition ; elle est le sans-réponse. C'est par cette expressivité de son comportement – qui habille l'être biologique et le dénude au-delà de toute nudité : jusqu'à en faire un visage – que s'exprime quelqu'un, un autre que moi, différent de moi, qui s'exprime au point de m'être non indifférent, d'être un qui m'importe » (DMT 20).

Ici, il nous faut souligner un mot : « visage ». La mort d'autrui n'est pas réductible à l'expérience, car ce qui meurt dans la mort d'autrui, c'est le visage, l'expressivité qui englobe et cache les mouvements physiologiques – ce qui « ne fut jamais présent » :

« Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience. Elle démonte le *temps récupérable* de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue. Si, en effet, dans toute expérience, la facture du fait précède le présent de l'expérience, la mémoire ou l'histoire ou l'extra-temporalité de l'*a priori*, récupère l'écart et crée une corrélation entre ce passé et ce présent. Dans la proximité, s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* du prochain est le visage » (AE 112).

En effet, de « l'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951) jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), le statut du visage reste identique en ce qu'il n'est ni vu, ni figuré :

« Que la relation avec l'*étant* [*scil.* l'autre] soit invocation d'un visage et déjà parole, un rapport avec une profondeur plutôt qu'avec un horizon – une trouée de l'horizon [...], tout cela peut paraître assez surprenant [...] » (EN 21).

« Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu » (TI 168).

« Alors que le phénomène est déjà image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivant. Sa vie consiste à défaire la forme où tout étant, quand il entre dans l'immanence, c'est-à-dire quand il s'expose comme thème, se dissimule déjà » (EDE 194).

« L'absolument autre ne se reflète pas dans la conscience. [...] Le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise » (EDE 195).

« Défection de la phénoménalité en visage [...] » (AE 115).

Puisque le visage est infigurable pour l'intentionnalité objectivante, il échappe au phénomène. Loin d'apparaître dans l'horizon de son sens, l'énigme du visage « interrompt l'ordre » (EDE 207-208). En ce sens, la mort d'autrui est doublement en dehors de la sphère de

l'intentionnalité et du sens, c'est-à-dire en dehors du *savoir* :

« La relation avec la mort d'autrui n'est pas un *savoir* sur la mort d'autrui ni l'expérience de cette mort dans sa façon même d'anéantir l'être [...]. Il n'y a pas de savoir de cette relation exceptionnelle (ex-ception : saisir et mettre hors de la série). Cet néantissement n'est pas phénoménal ni ne donne lieu à aucune coïncidence de la conscience avec lui (or ce sont là les deux dimensions du savoir). Le pur savoir (=vécu, coïncidence) ne retient de la mort d'autrui que les apparences extérieures d'un processus (d'immobilisation) où finit quelqu'un qui jusqu'alors s'exprimait. Le rapport à la mort dans son ex-ception – et, quelle que soit sa signification par rapport à l'être et au néant, elle est une exception – qui confère à la mort sa profondeur n'est ni voir ni même visée (ni voir l'être comme chez Platon ni viser le néant comme chez Heidegger) [...] » (DMT 25).

Pourtant, que la mort d'autrui déborde la limite du phénomène ne veut pas dire qu'il n'y a pas de relation avec elle. Il s'agit d'une relation qui est autre qu'expérience, « plus ancienne que toute expérience » (DMT 24). *Le Dieu, la mort et le temps* doit être considéré comme une phénoménologie de la mort. Mais cette expression doit être utilisée avec prudence, pour deux raisons. D'une part, une phénoménologie de la mort est impossible, dans la mesure où de la mort nous ne pouvons faire l'expérience. D'autre part, la mort signifie l'inversion de l'*apparaître* :

« La mort est le renversement de l'apparaître. C'est, à l'inverse de l'apparaître, comme un retour de l'être en soi où ce qui faisait signe rentre en soi, ne peut plus répondre. C'est un mouvement opposé à la phénoménologie. [...] La mort est phénomène de la fin en étant la fin du

phénomène » (DMT 60).

La mort d'autrui se montre d'emblée comme un paradoxe pour la phénoménologie, comme un *phénomène-retrait*, comme un phénomène qui porte en lui son propre retrait hors du champ du phénomène. Mais cela ne signifie pas qu'une phénoménologie de la mort soit impossible. Ce paradoxe indique plutôt qu'il faut modifier l'accès intentionnel à la mort, qui vise toujours la mort comme *mienne*. Or, si la mort indique un phénomène qui se retire, alors ne doit-on pas la mettre en parallèle avec le retrait du visage, c'est-à-dire l'épiphanie du visage ? Au lieu de confier le phénomène-retrait de la mort dans la dimension existentielle de l'être-pour-la-mort qu'est le *Dasein*, comme chez Heidegger, il nous faudra penser qu'il trouve son sens véritable dans la mort d'autrui, et non pas dans ma mort. En témoigne déjà le fait que la mort d'autrui provoque chez le survivant une « affection par excellence » (DMT 18), une émotion la plus intime. En ce sens, avec la phénoménologie de la mort d'autrui, il ne s'agit pas d'une fuite dans le quotidien dans laquelle la mort n'est que ce qui arrive aux autres. Comme Lévinas le souligne, le phénomène-retrait de la mort d'autrui ne se donne pas de façon dérivée :

« La mort de quelqu'un n'est pas, malgré tout ce qui en semblait à première vue, une facticité empirique (mort comme fait empirique dont seule l'induction pourrait suggérer l'universalité) ; elle ne s'épuise pas dans cet apparaître. [...] Autrui m'individue dans la responsabilité que j'ai de lui. La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable – l'identité non substantielle, non pas simple cohérence des divers actes d'identification, mais faite d'indicible responsabilité. C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. Elle est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité – une culpabilité de survivant. Cette relation est réduite à une expérience de seconde

main sous prétexte qu'elle n'a pas l'identité, la coïncidence du vécu avec soi et qu'elle ne s'objective qu'en des formes extérieures. Cela suppose que l'identité du Même avec soi est la source de tout sens. Mais la relation avec autrui et avec sa mort ne remonte-t-elle pas à une autre source du sens ? Le mourir, comme mourir de l'autre, affecte mon identité de Moi, il est sensé dans sa rupture du Même, sa rupture de mon Moi, sa rupture du Même dans mon moi. En quoi ma relation avec la mort d'autrui n'est ni savoir de seconde main uniquement, ni expérience privilégiée de la mort » (DMT 21-22).

Chez Heidegger, la mort d'autrui est reléguée au second plan, puisque mourir, c'est là ma possibilité la plus propre et la plus singulière et que je ne pourrais jamais décharger autrui de sa mort. Et pourtant, Heidegger se pose la question de savoir si « l'expérience de l'être-là comme totalité ne peut pas être donné par l'expérience de la mort de l'autre homme », car « celle-ci a l'avantage de m'être donnée, alors que ma propre mort est la suppression de l'expérience que je pourrais en avoir » (DMT 48). Le § 47 de *Etre et temps* s'intitule : « L'expérimentabilité de la mort des autres et la possibilité de saisie d'un *Dasein* en son tout ». Alors que, pour Heidegger, ce n'est pas la mort d'autrui qui pourra donner accès au *Dasein* en totalité, puisque le *Dasein* n'est propre que sur le mode de la mienneté esseulée, tout se passe comme si Heidegger était contraint de s'affronter à la question d'autrui. Il semble que Lévinas n'ignore pas ce fait, car il souligne que « bien qu'il soit sans issue, ce détour par la mort de l'autre a cependant un aspect positif pour la recherche : dans ce détour, tout se passe comme si nous pensions trouver l'expérience de la mort dans l'expérience d'une chose qui arrive à tout le monde. *Mais nous manquons alors la mort propre.* [...] La mort se montre alors comme possibilité sans substitution possible » (DMT 48-49). Il nous faudra voir ici que, malgré le privilège méthodologique que Heidegger accorde à ma propre mort, la mort d'autrui se glisse déjà dans

les replis de ce qui m'est le plus propre, comme si la mort d'autrui surdéterminait déjà secrètement toute compréhension anticipative de ma propre mort. En ce sens, dans son ouvrage, intitulé *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, J. Rogozinski remarque que ma compréhension anticipative de ma propre mort provient de l'expérience de la mort de l'autre :

« Est-ce mon rapport à ma mort qui fonde la singularité radicale de mon existence et lui donne sa vérité ? Nous avons vu que Heidegger récuse le "faux savoir" que nous croyons tirer de la mort des autres ; qu'il essaye de s'en tenir à une approche strictement solipsiste. De ce point de vue, il faudrait même dire que *les autres ne meurent pas* : il décèdent, ils s'absentent du monde, tombent soudain dans le néant. Moi seul je puis mourir – seul le *Dasein* meurt, parce qu'il est (à-) moi. Mais d'où l'existant tire-t-il cette certitude absolue de devoir mourir ? Cet étrange savoir, d'où me viendrait-il, si ce n'est de mon expérience de la disparition *des autres*, où j'anticipe la mienne ? J'appréhende ma mort comme la possibilité que je n'existe plus, que je ne sois *plus rien* ; le néant, l'anéantissement, tel serait le sens ultime de la mort. D'où provient cette détermination ? N'est-ce pas là encore de cette absence, cette trouée de néant que la mort d'autrui creuse dans le monde ? Et cette certitude que ma mort est "imminente", possible à tout instant, d'où me vient-elle, sinon de l'étonnement, de la sidération où me plonge l'annonce soudaine du décès d'un autre ? C'est l'impossibilité où je suis de me "donner" ma mort, de l'expérimenter par avance, qui m'oblige à l'approcher de manière indirecte, à l'anticiper *par analogie* avec la mort des autres, bien que celle-ci n'ait rien m'apprendre sur elle. Toute analogie se fonde sur cette analogie, mais sans le reconnaître : elle transgresse sa propre règle, part de l'autre et non du *Dasein*, s'empare des déterminations de la mort d'autrui en les faisant passer pour celles de ma propre mort. Sans doute était-ce inévitable, dès lors que je prétends énoncer un *savoir* sur ma mort. [...] C'est ce qui m'oblige à recourir à l'analogie, à la fiction où à la foi

lorsque je désire donner un sens à ce non-sens, un visage au sans-visage de ma mort. Si Heidegger est ici en faute, ce n'est pas tant d'avoir fait appel à la mort d'autrui (comment s'en passer ?), mais de l'avoir dissimulé, en présentant une simple analogie comme une analyse rigoureuse de mon être-à-la-mort. Ce qui favorise ce tour de passe-passe et empêche de le repérer, c'est le caractère équivoque du *Dasein* qui est mien sans être vraiment moi, se définit à la fois comme l'existant singulier que je suis et comme un Soi universel et neutre. Sous le couvert de cette neutralité où toute différence entre moi et l'autre disparaît, certaines déterminations de l'autre peuvent être secrètement transposées au *Dasein*. Le principal défaut de sa démarche n'est donc pas son solipsisme, comme on le prétend souvent, mais le fait qu'elle n'est *pas assez* solipsiste, ne préserve pas suffisamment la différence égologique. En fin de compte, ma possibilité "la plus propre", "la plus singulière", se révèle absolument impropre, déjà contaminée par la mort d'autrui : le pouvoir-mourir est ce qu'il y a de plus commun, de plus impersonnel, ce qui efface toute individualité dans l'anonymat glacé de la mort. En vérité, ce n'est jamais *moi* qui meurt, mais *On meurt* à travers moi »⁴⁷⁵.

Comment en va-t-il pour Lévinas qui pense que la mort d'autrui est non seulement mon affaire, mais qu'elle m'importe en premier lieu, que « la mort de l'autre n'est pas seulement un moment de la mienneté de ma fonction ontologique » (DMT 49) ? En effet, que la mort d'autrui soit la mort première, c'est là que réside le sens de la substitution où la responsabilité pour autrui atteint son apogée ultime :

« "Je est un autre" – mais sans l'aliénation rimbaldienne, hors de tout lieu, en soi [...]. En subissant passivement le poids de l'Autre, appelée par là même à l'unicité, la subjectivité

475

J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 37-38.

n'appartient plus à l'ordre où l'alternative de l'activité et de la passivité conserve son sens. Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité » (AE 151).

Comme nous allons essayer de le montrer, Lévinas, c'est notre hypothèse, voit dans la mort d'autrui le principe de l'individuation du moi. Pour Lévinas, le principe de l'individuation du moi, n'est ni la vie du sujet, ni la mort du *Dasein*, mais la mort d'autrui. Or, si cette individuation éthique, et non pas ontologique, implique un *autrement qu'être*, c'est-à-dire perte de son identité de moi qui *est*, puisque le sujet éthique est un « point de désintéressement » (AE 174), si, dans la substitution, je cesse d'être moi, de me complaire dans l'être, pour me substituer à l'unicité de l'autre, si je sacrifie mon unicité à l'autre pour devenir le soi de l'autre, alors la responsabilité pour la mort d'autrui peut-elle échapper à ce que J. Rogozinski reproche à Heidegger, c'est-à-dire le fait que le moi du *Dasein* est *neutre*, ne gardant pas assez la *différence égologique* ?

L'identité *unique* du moi responsable et l'altérité *unique* d'autrui

Pour Lévinas, répondre *malgré soi* de l'autre ne signifie pas en répondre sur le mode anonyme :

« La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre, mais *est malgré elle* dans une obéissance sans désertion où la révolte mijote. Traits qui s'excluent ; ils se résolvent en responsabilité pour Autrui plus ancienne que tout engagement » (AE 67).

Dans la substitution, loin de s'absorber dans l'anonymat, la responsabilité du sujet éthique est un « non-anonymat du pour-l'autre » (AE 71). Si « l'identité du même dans le "je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné » (AE 67), cela ne signifie pas que cette identité assignée par l'autre est une identité anonyme. Tout au contraire, à partir de l'assignation par l'autre, je suis absolument individualisé, puisque ce moi c'est « moi et pas un autre » (AE 163). Le soi éthique, qui est individualisé par l'élection à la responsabilité pour autrui, est ce qui m'est le plus propre, dans la mesure où il n'y a pas Moi universel et neutre, mais moi, c'est moi et pas un autre :

« Le Moi – ou moi dans ma singularité – est quelqu'un qui échappe à son concept. Le moi ne pointe dans son unicité qu'en répondant d'autrui dans une responsabilité à laquelle il n'y aura pas de dérobade, dans une responsabilité dont je ne saurais être quitte. Le moi est identité de soi-même qui se ferait de par l'impossibilité de se faire remplacer – devoir au-delà de toute dette – et ainsi patience dont aucune assomption ne saurait démentir la passivité » (DMT 29).

Parler d'un Moi universel et neutre contredit nombre d'affirmations de Lévinas, selon lesquelles c'est toujours *moi* – et non pas *le Moi* – qui suis à chaque fois affecté par autrui, dans une singularité d'en deçà du concept :

« L'ipséité est par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi » (AE 163).

La singularité du moi se produit dans et par l'affection d'autrui. Elle naît à chaque fois au cœur de cet affect, et n'est pas déduit à titre d'exemplaire d'un concept préalablement donné. En

effet, *ma* responsabilité pour autrui est impartageable, puisque cette responsabilité ne se dit que de moi et non pas de l'autre :

« [...] Ce que l'autre peut faire pour moi, c'est son affaire. Si c'était la mienne, la substitution ne serait qu'un moment de l'échange et perdrait sa gratuité. Mon affaire c'est ma responsabilité et ma substitution inscrite dans mon moi, inscrite comme *moi*. L'autre peut se substituer à qui il voudra, sauf à moi. C'est même pour cela probablement que nous sommes nombreux au monde. Si au lieu de me substituer à autrui, j'attends qu'un autre se substitue à moi, ce serait de moralité douteuse, mais, de plus, cela détruirait toute transcendance. On ne peut pas se laisser remplacer pour la substitution comme on ne peut se laisser remplacer pour la mort » (DQVI 148).

Je suis le seul à répondre d'autrui. Puisque la responsabilité est considérée comme substitution, nul ne peut répondre à ma place. Puisque nul ne peut se mettre à la place de l'autre à ma place, ma responsabilité pour autrui est irremplaçable, insubstituable. Elle n'est pas susceptible d'être partagée. C'est moi et pas un autre qui suis otage des autres. D'où il en résulte que l'égoïsme ne saurait être quelque chose de commun à moi et à l'autre. Autrui n'est pas un autre *moi*, puisque « l'Autre n'est pas un autre Même » (DMT 132). Or, bien que l'autre ne soit pas un moi, il n'en n'est pas moins *unique*. Il ne serait pas inutile de nous rappeler l'objection que J. - L. Marion adresse à Lévinas. Selon J. - L. Marion, ce n'est pas tel autre homme qui m'assigne à la responsabilité, mais Autrui en général :

« Le visage ouvre à l'humanité de l'homme autre, mais non pas à telle altérité de tel Autrui.

[...] Ainsi le Visage n'est pas acception des personnes, il n'est la face de personne »⁴⁷⁶.

476

J.- L. Marion, « D'autrui à l'individu », in *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la*

Chez Lévinas, tandis que le moi élu, c'est toujours le moi à l'accusatif, affecté par autrui, cet autrui quant à lui reste ambigu, puisqu'il est impossible de statuer définitivement sur sa nature et ses qualités. Or, si le visage n'est pas reconnu comme tel, c'est parce qu'il affecte le sujet toujours déjà avant que celui-ci ne se retourne pour le percevoir. Le visage « me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. "J'ai ouvert ... il avait disparu". Ma présence ne répond pas à l'extrême urgence de l'assignation » (AE 112). Il en résulte que c'est toujours le sujet qui est identifié comme sujet éthique. L'assignation identifie un sujet responsable, et non pas sa source⁴⁷⁷. En ce sens, la figure d'autrui prend une coloration neutre et anonyme qui la rapproche de l'*il y a*. Selon J. -L. Lannoy les termes mêmes que Lévinas emploie pour décrire le traumatisme de l'autre dans le même correspondent quasi trait pour trait aux caractéristiques de l'*il y a* dans l'œuvre de jeunesse⁴⁷⁸. En effet, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas parle de l'*il y a* comme d'une épreuve appartenant à la modalité même de l'altérité d'autrui :

« Mais l'absurdité de l'il y a – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée – signifie » (AE 208).

Lévinas donne, pour ce rapprochement, une justification : l'*Il y a* comme le non-sens menaçant toujours le sens interdit au moi tout repos et toute certitude de lui-même :

phénoménologie, op.cit., p. 299.

⁴⁷⁷

En effet, que le visage soit présentation de soi par soi ne nous montre pas encore quel autrui il est, comme objecte J.-L. Marion à Lévinas : « Mais précisément, comment cet autrui se distingue-t-il de tout autre autrui, s'il ne se réfère à rien d'autre qu'à un soi que pourtant il ne donne jamais à voir ? Nul indice ne le précise, sinon qu'ici "...le répondant (*sc.* cet autre) et le répondu (*sc.* son visage comme tel) coïncident". L'autre ne dit donc pas quel autrui il est, mais seulement le fait qu'il se révèle comme et dans un visage » (J.-L. Marion, « D'autrui à l'individu », *op. cit.*, p. 297. Cf. également, J.-L. Marion, *Prolegomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, p. 113-114, et *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2003, p. 161 et s.

⁴⁷⁸

Cf. J. -L. Lannoy, « D'une ambiguïté », in *Etudes phénoménologiques*, n° 12, 1990, p. 11-44.

« L'insignifiance de son ressassement objectif, recommençant derrière toute négation, m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du non-sens sur le sens, par lequel pour le Soi, l'expiation est possible – expiation que le soi-même signifie précisément. L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. [...] Pour supporter sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écoeurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a* » (AE 209).

Il faut à l'éthique l'être comme *il y a*. Pour que s'impose le pour l'autre, il faut anéantir le *pour soi* :

« Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et désintéressement ; le *pour soi* signifiant conscience de soi, le *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers » (AE 148).

Or, pour anéantir le *pour soi*, il faut que l'*il y a* « heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent » (AE 208). En somme, la figure neutre et anonyme d'autrui nécessaire pour empêcher que le sens issu du visage ne se fige dans le repos de la conscience. En ce sens, J. -L. Marion se pose la question suivante :

« Si Autrui ne peut s'individualiser, si le visage ne montre personne [...], s'il reste donc anonyme, voire neutre, ne compromet-il pas *lui-même* l'évasion de l'existant au-delà de l'existence, la sortie hors de l'"horreur de l'*il y a*", donc la transcendance de l'être par

l'éthique »⁴⁷⁹ ?

Certes, la pensée de Lévinas est avant tout une pensée du sujet, puisque c'est de l'élection du sujet qu'il est fondamentalement question. Mais, si pour Lévinas l'autre n'est pas individualisé, s'il ne se manifeste pas comme tel autre homme, pourtant, il n'en n'est pas moins *unique*. Bien que son unicité n'est pas telle unicité concrète de tel autrui ayant telle ou telle qualité, son unicité absolue n'est pas réductible à l'Autre en général. Ce n'est pas un exemplaire du concept préalable « autre » qui m'affecte. Autrui ne se range pas *a priori* sous une catégorie, car, loin d'être anticipé, il produit à chaque fois ses catégories. Autrui n'est ni anonyme, ni neutre, car il est *unique*. Si cette unicité n'est pas concrète, mais abstraite, il faut voir cette unicité abstraite comme une « "abstraction concrète" arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre venant du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique [...]. Espace vide de ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent » (AE 116). En effet, si l'autre est radicalement autre, ce n'est que parce qu'il est unique :

« Seul l'unique est absolument autre » (EN 200).

C'est donc son unicité, qui rend irréductible son altérité⁴⁸⁰. Or, que signifie cette unicité ? Elle est séparée de tout genre : l'altérité d'autrui « n'est pas une altérité formelle et réciproque et insuffisante dans la multiplicité d'individus d'un genre, mais l'altérité de l'*unique*, extérieur à

479 J.- L. Marion, « D'autrui à l'individu », *op.cit.*, p. 301.

480 Cf.: « [...] Dans la proximité du prochain dont l'*unicité* et, par conséquent, l'irréductible *altérité* [...] » (AT 131).

tout genre, transcendant tout genre » (EN 200). Si, pour Lévinas, l'autre demeure quant à lui hors de toute catégorisation précisée, c'est parce que « pour que le désintéressement soit possible dans le désir, pour que le désir au-delà de l'être ne soit pas une absorption – il faut que le désirable (ou Dieu) reste séparé dans le désir » (DMT 256). Autrement dit, pour que le désir ne restitue pas « la contemporanéité du désirable et du désirant », pour que le désirant ne tire pas du désirable, comme s'il l'avait déjà saisi, « une complaisance à désirer » (DMT 255), il faut que l'autre à la fois s'engloutisse dans l'indifférence et que, pourtant, dans ma non-indifférence à l'autre, soit reconnu « son droit originel d'unique et d'incomparable » (EN 202). C'est en ce sens que Lévinas se demande : « La transcendance du Bien au-delà de l'être n'implique-t-elle pas une indifférence, alors que simultanément le Bien signifie une non-indifférence (DMT 255), c'est-à-dire une « relation de déférence à ce qui ne peut être représenté et qui ainsi ne peut être dit *ce*, mais qui n'est pas indifférent » (DMT 131) ? Certes, l'autre n'est pas un *ce* désignable, démontrable. Mais, il est pourtant l'unique, car « le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans *apparaître* ; même pas comme un τὸδε τι. Sa singularité extrême, c'est précisément son assignation. Il m'assigne avant que je ne le désigne comme τὸδε τι » (AE 109). Si l'autre est un soi unique, ce n'est que parce qu'il m'assigne. Autrement dit, la singularité extrême de l'autre consiste dans le fait qu'il *m'*assigne à répondre, qu'il *me* concerne *par excellence* :

« Derrière l'altérité réciproque et formelle des individus emplissant un genre, derrière leur négativité réciproque, mais, où, dans le genre humain – semblables entre eux de par la communauté du genre et doués de raison ils sont, chacun promis par la Raison à la paix "pour sa part" – signifie une autre altérité. Comme si, dans la multiplicité humaine, l'autre homme se trouvait brusquement et paradoxalement – contre la logique du genre – celui qui *me* concernait

par excellence [...] » (EN 199).

Or, si l'autre n'est unique qu'en tant qu'il m'assigne à répondre, s'il ne possède son unicité qu'à partir du moment où j'en réponds⁴⁸¹, cela revient à dire que, chez Lévinas, comme le remarque Michel Vanni, l'autre n'est envisagé que par rapport au sujet, cela renvoyant à la méthode phénoménologique :

« C'est depuis la perspective du sujet seul, comme pôle ou champ de cette "expérience", que l'événement de l'altérité (dérangement et assignation) est envisagé. Il faut sans doute reconnaître dans cette manière de procéder un héritage clair de la méthode phénoménologique. Cette centration sur le sujet devient extrême avec *Autrement qu'être*, puisque la description de l'assignation par autrui y est véritablement décrite comme structure même de la subjectivité. "Je" ne suis certes rien d'autre que la "contraction de cette assignation, et non pas un ego libre et constituant, mais dans le même temps et par un curieux renversement : "Je" suis cette contraction, et "Je" occupe tout le champ de la description. [...] Autour du sujet s'opère donc un véritable *rassemblement* unificateur, dont le schéma ressemble étrangement au rassemblement totalisant de la subjectivité transcendante. Nous retrouvons ici, en somme, une curieuse fidélité non seulement à la méthode, mais aux schèmes mêmes de la phénoménologie transcendante. Ceci vient donc confirmer notre thèse selon laquelle Lévinas, tout en s'y opposant (ou peut-être justement *parce qu'il s'y oppose et donc s'y appuie*), reprend à son compte, mais comme en sous-main, tout l'héritage de ses maîtres en phénoménologie : à savoir Husserl d'une part, mais

481

Cf. : « Dans la paix éthique, la relation va à l'autre inassimilable, incomparable, à l'autre irréductible, à l'autre unique. [...] Mais l'unicité de l'unique, c'est l'unicité de l'aimé. L'unicité de l'unique *signifie* dans l'amour. Non pas que l'unicité de l'altérité soit pensée comme quelques illusions subjectives d'amoureux. Bien au contraire, c'est le subjectif comme tel qui serait précisément [...] la condition de la possibilité de l'unique » (EN 200-201).

Heidegger également [...] »⁴⁸².

Le visage mourant et la mort d'autrui comme principe d'individuation du sujet

« Heidegger déduit toute signification pensable de l'attitude de l'homme à l'égard de sa propre mort. Il pense jusqu'au bout, dans les deux sens du terme. Il mène sa pensée jusqu'à ses dernières conséquences, et il pense que ma mort ne peut être pour moi que le soi ultime. Je me demande si c'est là, véritablement, pour la pensée, aller jusqu'au bout. N'y a-t-il pas une pensée qui va au-delà de ma propre mort vers la mort de l'autre homme, et l'humain ne consiste-t-il pas, justement, à penser au-delà de sa mort ? Je ne voudrais pas avoir l'air d'exhiber une quelconque belle âme en affirmant cela : ce que je veux dire, c'est que la mort de l'autre peut constituer pour moi une expérience centrale, quelles que soient les ressources de notre persévérance dans notre propre être » (AT 164).

Tandis que Heidegger identifie *la* mort et *ma* mort, puisque pour lui le sens de la mort ne peut être recherché que dans *ma* mort, possibilité propre et inaccessibile, Lévinas soutient que « la mort de l'autre, c'est là la mort première » (DMT 53). Au contraire de Heidegger, pour qui, puisque l'être est *mon* affaire, *ma* mienneté se situe dans *ma* possibilité, dans *mon* pouvoir-être, me rapportant à l'être comme à *ma* possibilité la plus propre, pour Lévinas, la mort n'est pas d'abord *mienne* : je ne me rapporte à la mort qu'en tant qu'elle est d'abord la mort d'autrui. La mort première, c'est la mort d'autrui. Alors que, pour Heidegger, le propre du *Dasein* provient du propre de l'être, pour Lévinas, le propre du sujet éthique est dérivé de la mort de l'autre.

482

M. Vanni, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS, 2004, p. 76-77.

Autrement dit, tandis que, chez Heidegger, le propre de l'être devient l'affaire propre du *Dasein*, puisque mon assujettissement à l'être fait que le propre de l'être devient mien, chez Lévinas, la mort d'autrui devient mon affaire, puisque mon assujettissement à l'autre fait que la mort d'autrui devient mienne. Ce que je suis en propre ne s'accomplit pas dans le rapport à *ma* mort, mais dans le rapport à la mort d'autrui. En ce sens, la mienneté responsable de l'être se transforme en la mienneté responsable d'autrui. Si la mort n'est pas considérée comme une possibilité *mienne*, mais l'impossibilité de *ma* possibilité en tant qu'elle se tient au-delà de *ma* possibilité de l'impossibilité, c'est-à-dire au-delà de *mon* pouvoir-être, cela signifie que la mort d'autrui met en question *mon* assomption de *ma* possibilité la plus propre. En ce sens, Lévinas caractérise la relation avec la mort d'autrui, qui déborde la limite de l'expérience, comme *inquiétude* : le rapport à la mort d'autrui est « rapport purement émotionnel, émouvant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'*inconnu*. [...] L'inquiétude de l'émotion ne serait-elle pas la question qui, dans la proximité de la mort, serait précisément à sa naissance ? Emotion comme déférence à la mort, c'est-à-dire émotion comme *question* ne comportant pas, dans sa position de question, les éléments de sa réponse. [...] Mais inconnu qui n'est pas à son tour objectivé et thématiqué, visé ou vu, mais inquiétude où s'interroge une interrogation inconvertible en réponse. [...]. Inquiétude qui, ainsi, est réfractaire à tout apparaître, à tout aspect phénoménal, comme si l'émotion allait par la question, sans rencontrer aucune quiddité, vers cette acuité de la mort et instituait l'inconnu non purement négatif, mais dans la proximité sans savoir. Comme si la question allait au-delà des formes apparaissantes, au-delà de l'être et du paraître et, en cela précisément, pouvait se dire profonde » (DMT 25-27). La question qui s'identifie avec l'inquiétude de l'émotion est question sans égale, puisqu'elle est question « qui n'est pas posée, qui ne se trouve pas être une modalité de la conscience, qui

est sans donnée », tandis que « le néant issu de la négation reste toujours lié au geste intentionnel de la négation et garde ainsi la trace de l'être que ce geste refuse, repousse, renie » (DMT 129). Comprise comme question pure, sans donnée, sans position de question, l'inquiétude ouvre la pensée à l'inconnu de la mort, au non-repos. A partir de cette ouverture, « ouverture sur ce qui n'apporte aucune possibilité de réponse » (DMT 30), la pensée a à répondre au sans-réponse que m'envoie le visage lorsqu'il s'absente dans la mort, la mort d'autrui signifiant « départ, décès, négativité dont la destination est inconnue », c'est-à-dire « mort comme départ sans retour, question sans donnée, pur point d'interrogation » (DMT 23). La mort d'autrui est « point d'interrogation tout seul, mais marquant aussi une demande (toute question est demande, prière) » (DMT 129). C'est là que se fait le « passage au plan éthique », qui « constitue la réponse à cette question », c'est-à-dire « ma responsabilité pour la mort de l'autre » (DMT 133). La mort d'autrui prend son sens éthique avec la question sans égale, dans la mesure où cette question « est à elle-même sa propre réponse » (DMT 133). Mais, la mort est-elle séparable de la relation avec autrui ?

« Le néant de la mort n'est-il pas nudité même du visage du prochain ? [...] La proximité du prochain n'est-elle pas dans ma responsabilité pour sa mort » (DMT 132-133) ?

A cela, Lévinas répond que « nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui » (DMT 121)⁴⁸³. C'est à partir de cette injonction de la mort dans le visage d'autrui, que l'unicité d'autrui prend un nouveau sens. Si l'autre est *unique*, ce n'est pas seulement parce qu'il m'assigne, mais aussi parce qu'il est *seul* face à la mort :

483

Cf. également : « le caractère *négatif* de la mort (anéantissement) est inscrit dans la haine ou le désir du meurtre. C'est dans la relation avec autrui que nous pensons la mort dans sa négativité » (DMT 17). Le lien entre la mort et le meurtre était déjà marqué dans *Totalité et Infini* (Cf. TI 209-213.). C'est au meurtre d'autrui que remonterait originellement la mortalité.

« Quelque chose de nouveau se produit en effet ; mais pour nous qui assistons à la mort de l'autre homme. Nous ne saurions jamais ce qu'elle signifie pour le mort lui-même. Nous ne savons même pas ce qu'il peut y avoir de légitime dans la formule : pour le mort lui-même. Mais pour le survivant, il y a dans la mort d'autrui sa disparition et la solitude extrême de cette disparition. Je pense que l'*Humain* consiste précisément à s'ouvrir à la mort de l'autre, à se préoccuper de sa mort » (AT 161).

Ce qui m'assigne à répondre, c'est la mort d'autrui, c'est-à-dire sa solitude face à la mort que je rencontre dans son visage :

« Unicité de l'*unique dans son genre* – ou unicité ayant rompu tout genre – au sens où l'aimé est unique pour l'aimant. L'unicité qui, à l'amant, signifie la crainte pour la mort de l'aimé » (AT 128-129)⁴⁸⁴.

Autrui n'est donc unique que parce que ce qui m'assigne, c'est sa solitude absolue face à la

484

Cf. également : « Devant la mort d'autrui, mon prochain, la mort mystérieuse m'apparaît, en tout cas, comme un esseulement à l'égard duquel je ne saurais demeurer indifférent. Il m'éveille à autrui » (AT 164). Cf. encore : « Je me suis demandé [...] ce que signifie le visage de l'autre homme. Je me suis permis de dire qu'il y a en lui avant tout une droiture et une rectitude – un être-de-face précisément comme s'il était exposé à quelque menace à bout portant, comme s'il se présentait tout livré à la mort. Je me suis parfois demandé si l'idée de ligne droite – de cette distance la plus courte entre deux points – n'est pas originellement la ligne selon laquelle le visage que je rencontre s'expose à la mort. C'est probablement la manière dont ma mort me regarde et me vise, mais je ne vois pas mon propre visage. La première chose évidente dans le visage de l'autre, c'est cette rectitude de l'exposition et ce sans-défense. L'être humain dans le visage est le plus nu, le dénuement même. Et en même temps, il fait face. C'est à la manière dont il est tout seul dans son faire face qu'on mesure la violence qui se perpète dans la mort » (AT 165-166). Cf. aussi : « Crainte qui me vient du visage d'autrui. Droiture extrême du visage du prochain, déchirant les formes plastiques du phénomène. Droiture d'une exposition à la mort, sans défense ; et, avant tout langage et avant toute mimique, une demande à moi adressée du fond d'une absolue solitude ; demande adressée ou ordre signifié, mise en question de ma présence et de ma responsabilité. Crainte et responsabilité pour la mort de l'autre homme, même si le sens ultime de cette responsabilité pour la mort d'autrui était responsabilité devant l'inexorable et, à la dernière extrémité, l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort. Même si, face à la mort où la droiture même du visage qui me demande, révèle enfin pleinement et son exposition sans défense et son faire-face lui-même – même ci, à la dernière extrémité, le ne-pas-laisser-seul-l'autre-l'homme ne consiste, dans cette confrontation et cet impuissant affrontement, qu'à répondre "me voici" à la demande qui m'interpelle » (DQVI 263).

mort. Ce qui m'éveille à autrui, c'est donc sa mortalité conçue comme sa solitude extrême face à la mort. En ce sens, l'unicité d'autrui, c'est une unicité esseulée par la mort. Puisque « "je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel." » (DMT 53), c'est cette unicité mortelle qui m'assigne, et qui devient mon affaire propre :

« Cette proximité de l'autre est signifiante du visage – signifiante à préciser – signifiant d'emblée d'au-delà des formes plastiques qui le recouvrent de leur présence dans la perception. Avant toute expression particulière, – et sous toute expression particulière qui – déjà pose et contenance donnée à soi – recouvre et protège, nudité et dénuement de l'expression comme telle, c'est-à-dire exposition extrême, le sans-défense même. Exposition extrême – avant toute visée humaine – comme à un tir "à bout portant". Extradition d'investi et de traqué – de traqué avant toute traque et avant toute battue. Visage dans sa droiture du *faire* face à..., naissance latente de la "distance la plus courte entre deux points" : droiture de l'exposition à la mort invisible. [...] La nudité ou l'exposition sans défense du visage, son abandon de victime esseulée et la rupture des formes dans sa mortalité. Mais cet *en face* du visage dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'autrui – pure altérité séparée, en quelque façon, de tout ensemble – était mon affaire. Comme si, ignorée d'autrui, que déjà dans la nudité de son visage, elle concerne, elle "me regardait" avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même. La mort de l'autre me met en cause et en question comme si de cette mort, invisible à l'autre qui s'y expose, je devenais de par mon indifférence, le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui à la solitude. C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame ; c'est dans cette mise en question, qu'autrui est prochain » (DQVI

244-245).

Dans le visage d'autrui, dont la rectitude est faite tout entière de l'exposition solitaire à la menace de la mort, je rencontre cette exposition. Si l'expression de l'autre est nudité, cette nudité signifie aussi l'exposition à la mort sans dérobade possible, sans défense possible. Or, autrui ne voit pas sa mort, ignorant ainsi que la mort a pour lui un regard. Répondre de l'autre, c'est répondre de ce que l'autre est incapable de voir, c'est-à-dire de sa solitude face à la mort. Tandis que, pour Heidegger, la mort comme possibilité de l'impossibilité est l'affaire du *Dasein*, pour Lévinas, la mort d'autrui est mon affaire :

« Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. » (DMT 49).

Je suis voué à la mort d'autrui, avant que je ne sois voué à ma mort :

« L'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi. Humain du mourir pour l'autre qui serait le sens même de l'amour dans sa responsabilité pour le prochain et, peut-être, l'inflexion primordiale de l'affectif comme tel. [...] La relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort [...] » (EN 213-214)⁴⁸⁵.

Alors que, pour Heidegger, puisque le rapport de compréhension à l'être est le propre du *Dasein*, ce propre provient du propre de l'être, pour Lévinas, le propre du moi provient de la solitude d'autrui face à la mort, puisque le rapport à la mort d'autrui est le propre du moi

⁴⁸⁵ Cf. également : « Responsabilité qui ne découle d'aucune culpabilité ; responsabilité gratuite répondant à un commandement de ne pas laisser autrui seul à sa dernière extrémité, comme si la mort d'autrui, avant d'être ma mort, me regardait [...] » (AT 132).

responsable. Alors que, chez Heidegger, c'est mon assujettissement à l'être qui fait que l'être devient mon affaire, chez Lévinas, c'est mon assujettissement à l'autre qui fait que la mort d'autrui devient mon affaire propre, c'est-à-dire ma responsabilité. Et le propre du moi responsable est dérivé de la solitude de l'autre face à la mort. Ce que je suis en propre, un moi responsable d'autrui s'accomplit donc dans le rapport à sa mort. Le propre du moi responsable n'est possible qu'à partir du rapport à la mort d'autrui, c'est-à-dire à partir de l'impossibilité de me dérober à sa solitude face à la mort. La mort d'autrui me force à en répondre en propre. C'est cette responsabilité pour la mort d'autrui, qui lui est invisible, qui m'individue, en m'esseulant. Ce qui m'isole, ce n'est pas ma propre mort, mais ma responsabilité pour la solitude d'autrui face à la mort. Ma solitude esseulée par la responsabilité pour autrui procède donc de la mort d'autrui. Car je suis le seul à répondre de cette solitude de l'autre. C'est seulement face à la mort d'autrui que je rencontre dans son visage, que je suis irremplaçable, impartageable et insubstituable. Ma responsabilité pour sa mort ne concerne que moi et pas un autre.

Le rapport à la mort d'autrui fonctionne comme un principe d'individuation : il n'y a que la mort d'autrui pour me renvoyer à ce soi responsable qui est préalable à toute forme de subjectivité. Il n'y a que *moi* pour répondre de la mort d'autrui. Le moi n'est *unique* que parce qu'il est irremplaçable. En ce sens, mon unicité responsable perd son caractère neutre à l'égard de l'être-moi et de l'être-toi, pour ne plus concerner que moi, moi et pas un autre. Tandis que l'être-pour-la-mort aboutit à une mienneté volontaire, la responsabilité pour autrui signifie une unicité non volontaire du sujet. Certes, à l'instar de la mienneté heideggérienne, le sujet éthique est absolument individualisé, puisque, l'assignation d'autrui suscite mon unicité la plus propre et la plus incessible, de telle sorte que la subjectivité est « unique, irremplaçable, moi et pas un autre » (AE 67). Mais, cette unicité absolument mienne est une « expiation originelle –

involontaire – car antérieure à l’initiative de la volonté (antérieure à l’origine) » (AE 187), c’est-à-dire « non-anonymat du pour-l’autre, n’impliquant pourtant rien de volontaire » (AE 71).

Tandis que l’être-pour-la-mort signifie la mienneté solitaire, puisqu’il est recherché uniquement dans le *Dasein*, sans aucune intervention d’autrui, l’unicité éthique du sujet n’est pas solitaire, car mon soi ne se fait que par la réponse à la mort d’autrui. Bien que mon unicité présuppose la singularisation absolue, c’est-à-dire l’isolement pur, celui-ci ne s’accomplit que face à la mort d’autrui, que dans la relation avec autrui :

« La mort que la fin signifie ne saurait mesurer toute la portée de la mort qu’en se faisant responsabilité pour autrui – par laquelle en réalité on se fait soi-même : on se fait soi-même par cette responsabilité incessible, non délégable. C’est de la mort de l’autre que je suis responsable au point de m’inclure dans la mort » (DMT 52-53).

Répondre de l’autre, être le soi à partir de cette responsabilité, c’est répondre de la mort d’autrui. *Ma* mort procède de cette responsabilité. C’est cette responsabilité qui rend possible *ma* mort. Alors que, pour Heidegger, mourir, c’est assumer *ma* possibilité de l’impossibilité, pour Lévinas, puisque *ma* mort devient la responsabilité pour la mort d’autrui, mon mourir, c’est répondre de la mort d’autrui, c’est-à-dire la supporter :

« Sympathie et compassion, avoir mal pour l’autre ou "mourir mille morts" pour l’autre ont pour condition de possibilité une substitution plus radicale à autrui. Une responsabilité pour autrui dans le supporter son malheur ou sa fin *comme si on en était coupable*. Ultime proximité. *Survivre comme coupable*. Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d’autrui un autre rapport : responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l’on peut mourir. Dans la culpabilité

de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. *Ma* mort est ma *part* dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute » (DMT 49).

Supporter la mort d'autrui, c'est prendre sur moi *sa* mort ou être pris dans *sa* mort. Ce n'est qu'à partir de cette responsabilité, que je peux mourir. Je suis voué à la mort d'autrui, avant que je ne sois voué à ma mort, car « j'ai à répondre de la mort des autres, avant d'*avoir-à-être* » (DQVI 256), puisque « la mort de l'autre m'affecte plus que la mienne » (DMT 121). Si je peux mourir de ma mort, ce n'est que parce que je meurs d'abord de la mort d'autrui. La mort première, c'est la mort d'autrui. En ce sens, mourir, c'est toujours déjà mourir au-delà de ma mort. Mourir, c'est donc « mourir-pour-l'autre, le sacrifice jusqu'à la folle pensée où le mourir de l'autre peut me soucier bien avant, et plus, que ma propre mort » (EN 240), où « le "mourir pour lui" et "de sa mort" a la priorité par rapport à la mort "authentique" » (EN 214).

§3. Le survivre

« De mortuis nihil nisi bene »⁴⁸⁶.

La mort d'autrui peut s'entendre non seulement comme la mort facticielle⁴⁸⁷, mais aussi

⁴⁸⁶

Cf. : « L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui » (TA 82).

comme « la mort quotidienne et de tous les instants d'autrui qui se retire en lui-même » (NP 156). Autrui ne se rapporte à moi qu'en s'exposant à tout instant à la mort, comme s'il y avait à tout instant de la mort incessante à l'œuvre dans tout rapport à autrui, comme s'il finissait à tout instant, comme s'il commençait à tout instant une vie qu'il avait voulue séparée de moi à tout instant. C'est en ce sens, que, pour Lévinas, la responsabilité pour autrui se confond souvent avec la culpabilité du survivant, comme si le moi était coupable de sa mort incessante, toujours prématurée. Cette responsabilité du survivant est étrange, dans la mesure où elle est une culpabilité sans faute, ou alors une culpabilité pour des fautes, qui n'ont pas commencé en moi, ou pour le seul fait de survivre à la mort d'autrui, « comme si le moi empêchait, de par sa position même, la pleine existence d'autrui, comme si en s'appropriant quelque chose, il risquait de l'avoir ôté à quelqu'un » (AT 167). En effet, « l'un pour la mort de l'autre » (EN 180) vient « du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique », c'est-à-dire de l'espace vide de ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent » (AE 116), « comme si, par le fait d'être là, je privais quelqu'un de son espace vital, comme si j'expulsais ou assassinais quelqu'un » (AT 167)

La responsabilité pour autrui, c'est le survivre au sens double : d'une part, elle est survivre au sens où la perte du propre ontologique pour l'autre est mon propre, « signifiante d'une autorité signifiant *après et malgré ma mort* » (EN 179) : le moi responsable survit à la mort de la présence du moi à lui-même, c'est-à-dire « ma mort, toujours prématurée », qui « met en échec l'être qui en tant qu'être persévère dans l'être » (DQVI 262)⁴⁸⁸. D'autre part, elle est

⁴⁸⁷ Cf. : « En partant de l'Holocauste, je pense à la mort de l'autre homme, dont je ne sais pas pourquoi, on peut se sentir déjà comme un survivant responsable » (AT 165).

⁴⁸⁸ Cf. également : « Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité » (AE 63). Ici, Lévinas nous rappelle que « pour Platon, l'approche de l'autre est au delà de l'expérience, au delà de la conscience, comme un mourir » (AE 63-64, note 35).

survivre au sens où le moi responsable provient à tout instant de la mort d'autrui, c'est-à-dire de la trace de l'autre comme espace vide⁴⁸⁹ : le moi responsable est la trace de la mort d'autrui, c'est-à-dire la trace de l'effacement d'une trace :

« Mais, ce n'est pas là une attitude éthique. Je parlais au contraire de l'attitude éthique qui est le fond de la socialité. Non pas de l'attitude à l'égard de la mort d'un être déjà élu et cher, mais de la mort du premier venu. S'apercevoir que l'on passe après un autre quel qu'il soit – voilà l'éthique » (AT 169).

Autrui n'est pas seulement le premier *venu*, mais aussi le premier *parti*, après qui je passe. En ce sens, je suis « créature, mais orpheline de naissance »⁴⁹⁰, qui est, nécessairement, car *de naissance*, obligée de survivre. Sur-déterminée par la mort d'autrui, l'impression originaire devient sur-impression dont le vivre consiste précisément à sur-vivre.

489

Cf. : « Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir ; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; peau à rides : trace de soi-même. Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d'elle-même.[...] Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. "J'ai ouvert ... il avait disparu" » (AE 112).

490

« Le soi-même ne peut pas *se faire*, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assumption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser *pour* soi, passivité de l'attachement déjà noué comme irréversiblement passée, en deçà de toute mémoire, de tout rappel. Nouée dans un temps irrécupérable que le présent, représenté, dans le rappel n'égale pas, dans un temps de la naissance ou de la création dont nature ou créature garde une trace, inconvertible en souvenir. La récurrence est plus passée que toute passé mémorable, que tout passé convertible en présent. Créature, mais orpheline de naissance ou athée ignorant sans doute son Créateur, car si elle le connaissait elle assumerait encore son commencement » (AE 132-133).

Conclusion

« La relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort, n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant l'ontologie – tout en déterminant – ou révélant – une responsabilité pour l'autre et par elle un "moi" humain qui n'est ni l'identité substantielle d'un sujet ni l'*Eigentlichkeit* dans la "mienneté" de l'être. Le moi de celui qui est élu à répondre du prochain et *ainsi* identique à soi, et *ainsi* le soi-même. Unicité de l'élection ! Par-delà l'humanité se définissant encore comme vie et *conatus essendi* et souci d'être, une humanité dé-inter-essée. La priorité de l'autre sur le moi, par laquelle l'être-là humain est élu et unique, est précisément sa réponse à la nudité du visage et à sa mortalité » (EN 214, partiellement déjà cité).

Ce travail nous aura conduit à montrer que le principe de l'individuation du sujet éthique n'est ni la vie de la conscience, ni la mort du *Dasein*, mais la mort d'autrui. C'est la raison pour laquelle répondre d'autrui, c'est survivre. Ce travail nous aura conduit à confronter Lévinas à la phénoménologie de Husserl et Heidegger, car ces deux penseurs ont été toujours les interlocuteurs fondamentaux de Lévinas, même si c'est aussi à partir d'une critique de la phénoménologie que le parcours lévinassien de la pensée éthique se constitue.

C'est à partir de la prise de distance à l'égard de la notion husserlienne de vie de la conscience et de la notion heideggérienne de mort du *Dasein*, que Lévinas met en question aussi bien la possibilité de retenir l'impression originaire sans aucune perte en mettant en avant l'inconscient comme lieu de la passivité éthique, que la possibilité d'assumer la mort sur soi en mettant l'accent sur la mort d'autrui. Si la réflexion husserlienne de la vie du sujet se fonde sur une analyse intentionnelle de la manière dont l'impression originaire se constitue dans la conscience absolue du temps, Lévinas conçoit autrement le vivre du sujet. De même, si la pensée heideggérienne de la mort s'appuie sur une analyse de la manière dont le *Dasein* se

rapporte à la mort comme sa possibilité la plus propre, Lévinas pense autrement la mort. Ce travail nous aura conduit à considérer que cette différence à l'égard de Husserl et Heidegger procède d'une notion différente de l'individuation du sujet. C'est en partant d'une individuation du sujet qui s'effectue à partir du rapport à autrui, soit la responsabilité sur-impressionnelle pour autrui⁴⁹¹, soit la responsabilité pour la mort d'autrui, que nous avons réfléchi sur le statut paradoxal d'un soi dont l'unité est à la fois faite et dé faite par autrui⁴⁹². L'individuation du sujet s'accomplit donc non seulement en dehors de l'intentionnalité, mais en dehors de ma propre mort. En d'autres termes, elle se produit aussi bien au-delà de l'unité intentionnelle de la conscience avec elle-même, qu'au-delà de ma possibilité la plus propre. En ce sens, le sujet éthique qui provient de cette individuation est non-intentionnel et non-volontaire, c'est-à-dire invisible jusqu'à indivisibilité au point d'éclater. La particularité de la phénoménologie lévinassienne consiste à saisir la signification, l'un-pour-l'autre, en dehors de toute phénoménalité. Mais, cette phénoménologie sans phénomène peut-elle toujours rester dans le cadre phénoménologique ?

Selon O. Pöggeler, « quand Heidegger essaie de remettre à nouveau en question ces options de la métaphysique qui déterminent encore la pensée de Husserl, il se met au service de la *cause* phénoménologique tout autrement que ceux qui simplement continuent de faire des recherches "phénoménologiques", sans soumettre à l'examen les bases de Husserl, ou alors conçoivent l'œuvre de Husserl historiquement et lui rendent hommage comme à l'œuvre d'un "classique" de la philosophie et ainsi ne font précisément que ce que Husserl souhaitait uniquement et exclusivement : qu'à partir du retour aux choses on continue à construire sur les bases jetées par

⁴⁹¹ Cf. : « Le malgré soi marque cette vie dans son vivre même. La vie est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement » (AE 65)

⁴⁹² Cf. : « Il faut montrer dans le Dire – en tant qu'approche – la déposition ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et, comme la subjectivité du sujet » (AE 61).

lui »⁴⁹³. Peut-être, nous pouvons appliquer cette phrase citée à l'explication du rapport de Lévinas à la phénoménologie de Husserl et Heidegger, car, sur son chemin vers la pensée éthique, même si Lévinas essaie sans cesse de mettre en question le geste phénoménologique qui découvre la signification dans l'apparaître, il le radicalise, pour dégager une signification au-delà de l'apparaître, pour faire de la phénoménologie *jusqu'au bout* :

« Heidegger déduit toute signification pensable de l'attitude de l'homme à l'égard de sa propre mort. Il pense jusqu'au bout, dans les deux sens du terme. Il mène sa pensée jusqu'à ses dernières conséquences, et il pense que ma mort ne peut être pour moi que le soi ultime. Je me demande si c'est là, véritablement, pour la pensée, aller jusqu'au bout. N'y a-t-il pas une pensée qui va au-delà de ma propre mort vers la mort de l'autre homme, et l'humain ne consiste-t-il pas, justement, à penser au-delà de sa mort » (AT 164) ?

Certes, Heidegger pense jusqu'au bout, mais sa pensée ne va pas au-delà de ma propre mort vers la mort de l'autre. Chez Heidegger, « *toute transcendance se pense comme savoir* » (EDE 226). Il en va de même pour Husserl :

« Jusqu'au bout elle [*scil.* la Réduction] se dit chez Husserl comme passage d'une connaissance à une connaissance meilleure. L'apodicticité de la Réduction reste caractérisée comme connaissance indubitable, comme présence vivante de l'Ego Cogito. La *vie* ne peut certes entrer dans le discours philosophique autrement que comme *présence* à une réflexion. Mais Husserl ne séparera pas le *vivre* de la *vie* et la présence, condition du discours philosophique » (DQVI 56).

⁴⁹³ Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, tr. fr. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.108-109.

Certes, Husserl qui a bien montré que la vie du sujet réside dans sa *transitivité*, pense jusqu'au bout, mais sa pensée ne va pas au-delà de la présence vivante de soi à soi vers le vivre comme « incessant éclatement de l'identification » par autrui et pour autrui (DQVI 57). Aux yeux de Lévinas, la phénoménologie de Husserl et Heidegger, allant *jusqu'au bout*, c'est-à-dire au-delà du donné en soi, s'arrête trop tôt. Passant des choses en soi à son horizon transcendantal, elle ne passe pas *jusqu'au bout*, c'est-à-dire *jusqu'à l'Autre*⁴⁹⁴. En effet, le geste lévinassien, qui consiste à faire de la phénoménologie *jusqu'au bout*, soit à effectuer la transitivité infinie *sans terme et sans arrêt*, nous le trouvons déjà dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* :

« Notre but et notre méthode ne sont pas historiques. Nous n'avons pas l'intention de rechercher l'origine des concepts husserliens dans l'histoire de la philosophie. [...] Pareille tentative serait d'ailleurs tout à fait prématurée, car le dernier mot de la philosophie de Husserl n'est peut-être pas encore dit et, en tout cas, n'est pas imprimé. [...] *Nous voudrions étudier et exposer la philosophie de Husserl, comme on étudie et expose une philosophie vivante*. Nous ne nous trouvons pas devant un code de propositions arrêtées dont il ne reste qu'à épouser les formes rigides, – mais en face d'une pensée qui vit et se transforme, et au milieu de laquelle il faut se jeter et philosopher. Il ne s'agit pas pour nous, de refaire uniquement les raisonnements de notre auteur, d'en suivre le savant tissu, – mais de nous trouver en présence des mêmes "choses", comme le dirait le langage phénoménologique. Il s'agit de comprendre ces raisonnements à partir de ces *choses*, et non pas de rechercher, pour les rendre intelligibles, un texte ou une prémisse qui n'ont peut-être été ni écrits, ni formulés » (THI 13-14).

Considérer une pensée comme *vivante*, c'est la concevoir comme un mouvement vivant qui serait capable de ne pas se fixer comme une Doxa, de ne pas s'arrêter en chemin, comme un mouvement *au-delà* de lui-même, qui peut toujours se transformer, et non pas comme un

⁴⁹⁴

Cf. : « Le sujet se comprend-il jusqu'au bout à partir de l'ontologie ! C'est là l'un des problèmes principaux de la présente recherche ou, plus exactement, ce qu'elle met en question » (AE 39).

mouvement mort qui serait déjà figé dans la codification des raisonnements prématurés. Pour Lévinas, la phénoménologie husserlienne est moins la prémisse, qui a été formulée, que la promesse d'une vie allant au-delà d'elle-même. C'est pourquoi il ne s'agit pas de refaire uniquement ce que Husserl souhaitait, sans soumettre à l'examen les bases de Husserl, mais de pousser la phénoménologie de Husserl jusqu'au bout, peut-être au-delà de ce que Husserl a *dit*. Peut-être la méthode hyperbolique, où les notions se transmuent, a-t-elle déjà commencé *dans* et *à partir de* la phénoménologie de Husserl, car, pour Lévinas, celle-ci est un mouvement au-delà, un mouvement transitif qui se transforme, dans la mesure où rattacher un donné à son horizon, aller au-delà d'une notion, c'est bien accomplir une hyperbole :

« [...] Le "mouvement" au-delà, c'est la métaphore et l'emphase elles-mêmes » (DQVI 166).

« [...] Il y a des hyperboles où les notions se transmuent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie » (DQVI 142).

On pourrait dire ainsi que la méthode hyperbolique est née *dans* la phénoménologie, que la méthode hyperbolique de l'éthique lévinassienne consiste à pousser l'hyperbole, comme méthode phénoménologique, jusqu'au bout. Cette interprétation peut être justifiée par le recours incessant de Lévinas au « faire de la phénoménologie », quand bien même il revendique souvent une méthode dépassant la phénoménologie descriptive. Ainsi, dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas requiert une méthode, qui déborde le cadre de la description phénoménologique, pour affirmer l'anonymat de *l'il y a* qui détruit le sujet :

« L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le *phénomène* qui suppose déjà un moi,

échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive [...]. Indice d'une méthode où la pensée est invitée au-delà de l'intuition » (EE 112).

Il s'agit d'une expérience-limite de la destruction du moi qui pourrait faire cette expérience et la décrire, puisqu'elle *décrit* une « situation limite de l'impersonnelle vigilance » (EE 112) qui détruit la possibilité même de toute expérience intuitive, puisque toute phénoménalité suppose un moi. Après avoir noté, à propos de ce passage, qu'« une telle méthode déborde le cadre strict de la phénoménologie descriptive tout en y prenant appui », D. Franck se demande :

« Mais n'en allait-il pas déjà ainsi des analyses husserliennes du temps, d'autrui ou du corps et la phénoménologie, de tournant en tournant, ne se caractérise-t-elle pas par le fait qu'elle ne cesse de s'écarter de soi et que tous ces écarts finissent d'une certaine façon par lui appartenir »⁴⁹⁵ ?

Nous avons vu que remontant au noyau hylétique du présent vivant, Husserl remonte en-deçà de l'étant, vers un avant qu'être (*Vor-sein*), de sorte que la réduction radicalisée au présent vivant excède la démarche descriptive, en nous faisant passer au-delà de la phénoménalité. La méthode hyperbolique n'est-elle pas la tension extrême d'une phénoménologie qui cherche à décrire le point où le phénoménologue s'écartere de soi, d'une phénoménologie qui prend le risque de dire l'indicible, de décrire l'indescriptible ? Mais, si le débordement de la phénoménologie sur elle-même appartient à sa démarche descriptive, cela signifie que la phénoménologie n'est pas qu'une méthode d'expérience :

495

D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 93.

« En posant le présent comme la maîtrise de l'existant sur l'exister et en cherchant le passage de l'exister à l'existant, nous nous trouvons dans un plan de recherches que l'on ne peut plus qualifier d'expérience. Et si la phénoménologie n'est qu'une méthode d'expérience radicale, nous nous trouvons au-delà de la phénoménologie » (TA 34).

Nous avons commencé ce travail en nous demandant si Lévinas est sorti de la phénoménologie. Il faut peut-être retourner la thèse. Si Lévinas sort de la phénoménologie, ce n'est que parce que la vérité de la phénoménologie consisterait à aller jusqu'au bout, à s'écarter de soi, à s'éclater, c'est-à-dire à sortir de soi. Si réduire, c'est aller au-delà de l'expérience donnée, si aller jusqu'au bout, c'est dédire ce qui a été dit, le Lévinas sortant de la phénoménologie ne fait que restituer la réduction à son lieu propre. La responsabilité infinie pour l'autre, qui ne cesse de m'exposer à l'appel d'autrui, serait la réduction infinie, qui se transcende sans cesse. Ainsi, Lévinas affirme que « ce qui, concrètement, signifie que pour la philosophie la proposition ontologique reste ouverte à une certaine réduction, disposée à se dédire et à se vouloir autrement dite » (DQVI 270). L'aventure au-delà de la phénoménologie aurait toujours déjà été impliquée dans celle-ci. Allant jusqu'au bout, jusqu'à l'Autre de l'être, l'anti-phénoménologie lévinassienne serait plus fidèle à l'esprit de la phénoménologie husserlienne que ne le seraient un texte ou une prémisse qui n'ont peut-être été ni écrits, ni dits. Mettant en question la phénoménologie, Lévinas se met au service du départ phénoménologique, c'est-à-dire de la sortie de soi *en tant que* départ, sortie qui n'est pas de l'ordre de la corrélation de la cause à l'effet, mais départ transitif sans commencement et sans fin, c'est-à-dire transitive à l'infini, car appelée par le visage. Faisant de la phénoménologie jusqu'au bout, Lévinas ne (dé)dit-il pas ce que Husserl aurait dû (dé)dire ? La phénoménologie n'est-elle pas supportée par la pensée lévinassienne qui la délimite cependant ? Certes, la phénoménologie ne

saurait vivre *avec* la pensée lévinassienne qui la met en question. Mais, la phénoménologie ne saurait vivre pourtant *sans* la pensée lévinassienne qui la rend transitive⁴⁹⁶. Peut-être le survivre lévinassien peut-il prendre un autre sens que celui que nous avons essayé de montrer. La phénoménologie *survit* dans une pensée qui dit et dédit *à partir de* la phénoménologie, *contre* la phénoménologie certes, mais *à la place de* et *pour* la phénoménologie néanmoins, dans une *sur*-phénoménologie qui se substitue à la phénoménologie.

En effet, aux yeux de Lévinas, dans la réduction husserlienne se produirait déjà l'éveil éthique :

« La Réduction serait un éveil où se profile une rationalité de la pensée – signifiante de sens – tranchant sur les normes qui commandent l'identité du Même. Et, peut-être (au-delà des horizons qu'ouvrent implicitement les textes de Husserl et où sa pensée dite se tient fermement) une rationalité de l'esprit qui ne se traduit ni en savoir, ni en certitude et que désigne le terme irréductible d'éveil » (DQVI 43).

Certes, la subjectivité lévinassienne, qui est conçue comme une passivité absolue, toute entière vouée à l'assignation par autrui, n'est pas un moi constituant auquel la réduction husserlienne remonte. Mais, de même que le moi transcendantal est une transcendance dans l'immanence, de même, dans le sillage de Husserl, le sujet éthique n'est pas au monde⁴⁹⁷. Ils sont tous les deux irréels, au sens où ils ne sont pas de l'ordre du monde effectif, s'écartant de l'être « ensemble-dans-un-lieu » (AE 200). La réduction phénoménologique aurait pour tâche de

⁴⁹⁶ « With or without you. With or without you. I can't live. With or without you » (U2, « With or without you », in album : The Joshua Tree, 1987.). Cf. également : « Le secret de l'amour, c'est qu'il lie ceux qui pourraient être chacun pour soi, et cependant ne le sont pas et ne peuvent être l'un » (F.W.J.Schelling, *OEuvres métaphysiques (1805-1821)*, tr. fr. J.-F.Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 189.).

⁴⁹⁷ Cf. AE 227.

retrouver la vie irréaliste, qui ne saurait tenir en aucun lieu, et que la vie réelle de la Nation dissimule, de réactiver une attitude irréductible à la réalité consanguine du Peuple, attitude certes transcendante, mais qui dérangerait et laisserait éclater le rassemblement total de la race comme codage symbolique du corps biologique, dans lequel les gens sont liés à leur sang *imaginé* ou à l'ethnicité *en apparence* et perdent la possibilité de se tenir ouverts aux choses elles-mêmes, c'est-à-dire aussi bien de prêter attention à la manière dont le sens signifie que de se mettre à l'écoute d'autrui. Compris comme le passage à ce qui ne saurait appartenir à ce qui *est* naturel, la réduction husserlienne impliquerait déjà le mouvement d'*éclat*, mouvement au-delà qui *tombe* soudain sur notre réalité *politique*, laquelle est la juste mesure de toute démesure, pour la déranger. De cela témoigne un philosophe *allemand*, qui voit la vraie tâche de la philosophie dans le fait d'offrir le *fondement* d'une vision du monde pour ce qui domine « *unsere politische Wirklichkeit* », « *das Leben der Nation im Gaze genommen* », c'est-à-dire « *das blutvolle Ganze der ungeschiedenen Realität unseres Volks* »⁴⁹⁸. Après avoir présenté la phénoménologie comme une « philosophie de l'esprit irréel » (*Philosophie des irrealen Geistes*)⁴⁹⁹, qui « "réduit" les choses réelles qui nous heurtent dans l'attitude naturelle »⁵⁰⁰, et suggéré que cette irréalité provient, « peut-être », du fait que le fondateur de la phénoménologie était un « juif »⁵⁰¹, il affirme plus loin que « *die Phänomenologie, die ganze Reiche idealer Wesenheiten kennt, in die wir mit Geistesaugen hineinschauen können, ist undeutsch* », puisque « *dieser Idealismus, der die übersinnlichen Wesenheiten fertig neben die sinnlich*

⁴⁹⁸ W. Del-Negro, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1942, p. 120.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 34. « Die Gegenstandstheorie Meinons hat ein viel verborgeneres Dasein geführt als ihre Schwestertheorie, die *Phänomenologie*. Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass deren Begründer ein Jude war. Man kann sagen dass die Phänomenologie mit ihrem Anspruch, Philosophie als strenge Wissenschaft erst ermöglicht zu haben, jahrzehntelang eine ähnlich beherrschende Rolle spilté wie vorher der Marburger Neukantianismus, dessen Ruhme allmählich zu verblassen begann. Der jüdische Philosophie-papste Cohen wurde durch den Juden Edm. Husserl abgelöst » (*Ibid.*, p. 34.)

irdische Existenz, setzt, bedeutet ein Hereinbrechen orientalischer Weltanschauung »⁵⁰². Ja wohl !

Ein Hereinbrechen (*éclat*).

⁵⁰²

Ibid., p. 111.

Bibliographie

OEUVRES D' EMMANUEL LÉVINAS

a) Livres

- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (THI), Paris, Vrin, 1963, (1^{er} éd. 1930).
- De l'évasion* (EV), rééd. introduite et annotée par J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (1^{er} éd. in « Recherches philosophiques », tome V, 1935-1936).
- De l'existence à l'existant* (EE), augmentée, avec préface de l'auteur à la deuxième édition, Paris, Vrin, 1998, (1^{er} éd. Paris, Vrin, 1947).
- Le temps et l'autre* (TA), Paris, PUF, « Quadrige », 1983 (1^{er} éd. in « Le choix, le monde, l'existence », *Cahiers du Collège philosophique*, n°1, 1948).
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDE), augmentée en 1967, Paris, Vrin, 1967 (1^{er} éd. 1949,).
- Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (TI), La Haye, M. Nijhof, 1961.
- Humanisme de l'autre homme* (HAH), Paris, Le Livre de poche (1^{er} éd, Montpellier, Fata Morgana, 1972).
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), La Haye, M. Nijhof, 1974.
- Noms propres* (NP), Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- De Dieu qui vient à l'idée* (DQVI), Paris, Vrin, 1998 (1^{er} éd. 1982)..
- Ethique et Infini* (EI), Paris, Le Livre de poche, 1984 (1^{er} éd. Paris, Fayard, 1982).
- Hors sujet* (HS), Paris, Le Livre de poche (1^{er} éd. Montpellier, Fata Morgana, 1987).
- Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (EN), Paris, Grasset, 1991.
- Dieu, la mort et le temps* (DMT), Paris, Grasset, 1993.
- Les imprévus de l'histoire* (IH), Montpellier, Fata Morgana, 1994.
- Altérité et Transcendance* (AT), Montpellier, Fata Morgana, 1995.

b) Répertoire bibliographique

BURGGRAVE, Roger, *Emmanuel Lévinas : une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, avec complément 1985-1989, Leuven, Peeters, 1990.

ETUDES SUR EMMANUEL LÉVINAS

a) Ouvrages collectifs

Face to face with Lévinas, R. Cohen éd., State University of New York Press, 1986.

Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne, n°60, Paris, l'Herne, 1991.

Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, J. Greisch et J. Rolland dir., Paris, Le Cerf, « La nuit surveillée », 1993.

Positivité et transcendance : suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie, J. -L. Marion dir., PUF, Paris, 2000.

EMMANUEL LEVINAS et les territoires de la pensée, éd. par D. Cohen-Levinas et B. Clément, Paris, PUF, 2007.

b) Livres

BENSUSSAN, (Gérard), *Ethique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

CALIN, (Rodolphe), *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

CHALIER, (Catherine), *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Le Cerf, 2002.

CHOPLIN, (Hugues), *De la phénoménologie à la non-philosophie. Lévinas et Laruelle*, Paris, Kimé, « Bibliothèque de non-philosophie », 1997.

FERON, (Etienne), *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 1992.

JANICAUD, (Dominique), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, « Tiré à part », 1991.

MANNING, (Robert), *Interpreting Otherwise than Heidegger*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1993.

ROLLAND, (Jacques), *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF,

2000.

STRASSER, (Stephan), *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag, M. Nijhoff, « *Phaenomenologica* 78 », 1978.

VANNI, (Michel), *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS, 2004.

c) Articles

AUBAY, (François), « Le dire comme déhiscence de la subjectivité », in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, p. 297-318.

BENSUSSAN, (Gérard), « Lévinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue internationale de philosophie*, n°235, 2006, p. 15-33.

BERNET, (Rudolf), « L'autre du temps », in *Positivité et transcendance : suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie*, p. 143-164.

CALIN, (Rodolphe), « Passer d'une idée à l'autre », in *EMMANUEL LEVINAS et les territoires de la pensée*, p. 175-192.

DE BOER, (Theo), « An Ethical Transcendental Philosophy », in *Face to face with Lévinas*, p. 83-115.

DE GREEF, (Jan), « Lévinas et la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Moral* 76, n° 4, Octobre-Décembre 1971, p. 223-241.

DERRIDA, (Jacques), « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », in *L'Écriture et la différence*, Paris, Point Seuil, 1967, p. 117-228.

GREICH, (Jean), « Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité », in *Positivité et Transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, p. 181-208.

LANNOY, (Jean-Luc), « D'une ambiguïté », in *Études phénoménologiques*, n° 12, 1990, p. 11-44.

LAVIGNE, (Jean-François), « Lévinas avant Lévinas : l'introducteur et le traducteur de Husserl », in *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, p. 49-72.

LAWLOR, (Leonard), « Phenomenology and Metaphysics : Deconstruction in *Le voix et le phénomène* », in *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, n° 2, Mars 1996, p. 116-136.

MARION, (Jean-Luc), « Note sur l'indifférence ontologique », in *Emmanuel Lévinas. L'Éthique comme philosophie première*, p. 47-62.

—, « D'autrui à l'individu », in *Positivité et transcendance : suivi de Lévinas et la*

phénoménologie, p. 287-308.

STRASSER, (Stephan), « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in *Revue Philosophique de Louvain* 75, Février 1977, p. 101-124.

TAMINIAUX, (Jacques), « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in *Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne*, p. 141-151.

VASEY, (Craig R), « Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1980, p. 224-239.

OEUVRES DE HUSSERL

Recherches logiques. Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la théorie de la connaissance, Première partie, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961.

Recherches logiques, Tome second : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la théorie de la connaissance, Deuxième partie, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1962.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, tr. fr. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana X, éd. par Rudolf Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 296.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I, tr. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

Ideen zur einer reinen Phänomenologie eine phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, Supplément XII, I. La personne – L'esprit et son soubassement psychique.

Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, tr. fr. G. Peiffer et M. Lévinas, Paris, Vrin, 1986 (1947) (1^{er} éd. Armand Colin, 1931).

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Psychologie phénoménologique (1925-1928), tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, Paris,

Vrin, 2001.

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana IX, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.

De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires, tr. fr. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, J. Millon, 1998.

Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970.

LIVRES ET ARTICLES SUR HUSSERL

BENOIST, (Jocelyn), *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.

BERNET, (Rudolf), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994.

BRAND (Gerd), *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955.

DEPRAZ, (Natalie), « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », in *Alter, revue de phénoménologie*, Paris, Ed. Alter, n° 2/1994, p. 63-86.

—, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Paris, J. Vrin, 1995.

DERRIDA, (Jacques), *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

FINK, (Eugen), *Sixième Méditation cartésienne*, tr. fr. N. Depraz, Grenoble, J. Millon, 1994.

—, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, éd. par H. L. Van Breda, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 53-87.

—, « La philosophie tardive de Husserl », in *Proximité et distance*, tr. fr. J. Kessler, Grenoble, J. Millon, 1994, p. 113-127.

FRANCK, (Didier), *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

GRANEL, (Gérard), *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

HELD, (Klaus), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

MONTAVONT, (Anne), « Passivité et non-donation », in *Alter, revue de phénoménologie*,

Paris, Ed. Alter, n° 1/1993, p. 131-147.

—, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

PATOKČA, (Jan), *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. Erika Abrams, Grenoble, J. Million, 2002.

OEUVRES DE HEIDEGGER

Etre et temps, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, tr. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Introduction à la métaphysique, tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, « Tel », 1967.

Questions I et II, tr. fr. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, « Tel », 1968.

Questions III et IV, tr. fr. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, « Tel », 1966-1976.

LIVRES ET ARTICLES SUR HEIDEGGER

COURTINE, (Jean-François), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

DASTUR, (Françoise) *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

—, *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Fougères, Encre Marine, 1994.

HAAR, (Michel), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Million, 1990.

PÖGGELER, (Otto), *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, tr. fr. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

TAMINIAUX, (Jacques), « La phénoménologie heideggérienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit* », in *Phénoménologie et analyse existentielle*, éd. par P. Jonckheere, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 35-61.

AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS OU CITÉS

- BARBARAS, (Renaud), « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps*, éd. par J.C. Goddard et M. Labrune, Paris, Vrin, 1992, p. 207-250.
- , *Le tournant de l'expérience. Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, J. Vrin, 1998.
- BENSUSSAN (Gérard), *Marx le sortant. Une pensée en excès*, Paris, Hermann Editeurs, « Le Bel Aujourd'hui », 2007.
- DEL-NEGRO, (Walter), *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1942
- DERRIDA, (Jacques), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- , *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , « Donner la mort », in *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, actes du Colloque de Royaumont, éd. par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Paris, Métailié-Transition, 1992, p. 11-108.
- FOUCAULT, (Michel), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FRANCK, (Didier), *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- HENRY, (Michel), *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990,.
- , « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 96/1, 1991, p. 3-26.
- LAWLOR, (Leonard), « Phenomenology and Metaphysics : Deconstruction in *La voix et le phénomène* », in *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, n° 2, Mars 1996, p. 116-136.
- MARION, (Jean-Luc), *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986.
- , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- , *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2003.
- MARRATI-GUÉNOUN, (Paola), *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- MERLEAU-PONTY, (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- , *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.
- ROGOZINSKI, (Jacob), *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Le Cerf, 2006.
- VON SCHELLING, (Friedrich Wilhelm Joseph), *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, tr. fr. J.-

F.Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.