

**RÉDUCTION LÉVINASIENNE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE  
À TRAVERS LES VÉCUS MARGINALISÉS**

**REDUCCIÓN LEVINASIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA  
A TRAVÉS DE LAS VIVENCIAS MARGINALES**

**Tomokazu Baba**

Institute of Advanced Studies of Asia /  
Université des études étrangères de Tokyo  
[joiespacieuse@gmail.com](mailto:joiespacieuse@gmail.com)

**Résumé:** On considère souvent Levinas comme philosophe de l'Autre. Mais on sait également que son premier concept emblématique est l'il y a. Comment peut-on expliquer l'absence de l'Autre dans la première pensée de Levinas? Notre étude propose de mettre en relation celle-ci et sa critique de la philosophie moderne y inclut la phénoménologie.

Face à la faille virtuelle de la phénoménologie, le jeune Levinas était déjà conscient de la limite de la philosophie moderne supposant toujours un sujet pensant inébranlable. Les thématiques que le jeune Levinas a choisi d'analyser comme nausée, honte, etc étaient en effet les vécus ignorés par la tradition philosophique de la conscience lucide. En réduisant le sujet pensant à l'état d'il y a, Levinas tente de montrer la nécessité de l'Autre. La réduction du sujet pensant par le concept d'il y a est la première étape pour arriver à cette nécessité.

**Mots clef:** Matière sans forme, conscience sans intentionnalité, "Ich denke", illumination, il y a.

**Resumen:** Se suele considerar a Levinas como el filósofo del "Otro" (*Autre*). Pero es sabido igualmente que su primer concepto emblemático es el "hay" (*il y a*). ¿Cómo se puede explicar la ausencia del "Otro" en la primera etapa del pensamiento de Levinas? Nuestro estudio propone ponerlo en relación con su crítica de la filosofía moderna incluyendo la fenomenología.

Frente al virtual fallo de la fenomenología, el joven Levinas era ya consciente del límite de la filosofía moderna, que suponía siempre un sujeto pensante inquebrantable. Las temáticas que el joven Levinas decide analizar, como la náusea, la vergüenza, etc., constituían en efecto vivencias ignoradas por la tradición filosófica de la conciencia lúcida. Al reducir el sujeto pensante al estado de "hay", Levinas intenta mostrar la necesidad del "Otro". La reducción del sujeto pensante por el concepto de "hay" es la primera etapa para llegar a esta necesidad.

**Palabras clave:** Materia sin forma, conciencia sin intencionalidad, "Yo pienso", iluminación, hay.

INTRODUCTION

Nous voudrions ici mettre au clair la signification philosophique et phénoménologique de la réflexion autour du concept de l'il y a que Levinas a

développé juste après la guerre<sup>1</sup>, notamment eu égard à ses démarches critiques envers la philosophie occidentale moderne. Vu qu'il y a déjà une quantité de commentaires sur la notion d'il y a, il est légitime d'attendre une justification de ce choix.

D'une part, on considère souvent, selon ce que raconte le philosophe lui-même, que la sortie de l'il y a est le point de départ de la philosophie de l'autre. C'est par le besoin de sortie de l'anonymat que l'on retrouve l'autre. Ce type d'*explication* ne fait que retracer l'itinéraire de la pensée précoce du philosophe. Il n'explique en fait rien.

D'autre part, on peut faire appel aux œuvres de Blanchot pour comprendre le concept. Ce choix est tout à fait justifiable parce que c'est Levinas lui-même qui y renvoie<sup>2</sup>, et cela d'autant plus que la présence des œuvres littéraires (Shakespeare, des auteurs français et russes, etc.) est très importante dans la méditation du Levinas pendant les années 30 et 40. Si l'approche comparative éclaire l'intertextualité du concept et de la création philosophique de l'auteur, elle ne nous aide pas nécessairement à comprendre l'entreprise *philosophique* que Levinas a amorcée avec le concept d'il y a.

Alors, on aurait le droit de se s'interroger sur l'enjeu philosophique et phénoménologique de la notion par les questions suivantes: Quel est l'apport philosophique du concept emblématique de Levinas à l'histoire de la philosophie en général ainsi qu'à la phénoménologie, que Levinas a étudiée auprès de deux grands maîtres à Fribourg en Brisgau? Quel était son enjeu dans la critique de la philosophie et de la phénoménologie? Nous allons essayer de répondre à cette double question en examinant la critique de la philosophie occidentale (surtout moderne) que Levinas a esquissée dans ses œuvres juste après la guerre: *De l'existence à l'existant*, et *Le temps et l'autre* (1948). Ce n'est qu'en répondant à ces questions que l'on saurait mieux comprendre le sens de la pensée de l'autre ou de l'éthique comme philosophie première.

Or, comme on le sait, ce concept apparaît dans des œuvres de toutes les époques de sa pensée (depuis tout juste après la guerre jusqu'à *Autrement*

<sup>1</sup> Nous nous référons principalement à *De l'existence à l'existant* (paru en 1947), seconde édition augmentée, Paris, J. Vrin, 1998.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103.

*qu'être*)<sup>3</sup>. Il nous semble que toutes les vicissitudes du concept en question sont maintenant assez connues dans les études lévinassiennes. Il s'agit ici d'évaluer son rôle dans l'entreprise de la critique de la philosophie moderne et même de la phénoménologie. Nous nous bornerons à étudier les premières œuvres de Levinas. Notre thèse est de montrer que ce concept est un moyen de faire, pour ainsi dire, la réduction de la philosophie moderne elle-même qui présuppose *une certaine conception du sujet de conscience*: sujet doué de l'unité de moi et de soi impliquant les "formes" de la connaissance, à savoir, le temps et l'espace. En un mot, il s'agit de la réduction de la subjectivité philosophique moderne clairement formulée par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Or, l'amorce de ce mouvement de la pensée lévinasienne se trouve dans sa thèse sur la théorie de l'intuition de la phénoménologie husserlienne, ce qui implique que l'entreprise de Levinas – qui se définissait "*phénoménologue*"<sup>4</sup> – comporte dès le départ, la mise en cause de la *phénoménologie*<sup>5</sup>.

#### 1. FACE À LA FAILLE VIRTUELLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DANS IDEEN.

La notion de l'il y a été développée dans *De l'existence à l'existant* (1947). Phénoménologiquement, elle se traduit par une expérience particulière de l'insomnie. Dans ce vécu, la conscience est enchaînée au rapport insupportable avec son propre corps.

Or, la figure de l'enchaînement à son propre *corps* (qui est ici synonyme de son propre être) est déjà présente dans la description des vécus comme la honte et la nausée, dans *De l'évasion* (1935). Même si le terme n'y apparaissait pas encore, la question était déjà là, la question sur l'état où le sujet se sent enchaîné à soi-même ayant ainsi besoin de sortir de l'enfermement à soi-même. Dans cette expérience, la conscience est fixée sur la présence de son

<sup>3</sup> La première occurrence est dans les carnets de captivité. Cf. Levinas, E., *Œuvres 1 – Carnets de captivité suivi de écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses*, Bernard Grasset / IMEC, 2009, p. 68. Au niveau du texte publié, ce serait "Il y a", dans *Deucalion*, n°1, 1946, p. 141-154. Dans *Totalité et infini* (Livre de poche, 2000, "élément" (*Totalité et infini*, p. 151), ou "nuit de l'éros" (*Ibid.*, p. 289) sont l'autre version de l'il y a. *Autrement qu'être* change radicalement le sens du concept.

<sup>4</sup> Cf. Taminiaux, J., "La genèse de la publication de *Totalité et infini*", in *Levinas : au-delà du visible – Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n° 49, Presse universitaire de Caen, 2012, p. 76.

<sup>5</sup> Levinas lui-même parle explicitement de l'écart entre sa phénoménologie et celle de Husserl. Il se considère comme phénoménologue mais d'une manière différente du fondateur. Cf. "Entretien avec Emmanuel Levinas" (paru en novembre 1981 dans *Arche*), repris dans Salomon Malka, *Lire Levinas*, Cerf, 1989, p. 104.

propre corps devenu paradoxalement étranger par le sentiment de honte ou par la sensation nauséabonde. Dans ce type de vécu, la conscience n'a plus de monde des choses pour le noème de son intentionnalité. Il n'y a que son propre corps. Mais la conscience ne trouve plus celui-ci comme "mien", mais comme étranger.

Cette méditation sur la conscience repliée sur soi-même dans son étrangeté totale a sa racine dans la thèse doctorale du philosophe déposée à l'université de Strasbourg: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)<sup>6</sup>. Cette thèse est critiquée souvent comme un essai d' "expliquer l'arbre par son fruit": expliquer Husserl par Heidegger<sup>7</sup>. L'expression est empruntée à la recension de cette thèse écrite par Jean Héring<sup>8</sup>. Si sa thèse est une tentative d'explication de l'arbre par son fruit à l'égard de la phénoménologie de la première génération, elle représente une des racines de la pensée de Levinas. En partant de cette racine phénoménologique, on saura mieux expliquer les branches et les fruits de l'arbre de sa philosophie.

C'est dans le troisième chapitre de sa thèse intitulée "La théorie phénoménologique de l'être: intentionnalité de la conscience" que se trouvent le point de départ du questionnement qui aboutirait plus tard au concept de l'il y a. Il s'agit des deux hypothèses que Husserl lui-même examine respectivement dans le chapitre 49 et 85 d'*Ideen*. Elles concernent le fondement du système de la phénoménologie husserlienne.

Levinas examine le caractère fondamental de l'intentionnalité dans la phénoménologie de Husserl. L'intentionnalité est une évidence indéniable de la conscience phénoménologique. Il s'agit de montrer que l'intentionnalité est le principe qui explique toute constitution du phénomène de la conscience, et qu'elle n'est jamais constituée, car au sens strict du terme, le principe signifie le commencement. Si le commencement était déjà constitué, il ne serait plus commencement, il y aurait quelque chose d'antérieur à lui qui l'aurait constitué. Prenons un exemple où l'intentionnalité fonctionne comme le principe. Le vécu

<sup>6</sup> Levinas, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, (Alcan, 1930), Paris, J. Vrin, 1994.

<sup>7</sup> La lecture critique par Jean-François Lavigne est en ce sens exemplaire. Cf., Lavigne, J-F., "Lévinas avant Lévinas. L'introduit et le traducteur de Husserl" in Levinas, E., *Positivité et transcendance suivie de Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp. 49-72.

<sup>8</sup> *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXIII, janvier à juin, 1932, pp. 474-481. Surtout, p. 479.

de la sensation est d'ores et déjà constitué par l'acte intentionnel de sensation. Cet acte constituant de la sensation, quant à lui, n'est pas constitué.

Or, le chapitre 85 d'*Ideen* peut induire, certes d'une manière *implicite*, une question très grave et même risquée sur le caractère fondateur de l'intentionnalité<sup>9</sup>. Nous la formulons ainsi: les données hylétiques, qui sont *le sensuel n'ayant en lui-même aucune intentionnalité*, s'incorporent-elles toujours dans la fonction intentionnelle? En effet, Husserl lui-même admet qu'il existe une couche de vécu ne contenant aucune intentionnalité, et il l'appelle d'ailleurs "matière sans forme et forme sans matière"<sup>10</sup>. À partir de cette couche non intentionnelle et purement hylétique s'établit le vécu intentionnel. Si la fonction intentionnelle de la conscience peut *toujours* rendre vive et donner le sens à cette couche, le caractère fondateur de l'intentionnalité dans la conscience reste valable. Sinon, on aurait *le vécu non intentionnel* de la sensation dans la conscience. Husserl a laissé la question ouverte en déclarant que cela ne se décide pas<sup>11</sup>. En y cernant probablement, nous semble-t-il, la faille virtuelle du système phénoménologique, notre jeune phénoménologue commente comme suit: "Il semble donc, en tout cas, qu'on regarde la séparation de la "hylè" et de l'intentionnalité comme au moins concevable"<sup>12</sup>.

La deuxième question grave se trouve dans le chapitre 49. Elle concerne l'existence de la conscience sans monde. Si le monde n'existait pas, la conscience n'aurait aucune intentionnalité parce que la noèse de la conscience intentionnelle a besoin de ce qui lui correspond, en occurrence, le monde. La conscience sans monde est une conscience sans intentionnalité. Cette hypothèse – Levinas appelle "destruction possible du monde" – implicitement posée dans l'énoncé de Husserl, semble être bien affirmée dans cet énoncé lui-même. Selon Husserl, si le monde des choses est réduit à néant<sup>13</sup>, "rien n'est

<sup>9</sup> *Husserliana*, Bd. III, "(...) Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat [...]", p. 208.

<sup>10</sup> *Husserliana*, Bd. III, p. 209. Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 79. Chez Platon, la forme sans matière est bien entendu l'idée. Or, en ce qui concerne la matière sans forme, il pose la question dans son *Parménide* (130c). Il s'interroge sur les choses qui ne valent rien comme les cheveux, la boue, ou la poussière: ont-elles leur propre *eidos* ou non? La réponse négative détruirait la doctrine de l'idée dans la mesure où toutes les choses ont leur *eidos*. C'est précisément la scatologie de George Bataille qui a développé cette réponse négative.

<sup>11</sup> *Husserliana*, Bd. III, S.208. Plus exactement, Husserl a laissé ouvertes les deux questions de savoir, premièrement, "si le vécu sensuel se trouve toujours dans la *fonction intentionnelle*", deuxièmement, "si les caractères essentiels produisant l'intentionnalité peuvent avoir la concrétude sans la base sensuelle". En tout cas, il s'agit de la question de savoir si on peut justifier ou non le statut de l'intentionnalité en tant que *principe*.

<sup>12</sup> Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 79.

<sup>13</sup> *Husserliana*, Band. III, S. 115.

changé par là dans l'existence absolue des *Erlebnisse*; bien plus, ces derniers sont présumés pour tout cela" (traduction par Levinas de passage en question)<sup>14</sup>. La conscience subsiste après l'anéantissement du monde, même si c'est une conscience du "monde détruit"<sup>15</sup>. En réalité, le texte de Levinas n'est pas très clair face à cette faille du système phénoménologique: l'existence de la conscience sans intentionnalité (autrement dit, conscience sans objet) qui contredit la définition fondamentale de la conscience: "Toute conscience est la conscience *de quelque chose*".

Sinon, existe-il le vécu du monde détruit? Après avoir posé la question, Levinas se hâte de colmater la fissure du système en citant le texte de Husserl "antérieur, il est vrai, aux *Ideen*", mais tout à fait décisif – où Husserl affirme expressément l'impossibilité de la conscience sans l'intentionnalité"<sup>16</sup>. Il n'est pas difficile de cerner entre ces lignes l'inquiétude du jeune phénoménologue face à la possibilité – bien qu'elle reste implicite – de la destruction du système phénoménologique.

Or, Husserl lui-même ne fait qu'affirmer, en laissant de côté cette faille virtuelle, l'existence absolue de la conscience sans monde. D'ailleurs, c'est précisément l'indépendance absolue de la conscience qui garantit la toute première démarche phénoménologique: la réduction phénoménologique, "époque", ou mise entre parenthèses. La phénoménologie prend son point de départ dans le phénomène tel qu'il est donné à la conscience pure dénuée de toute opération positionnelle. Husserl appelle cette "*conscience pure dans sa propriété absolue*" (reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein) le "*résidu phénoménologique*" (phänomenologische Residuum)<sup>17</sup>. Celui-ci est absolument irréductible par la mise en parenthèse du "monde entier avec toutes les choses, tous les vivants, tous les hommes y compris nous-mêmes"<sup>18</sup>. Voici l'irréductibilité de la conscience pure. La phénoménologie est rendue possible par cette dernière.

À cela s'ajoute le fait que cette conscience absolue est essentiellement la *mienne*, car le résidu phénoménologique est le "moi pur"<sup>19</sup>. L'absoluité de la

<sup>14</sup> Cf. Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 81. Il cite en effet une note de *Recherches logiques*. (*Ibid.*, p. 81-82). Levinas souligne dans la note en bas de page que "les notions d'*acte* et de *non-acte* (...) sont équivalentes à celles d'*intention* et de *non-intention*" d'*Ideen*. Cf. *Ibid.*, p. 82, note 63.

<sup>17</sup> *Husserliana*, Bd. III, S. 118.

<sup>18</sup> *Husserliana*, Bd. III, S. 118-119.

<sup>19</sup> *Husserliana*, Bd. III, S. 72.

conscience et sa mienneté sont inséparables par définition. Ce moi pur et absolu n'est pas "constitué". Tant qu'il échappe à l'acte constitutionnel de la conscience, mais qu'il reste dans la conscience, il se présente comme une "transcendance singulière", c'est-à-dire, "une transcendance dans l'immanence". Husserl la considère comme un "*Ich denke*" kantien qui doit "accompagner toutes mes représentations"<sup>20</sup>.

Levinas, dans son commentaire, prend soin d'écartier une objection possible selon laquelle le moi pur husserlien serait une nouvelle substance qui repose sur elle-même sans intentionnalité. Il identifie cette conscience pure avec l'intentionnalité elle-même: "elle est intentionnalité avant tout"<sup>21</sup>. Dans *Méditations cartésiennes*, Husserl appellera ce moi pur "ego transcendantal". Levinas, quant à lui, précise la nature de la singularité de cette intentionnalité comme "la façon dont le moi se rapporte à son acte"<sup>22</sup>. "*Ich denke*" kantien ou l'ego transcendantal husserlien est la manière de mise en rapport à soi-même, ou pour ainsi dire, la modalité du rapport réflexif de la conscience. Pour Levinas après sa thèse, cet ego transcendantal (en tant qu'acte réflexif ou auto-constitutionnel) représente la fondation non questionnée non seulement de la phénoménologie mais aussi de la philosophie moderne. Pour continuer le chemin de la phénoménologie en le radicalisant, il lui fallait examiner les questions que Husserl a laissées ouvertes.

D'abord il faut savoir s'il existe ou non un vécu où les données hylétiques restent étrangères à la conscience intentionnelle. Ensuite, il s'agit de savoir si la "conscience sans monde" (au moins concevable chez Husserl) peut exister comme vécu concret accessible à la méthode phénoménologique, et si oui, si l'on peut considérer encore cette conscience comme "mienne". C'est ce qu'il va demander dans les deux livres publiés immédiatement après la guerre au moyen des descriptions phénoménologiques à la limite dont l'exemple éminent est l'il y a.

Avant d'y venir, nous allons voir sa critique de la philosophie moderne pour comprendre l'entreprise philosophique de Levinas dans sa portée plus large. Elle porte en général sur toute l'histoire de la philosophie occidentale surtout

<sup>20</sup> *Husserliana*, Bd. III, S. 138.

<sup>21</sup> Levinas, E., *Théorie de l'intuition...*, p. 84.

<sup>22</sup> *Idem*.

moderne, mais en effet elle s'est formée par l'intermédiaire de sa réception critique de Heidegger.

## 2. LES CRITIQUES LÉVINASIENNES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

Sa critique vise au fond une certaine forme de la conscience humaine que la philosophie occidentale est prédisposée à privilégier par rapport à d'autres formes. Il s'agit de la conscience qui se définit par "ce *qui sait*".

À travers les notions du donné, de l'intention et de la lumière, nous rejoignons celle du savoir par laquelle la pensée occidentale interprète en fin de compte la conscience. Il s'agit du savoir pris dans un sens très large. La philosophie occidentale connaît certes d'autres formes de conscience que l'intellect, mais au milieu de ses péripéties les moins intellectuelles, l'esprit, c'est ce *qui sait*. Les actes de sentir, de souffrir, de désirer ou de vouloir, appartiennent à la vie de l'esprit par le fait d'être conscience, d'être des expériences, des pensées au sens cartésien.<sup>23</sup>

À la fin de ce passage, nous pouvons ajouter le vécu intentionnel au sens husserlien quand nous pensons à la question des données hylétiques qui ne s'incorporent pas dans l'intentionnalité. Honte, nausée, fatigue, lassitude, insomnie, tous ces vécus appartiennent à ce qu'il appelle ici les "péripéties les moins intellectuelles" délaissées par la philosophie occidentale au profit de la conscience la plus claire et lucide. La nuit de l'il y a que le vécu insomniacque représente se trouve à l'antipode de cette dernière. La nuit se définit par l'absence totale de lumière. Si celle-ci est prise au sens platonicien de la lumière de vérité en dehors de la caverne, au fond de laquelle les hommes sont enchaînés – comme le dit Levinas "[...] la lumière, depuis Platon, conditionne tout être" –, l'il y a représente un état du fond de la caverne où nous n'avons même plus le feu d'une torche. La lumière est la condition même du savoir. Elle est la condition de la "*structure* [nous soulignons] même du *cogito* et du sens"<sup>24</sup>.

Dans cette critique de la conscience illuminée de la philosophie occidentale, Levinas relève deux noms importants. C'est Kant et Heidegger. Le nom de Descartes est réservé parce que Levinas remettra en valeur sa formule de cogi-

<sup>23</sup> Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 74.



to comme *res cogitans* dans une section intitulée "Position"<sup>25</sup>. Voyons ses commentaires sur les deux philosophes. Chez Kant, "la synthèse de l'apperception et de son unité dans la constitution du monde" est la synthèse "de la lumière"<sup>26</sup>. Chez Heidegger, le souci "auquel la perception ne sert plus de fondement, contient cependant une illumination"<sup>27</sup>. Levinas continue par la remarque suivante. "La lumière qui remplit notre univers [...] est phénoménologiquement la condition du phénomène, c'est-à-dire du sens"<sup>28</sup>. Quand il dit cela, il voit la limite de la phénoménologie rendue possible par la lumière. Mais en réalité il doit cette remarque à Heidegger, au chapitre 7 de *Être et temps* dont la fameuse définition du phénomène correspond parfaitement à ce que Levinas écrit ici. Heidegger disait, "Les φαίνομενα "phénomènes" sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière"<sup>29</sup>. Bien que Levinas mette Platon dans le début de cette tradition intellectualiste illuminée, Heidegger lui-même renvoie à Aristote à propos de la lumière comme condition de l'apparaître<sup>30</sup>. S'agissant de la lumière, le Stagirite ne parle pas seulement de la condition de la sensation visuelle (418b), mais aussi de la représentation (*phantasia*) définie comme mouvement produit par la sensation en acte (429a). La vision et la représentation visuelle sont donc rendues possibles par la présence initiale de la lumière.

La portée de la critique lévinassienne de l'intellectualisme illuminé s'étend des deux grands philosophes grecs (Platon et Aristote) jusqu'aux deux maîtres de la phénoménologie (Husserl et Heidegger) en passant par Kant. Quand Levinas dit "lumière" ou "illumination", il veut mettre en cause la structure intellectualiste de la subjectivité qui marginalise les vécus moins intelligibles, ou bien même exclure les vécus purement sensuels et les vécus sans monde. Selon lui, c'est la structure dominante de la philosophie occidentale. L'idée de cette structure intellectuelle vient, d'une part, de l'idée de l'intentionnalité de la conscience comme principe de la phénoménologie. D'autre

<sup>25</sup> Voir surtout *De l'existence à l'existant*, p. 117. "je suis une chose qui pense". Le mot chose est ici admirablement précis. Le plus profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose".

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>29</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeier, 1986, p. 28. Traduction selon E. Martineau (hors commerce).

<sup>30</sup> Heidegger, M., *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 17, §1, pp. 7-13.

part, il nous semble qu'elle comprend comme objet de critique l'interprétation de Kant par Heidegger. Comme nous l'avons vu, les deux philosophes nommés dans le passage en question sur cette critique étaient Heidegger et Kant. Selon le schéma que Levinas propose, on peut identifier l'apperception de Kant avec le souci de Heidegger. Les deux notions ne sont rien d'autres que l'expression de l'unité du moi.

Pourtant, on ne peut pas ne pas négliger la différence entre "*Ich denke*" et "il y va, dans son être, de son être lui-même"<sup>31</sup>. On pourrait par exemple émettre l'objection suivante: le premier est la formule du sujet de la connaissance *théorique* ayant le monde pour objet, tandis que le second est celle du sujet *pratique* d'ores et déjà impliqué dans la totalité de tournure (*Bewandnisganzheit*) du monde. Le premier n'est ouvert au monde que par l'intermédiaire de l'intuition donnée aux sens, tandis que le second se caractérise essentiellement par son ouverture totale au monde. Dès lors, il faut identifier le premier comme sujet de savoir, mais pas le second. Alors, comment peut-on considérer le second comme sujet de savoir?

Avant tout, le souci est un phénomène de la *compréhension* de l'être (*Seinsverständnis*) du *Dasein*. Cette compréhension n'est certes pas une connaissance théorique sur le monde objectivé, mais néanmoins une connaissance sur le soi-même qui se décline par les diverses façons. Le souci est l'un des modes affectifs de la manifestation de cette connaissance. Différente de l'explication, la compréhension ne se révèle que par les phénomènes qui ne soient pas eux-mêmes explicatifs. Tout de même, il n'en reste pas moins que la compréhension est une connaissance, bien qu'elle soit la connaissance *transcendantale*. Dans *Être et temps*, la manifestation la plus marquante de la connaissance du soi était l'être pour la mort (*Sein zum Tode*). En entrant dans la période de la "métaphysique du *Dasein*", l'aspect *compréhensif* du *Dasein* se met devant. La première monographie de la philosophie de Heidegger écrit en français, livre d'Alphonse de Waelhens – ami de Levinas – *La philosophie de Martin Heidegger* (1940) le met en accent<sup>32</sup>. Nous reprenons son argument rapidement.

<sup>31</sup> Plus exactement, c'est la formule de la compréhension du *Dasein*. Cf. *Sein und Zeit*, pp. 42, 191. Mais le souci (*Sorge*) n'est que sa modalité dans l'affection (*Befindlichkeit*).

<sup>32</sup> A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1942.

D'abord, le *Dasein* est un étant parmi d'autres, donc il n'est qu'un étant. Cependant il est différent d'autres étants par sa "capacité de transcendance [...] sa capacité de constituer, de com-prendre une intelligibilité, un être"<sup>33</sup>. Le *Dasein* est doué de cette "aptitude" qui s'appelle, "*Seinsverständnis*" qui lui permet de se projeter et de s'anticiper. Tous les autres étants sont "intégrés dans la pro-jection du *Dasein*"<sup>34</sup>. Ainsi s'établit l'ordre du monde constitué par les choses existantes qui ne sont en elles-mêmes que le "chaos"<sup>35</sup>. La métaphysique s'interroge sur le sens de l'être, mais selon Heidegger, elle "consiste à s'interroger sur le contenu formel de ce que l'homme, le *Dasein*, projette comme constituant l'être en général"<sup>36</sup>. Donc en réalité, le sens de l'être questionné par la métaphysique du *Dasein* s'interroge sur la projection, autrement dit le "déroulement" de l'existence humaine au moyen de "*Seinsverständnis*".

Après cet argument, Waelhens rapproche Heidegger de Hegel en s'appuyant sur l'étude de Hoberg<sup>37</sup>. Dans ses démarches, le déroulement de la compréhension de l'être s'avère quasiment une autre version du déroulement de l'Esprit hégélien dans son mouvement conceptuel. D'ailleurs, juste après la guerre, il y avait eu une table ronde organisée par Jean Wahl au collège philosophique, laquelle a été reprise dans le premier recueil du collège (1947)<sup>38</sup>. Les participants étaient Wahl, Hyppolite, Waelhens, Levinas et d'autres. Ces trois derniers philosophes s'accordent sur un certain idéalisme hégélien chez Heidegger. N'ayant pas de temps pour analyser en détail cette table ronde, nous nous contentons de repérer quelques points importants pour notre propos. Il semble que Levinas a bien lu la monographie de Waelhens<sup>39</sup>. Malgré certains points de désaccord<sup>40</sup>, Levinas abonde dans l'avis de Waelhens, dans la mesure où il s'agit, entre les deux allemands, de la dialectique du temps<sup>41</sup>.

Dans *Kantbuch*, la métaphysique du *Dasein* s'avère du moins intellectualiste sinon théorique. Comme on sait, le noyau de la subjectivité transcendantale

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 312.

<sup>37</sup> Hoberg, C. A., *Das Dasein des Menschen : Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie*, Zeulenroda, Bernhard Sporn Verlag, 1937.

<sup>38</sup> *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, 1947. La conférence de Levinas "le temps et l'autre" a paru d'abord dans ce recueil.

<sup>39</sup> *Le choix...*, p. 70.

<sup>40</sup> Pour Levinas, le terme d'idéalisme semble gênant.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 80.

dans ce livre est la notion du temps en tant qu'auto-affection, auto-affection comme principe générateur du temps fonctionnant dans la faculté de l'imagination transcendante. Pour Heidegger, c'est précisément celle-ci qui fonde la métaphysique du *Dasein* en apportant la solution à la difficulté de l'interprétation sur le changement du rôle de l'imagination dans la synthèse de l'intuition et de l'entendement chez Kant. Celui-ci voyait d'abord la racine "inconnue" de ces deux dernières facultés dans l'imagination transcendante (*transzendente Einbildungskraft*) qui est elle-même l'origine du temps<sup>42</sup>. "[...] le temps en tant qu'auto-affection (*Selbstaffektion*) forme la structure essentielle de la subjectivité"<sup>43</sup>. Le temps est l'auto-affection qui se génère dans la faculté de l'imagination transcendante. Celle-ci forme en outre l'unité et la totalité de la finitude de la subjectivité humaine. Le fond de l'aperception "*Ich denke*" se trouve dans cette faculté transcendante. L'origine de la structure illuminée serait dans cette auto-affection qui produit le temps. Quand on pense au "but" de la conférence de "Le temps et l'autre" (1947) qui "consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui"<sup>44</sup>, on reconnaîtra mieux que le temps est une arène où Levinas s'oppose diamétralement à Heidegger et à Kant interprété par lui<sup>45</sup>.

En outre, nous avons une pièce de conviction textuelle pourtant peu connue. Levinas porte une critique virulente à la thèse de Hermann Mörchen, *L'imagination chez Kant*, qui "s'inspire très près des cours professés depuis longtemps sur ce sujet" par Heidegger "avant la publication de la nouvelle interprétation du kantisme" (c'est-à-dire *Kantbuch*)<sup>46</sup>. Dans cette recension de 1934, en résumant la thèse de Mörchen "fidèle à l'esprit et presque à la lettre de la pensée heideggerienne"<sup>47</sup>, Levinas relève le point de vue intellectualiste de l'interprétation de Kant donnée par Mörchen-Heidegger, que son ami Waelhens répètera dans son livre en 1940 (et sur lequel ils seront d'accord dans la

<sup>42</sup> Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 187.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>44</sup> Levinas, E., "Le temps et l'autre", p. 17.

<sup>45</sup> Il reste quand même discutabile si, comme dit Levinas, le noyau de la subjectivité transcendante qu'est l'auto-affection est qualifiée d'intellectuelle. Puisque l'intellect est en grec "nous" (raison), l'imagination (même si elle est transcendante) reste distincte par rapport à lui parmi les facultés douées à l'âme humaine. Il nous semble que le terme exact (nous ne le savons non plus) manquait à Levinas.

<sup>46</sup> *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, novembre-décembre, 1934, p. 418.

<sup>47</sup> *Idem.*

table ronde de 1947). Mörchen "essaie de montrer [...] que la fonction de l'imagination est essentiellement transcendantale, car elle n'exprime que la projection de l'esprit vers ce qui va lui être donné [nous soulignons], [...] que l'imagination c'est la condition de la connaissance, l' "ingrédient de la perception", l'intentionnalité".

Face à leur interprétation certes ingénieuse, "on ne peut pas nier l'intérêt de tentatives comme celles de Heidegger et de Mörchen"<sup>48</sup>. Mais en rappelant l'aphorisme de Fustel de Coulanges – philosophe c'est penser ce qu'on veut -- Levinas affirme avec fermeté qu'"il est inexact [...] d'intituler histoire de la philosophie ces études d'un genre nouveau"<sup>49</sup>. Il est à noter que l'auteur de la recension, dans le passage cité ci-dessus, identifie l'imagination transcendantale avec la condition de la connaissance et donc l'intentionnalité. D'où, on tirerait la conclusion suivante: l'ordre du monde est d'ores et déjà organisé par l'intentionnalité initiale qui est l'imagination transcendantale. Le sujet ne comprend sur le monde que ce qu'il avait déjà compris dans la condition de sa subjectivité. Il n'a rien d'étranger dans le monde. C'est la structure fondamentale de la subjectivité comprenant le monde proposée par *Kantbuch* de Heidegger. Le jeune Levinas (encore 28 ans) se voulait très critique envers cette interprétation. On y voit la trame de la critique de la philosophie occidentale se nouer en 1934.

La problématique phénoménologique de la "conscience sans monde", de la conscience de la "matière sans forme" à laquelle Levinas faisait face quatre ans auparavant dans sa thèse rejoint ainsi la question de la structure fondamentale de la subjectivité posée par Heidegger à travers sa lecture de Kant. La mise en cause d'une telle structure privilégiée amène finalement à ce que Levinas aura appelé plus tard, à propos de l'ensemble de son entreprise philosophique, la "déformation du temps"<sup>50</sup>. Le temps chez Kant est l'une des deux formes de l'intuition. L'imagination transcendantale qui est une faculté de la production du schème – forme pure par laquelle la synthèse entre l'intuition et l'entendement

<sup>48</sup> *Art. cit.*, p. 419.

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Entre nous*, p. 183. "Mais nous avons cherché le temps comme déformation de la forme, la plus formelle qui soit, de l'unité du je pense. Déformalisation dont Bergson, Rosenzweig et Heidegger ont ouvert la problématique à la pensée moderne, en partant, chacun à sa manière, d'un concret plus "ancien" que la pure forme du temps". Ici Levinas considère que *Geworfenheit* et *Sein-zum-Tode* en sont exemple chez Heidegger. Le temps comme auto-affection serait la forme la plus pure du temps.

est rendue possible – est selon la lecture de Kant par Heidegger, l'origine du temps comme auto-affection.

En est-il vraiment ainsi? Trouve-t-on réellement l'origine du temps dans la structure ainsi illuminée de la subjectivité connaissant qui connaît en fin de compte le monde entier *a priori*? Si l'on réduit cette structure à un état où l'on ne peut même plus dire "*Ich denke*", le temps s'y trouve-t-il encore comme auto-affection? Motivé par ces questions, Levinas va effectuer la réduction de la subjectivité philosophique occidentale en examinant s'il existe le temps ou "*Ich denke*" dans les vécus marginalisés par les philosophes.

### 3. L'EXAMEN DES VÉCUS EN MARGE DE L'INTELLECT

Qu'en est-il du cogito dans le monde sans lumière, ou qu'en est-il de la conscience sans monde? La réponse est donnée par la notion d'il y a. Quel est le vécu de la "matière sans forme"? La réponse est donnée par le vécu esthétique que Levinas appelle "exotisme". Voyons en détail ces réponses.

Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déploie ce qu'il appelle la philosophie "pré-heideggerienne"<sup>51</sup>. Avant de voir les réponses en détail, précisons d'abord la nature du mouvement de cette philosophie. L'auteur souligne que "l'idée qui semble présider à l'interprétation heideggerienne de l'existence humaine consiste à concevoir l'existence comme extase, possible, dès lors, uniquement comme une extase *vers la fin* [...]"<sup>52</sup>. Le mouvement de l'extase suppose la spatialité distinguant l'intérieur de l'extérieur, ou l'immanence de la transcendance. Dans la structure de la subjectivité moderne, cet espace intérieur est illuminé. "L'espace de Kant est essentiellement éclairé"<sup>53</sup>.

Spatialement, Heidegger projette la lumière de la compréhension de son propre être sur le monde autour de lui. Temporellement, il la projette sur son propre avenir. C'est l'extase vers la fin qui anticipe sa propre mort. Le projet de la philosophie *pré-heideggerienne* consiste à poser une question sur la *condition* de cette extase. Il remonte à l'origine de cette intentionnalité extatique. Le fil conducteur de la remontée est la relation que le sujet entretient avec le monde.

<sup>51</sup> *De l'existence à l'existant*, p. 19.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 75.

Chez Heidegger, la relation se définissait en terme de l'être-au-monde où le Dasein n'a plus de choses rencontrées au monde pour objets théoriques mais comme maniables (*Zuhandensein*). Dans la mesure où le monde est compris en tant que constitutif de l'être-au-monde, le monde est d'ores et déjà ordonné par le souci du *Dasein* de sorte que les choses du monde sont disponibles à la main de cet existant extatique. Le mouvement de la pensée lévinassienne s'oriente vers la dissolution de l'ordre du monde. Cette dernière se réalise en quatre étapes d'examen. 1. L'intention sincère. 2. La matière sans forme (éléments nus). 3. La conscience sans monde (insomnie). 4. Hypostase.

Dans cette section, nous allons envisager les étapes 2 et 3 qui correspondent aux questions laissées ouvertes par Husserl. Nous allons envisager la quatrième dans la conclusion.

La réponse à la question si la matière sans forme existe ou non est donnée par ce que Levinas appelle "exotisme". Le terme n'a aucune connotation culturelle. Il faut entendre le sens strictement philosophique du terme. La deuxième étape de la philosophie pré-heideggerienne consiste à révéler la relation avec le monde sans forme. Le monde n'est plus alors le même que celui qu'entendaient Husserl et Heidegger. Dans la structure illuminée de la subjectivité, on distinguait implicitement l'intérieur et l'extérieur du sujet de connaissance. L'espace illuminé comprend en effet l'ensemble de ces deux dimensions bien distinctes. La lumière vient de l'intérieur du sujet et celui-ci la jette sur le monde. L'exotisme entend sortir de cet espace illuminé. En dehors de la portée de la lumière projetée par la compréhension humaine, on ne rencontre plus l'objet qui ait une forme distincte. S'il n'a plus de forme, il est difficile de l'appeler "objet". Il est difficile de diriger sa conscience intentionnelle sur cela. L'intentionnalité se défait ainsi.

Quand Levinas parle de ce vécu particulier, il pense aux diverses formes de l'art moderne comme la peinture, la sculpture, le cinéma, la musique, la poésie, et le roman<sup>54</sup>. La sculpture de Rodin, par exemple, représente, par blocs indifférenciés, la "réalité *sans monde*, surgissant d'un *monde cassé*"<sup>55</sup>. La peinture moderne contre le réalisme procède de "ce sentiment de la fin du monde, de

<sup>54</sup> Peinture (*De l'existence à l'existant*, pp. 86, 88, 90). Sculpture (*ibid.*, p. 88). Cinéma (*ibid.*, p. 88). Musique (*ibid.*, p. 86). Poésie (*ibid.*, pp. 87, 97), Roman (*ibid.*, p. 97).

<sup>55</sup> Nous soulignons, *ibid.*, p. 88.

la destruction de la représentation qu'il rend possible". La peinture n'est rien d'autres que "la lutte avec la vision"<sup>56</sup>, vision, pour ainsi dire, objectivant<sup>57</sup>.

Le monde supposé par les philosophes est cassé par les artistes. Ce monde est arrivé à sa fin. Il était en réalité le *monde représenté dans l'espace illuminé*. Or, qu'est-ce que la "réalité sans monde" qui apparaît après la destruction de la représentation? Levinas l'appelle "image" dans son article de la même époque "Réalité et son ombre" (1948). Son approche de l'image entend explicitement explorer la dimension des données hylétiques qui ne s'incorporent pas dans l'intentionnalité, et ainsi réhabiliter toutes les sortes de vécus de la sensibilité, suggérées par l'art moderne qui consiste à "substituer l'image à l'être"<sup>58</sup>.

Rappelons que "*Ich denke*" accompagne toutes mes représentations chez Kant et Husserl. Si celles-ci sont détruites par les artistes, "*Ich denke*" reste-il encore? La réponse est non. Dans cet "égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*"<sup>59</sup>, dans "événement esthétique"<sup>60</sup>, la sensation n'est plus accompagnée de la conscience lucide de soi, mais elle est face à "l'impersonnalité d'élément"<sup>61</sup>. La conscience s'égare dans la matière sans forme comme "l'épais, le grossier, le massif, [...], de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impassible présence"<sup>62</sup>. L'unité du moi assuré par "*Ich denke*" se dissipe ainsi. Comme il voyait une faille du système phénoménologique, il constate maintenant que dans la peinture contemporaine "des fissures lézardent de tous côtés la continuité de l'univers"<sup>63</sup>. Il va sans dire que cet "univers" n'est rien que le monde de la lumière. Le monde ainsi fissuré réalise la "déformation [...]" du monde"<sup>64</sup>.

Le monde perçu par les artistes ne représente plus ni la finalité des choses, ni la socialité de l'homme. L'image artistique du monde déformé représente les éléments nus des choses et les hommes. Cette réalité sans forme n'est pas quelque chose d'irréel. Détaché du monde de la forme certes, la réalité "faits

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>57</sup> Un passage parallèle se trouve dans "Réalité et son ombre" (1948). *Les imprévus de l'histoire*, livre de poche, 2000, pp. 113-114. Le monde cassé ou détruit est désigné par le terme de l'image.

<sup>58</sup> *Art. cit.* p. 113. Cf. aussi *De l'existence à l'existant*, p. 85. "Le mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoi à l'objet".

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.



d'éléments"<sup>65</sup> n'est pas du tout illusoire. Elle n'est rien que le vécu sans intentionnalité, sans finalité ontologique.

Les remarques critiques que Levinas fait à l'égard de l'analyse de la perception du tableau, donnée par la thèse doctorale de Eugen Fink doivent se comprendre en ce sens. Fink ne tient pas "suffisamment compte de cet exotisme" réalisé par l'image de l'art qui sort du monde de la forme. "Pour Fink, ce monde est irréel, neutralisé, suspendu et non point profondément marqué d'exotisme et, par conséquent, arraché à sa référence à un "dedans", c'est-à-dire ayant perdu sa qualité même de monde"<sup>66</sup>. En réalité, dans la recension susdite de 1934, Levinas a apprécié le travail de Fink à sa juste valeur phénoménologique fidèle à l'esprit du fondateur. Mais au bout de ses propres réflexions critiques à l'égard de la phénoménologie, il est arrivé à reconnaître la limite de la méthode phénoménologique du moins dans son analyse de la "perception" du tableau. En effet, l'exotisme de l'art moderne ne s'explique pas par le vécu du spectateur, mais du *créateur*. Dans la mesure où l'on reste dans la perspective du spectateur, on est obligé de détecter l'acte positionnel neutralisant l'objet perçu. L'image vécue par les artistes et réalisée sur la toile sans forme précise n'est plus une image correspondant à la réalité ordonnée par la tournure des maniables<sup>67</sup>. L'image vécue par les artistes incarne, certes déjà médiatisée par l'imagination, les données hylétiques qui ne s'incorporent plus dans l'intentionnalité. Elle est la réalité vécue, non pas l'irréalité.

Dans cette réalité, ce monde est ainsi fissuré, cassé, et réduit en éléments nus. Et parallèlement à cette destruction du monde, la conscience comme assise du moi perd les frontières de la sphère propre de l'ego transcendantal. Voici ce que signifie l'"exotisme".

Voyons finalement la troisième étape de la philosophie pré-heideggerienne. La pluralité des matières sans formes se réduit en un seul être anonyme où l'on ne peut plus reconnaître les éléments. Or, pour penser concrètement le vécu particulier de l'il y a, il faut faire appel au vécu de l'insomnie, sinon l'on ne

<sup>65</sup> Ibid., p. 73.

<sup>66</sup> Ibid., p. 88.

<sup>67</sup> Puisque Levinas pense à la peinture qui met en cause la forme, le tableau de Ferdinand Hodler auquel Fink apporte une analyse phénoménologique ne semble pas déjà conforme à l'image du monde cassé. Eugen Fink, "Re-présentation et image. Contribution à la phénoménologie de l'irréalité" (paru en 1930 dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, pp. 239-309.), repris dans *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, p., 75. *De la phénoménologie*, tr. fr. par Didier Franck, Les éditions de Minuit, 1994, § 32. "Le monde d'image", p. 90.

peut se représenter ce concept qu'abstraitement. La destruction totale du monde illuminé est vécue dans la nuit de l'insomnie<sup>68</sup>.

Par rapport au monde cassé où les artistes trouvaient encore les éléments nus, dans le monde anéanti de l'insomnie, on ne retrouve rien. Ce vécu se caractérise par la conscience très lucide mais qui ne porte sur rien parce qu'il n'y a pas de monde illuminé par la structure de la subjectivité connaissant. Pour mieux comprendre cet état, il faudrait ajouter qu'il ne s'agit pas du simple état où l'on n'arrive pas à s'endormir. Il s'agit d'un état où le corps est tellement exténué de fatigue qu'il n'arrive plus, paradoxalement, à tomber dans le sommeil et reste ainsi en état de veille. Par cette insomnie, la conscience est rivée au corps fatigué. Cette dernière n'est pas une conscience intentionnelle ayant pour objet un état de son propre corps. "On se détache de tout objet de tout contenu"<sup>69</sup>. Pour identifier sa nature, Levinas introduit dans le concept de la conscience une distinction entre l'attention et la vigilance. L'attention "se dirige sur les objets", tandis que "la vigilance est absolument vide d'objets"<sup>70</sup>. Si la conscience est toujours la conscience de quelque chose, la vigilance est une espèce de la conscience paradoxale puisqu'elle est la conscience claire qui ne porte sur rien. L'insomnie est le nom de ce vécu de cette conscience paradoxale. *Elle n'est rien que la conscience sans monde*. Levinas a trouvé enfin le vécu concret qui serait la faille de la phénoménologie.

Tant que le monde est réduit à néant, la "conscience du monde détruit" doit subir aussi l'effet de la réduction dans son essence comme *ma* conscience. "La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille"<sup>71</sup>. C'est un processus de dépersonnalisation de la conscience où celle-ci "participe" à la veille, "l'événement impersonnel de l'il y a"<sup>72</sup>. Quand il décrit ce "phénomène", il met en cause explicitement la méthode phénoménologique et la théorie de l'intuition qui implique déjà

<sup>68</sup> Dans la mesure où l'on entend par l'il y a l'état de l'enchaînement à l'être sans issue, l'apparition du fantôme de Banco dans Macbeth est un autre exemple d'expérience de l'il y a. Cf., *De l'existence à l'existant*, p. 101. À côté du vécu concret comme l'insomnie, il existe le vécu de l'il y relevant au registre de l'imaginaire. À cet égard, Levinas, depuis *De l'évasion*, reste toujours inspiré par l'argument de Bergson selon lequel le néant est un être biffé. *De l'évasion*, Livre de poche, 1998, p. 122. Cf., *De l'existence à l'existant*, p. 103.

<sup>69</sup> *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 109.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>72</sup> *Idem.*

l'intentionnalité et le moi pur. Il sait qu'il est en train de dépasser la phénoménologie telle qu'il l'a étudiée dans sa thèse.

L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le phénomène qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive. La description utilise ici des termes dont elle cherche précisément à dépasser la consistance, elle met en scène des *personnages*, alors que l'il y a est leur dissipation. Indice d'une méthode où la pensée est invitée *au-delà de l'intuition* [nous soulignons].<sup>73</sup>

La troisième étape de la philosophie pré-heideggerienne se termine avec cette dépersonnalisation totale de la conscience et la réduction totale du monde.

Or, comme on sait, Descartes a trouvé son *cogito* dans la mise en doute du monde. Hypothétiquement, il a réduit le monde perçu par lui en néant en tant qu'illusion que le malin génie lui fait voir. Au fond de ce doute vertigineux, il a trouvé un fond insoupçonnable: *cogito*. Kant l'a repris dans son "*Ich denke*". Le sujet de la philosophie moderne a son fond, pour ainsi dire dans sa rupture avec le vertige dépersonnalisant du doute hypothétique ou hyperbolique. Lorsque le vertige (dissipation du moi) est vraiment vécu dans l'insomnie, le moi n'est plus le cogito, il n'a plus de conscience de moi. Si cet état reste permanent, le sujet sera dans le délire ou la folie<sup>74</sup>. Mais dans sa phénoménologie de la conscience à la limite, Levinas se borne à traiter les vécus quotidiens. La fin de l'insomnie arrive avec le sommeil.

## CONCLUSION

Le processus de décomposition du sujet et du monde se termine ainsi. Levinas entame ensuite la reconstitution du sujet. C'est là la quatrième étape de la philosophie pré-heideggerienne, qui décrit la genèse de l'ici qui précède le *Da* du *Dasein*. Par le sommeil, réalisé par "le coucher" du corps sur un lieu, la conscience recouvre une relation évidente avec son corps, c'est-à-dire la relation où son propre corps n'apparaît plus étranger à la conscience. Ainsi le moi

<sup>73</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>74</sup> Dans *Totalité et infini*, Levinas tente de trouver le sauvetage de la chute vertigineuse de l'il y a dans la relation avec l'autre, à l'exemple de Descartes qui l'a trouvé dans l'idée de l'infini, l'idée de Dieu. Cf., *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 94.

regagne sa condition d'être moi, paradoxalement dans la perte de la conscience par le sommeil. Cette condition est ce qu'il appelle l'ici. Le *Da* du *Dasein* est sa relation ouverte avec le monde, mais le *Dasein* lui-même présuppose sa relation avec son propre corps en tant que sien. La structure illuminée de la subjectivité de la philosophie requière comme la condition de sa possibilité ce rapport du moi de la conscience avec le soi du corps où ils sont assumés comme mien. *Cogito* ou "*Ich denke*" est l'expression du verbe dans sa déclinaison de la première personne du singulier au présent. Après Kant, Fichte a tenté de fonder l'apperception par l'acte de la position originelle du moi par le moi. Levinas est bien conscient de la position fichtéenne même s'il ne mentionne pas ce nom, et y réplique comme suit: "La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide"<sup>75</sup>, mais c'est à partir de la "relation unique avec le lieu" que la conscience "vient à elle-même"<sup>76</sup>.

L'ici est l'établissement de la première personne du singulier "je" et du présent "pense". Dans cette quatrième étape, Levinas s'efforce de montrer, en réhabilitant la théorie de la création continue chez Descartes et Malebranche, que le présent n'est pas le temps qui comprend le passé et le futur en lui, mais que "le présent est arrêt"<sup>77</sup>. La position que Levinas appelle hypostase réalise ainsi l'ici et le présent. Or, l'ici n'est pas l'espace, le présent n'est pas le temps. Ils ne sont pas ce que Kant appelle les formes de l'intuition. Déjà dans le phénomène de l'insomnie, nous étions au-delà (ou en deçà) de l'intuition. Après l'hypothèse, nous sommes encore dans la dimension antérieure à l'intuition. Nous sommes en face de la couche de la structure de la subjectivité structurellement plus basique<sup>78</sup> que l'apperception douée des formes spatio-temporelles.

Chez Kant, les formes relèvent de l'*a priori*. Si elles ne se trouvent pas dans le sujet hypostasié dans le sommeil, le caractère *a priori* des formes est mis en cause. En effet, l'argument de Levinas se lit comme tentative de l'étude *généti-*

<sup>75</sup> *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 120.

<sup>76</sup> *Idem*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>78</sup> *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 122. "Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement de la conscience".

que de l'espace et du temps. L'espace géométrique ou même le Da se produit à partir de l'ici<sup>79</sup>.

Alors, comment le temps arrive au sujet si le présent n'est rien que la rupture avec le temps comme durée? On sait que le temps vient de l'autre. Dans *De l'existence à l'existant*, cette réponse reste encore à l'état d'esquisse. À l'égard du temps, Levinas souligne "un mépris pour l'instant" de la philosophie moderne qui n'y voit que "l'illusion du temps scientifique"<sup>80</sup>. De plus, depuis Platon jusqu'à Heidegger en passant par Aristote, Hamelin, et Bergson<sup>81</sup>, la philosophie dans toute son histoire considérait l'instant "saisi comme complément dialectique de l'intervalle. L'instant de l'élan bergsonien ou *Augenblick* de l'extase du *Dasein* emprunte "sa signification à la dialectique du temps"<sup>82</sup>. La philosophie a cru que l'instant ou le présent "ne possède pas de dialectique propre"<sup>83</sup>. La dialectique propre du présent que la philosophie toute entière a méconnue est le "mouvement de venir à soi" à l'intérieur de soi<sup>84</sup> que Levinas a découvert dans l'hypostase du sommeil. La genèse du lieu coïncide avec la genèse du présent. "L'essentiel dans l'instant c'est sa *stance*"<sup>85</sup>. Levinas affirme que le cogito cartésien repose sur "l'accomplissement absolu de l'être par le présent"<sup>86</sup> et que la "référence à soi de l'instant présent est possible par la stance à partir du lieu"<sup>87</sup>. La conscience de la philosophie occidentale est ainsi localisée "par l'acte sans transcendance de la position"<sup>88</sup>. C'est ainsi que se fonde la structure illuminée de la subjectivité où l'on ne rencontre autrui que sous la forme qui réduit son altérité. C'est pour cela qu'il se dit le "monde et la lumière sont la solitude"<sup>89</sup>. C'est ici que la phénoménologie ne suffit plus comme méthode philosophique pour "atteindre autrui"<sup>90</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 144. "En tant que phénoménologie, elle reste dans le monde de la lumière, monde du moi seul qui n'a pas autrui en tant qu'autrui [...]". (*Ibid.*, p. 145).